

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Уральский государственный университет путей сообщения»

*На правах рукописи*

**Бурханов Александр Рафаэлевич**

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ  
КАК МОДУСЫ ЗАПАДНОЙ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ: ОТ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ  
К ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия культуры  
(философские науки)

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
**Коркунова Ольга Владимировна,**  
доктор философских наук, доцент

Екатеринбург – 2014

**СОДЕРЖАНИЕ**

<b>ВВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>3</b>
<b>ГЛАВА 1. ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИИ И КОНЦЕПЦИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛОВ .....</b>	<b>13</b>
1.1. На пути к экзистенциальному учению о человеке .....	13
2.2. Становление концепции экзистенциалов и феноменология .....	25
<b>ГЛАВА 2. КОНЦЕПЦИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛОВ В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИИ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ .....</b>	<b>39</b>
2.1. От анализа бытия как Dasein к аналитике экзистенциалов .....	39
2.2. Свобода между экзистенцией и трансценденцией .....	58
<b>ГЛАВА 3. КОНЦЕПЦИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛОВ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ .....</b>	<b>76</b>
3.1. Философская антропология абсолютной свободы и ответственности .....	76
3.2. Экзистенциальная метафизика абсурда и бунта .....	92
3.3. Экзистенциальная метафизика веры, любви и надежды .....	106
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>120</b>
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ .....</b>	<b>125</b>

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования** обусловлена тем, что в современной философии экзистенциальная проблематика является узловой темой антропологических построений. В ней состояния выбора индивида и жизненного самоопределения личности стали объектом концептуальной рефлексии, приобрели новый метафизический статус, став предметом иного, чем классический способа философствования – экзистенциального подхода.

Среди всех философских учений о человеке в современной западной мысли особое место принадлежит экзистенциальной антропологии. Подвергнув критике классические антропологические концепции за отрыв от реального жизненного опыта личности, представители этого направления разработали свой подход к анализу человека, в основе которого лежит исследование экзистенции как уникального бытия индивидов и экзистенциалов как модусов их конкретного существования в условиях историчности.

Экзистенциалы (экзистенциалии) – модусы существования индивидов и способы выявления характерных качеств «Я»; категории бытия человека; основополагающие ценности, в которых воплощаются смыслы, цели и устремления людей. Как феномены сознания они являются априорными конструкциями, посредством которых задаются фундаментальные параметры бытия индивидов в мире. В диалектической взаимосвязи эти феномены соединяют в себе чувственное и рациональное, разум и сердце, повседневное и трансцендентное. Экзистенциалы всегда «высвечивают» конкретно существующую смысложизненную ситуацию, которая есть ситуация выбора человека в мире<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В нашей работе вслед за М. Хайдеггером и другими экзистенциальными мыслителями, термины «экзистенциал», «экзистенциальный феномен», «феномен бытия индивидов», «феномен человеческого существования», «феномен присутствия», «бытийный модус человеческого присутствия», «основная структура присутствия», «модус экзистенции», «модус бытия человека», «модус человеческого существования», «модус бытия индивидов», «модус индивидуального существования» и т. п. употребляются как синонимы.

На этом фоне рассмотрение экзистенциалов человеческого бытия как модусов постнеклассического философствования, исследование процесса формирования экзистенциальной антропологии, а также анализ фундаментальных и производных феноменов бытия индивидов представляются актуальными и важными философско-антропологическими задачами.

**Степень разработанности проблемы.** О феноменах конкретного бытия индивидов размышляли еще мудрецы Древности, Средних веков и Нового времени, однако в центр мировоззренческой рефлексии экзистенциалы были поставлены современной мыслью, став модусами постнеклассического философствования.

Осуществленный А. Шопенгауэром поворот к иррационализму привел к отказу от присущего классической мысли понимания человека как существа родового и разумного. Развивая его идеи, «философы жизни» – Ф. Ницше, А. Бергсон, В. Дильтей, Г. Зиммель, О. Шпенглер и др. – пришли к выводу, что переживание и интуитивно-герменевтическое постижение человеком себя самого важнее, чем его рациональное познание. С. Кьеркегор впервые ввел в философию понятие экзистенции, хотя и не употреблял этого термина, и разработал экзистенциальную диалектику личного бытия. Э. Гуссерль создал феноменологический метод и концепцию «жизненного мира», включив в содержание философии чувственное и духовное содержание сознания. Все это способствовало формированию концепции экзистенциалов и становлению экзистенциальной антропологии.

В современной западной мысли, помимо учений М. Хайдеггера, К. Ясперса, Г. Марселя, Ж.-П. Сартра, А. Камю, анализ экзистенциалов проводился в теонимной антропологии М. Шелера (M. Scheler), философской антропологии М. Бубера (M. Buber), экзистенциальных концепциях Х. Ортеги-и-Гассета (Ortega y Gasset), Э. Левинаса (E. Lévinas), Н. Аббаньяно (N. Abbagnano), О. Ф. Больнова (O. F. Bolnow), экзистенциальной этике П. Тиллиха (Tillich), экзистенциальной психологии В. Франкла (V. Frankl), философской антропологии К. Вальверде (K. Valverde) и др.

В отечественной философии советского периода изучение мировоззренческих конструкций экзистенциальной мысли было осложнено увязыванием заявленных в ней проблем с официальным марксистско-ленинским мировоззрением,

что значительно сужало эвристические возможности такого философствования. Только в последние годы эта проблематика стала разрабатываться без идеологических давлений и пропагандистских клише. Тем не менее в современной отечественной мысли экзистенциалы человеческого бытия изучены явно недостаточно.

Для постижения экзистенции важное значение имеют труды С. В. Воробьевой, А. С. Гагарина, П. П. Гайдено, В. Д. Губина, П. С. Гуревича, Е. В. Золотухиной-Аболиной, А. А. Исаева, В. И. Красикова, Б. В. Маркова, Л. В. Моториной, Ю. В. Перова, Т. М. Тузовой, В. Франкла (V. Frankl), и др. Анализу присутствия В. И. Красиков посвятил монографию «Человеческое присутствие» (М., 2002).

Ценными для нашей темы является исследование отдельных экзистенциалов и их взаимосвязи друг с другом, представленное в работах Н. А. Бердяева, К. Вальверде (K. Valverde), В. П. Визгина, А. С. Гагарина, П. С. Гуревича, Ю. Н. Давыдова, С. Ф. Денисова, В. И. Красикова, С. А. Лебедева, Б. В. Маркова, Л. В. Моториной, С. В. Омарбековой, С. Л. Франка, В. Франкла (V. Frankl) и др. Этический анализ экзистенциалов осуществлялся в трудах Е. С. Новиковой. Среди работ этих авторов следует выделить монографию А. С. Гагарина «Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени» (Екатеринбург, 2001), где рассматривается взаимосвязь «отрицательных» экзистенциалов в западной философии от античности до Нового времени.

Значимым для концепции диссертации является анализ учения о Dasein и его экзистенциалах в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера, проведенный В. В. Бибихиным, В. Бимелем (W. Biemel), С. В. Воробьевой, А. С. Гагариным, П. П. Гайдено, Ф. Ч. Коплстоном (F. Ch. Copleston), В. И. Красиковым, Б. В. Марковым, Ю. Тишнером (J. Tischner), Е. В. Фалеевым, Фр.-В. фон Херманном (Fr.-W. von Herrmann), Р. Хессом (R. Hess), А. Г. Черняковым и др. В монографиях С. Н. Ставцева «Введение в философию Хайдеггера» (СПб., 2000), Р. Сафрански (R. Safransky) «Хайдеггер: германский мастер и его время» (М., 2005) и А. Г. Дугина «Мартин Хайдеггер. Последний Бог» (М., 2014) содержится систематическое изложение основных положений системы экзистенциалов Хайдеггера.

Большой вклад в изучение философии экзистенции и трансценденции Карла Ясперса, в том числе содержащихся в ней экзистенциалов свободы и ответственности, внесли А. С. Богомолов, С. В. Воробьева, Г.-Г. Гадамер (H.-G. Gadamer), П. П. Гайденко, Ю. Н. Давыдов, К. М. Долгов, А. А. Исаев, Ф. Ч. Коплстон (F. Ch. Copleston), Э. Латзел (E. Latzel), Я. Ф. Малкова, Б. В. Марков, Н. В. Мотрошилова, Ю. В. Перов, А. В. Перцев, Е. М. Полуяхтова, О. Б. Потеряева, И. Н. Сидоров, А. К. Судаков, Э. Ю. Соловьев, Е. В. Фалеев и др.

Интересным представляется рассмотрение экзистенциальной антропологии и концепции экзистенциалов Жан-Поля Сартра и Альбера Камю в трудах Д. Антисери (D. Antiseri), Т. В. Баша (Th. W. Bush), А. А. Бородича, Б. Э. Быховского, С. И. Великовского, С. В. Воробьевой, П. П. Гайденко, П. С. Гуревича, К. М. Долгова, С. Н. Зенкина, А. Ф. Зотова, Л. Е. Кандалинцевой, В. И. Красикова, В. Н. Кузнецова, В. И. Колядко, Ф. Ч. Коплстона (F. Ch. Copleston), Е. Коссака (J. Kossak), Н. Б. Маньковской, Б. В. Маркова, И. А. Медведевой, Н. В. Мотрошиловой, Д. Реале (G. Reale), А. Сейджи (A. Sagi), Стрельцовой, Л. М. Спыну, Г. М. Тавризян, Т. М. Тузовой, Г. В. Черногорцевой, С. В. Чирковой и др.

Содержательным для нашей работы является анализ экзистенциальной антропологии и учения об экзистенциалах Габриэля Марселя, осуществленный Д. Антисери (D. Antiseri), Б. Э. Быховским, В. П. Визгиным, П. П. Гайденко, Б. Л. Губманом, П. С. Гуревичем, К. М. Долговым, Э. Жильсоном, Ф. Ч. Коплстоном (F. Ch. Copleston), Е. Коссаком (J. Kossak), Л. В. Кривицким, В. Н. Кузнецовым, Н. В. Мотрошиловой, А. Негомироню (A. Negomireanu), Д. Реале (G. Reale), Е. И. Станченко, Г. М. Тавризян, Т. М. Ярошевским (T. M. Jaroszewski) и др.

За последнее время по экзистенциальной проблематике в учениях М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю и Г. Марселя в нашей стране были защищены докторские и кандидатские диссертации Ф. Б. Байдаевой, Л. Е. Кандалинцевой, С. А. Коначевой, Я. А. Макаенко, Я. Ф. Малковой, Н. Н. Мерзляковой, Е. М. Полуяхтовой, Л. М. Спыну, Е. И. Станченко, А. А. Точилина, Г. В. Черногорцевой, С. В. Чирковой и др. Экзистенция и экзистенциалы человеческого бытия

рассматривались в докторских диссертациях А. С. Гагарина, А. А. Исаева, кандидатских диссертациях В. В. Ивановой, Е. С. Новиковой, С. В. Омарбековой и др.

Однако специального исследования, непосредственно посвященного становлению и развитию «философии экзистенциалов» в западной постнеклассической мысли, а также взаимосвязи экзистенциалов человеческого бытия в концепциях ее представителей, в отечественной литературе до сих пор не проводилось. С учетом актуальности и степени разработанности обозначенной тематики определены проблема, объект, предмет, цель и задачи диссертационной работы.

Основная **проблема исследования** может быть сформулирована в виде следующих вопросов. Как возможны экзистенциалы человеческого бытия в западной постнеклассической философии? В чем состоит логика становления и развития «философии экзистенциалов»? Чем обусловлена взаимосвязь экзистенциалов в экзистенциальной антропологии?

Мировоззренческие конструкции видных теоретиков экзистенциализма в западной мысли анализировались в ходе философской, общественно-политической и литературной полемики второй половины прошлого столетия. Не умаляя их идентификации как экзистенциальных мыслителей, мы ставим их в несколько иной философско-антропологический контекст – контекст развития «философии экзистенциалов» как модусов западной постнеклассической философии. Необходимо различать, с одной стороны, экзистенциализм как философское течение, обобщающее опыт решения проблемы историко-культурной и ситуативной обусловленности существования индивидов, а с другой – экзистенциальную философию, осуществляющую феноменологическую интерпретацию проблематики человеческого бытия, усматриваемого в фокусе сознания как онтологический факт.

По нашему мнению, экзистенциальная философия, анализирующая бытийственное предназначение человека, его экзистенцию, охватывает более широкий спектр философских интенций, нежели «философия существования». В свою очередь, «философия экзистенциалов» акцентирует свое внимание на модусах человеческого бытия в их историчности и конкретной взаимосвязи, пытаясь диалекти-

чески соединить чувственное и рациональное, разум и сердце, повседневное и трансцендентное. Достаточно упомянуть здесь мировоззренческие конструкции таких зарубежных и отечественных мыслителей, как М. Шелер и С. Л. Франк, которых традиционно не относят ни к экзистенциализму, ни к экзистенциальной антропологии, но где рассматриваются экзистенциалы существования индивидов.

**Объектом исследования** в нашей работе выступает «философия экзистенциалов» в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, учении об экзистенции и трансценденции К. Ясперса, экзистенциальной антропологии Ж.-П. Сартра, А. Камю и Г. Марселя, а **предметом исследования** – экзистенциалы человеческого бытия как модусы постнеклассического философствования в этих концепциях.

**Цель исследования** – на основе рассмотрения фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, учения об экзистенции и трансценденции К. Ясперса, экзистенциальной антропологии Ж.-П. Сартра, А. Камю и Г. Марселя осуществить анализ экзистенциалов человеческого бытия как модусов постнеклассического философствования, определить логику становления и развития «философии экзистенциалов».

Для достижения поставленной цели автором ставятся и решаются следующие **задачи**:

- выявить истоки и рассмотреть теоретические и методологические предпосылки формирования концепции экзистенциалов как феномена западноевропейского постнеклассического философствования;

- исследовать логику становления и развития «философии экзистенциалов» как концептуального движения от фундаментальной онтологии к экзистенциальной антропологии в современной западной мысли;

- определить фундаментальные и производные экзистенциалы человеческого бытия в этих мировоззренческих конструкциях;

- осуществить сравнительный анализ концепций экзистенциалов как модусов западного постнеклассического философствования в данных учениях.

**Теоретико-мировоззренческой базой** исследования послужили произведения постнеклассической философии, в которых разрабатывалась экзистенциаль

ная проблематика, как зарубежной (Н. Аббаньяно, О. Ф. Больнов, М. Бубер, А. Камю, С. Кьеркегор, Э. Левинас, Г. Марсель, П. Тиллих, В. Франкл, М. Хайдеггер, М. Шелер, К. Ясперс и др.), так и отечественной (Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Л. И. Шестов и др.).

На концепцию диссертации повлияли идеи современных отечественных философов, в трудах которых рассматривалась эта проблема (В. П. Визгин, А. С. Гагарин, П. П. Гайденок, С. Ф. Денисов, Е. В. Золотухина-Аболина, А. А. Исаев, В. И. Красиков, М. К. Мамардашвили, Б. В. Марков, Н. В. Мотрошилова, С. Н. Ставцев, А. Г. Черняков и др.). В своей работе автор ориентируется на феноменологическое понимание экзистенциалов как наиболее адекватное для разработки заявленной темы.

**Методологическая основа исследования** определяется задачами диссертации. Учитывая специфику данной проблемы, в нашей работе применяется сочетание формальных и содержательных методов: диалектического, герменевтического, феноменологического, моделирования, восхождения от абстрактного к конкретному, типологического, компаративистского и др. Эти методы, конечно, не являются новыми, но их совместное применение к конкретному философско-антропологическому и историко-философскому материалу позволило получить новые результаты.

Для раскрытия темы важно продемонстрировать саморазвитие экзистенциальной проблематики как целостного «проблемного поля», в котором происходит выявление и анализ проблемы человека и модусов его экзистенции, а также рассмотреть в данном контексте магистральную логику ее развития от фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и философии экзистенции и трансценденции К. Ясперса к экзистенциальной антропологии Ж.-П. Сартра, А. Камю и Г. Марселя.

**Научная новизна** работы состоит в том, в ней впервые в отечественной философии дан сравнительный анализ экзистенциалов человеческого бытия как модусов постнеклассического философствования, определена логика становления и развития «философии экзистенциалов» от фундаментальной онтологии к экзи-

стенциальной антропологии, исследованы фундаментальные и производные феномены бытия индивидов.

**Основные результаты** диссертационного исследования, определившие его **новизну**, состоят в следующем.

1. Показано, что экзистенциалы человеческого бытия, как модусы существования индивидов, которые рефлектируют и конституируют уникальный опыт личности в конкретных ситуациях, в западной постнеклассической мысли также являются модусами философии.

2. Обосновано, что логика становления и развития «философии экзистенциалов» предполагает концептуальное движение мысли от онтологии человеческого присутствия, которое обозначает экзистенцию, к философской антропологии самой экзистенции.

3. Установлено, что исходным экзистенциалом в онтологической и антропологической концепциях «философии экзистенциалов» выступает бытие индивида в конкретной ситуации в условиях историчности.

4. Доказано, что основополагающим экзистенциалом, определяющим другие феномены человека, в экзистенциальной антропологии является экзистенциал свободы, связанный с экзистенциалом ответственности.

**Положения диссертации, выносимые на защиту:**

1. В экзистенциальной философии экзистенциалы понимаются как модусы существования индивидов и способы выявления характерных качеств «Я», фундаментальные ценности, в которых воплощаются смыслы, цели и устремления людей. Экзистенциалы интенцируют усилия по самореализации индивида в мире, формированию его «жизненного мира», рефлектируют и конституируют уникальный опыт личности в конкретных ситуациях. В диалектической взаимосвязи эти феномены бытия человека соединяют в себе чувственное и рациональное, разум и сердце, повседневное и трансцендентное. В постнеклассической мысли в результате мировоззренческой рефлексии экзистенциалы человеческого существования стали модусами современного философствования.

2. В фундаментальной онтологии М. Хайдеггера основополагающим экзистенциалом выступает *забота*, а исходным модусом Dasein – «бытие-в-мире». Как «собственный» способ присутствия в мире «забота» обозначает структуру бытия индивида в целостности. Однако Dasein – не экзистенция, а лишь указывает на нее. В экзистенциальной антропологии, напротив, экзистенция как конкретное бытие индивидов, находится в центре анализа. Исходным модусом экзистенции у К. Ясперса является «бытие-в-мире», у Ж.-П. Сартра – «бытие-в-ситуации», у А. Камю – «человек-в-мире» («бытие-человека-в-мире»), у Г. Марселя – «нахождение-в-ситуации». Логика становления и развития «философии экзистенциалов» предполагает концептуальное движение мысли от анализа человеческого присутствия Dasein, которое обозначает экзистенцию, к анализу самой экзистенции.

3. Основополагающим экзистенциалом, вокруг которого центрируются другие феномены бытия человека, в экзистенциальной антропологии К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю и Г. Марселя, является экзистенциал *свободы*, который связан с экзистенциалом *ответственности*. Свобода реализуется в единстве с другими экзистенциалами, в частности, – с *экзистированием* и *самотрансцендированием*, проявляясь в «отрицательных» (одиночество, смерть, страх) и «положительных» (вера, надежда, любовь) модусах существования индивидов.

4. В философии экзистенции и трансценденции К. Ясперса свобода как экзистенциал априорно задана в сознании индивида; как нечто спонтанное, непредметное она существует на границе «между» экзистенцией и трансценденцией. Экзистенциальная свобода и связанная с ней ответственность реализуются в подлинной коммуникации индивидов. При этом ответственность личности направлена не только на саму себя, но также устремлена к людям, в социум.

5. В философской антропологии Ж.-П. Сартра свобода как естественное состояние людей в основном сводится к стремлению, постановке задач и выбору целей. Сущность человека есть чистая возможность, поэтому его существование предопределяет сущность. Люди как свободные существа создают себя посредством выбора, а конкретный индивид полностью ответствен не только за себя, но также за все происходящее в обществе и окружающем его мире.

6. В антропологической концепции А. Камю бытие человека определяется его природой и содержит в себе определенную совокупность возможностей, полагающих и ограничивающих свободу личности. Абсурд и бунт рассматриваются философом как экзистенциалы, как априорно заданные феномены существования людей. Писатель не утверждает абсолютности свободы, поэтому ответственность у него выступает прежде всего как ответственность индивида перед собой, но не перед людьми, обществом или всемирной историей.

7. В экзистенциальной антропологии Г. Марселя существует базовая дуальность «положительных» и «отрицательных» экзистенциалов. Свобода – это согласие или отказ (модусы подлинного и неподлинного бытия), которые мы можем высказать в отношении к Божественной благодати. Как аутентичное бытие человек есть свобода и ответственность, а не только тайна или проблема. Подлинное бытие индивида проявляется в интересубъективности, открытости другим людям и Богу, диалоге «Я» и «Ты».

**Теоретическая и практическая значимость исследования.** Материалы диссертационной работы могут быть использованы при разработке и чтении общих курсов по философской антропологии, истории философии, онтологии и теории познания. Предложенные выводы представляют интерес для исследовательской практики в области западноевропейской и русской философии.

**Степень достоверности и апробация результатов работы.** Основные результаты диссертационной работы отражены в 15 публикациях автора общим объемом 7,9 п. л., в том числе в 4 публикациях в ведущих рецензируемых научных журналах и изданиях, определенных ВАК. Отдельные положения проведенного исследования излагались диссертантом в докладах на Международной научно-практической конференции «Полифония культур как креативная основа художественного образования» (Екатеринбург, 28–29 октября 2010 г.), на VIII Международной научной конференции «Деятельностное понимание культуры как вида человеческого бытия» (Нижневартовск, 4 марта 2011 г.), на I Международной научно-практической конференции «Мир гуманитарного и естественнонаучного знания» (Краснодар, май 2012 г.).

## ГЛАВА 1. ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИИ И КОНЦЕПЦИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛОВ

### 1.1. На пути к экзистенциальному учению о человеке

#### Классическая и неклассическая философия: категории и экзистенциалы.

Термин «экзистенциал» («экзистенциалия») (*нем.* Existenzial, *англ.* Existential, *фр.* Existentiel) вместо термина «категория» в философию ввел М. Хайдеггер<sup>2</sup>. Еще со времен античности категории служили для обозначения, во-первых, всеобщих определений бытия (Аристотель), а во-вторых, наиболее общих форм мысли (Платон) или определений рассудка (И. Кант). К ним обычно относили пространство, время, протяженность, субстанцию, количество, качество, модальность и т. д.

В средневековой схоластике к категориям Стагирита, как высшим родам бытия, – *сущности, отношению, месту, времени, качеству, количеству, действию, страданию, обладанию, положению* – добавились трансценденталии. Так, Фома Аквинский выделял шесть таких высших категорий как общих определений бытия: *сущее* (само по себе), *вещь* (определенное сущее, не относящееся к другому такому же сущему), *единое* (внутри себя неделимое), *нечто* (сущее, отграниченное от другого такого же сущего), *благо* (соединение сущего и желания), *истина* (соединение сущего и интеллекта). Эти категории, утверждал он, характеризуют бытие не как субстанции, а как универсальные модусы любого вида бытия<sup>3</sup>.

Новоевропейская философия стремилась разработать систему категорий для теоретического естествознания, формирующихся социально-гуманитарных наук и целостного учения о человеке. Создателем классической философской антропологии является И. Кант. По его мнению, основная задача науки о человеке состоит в том, чтобы познать жизнь, а «самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, – это *человек*, ибо он для себя своя последняя

---

<sup>2</sup> См.: Гайденко, П. П. Экзистенциал / П. П. Гайденко // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 420.

<sup>3</sup> См.: Круглов, А. Н. Трансценденталии / А. Н. Круглов // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 92–93.

цель»<sup>4</sup>. В отдельном человеке, как существе активном и разумном, полагал немецкий ученый, воплощены свойства всего человеческого рода.

В классической традиции мышления философия главным образом рассматривалась в качестве метафизики – учения о сверхчувственных, умозрительных принципах и предельных основах бытия. Ее главными темами были существование всеобщего, сущность мироздания и человека, универсальные методы познания, общие принципы истории и т. п. Отказавшись от подхода прежней метафизики и поиска универсалий, неклассическая философия стала проявлять интерес к единичному. Указывая на несводимость его к общему, она пыталась постигнуть полноту, уникальность и многогранность отдельных черт, сторон и видов бытия<sup>5</sup>.

Если классическая философия ориентировалась на построение объяснительных моделей реальности, то постклассическая философия стремится найти способы преобразования мира и человека, создать проективные модели человека и общества. Сущность человека классическая парадигма сводила к познавательной способности постигать основы мироздания, тем самым замыкая его свойства в границах разума. Постклассическая философия, напротив, старается вывести характеристики сущности человека за пределы его разума, усматривая их в сфере бессознательного, волевых актах, интуиции, или утверждая, что у человека вообще нет сущности, поскольку он непрерывно формируется.

Классическая традиция трактовала разум как «разумность» природы, истории и деятельности людей, как инструмент познания, обеспечивающий гносеологическую «прозрачность» бытия. В новоевропейской философии разум – абсолютная ценность, средство безграничного совершенствования мира и человека. В проти

---

<sup>4</sup> Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Кант И. Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 351.

<sup>5</sup> Термин «постклассическая философия» определяет хронологические рамки философствования, в то время как термин «неклассическая философия» указывает на содержательную характеристику философской мысли второй половины XIX – XX в., в рамках которой появляется «постнеклассическая философия».

воположность этому постклассическая философия отвергает положение об абсолютности разума, считая всякое бытие в принципе алогичным. Она утверждает, что возможности рационально-рассудочных форм духа человека ограничены, обращая внимание на внерациональные и иррациональные формы его проявления<sup>6</sup>.

Поставив проблему человека в центр философского рассмотрения, представители постклассической мысли пришли к выводу о неспособности рассудка и разума постичь глубинные основы существования личности. В их концепциях человек предстал не столько существом познающим или социально-практическим, сколько существом чувствующим, переживающим, свободно созидующим самого себя. В рамках антропологического подхода сформировался новый тип философствования, соединяющий в себе логико-понятийную и художественно-образную формы мышления. Все это создало предпосылки и условия для глубокого теоретического исследования экзистенциалов бытия индивидов.

В книге «Бытие и время» и примыкающих к ней ранних работах Мартин Хайдеггер попытался обозначить горизонты новой, постклассической онтологии, где бытие понимается как *конкретное человеческое существование* в условиях историчности, без традиционного деления на субъект и объект. По его мнению, в классической трактовке бытия категории стремились противопоставить субъект и объект и, следовательно, не могли ухватить то нерасчлененное целое, из которого должно исходить *экзистенциальное учение о человеке*. Для анализа этой целостности Хайдеггер стремился создать особые мыслительные средства – экзистенциалы, задачей которых является описание модусов существования индивидов.

*Экзистенция* (лат. *exsistentia* – существование) – понятие, которое фиксирует неповторимое, уникальное бытие индивидов. В постклассической философии

---

<sup>6</sup> Подробнее см.: Мельникова, Л. Л. Основные черты неклассической философии / Л. Л. Мельникова // История философии : учебник / под ред. Ч. С. Кирвеля. – 2-е изд., испр. – Минск: Новое знание, 2001. – С. 376–378; Румянцева, Т. Г. Введение. Классическая и современная западная философия: проблема преемственности и развития. Классика – неклассика – постнеклассика / Т. Г. Румянцева // Современная западная философия : учебное пособие / под общ. ред. Т. Г. Румянцевой. – Минск: Книжный дом, 2009. – С. 5–14.

оно обозначает конкретное существование людей в их онтологической специфике. В философии экзистенции осуществляется противопоставление бытия человека бытию вещи, а также способа понимания и самоосуществления человека, как принципиально незавершенного, свободного и творческого существа, объективирующему познанию, которое сводит личность к природным или социальным процессам<sup>7</sup>. Экзистенциальный опыт индивида – это совокупность рационально-рассудочных и эмоционально-волевых компонентов, объединяющих дискурс здравого смысла и повседневного, обыденно-практического существования людей.

Модусами экзистенции служат *экзистенциалы* – априорные феномены человеческого бытия. «...В нашем сознании, – отмечал М. К. Мамардашвили, – действуют некоторые первичные чувственные и в то же время идеальные, или интеллектуальные, различимости мира, которые не имеют референтов... вне самих себя не отсылают ни к чему другому. Ими являются первичные пространственно-временные единичности»<sup>8</sup>. Экзистенциалы как бы «сплавляют» воедино познание и волю, мысли и чувства, поэтому их можно назвать «мысле-чувствами»<sup>9</sup>.

С точки зрения предметных оснований экзистенциалы предельно конкретны, ситуативны, поскольку способны концентрироваться на деталях и случайностях нашей жизни; эмоционально окрашены, ибо понятия в них соединены с переживаниями; ассоциативны, т. е. соотносительны с понятиями, образами и символами. Модусы экзистенции пластичны, они способны плавно «перетекать» друг в друга и «прорасти» друг в друге. Если познавательный дискурс науки ориентирован на истину, то ценностный дискурс экзистенциалов ориентирован на правду.

---

<sup>7</sup> См.: Тузова, Т. М. Экзистенция / Т. М. Тузова // История философии : энциклопедия / гл. ред. А. А. Грицанов. – Минск: Книжный дом, Интерпрессервис, 2002. – С. 1311.

<sup>8</sup> Мамардашвили, М. К. Классический и неклассический идеал рациональности / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки / под общ. ред. Ю. П. Сенокосова. – М: Лабиринт, 1996. – С. 230–231.

<sup>9</sup> См.: Гагарин, А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени / А. С. Гагарин. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – С. 5, 12–15, 17–20, 366.

Как всеобщие мировоззренческие конструкции, модусы экзистенции рефлектируют и конституируют жизненный опыт личности. Они соединяют в себе имманентное (повседневное) и трансцендентное (абсолютное). Трансцендирование, как целе- и смысложизненное стремление человека к трансцендентности<sup>10</sup>, есть его возможное движение к полноте бытия. Человек реализуется как Я, трансцендируя к личностному единству, вовлекаясь в его смысл и решая задачи, которые это единство в себя включает<sup>11</sup>. «...Трансценденция есть действующая в нас сила, нас и наш предметный мир трансцендирующая...»<sup>12</sup>. Как исходящее в мир проявление субъектности человека, трансцендирование представляет собой выхождение за пределы себя самого, переход через границы своей области бытия<sup>13</sup>.

Таким образом, в постклассической экзистенциальной мысли акцент смещается от анализа *бытия* вообще к анализу человеческого *существования* и далее к исследованию *экзистенциалов*. В западной и отечественной философской традиции выделяют экзистенциалы «отрицательные» – *одиночество, смерть, тревогу, страх, отчаяние* – и экзистенциалы «положительные» – *веру, надежду, любовь*<sup>14</sup>,

---

<sup>10</sup> «Что такое трансцендирование? Это выход человека за данную ему стихийно и натурально ситуацию... чтобы, обретя эту трансцендирующую позицию, можно было бы овладеть чем-то в себе» (Мамардашвили, М. К. Введение в философию / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Философские чтения. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – С. 26).

<sup>11</sup> См.: Аббаньяно, Н. «Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм» и другие работы / Н. Аббаньяно. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 43.

<sup>12</sup> Мамардашвили, М. К. Вильнюсские лекции по социальной философии: (Опыт физической метафизики) / М. К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – С. 80.

<sup>13</sup> См.: Франк, С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 2000. – С. 343.

<sup>14</sup> См.: Франкл, В. Человек в поисках смысла : сборник. / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – С. 93–129; Тиллих, П. Избранное: Теология культуры / П. Тиллих. – М.: Юристъ, 1995. – С. 27–58, 133–137, 161–162, 188; Вальверде, К. Философская антропология / К. Вальверде. – М.: Христианская Россия, 2000. – С. 254–266, 340–352; Гагарин, А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени / А. С. Гагарин. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 372 с.; Золотухина-Аболина, Е. В. Философская антропология : учебное пособие / Е. В. Золотухина-Аболина. – М.; Ростов н/Д.: МарТ, 2006. – С. 64–69, 198–221.

– а также другие фундаментальные модусы человеческого существования – *самотождественность, целостность, открытость, телесность, духовность, творческую активность, трансцендирование (самотрансцендирование), свободу, ответственность* и др. С одной стороны, – это категории, посредством которых философы теоретически рассуждают об идее человека, а с другой – экзистенциалы, осознавая которые люди в определенных ситуациях переживают себя как конкретную *жизненную проблему*<sup>15</sup>. Фундаментальные антропологические конституанты – это некие границы, где индивид существует как человек и при разрушении которых он перестает быть таковым.

Некоторые исследователи считают модусами экзистенции *наличность, потенциальность, невыносимость, кажимость*, а также *жизнь и ненависть*<sup>16</sup>. С древних времен важнейшими способами постижения людьми своего жизненного бытия являются экзистенциалы *судьбы, правды и неправды*<sup>17</sup>.

Хотя экзистенциалы осознаются и переживаются людьми прежде всего в условиях повседневности, их теоретическое познание способна осуществить только философия. О модусах конкретного бытия индивидов размышляли еще мудрецы Древности, Средних веков и Нового времени, однако в центр внимания эту проблему поставили постнеклассические мыслители, последовательно применившие феноменологический подход к анализу антропологических конституант.

В результате мировоззренческой рефлексии экзистенциалы человеческого существования стали модусами постклассического философствования, что существенно расширило поле его рассмотрения, включив в него не только теоретические построения философов и ученых, но и дискурсы обыденного опыта индиви-

---

<sup>15</sup> См.: Моторина, Л. В. Философская антропология : учебное пособие для вузов / Л. В. Моторина. – М.: Высшая школа, 2003. – С. 91–101.

<sup>16</sup> См.: Философская антропология / под ред. С. А. Лебедева. – М.: Академкнига, 2005. – С. 11–12, 392–396.

<sup>17</sup> См.: Денисов, С. Ф. Судьба как экзистенциал и мифологема / С. Ф. Денисов // Вестник Омского университета. – 1999. – Вып. 4. – С. 58–62; Денисов, С. Ф. Экзистенциальный смысл правды и неправды / С. Ф. Денисов // Вестник Омского отделения Академии гуманитарных наук. – 2000. – Вып. 4. – С. 40–46.

дов, а также насыщенные мировоззренческим содержанием художественные образы, воплощенные в произведениях литературы и искусства.

Но для этого человек должен был предстать перед философией не как некая природная сила или тварь Божья, пассивно взирающая на мироздание, не как обладающее рассудком или чувственностью родовое существо, представитель стремящегося к безграничному моральному и правовому совершенствованию человечества, а как уникальная экзистенция<sup>18</sup>, до конца непостижимая рациональными средствами, созданными традиционной философией и наукой.

Это вовсе не значит, что в своих рассуждениях постклассическая философия непосредственно использует образные и эмоциональные компоненты. Мировоззренческая рефлексия предполагает создание теоретических построений, в которых размышления осуществляются посредством понятий, категорий, концептов. Поэтому в духовной культуре современности экзистенциалы человеческого бытия имеют сложную структуру: с одной стороны, это появляющиеся в условиях данной жизненной ситуации «мысле-чувства», а с другой – модусы конкретного философствования, возникающие в результате их теоретического осознания.

**Поворот к иррационализму и «философия жизни».** Поворот к иррационализму в западноевропейской неклассической мысли осуществил *Артур Шопенгауэр* (Shopenhauer) (1788–1860 гг.). Исходным и конечным пунктом размышлений немецкого мыслителя является человек. «...Правильнее учить понимать мир, исходя из человека, – писал он, – нежели человека, исходя из мира...»<sup>19</sup>. В основе философской антропологии Шопенгауэра лежит идея Канта о первенстве практического разума над разумом теоретическим, предполагающем примат воления над познанием. «Попав в руки Шопенгауэра, – пишет И. И. Гарин, – кантовская метафизика решительно берет курс на иррациональность, отходит от... веры в абсолютную разумность жизни. Бытие, вещь сама по себе превращается в волю, сле-

---

<sup>18</sup> В работах представителей экзистенциальной философии *экзистирование*, как устремление к экзистенции, т. е. подлинному человеческому бытию, также понимается как экзистенциал.

<sup>19</sup> Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление. Т. 2 / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр А. О воле в природе. Мир как воля и представление. Т. 2. – М.: Наука, 1993. – С. 623.

пую силу, неподвластную уму»<sup>20</sup>. Франкфуртский ученый антропологизировал мир: мы сами есть ключ к миру, подчеркивал он, а не наоборот.

Шопенгауэр выделял два вида знания: интуитивное и абстрактное. Основанием философской рефлексии у него выступает *интуиция*. Поскольку каждый познающий есть одновременно телесный индивид, ему в собственном самосознании открыт доступ в глубину природы, которая раскрывается как *воля*. Тот мир, который мы обычно называем действительностью, – природа, общество, культура, история и наша собственная жизнь, – не обладает подлинным существованием, а существует лишь в нашем представлении. Истинный мир – это мир скрытой сущности (воли), понятой как «вещь в себе».

Таким образом, окружающий мир дан человеку как *мир человека*, обусловленный его восприятием. Это значит, утверждает философ, что наш мир есть *представление человека*. «“Мир – мое представление”, – пишет он, – такова истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа...»<sup>21</sup>. Наш мир, мир как представление, антропологически замкнут; этот действительный познаваемый человеком мир, в котором он существует и который существует в нем, остается как материалом, так и границей нашего рассмотрения.

Разум для Шопенгауэра – это просто способность образовывать абстрактные понятия, т. е. теоретическая рефлексия. По его мнению, интуитивные представления опираются на данные чувственности и рассудка, на основе которых происходит познание мира. Воспринимаемый в пространстве и времени мир, выражающий себя в законе причинности, с одной стороны, выступает как эмпирическая реальность, поскольку дан нам через восприятие, а с другой – как трансцендентальная реальность, поскольку полностью обусловлен субъектом, его сознанием.

Своеобразно интерпретируя Канта, Шопенгауэр пришел к выводу о том, что объекты представления всецело определяются априорными формами мышления.

---

<sup>20</sup> Гарин, И. И. Пророки и поэты / И. И. Гарин. – М.: ТЕРРА, 1992. – Т. 1. – С. 303.

<sup>21</sup> Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление. Т. 1 / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. – М.: Наука, 1993. – С. 141.

И только тело человека (в качестве его представления) отличается от иных вещей (данных ему в представлении), ибо оно обнаруживает себя непосредственно, через хотение индивида, через коренящуюся в глубине его души волю. Мировая воля постигается человеком интуитивно, поскольку человек есть проявление этой первоосновы бытия. Преодоление волевых импульсов в жизни людей, считал философ, в наибольшей степени осуществляется в искусстве. Эстетическое созерцание ослабляет в человеке действие страстей и проясняет идеальную значимость жизни людей и мироздания в целом.

Таким образом, осуществленный Шопенгауэром поворот к иррационализму привел к отказу от присущего классической философии понимания человека как существа родового и сознательного, ориентированного на реализацию сверхиндивидуальных целей во всемирной истории. Положение о том, что мир не только познается, но и переживается нами, и что переживание и интуитивное постижение человека оказываются более важным, чем его рациональное познание, позволило экзистенциальным мыслителям поместить модусы человеческого существования в центр философской рефлексии.

Идеи Шопенгауэра попытались реализовать представители «философии жизни» («*Lebensphilosophie*»). Это общее название для тех концепций, где понятие *жизни* служит адекватным выражением сути мира и человека. Классическому пониманию, как понятийному мышлению о мире и человеке, ее создатели противопоставили понимание на основе интуитивно-герменевтического восприятия и реконструирующей интерпретации мира. «Философы жизни» исходили из необходимости анализа целостного органического процесса, объединяющего дух с материей, сознание с бытием. В их учениях жизнь трактуется многозначно: в биологическом (Ф. Ницше), эволюционно-космологическом (А. Бергсон), а также культурно-историческом (В. Дильтей, Г. Зиммель, О. Шпенглер) значениях и смыслах.

В волюнтаристической концепции *Фридриха Вильгельма Ницше* (Nietzsche) (1844–1900 гг.) фундаментальная жизненная реальность понимается как стремление к власти, власти. Исходя из иррационалистического учения Шопенгауэра, Ницше трактует «волю к власти», которая не имеет ни смысла, ни абсолютной це-

ли, как основной принцип жизни, отрицающий телеологию, упраздняющий причинность, закон и необходимость.

Этот принцип философ распространяет не только на сферу человеческой активности, но также на природу, живую и неживую. Все физические и духовные процессы Ницше стремился рассматривать сквозь призму иррационализма и волюнтаризма. В его учении жизнь понимается как часть мирового процесса, особый вид космической энергии, одно из проявлений «воли к мощи». Человеческому разуму немецкий мыслитель придавал второстепенное значение, отводя ему прикладную роль в познании: жизнь чужда разуму, который ее умерщвляет, искажая показания органов чувств.

*Анри Луи Бергсон* (Bergson) (1859–1941 гг.) представлял жизнь как некий космический «порыв», в основе которого лежит сознание (точнее, сверхсознание), постигаемое по аналогии с эмоциональными душевными процессами, т. е. как внутреннее переживание. Космическую эволюцию философ понимал как взаимодействие «жизненного порыва» и неспособной к самодвижению материи.

Французский мыслитель выделяет три формы и направления «жизненного порыва»: инстинкт, интеллект и чувственность. Инстинкт (лежащий в основе интуиции) и интеллект представляют собой разные формы жизни, которым свойственны противоположные функции. Имеющий дело с грубой материей интеллект, которым оперирует научно-теоретическое познание, способен лишь к механической фабрикации; он стремится к полному знанию о неживой материи, но не в состоянии познать саму жизнь. Это можно сделать «с помощью интуиции... скорее пережитой, чем представленной в уме»<sup>22</sup>. Способность к интуиции и творчеству, подчеркивает Бергсон, отделяет человека от мира природы.

В трудах В. Дильтея, Г. Зиммеля и О. Шпенглера жизнь тоже понимается как «поток переживаний», который обусловлен культурно-историческими факторами. В концепции *Вильгельма Дильтея* (Dilthey) (1833–1911 гг.) онтологическое и гно-

---

<sup>22</sup> Бергсон, А. Творческая эволюция / А. Бергсон // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Минск: Харвест, 1999. – С. 195.

сеологическое отношения включаются в более фундаментальное жизненное отношение, где главным является не «разум» и «познающий субъект», а «полнота жизни», «тотальность человеческой природы» и «целостный человек». При этом жизнь трактуется не как предметная реальность, доступная наблюдению, а как акт, действие, взаимосвязь действий. «Человек – это жизненное единство...»<sup>23</sup>, – подчеркивает немецкий мыслитель. По его мнению, жизнь есть первичное условие всех онтологических и гносеологических конструкций людей.

Сознание сводится Дильтеем к целостному, исторически и культурно обусловленному комплексу познавательных и мотивационных условий, лежащему в основе опыта действительности. Этот переживаемый человеком способ, посредством которого дана и существует для него реальность, не может быть сведен всего лишь к интеллектуальной деятельности. Все предметы, волевые акты, само «Я» и окружающий мир, полагал ученый, даны людям как «факты сознания», как личностное переживание.

*Георгий Зиммель* (Simmel) (1858–1918 гг.) рассматривал жизнь как «порыв», бесформенную «чистую» реальность, ограничивающую себя через создаваемые формы. На «витальном уровне» ограничивающая форма предстает как смерть, которую содержит в себе жизнь. Это препятствие преодолевается на «трансвитальном уровне», где жизнь создает формы культуры, которые в своей устойчивости противостоят изменчивости самой жизни. Культуре противоположна не только витальность как жизненная сила, подчеркивал философ, но и духовность как творчество и эмоциональное устремление. Труд и творчество, будучи фактами жизни, становятся ценностями культуры только в том случае, если они выходят за рамки природного бытия и помещаются в культурный контекст.

*Освальд Арнольд Готфрид Шпенглер* (Spengler) (1880–1936 гг.) в своем учении исходил из понятия органической жизни, которой свойственно безграничное расширение. Немецкий мыслитель пытался «в самой жизни... отыскать ступени,

---

<sup>23</sup> Дильтей, В. Введение в науку о духе / В. Дильтей // Собрание сочинений: в 6 т. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. 1. – С. 291.

которые должны быть пройдены... ибо человеческая история есть совокупность огромных жизненных путей»<sup>24</sup>. Культура понимается им как «живой организм», обладающий устойчивым внутренним единством и обособленный от других таких «организмов». Шпенглер выделял во всемирной истории восемь типов великих культур – египетскую, вавилонскую, китайскую, индийскую, мексиканскую, античную, арабскую («магическую») и европейскую («фаустовскую»), – для которых характерны подъем и упадок, рост и увядание, юность и старость.

Поскольку единой культуры человечества не существует, полагал немецкий мыслитель, познание социальных явлений основывается на интуиции, которая в непосредственном вчувствовании дает подлинное знание исторических событий. Истории не присущи действующие в природе объективные закономерности, говорил Шпенглер, следовательно, для культурных организмов характерна цикличность, а не поступательное развитие.

Все «философы жизни» рассматривали жизнь как целостный процесс постоянного становления, противостоящий механическим функциям. По их мнению, разум в своей основе оторван от жизни: рассудочное познание и опирающаяся на него наука способны познать лишь отношения вещей, но не их сущность. В их концепциях рациональные способы познания уступают место эстетическому вчувствованию, вживанию и т. п. Поэтому наиболее адекватными способами выражения жизни становятся искусство, поэзия, музыка.

Таким образом, теоретическому познанию неклассические мыслители противопоставили интуитивное, символическое, образное постижение жизненной реальности, иррациональное в своей основе, а также обширную область обыденно-практической, повседневной реальности. Эти существенно расширило предмет философской антропологии, включив в него исследование экзистенции и экзистенциалов человеческого бытия, как единства рациональных и чувственных, теоретических и практических компонентов.

---

<sup>24</sup> Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. – С. 128.

## 1.2. Становление концепции экзистенциалов и феноменология

**Экзистенциальная диалектика личного бытия.** Отвергая философию объективного идеализма Г. В. Ф. Гегеля, *Сёрен Оби Кьеркегор* (Kierkegaard) (1813–1855 гг.) разработал свое экзистенциальное учение. Методом его философствования стала «кристально ясная понятийная диалектика»<sup>25</sup>, «чистая диалектика», «диалектика Я», «диалектика синтеза Я»<sup>26</sup>, позволяющая выразить духовную жизнь индивида, одним словом – *экзистенциальная диалектика личного бытия*.

Датский мыслитель исходил из вторичности рациональности и первичности конкретного человеческого существования. Традиционная рационалистическая философия, говорил он, игнорирует непосредственное бытие людей, которое всегда индивидуально. Ориентируясь на иррационализм, экзистенциальная философия при решении проблемы отношения индивида к миру не должна ограничивать самоопределение человека сферой рационально познаваемого.

Тем самым в философствовании Кьеркегора впервые в европейской и мировой мысли появляется понятие *экзистенции*<sup>27</sup>. Это уникальное существование индивида в условиях конкретной историчности, и только то мышление, которое исходит из нее и берет ее за основу, может создать истинное учение. «...Термин “экзистенция”, используемый Кьеркегором, является специфической человеческой категорией, которая не может быть применена, например, к камню...»<sup>28</sup>, – пишет английский исследователь Ф. Ч. Коплстон. Человеческая экзистенция не является объектом традиционного рационального познания вообще и предметом опытного и теоретического исследования науки в частности.

---

<sup>25</sup> См.: Роде, П. П. Сёрен Кьеркегор, сам свидетельствующий о себе и своей жизни / П. П. Роде. – Челябинск: Урал-LTD, 1998. – С. 254, 256.

<sup>26</sup> См.: Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – С. 268, 279, 333. См. также: Там же. – С. 37, 61, 84, 85, 96, 119, 256, 264, 337.

<sup>27</sup> См.: Там же. – С. 189.

<sup>28</sup> Copleston, F. Ch. A History of Philosophy / F. Ch. Copleston. – N. Y.: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc., 1994. – V. 7. – P. 347.

Другими словами, термин «экзистенция» служит для обозначения глубины и полноты конкретного человеческого существования, которые индивиды осознают и переживают, но которые не могут быть предметом научного познания. В состоянии экзистенции людям открывается подлинность их собственного бытия. «Три основных опыта христианской экзистенции... разработаны у Кьеркегора: ее конечность, посаженность... в находимости страха, раскрытие... измерения временности в мгновении и ее претензия на истину для экзистирующего индивида...»<sup>29</sup>.

Поэтому экзистенция, или существование, подчеркивает философ, не может быть воспринята голым рассудком. Собственное существование дано человеку не в абстрактном теоретическом мышлении, а в *переживании* его жизненной ситуации. «Слово “экзистенциальный”, таким образом, обозначает... мышление, происходящее со страстью и захваченностью»<sup>30</sup>. Не через разум, а через конкретное существование, как свой бытийный корень, индивид непосредственно связан с Богом. Подлинная диалектика личного бытия должна быть выражена не в логическом переходе противоположных понятий и категорий, а в противоречивой взаимосвязи экзистенциалов, в которых сплавлены воедино чувства и мысли, понятия и переживания, намерения и поступки.

Кьеркегор осуществляет анализ диалектической взаимосвязи экзистенциалов, хотя и не употребляет этого термина. «Я» как центр философии – это конкретный человек, для которого главное – осознание и переживание отчаяния, страха, смерти, свободы выбора, веры и любви. «...Экзистенциальное мышление – это мышление, которое сознает конечность и трагедию всякого человеческого существования, в том числе, и человеческой мысли, – справедливо отмечает П. Тиллих. – Для Кьеркегора это означает, что человеческая мысль не может быть обособлена от его этического существования...»<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> См.: Анц, В. Диалог Хайдеггера с традицией / В. Анц // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 58.

<sup>30</sup> Тиллих, П. Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юристъ, 1995. – С. 457.

<sup>31</sup> Там же.

В повседневной жизни, рассуждает Кьеркегор, люди не замечают экзистенциальных проблем. Осознание и переживание своего подлинного существования возможны только тогда, когда в своем *экзистировании* индивид сталкивается с необходимостью выбора в ситуации «или – или» либо «одно из двух». Именно акт выбора как *самотрансцендирования*, в котором реализуется свобода личности, помогает человеку постичь истину своего существования полнее и содержательнее, чем это могут сделать все логические приемы и категориальные схемы.

Главным понятием учения Кьеркегора является *единичный индивид*. Оно не имеет четкого теоретического определения. Такой индивид обладает только одним философским свойством – существовать и осознавать себя единственным, уникальным, неповторимым. «...Единичный индивид выше, чем всеобщее, единичный индивид... определяет свое отношение ко всеобщему через свое отношение к абсолюту, а не свое отношение к абсолюту через свое отношение ко всеобщему»<sup>32</sup>, – подчеркивает копенгагенский мыслитель.

Основная проблема экзистенциальной концепции Кьеркегора – *проблема индивидуального спасения в вере*. Нужно найти ту истину, которая носила бы глубоко личностный характер, говорил он, найти то, ради чего следует жить и можно даже умереть. Решая ее, датский писатель анализирует три стадии эволюции человека как духовно-телесного существа, три ступени существования индивида, который, пройдя диалектический путь развития, должен найти смысл в вере (Трое).

Первая форма бытия человека – *эстетическая*. Это непосредственное существование: ведь эстетик живет только мимолетными устремлениями, прежде всего интересуясь телесными удовольствиями и не думая о смысле своей жизни. Такова позиция гедонизма, ее символом выступает Дон Жуан.

Большинство людей, считает Кьеркегор, не выходит за рамки непосредственной повседневности, дополняя ее эпизодической мировоззренческой рефлексией. Такие люди проживают внешнюю и бездуховную жизнь; они не чувствуют в своей душе Бога и больше всего ценят физическую природу, поэтому главным для них

---

<sup>32</sup> Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – С. 67.

является собственное здоровье и материальные ценности. Следовательно, подчеркивает философ, на эстетической стадии цель жизни человека – наслаждение, главная ценность – физическая красота, а важнейшая способность души – свободная игра фантазии, воображение. Основная установка жизни здесь – игра, в которой люди ни к чему не относятся всерьез, кроме собственного удовольствия.

Но человеку, живущему лишь внешней жизнью, присуще чувство *тревоги*, дисгармония *страха* (Angest), ощущение *ужаса* перед чем-то неведомым. Это его божественная сущность выдвигает требование стать духовным существом. Индивиду следует выбрать: стремиться ли ему, как и ранее, к чувственным наслаждениям или попытаться стать духовно-нравственным человеком.

Путь к следующему состоянию человеческого бытия пролегает через *отчаяние* (Fortvivelse). Являясь «смертельной болезнью» и отправной точкой для самопознания, оно показывает внутреннее несоответствие в отношении к самому себе. Кьеркегор рассматривает три вида отчаяния: 1) когда человек не знает собственного «Я» (неистинное отчаяние); 2) когда индивид не хочет быть собой (истинное отчаяние); 3) когда человек хочет быть собой (подлинно истинное отчаяние)<sup>33</sup>.

Подлинное отчаяние – не средство утешения, но подготовительное состояние, которое требует величайшего напряжения всех сил индивида. В таком состоянии происходит раскрытие внутренней душевной силы и духовной природы человека, в ходе которого он осуществляет свой выбор. «...Отчаяние само по себе есть уже выбор, – утверждает христианский мыслитель, – отчаиваясь, уже выбираешь... самого себя... в своем вечном, неизменном значении человека»<sup>34</sup>. Наряду с тревогой и страхом отчаяние<sup>35</sup>, как путь к самому себе, в учении Кьеркегора выступает исходным экзистенциалом человеческого существования. Эта стадия раз-

<sup>33</sup> См.: Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – С. 255–256.

<sup>34</sup> Кьеркегор, С. Наслаждение и долг / С. Кьеркегор. – 3-е изд. – Киев: AirLand, 1994. – С. 293.

<sup>35</sup> Для Кьеркегора «...начало... философии есть не удивление, как говорили древние, а отчаяние» (Шестов, Л. И. Кьеркегор – религиозный философ / Л. И. Шестов // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – 3-е изд. – Киев: AirLand, 1994. – С. 429).

вития предполагает «отчаяние возможного», когда возможность, а не фактичность обладает для индивида «эстетической значимостью».

Вторая форма существования индивида – *этическая*. Здесь господствует не стремление к чувственному наслаждению, а чувство долга. Этик по своей воле исполняет всеобщий нравственный закон. Считая себя существом греховным, но добровольно вступающим на путь истины, он осознанно совершает выбор добра, отрицая зло. Символом этого уровня развития человека является Сократ.

Этик постоянно выбирает самого себя, стремясь остановить «игру воображения» и превратить индивида в подлинно нравственную личность. Жизнь такого человека, полагает философ, полна внутренней рефлексии, поскольку он стремится соединить свое «Я» непосредственное с «Я» общечеловеческим. При этом личность этического человека становится для него самого единственным абсолютном. Здесь абсолют – это индивид в своем значении человека, поскольку для него ничто другое не способно стать абсолютным предметом собственного выбора.

А что такое сам человек? «Человек есть дух. Но что же такое дух? Это Я, – подчеркивает Кьеркегор. – Человек – это синтез бесконечного и конечного, временного и вечного, свободы и необходимости...»<sup>36</sup>. Следовательно, человеческая сущность на этическом уровне реализуется в *свободе*. Здесь проявляет себя «отчаяние-вызов», которое есть «мужественное отчаяние», оно выражает нравственное желание индивида быть самим собой.

Тем не менее этическая стадия, отмечает датский теолог, не является высшим состоянием развития личности. Логика развития ее души требует ее преодоления, когда индивид осознает свою конечность и ничтожность, виновность и греховность по отношению к всемогущему Богу. Этик понимает, что в мире господствует необходимость, которая заставляет повиноваться всеобщему закону и долгу. В результате человек вступает в борьбу с неотвратимым ходом вещей.

Но может ли индивид противостоять миру, в котором господствует необходимость? В чем заключается ее безжалостное могущество? Философ рассуждает о

---

<sup>36</sup> Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – С. 255.

библейском Иове, который, несмотря на все удары Судьбы, не согнулся перед ее властью, отнявшей у праведника все, что он имел. Борясь с необходимостью, этический человек преодолевает всеобщий нравственный закон, за пределами которого он встречается с *верой*.

Третья форма существования личности – *религиозная*. На этом уровне развития индивид возвышается над нравственным законом, категорическим императивом, и обращается к Богу. Когда человек приходит к вере, его отчаяние уже не является грехом. Здесь диалектической противоположностью выступает не добродетель, а вера. При этом отчаяние рассматривается как начальная стадия обретения истинной веры, как единственная возможность прорыва к Абсолюту, и, следовательно, как путь к подлинной свободе. «Диалектика веры – самая тонкая и удивительная из всех, – пишет Кьеркегор, – в ней есть некий порыв, о котором я могу составить себе какое-то представление, но не более того»<sup>37</sup>.

Подлинная вера – это особое, парадоксальное состояние сознания, которое обычному человеку представляется безумием. Она открывается индивиду, дошедшему до пределов отчаяния, когда для него нет иной возможности. Только тот, кто глубоко потрясен, понимает, что для Бога все возможно и приходит к Нему. Кьеркегор трактовал веру как предваряющую разум основу бытия людей.

Символом религиозной стадии развития индивида является праотец Авраам. Согласно Ветхому Завету, он услышал Глас Бога, повелевавшего принести в жертву Исаака, любимого им сына. Отчаяние, страх и ужас испытал патриарх Авраам, ибо всеобщий нравственный закон – божеский и человеческий – требует, чтобы отец оберегал своих детей и заботился о них. Принося в жертву своего ребенка, он должен был не только отринуть родительские чувства, но также нарушить моральный закон, совершить уголовное преступление. Такая степень отчаяния (причем абсолютного отчаяния!), подчеркивает Кьеркегор, может быть достигнута лишь благодаря *абсолютной свободе*, благодаря осознанию и переживанию индивидом богооставленности себя и мира, в котором он живет.

---

<sup>37</sup> Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – С. 37.

Сама мысль о неповиновении Богу приводит Авраама в трепет. Если бы праведник наверняка знал, что голос, что он слышит, есть Глас Бога, ему было бы легче исполнить свой религиозный долг. Но вдруг все не так, и он слышит не Глас Божий? И если Авраам решает принести сына в жертву, это означает только одно: *индивидуальное выше общего!*<sup>38</sup>. Только сам индивид в каждой конкретной ситуации должен решать, что ему следует или не следует делать, ибо никто за него это не решит и решить не сможет.

Таким образом, истинная вера, считает Кьеркегор, не является следствием умозрительного усвоения догм религии и установлений церкви; она возможна благодаря выбору, осуществляемому на основе *свободы* и *ответственности*, в ситуации отчаяния. Онтологически свобода человека выражается в переживании страха, который определяется нашей временностью как результатом первородного греха. Самый действенный страх, подчеркивает философ, – это страх смерти.

Следовательно, экзистенциальная диалектика личного бытия ищет источник существования и развития человека внутри него самого, в трансцендентальных глубинах сознания индивидов, в противоречивых взаимосвязях экзистенциалов. «В духовной жизни все – диалектика»<sup>39</sup>, – замечает Кьеркегор.

По его мнению, существует диалектическая взаимосвязь между всеми экзистенциалами, реализация которой происходит через экзистенциал *экзистирования*, как устремления в глубь человеческой души, и экзистенциал *трансцендирования*, как устремления к Богу. Так, страх может породить стремление к свободе, страх становится истоком свободы, а отчаяние – начальным элементом веры и любви. «Здесь отчаяние осознает, что оно есть действие... и таким образом... этот вызов действительно является новым определением человека»<sup>40</sup>. Истинное экзистенциальное отчаяние, помогая человеку познать себя самого, заставляет его проникнуться любовью к Богу, а через любовь к Нему и любовью к другим лю-

---

<sup>38</sup> См.: Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – С. 67, 76.

<sup>39</sup> Там же. – С. 337.

<sup>40</sup> Там же. – С. 298.

дям. Диалектически соотносятся между собой вера и любовь, а также одиночество, отчаяние, страх и смерть.

В состоянии отчаяния «рыцарь веры» (Troens Ridder) одинок и рассчитывает исключительно на себя. Поведение такого человека не укладывается в привычные нравственно-этические нормы: оно абсурдно и парадоксально. Но только таким путем «философия отчаяния» может перейти в «философию веры».

Итак, от переживания и осознания отчаяния, тревоги, страха и смерти к преодолению одиночества и утверждению веры и любви – таков главный вектор экзистенциальной диалектики Кьеркегора. «...Отчаяние во грехе, которое никогда не престаёт быть диалектическим, понимается здесь как движение по направлению к вере»<sup>41</sup>, как самотрансцендирование индивида, его устремление к Богу.

**Феноменологический метод и концепция «жизненного мира».** Для становления «философии экзистенциалов» большое значение имели феноменологический метод и созданная на его основе концепция «жизненного мира», которые разработал *Эдмунд Густав Альбрехт Гуссерль* (Husserl) (1859–1938 гг.). На его мировоззрение большое влияние оказали труды и идеи Кьеркегора. Однако Гуссерль был далек от экзистенциальной проблематики, которая интересовала его лишь в связи с разработкой проблем человеческого сознания, духа. Феноменология задумывалась им как «строгая наука», исходящая из предположения «о принципиальной отделимости всего совокупного мира природы от домена сознания, бытийной сферы переживаний»<sup>42</sup>. Такая наука должна была стать основой для концепций психологии, гносеологии, «чистой логики» и философии вообще.

Выдвинутый Гуссерлем принцип беспредпосылочности исследований получил свое воплощение в тезисе: «К самим вещам!»<sup>43</sup>. Чтобы создать концепцию реальности, говорил австрийский мыслитель, надо исходить из «неопровержимых

---

<sup>41</sup> Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – С. 337.

<sup>42</sup> Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль. – М.: Академический проект, 2009. – С. 142.

<sup>43</sup> См.: Реале, Д., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб.: Петрополис, 1997. – Т. 4. – С. 369–370, 372–375.

данных», ибо в фундамент теории должны быть положены только «стабильные очевидности»: «Очевидность в наиболее широком смысле есть *опыт* сущего и притом сущего так, как оно есть, – так-сущего, т. е. обращенность умственного взора к самому сущему»<sup>44</sup>.

Ключевой категорией феноменологической философии является само понятие *феномена*. Его использовали еще новоевропейские мыслители – Г. Галилей, Ф. Бекон, Дж. Локк, И. Кант и др., – в понимании которых феномен – это непосредственно представленная в чувственном опыте вещь, взятая в единстве с ее связями, отношениями и качествами, где явление вещи в созерцании противопоставляется «вещи самой по себе» (*thing it self, Ding an sich*)<sup>45</sup>.

Гуссерль существенно изменил и расширил это понятие. В его учении феномен обозначает данные нам в восприятии определенные аспекты вещей, а также лежащее в основе их созерцаний единство. Другими словами, это «чистое содержание сознания», которое берется вне его связи с реальным миром. «Следует, – пишет философ, – брать феномены так, как они даются, т. е., как вот это текучее сознание... мышление... явление... каковыми они являются в качестве вот этого сознания переднего и заднего плана... в качестве вот этого сознания чего-то...»<sup>46</sup>.

Феномен означает то, что само себя обнаруживает очевидным и достоверным образом, т. е. «само-себя-обнаруживающее» (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), «самообнаруживающееся» (*Sichzeigende*), принципиально открытое. Отсюда проис-

---

<sup>44</sup> Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 337.

<sup>45</sup> См.: Михайлов, И. А. Феномен / И. А. Михайлов // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 175.

<sup>46</sup> Гуссерль, Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 704.

текает различие явления и феномена. Явление как явление чего-то содержит указание на то, что само себя обнаружить не может; а феномен, напротив, указывает лишь на себя самого. Явление в познании рассматривается как средство, которое характеризует лежащую в его основе сущность; постижение феномена непосредственно, ибо в отличие от дискурсивного познания оно интуитивно<sup>47</sup>.

Анализируя структуру феномена, Гуссерль выявляет в ней ряд элементов. Во-первых, языковая или словесная оболочка – речь и письмо как материальные процессы. Это словесно-языковое обозначение включает в себя физическое явление звука и психическое явление акта означивания. Во-вторых, психические переживания познающего и волящего субъекта, например, его эмоции, сопровождающие первые процессы, которые получают фиксированную форму выражения. В-третьих, акты оценки, возникающие на основе определенных эмоциональных переживаний, содержащих в себе определенный смысл. В-четвертых, смысл и значение, в которых непосредственно проявляются познавательные переживания, сформулированные и выраженные в данном словесном обозначении. В-пятых, полагаемые посредством определенного значения и смысла сами «предметы»<sup>48</sup>.

Поэтому феномен не является непосредственным элементом реального сознания: подобно самому феноменологическому сознанию он сконструирован исследователем для глубокого проникновения в «поток сознания».

Итак, феноменологическая концепция Гуссерля предполагает обращение к феноменам сознания и их анализу. Исходным здесь выступает понятие *интенциональности* – свойство содержаний сознания быть «сознанием о...», где в качестве «предметов» выступают интенциональные предметы, реальные или идеальные. «Интенциональность – это то, что характеризует *сознание* в отчетливом смысле,

---

<sup>47</sup> См.: Богомолов, А. С., Гайденко, П. П. Экзистенциализм в Германии / А. С. Богомолов, П. П. Гайденко // Современная буржуазная философия : учебное пособие / под ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. – М.: Высшая школа, 1978. – С. 291–292.

<sup>48</sup> См.: Абушенко, В. Л. Феноменологическая школа / В. Л. Абушенко // Современная западная философия : учебное пособие / под общ. ред. Т. Г. Румянцевой. – Минск: Книжный дом, 2009. – С. 196–197.

то, что оправдывает характеристику всего потока переживания в целом как потока сознания и как единства *одного* сознания»<sup>49</sup>.

В ходе конкретного исследования интенциональность осуществляется в трех аспектах: интенциональной предметности (ноэмы), акта (ноэзиса) и «полюса Я», из которого проистекают сами интенциональные процедуры. Однако ноэма – во все не предмет, как он существует сам по себе; ноэма интенционально порождается смыслообразующей функцией сознания. Сам объект мышления появляется вследствие синтеза, в котором многообразные ноэзисы приводятся к единству сознания о предмете. Поводом для возникновения ноэзиса являются данные ощущений. Взятые в единстве чувственная материя и акты ноэзиса вплетены в реальную ткань человеческих переживаний.

Применяя феноменологический анализ, полагает Гуссерль, философия превращается в эйдетическую науку, т. е. науку о сущностях. Для создания такой науки нужно сформировать специфическую установку исследовательского интереса. В естественной установке, типичной для наивного обыденного сознания и фактических естественных наук, мир кажется совокупностью вещей, явлений и ценностей: он предстает как мир практический, как непосредственно данная реальность. В эйдетической феноменологической установке, напротив, «данность» мира ставится под вопрос и требует специфического анализа.

Освобождение от естественной установки предполагает применение *феноменологической редукции*, результатом которой является «очищение» сознания, «заключение мира в скобки», переход на почву «чистого сознания». Такое сознание, понимаемое как необратимый, нелокализованный в пространстве и времени «поток», может существовать только в единстве и целостности созданных феноменологией сущностных взаимосвязей и структурных элементов мышления. Феноменология как наука осуществляет движение от феномена, непосредственно данного в переживании, к феномену, редуцированному в ходе исследования.

---

<sup>49</sup> Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль. – М.: Академический проект, 2009. – С. 262.

Гуссерль выступил против характерного для классической философии сведения человеческого познания к объективному познанию, исключая чувственность и субъективное восприятие. Ведь задачей феноменологии является освобождение творческого потенциала сознания из-под влияния гносеологического формализма. Австрийский ученый попытался соединить в единой смыслообразующей человеческой целостности чувственность с рассудком, субъективное переживание с теоретическим понятием. Его «предметы» феноменологии несопоставимы ни с суждениями рассудка, ни с идеями разума, по терминологии Канта. Философ наделяет их высшей самостоятельной значимостью, поскольку каждый «предмет» содержит ценностный регулятор, интеллектуальную структуру, а также полагание в чувственности субъекта, в самом себе несущего высшие ценности.

Таким образом, разработанный Гуссерлем феноменологический метод расширил поле зрения разума, включив в него все чувственное и духовное содержание сознания, в том числе интуитивно-созерцательные процедуры мышления<sup>50</sup>.

В поздних своих работах философ исследовал феномен «жизненного мира» (Lebenswelt) как фундаментальной реальности, в которой находится человеческая субъективность как переживающее сознание. «Жизненному миру» присущи пространственно-временные формы со всеми их телесными структурами, в нем человек существует соразмерно способу бытия своей личности и своего тела. «Человек, живущий в этом мире... может ставить все свои практические и теоретические вопросы, только находясь внутри *этого мира*...»<sup>51</sup>, – подчеркивал Гуссерль.

Следовательно, «жизненный мир» – это создаваемая собственными усилиями индивидов область изначальных «смысловых образований», «значимых интересов и ценностей», которые априорно предшествуют всякому теоретическому позна-

---

<sup>50</sup> См.: Долгов, К. М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века / К. М. Долгов. – М.: Искусство, 1990. – С. 60–62.

<sup>51</sup> Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 603.

нию, в частности, науке, и не исчезают в процессе культурно-исторического развития. Здесь первичное восприятие, данное людям через тело, является основой всех их смыслов и значений<sup>52</sup>.

Окружающий мир дан человеку не непосредственно, полагал философ, а в виде феноменов, фрагментов, слоев его существования. «Жизненный мир» реализуется в виде конкретной целостности таких возможных «горизонтов» опыта индивидов, в рамках которых познающее и чувствующее «Я» обращено к предметности. В нем имеются данные в обыденном опыте вещи и принципиально несовпадающие с объектами и отношениями научно-теоретического анализа культурно-исторические связи и структуры.

Важнейшей характеристикой «жизненного мира» является *историчность*, поскольку он всегда проявляется в облике определенной культурной традиции. В целом «жизненный мир» выступает как единство природного и личностного «срезов», на котором в качестве совокупности объективированных «данностей» культуры базируется «идеальная среда». «Под повседневным “жизненным миром” следует понимать ту область действительности, которую нормальный бодрствующий взрослый обнаруживает в установке здравого смысла как просто данную, – пишут австрийские феноменологи А. Шюц и Т. Лукманн. – Как “просто данное” мы обозначим все, что мы переживаем как бесспорное, всякое “положение дел”, которое до определенного времени является для нас непроблематическим»<sup>53</sup>.

В результате в концепции «жизненного мира» модусы человеческого бытия предстали в виде относительно обособленной сферы феноменов, в которой в условиях историчности, в рамках определенной культурной традиции и вне всякого научного теоретизирования протекает конкретное существование индивидов.

**Выводы.** Экзистенциалы – модусы существования индивидов и способы выявления характерных качеств «Я»; категории существования человека; основопо-

---

<sup>52</sup> См.: Реале, Д., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб.: Петрополис, 1997. – Т. 4. – С. 376–377.

<sup>53</sup> Schütz, A., Luckmann, Th. Strukturen der Lebenswelt / A. Schütz, Th. Luckmann. – Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2003. – S. 29.

лагающие ценности, в которых воплощаются смыслы, цели и устремления людей. Как феномены сознания они являются априорными конструкциями, задающими параметры бытия человека в мире. В диалектической взаимосвязи экзистенциалы соединяют в себе чувственное и рациональное, разум и сердце, повседневное и трансцендентное. Их выявление и осмысление осуществлялось людьми с древних времен. Однако в центр мировоззренческой рефлексии экзистенциалы были поставлены современной мыслью, став модусами постнеклассического философствования, в котором наряду с теоретическими построениями также стали использоваться дискурсы повседневности и художественные образы.

Осуществленный А. Шопенгауэром поворот к иррационализму привел к отказу от присущего классической философии понимания человека как существа родового и разумного, ориентированного на реализацию сверхиндивидуальных целей. Развивая его идеи, «философы жизни» – Ф. Ницше, А. Бергсон, В. Дильтей, Г. Зиммель, О. Шпенглер и др. – исходили из анализа целостного органического процесса, объединяющего дух с материей, а бытие с сознанием. Отсюда следовало, что переживание и интуитивно-герменевтическое постижение человеком самого себя в мире является более важным, чем его рациональное познание.

С. Кьеркегор впервые ввел в философию понятие *экзистенции*, хотя и не употреблял такого термина. Это индивидуальное человеческое существование в конкретной историчности. Датский мыслитель разработал экзистенциальную диалектику личного бытия. От переживания и осознания отчаяния, страха и смерти к преодолению одиночества и утверждению любви и веры – таков главный вектор его «диалектики экзистенциалов», самотрансцендирования индивида к Богу.

Для анализа экзистенции и экзистенциалов большое значение имела феноменология. Разработанный Э. Гуссерлем феноменологический метод значительно расширил поле зрения разума, включив в него все чувственное и духовное содержание сознания. В концепции «жизненного мира» модусы человеческого бытия предстали в виде обособленной сферы, в которой до и вне всякого теоретизирования протекает конкретная жизнь индивидов. Все это способствовало формированию концепции экзистенциалов и становлению экзистенциальной антропологии.

## ГЛАВА 2. КОНЦЕПЦИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛОВ В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИИ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ

### 2.1. От анализа бытия как *Dasein* к аналитике экзистенциалов

Крупнейший философ современности *Мартин Хайдеггер* (Martin Heidegger) (1889–1976 гг.) по праву считается основоположником новейшей экзистенциальной мысли. Его «ранние» работы, где активно разрабатывалась тема экзистенциалов, посвящены анализу проблем бытия. В «поздних» своих трудах немецкий теоретик уходит от разработки систематизированного учения об экзистенциалах.

Главную задачу постнеклассического философствования Хайдеггер сводит к вопрошанию о мире и человеке, которое предполагает решение двух проблем. Это прежде всего вопросы о бытии и истине, из решения которых вырастает фундаментальная онтология и гносеология.

Вопрос о бытии, утверждает Хайдеггер, как основной мировоззренческий вопрос, в философской мысли оказался незаслуженно задвинут на второй план. Начиная с учений Платона и Аристотеля, бытие понималось неконкретно, ибо оно не имело специфически «человеческого» измерения. На основе традиционных учений о бытии возникла догма, объявившая вопрос о его смысле излишним. Тщательное рассмотрение этой проблемы должно привести к созданию новой онтологии, призванной прояснить наиболее значимые антропологические конституанты. Вопрос о бытии и его смысле как изначальный и самый глубокий в философии, считает Хайдеггер, следует поставить и решить во всей определенности: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто?»<sup>54</sup>. Ядром этой проблемы служит вопрос о *существовании самого человека*.

**Анализ бытия как *Dasein*.** Фундаментальная онтология есть философская наука о бытии как таковом, а не о сущем как таковом. Хайдеггер рассуждает о

---

<sup>54</sup> Хайдеггер, М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 87.

«бытию того, кто бытует», а не о «бытии вообще», стремясь посредством феноменологического метода постичь существование человека. *«Метод онтологии, – пишет он, – есть не что иное, как последовательность шагов в подходе к бытию как таковому и разработка его структур. Мы называем этот метод онтологии феноменологией»*<sup>55</sup>. Преимущество данного метода, разработанного Гуссерлем, заключается в непосредственном «схватывании» сущего, поскольку феномен в отличие от явления указывает на себя самого, а не на лежащую за его пределами «сущность». Главная задача феноменологической редукции состоит в том, чтобы проникнуть к «чистому» феномену, как имманентной сознанию непосредственно данной предметности, существующей до и вне всякого человеческого восприятия.

Итак, онтология как философская наука возможна только как феноменология, подчеркивает немецкий мыслитель. Феноменология есть способ определения того, что должно стать проблемой онтологии. Эта наука в сущности есть *герменевтика*, задачей которой является выявление условий онтологического разыскания, разработка проблемы исторически варьируемого горизонта «жизненного мира».

Исследование онтологической проблематики Хайдеггер осуществляет через анализ *конкретного человеческого бытия*. Это есть исходная реальность, обладающая приоритетом по отношению к тому, о чем мы способны философски мыслить. В трактате «Бытие и мышление» человек предстает как сущее, имеющее собственное отношение к бытию. Характерный для классической философии способ рассуждать о человеке, как о сознании, субъекте, «Я», а о бытии – как о материи, объекте, природе, в нем отсутствует.

Сущее, к которому относимся мы сами, которое знает о себе, что оно есть сущее, т. е. обладает возможностью вопрошания своего бытия, немецкий мыслитель именует «Dasein», подчеркивая, что здесь имеется в виду не просто бытие, но прежде всего конкретное бытие индивидов, вот-бытие, здесь-бытие, тут-бытие. «Фактическое <человеческое> бытие есть то, что оно есть, всегда только как це-

---

<sup>55</sup> Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – С. 436.

ликом свое собственное, не как бытие-вообще (Überhauptdasein) какого-то человечества вообще...»<sup>56</sup>.

Для анализа включенности Dasein в бытие Хайдеггер использует термин «присутствие» (Anwesenheit), который вовсе не обозначает сущность человека или мира. Напротив, способом бытия Dasein всегда является *существование*. Однако «существуют» не все «сущности», а только такие, которые раскрывают в себе другие «сущности», т. е. те, у которых *есть* «мир»<sup>57</sup>. Мир Dasein – не только социальная среда, но главным образом совокупность возможностей человека, которые изначально содержат в себе его «проект». Онтологическая реализация возможного «проекта» есть *свобода* как экзистенциал существования индивидов.

Термин «экзистенциальный» у Хайдеггера применим только к человеческому бытию, т. е. к такому исследованию, темой которого является само Dasein, ибо оно выводится из существования человека, из его экзистенции. Dasein присуще «экзистенциальное» понимание, а вовлеченным в окружающий мир вещам свойственно «экзистентное» понимание. Исследование, которое раскрывает внутреннюю структуру или модусы бытия Dasein, идентичные структуре «мира», представляет собой «онтологическое» понимание. Онтологическое или экзистенциальное понимание, характерное для Dasein, структурно, отмечает немецкий мыслитель, а онтическое или экзистентное понимание, характерное для вещей, фактично.

Экзистенциальный анализ «Бытия и времени» предполагает, что все структуры Dasein следует рассматривать как моменты его бытия, в их онтологическом значении. Для обозначения этих трансцендентальных конститутивных характеристик (модусов) Dasein – «*бытие-в-мире*» (In-der-Welt-Sein), «*бытие-с-другими*» (Mitsein), «*расположенность*» (Befindlichkeit), «*речь*» (Rade), «*понимание*» (Verstehen), «*падение*» (Verfallen), «*забота*» (Sorg), «*страх*» (Angst), «*решимость*»

---

<sup>56</sup> Хайдеггер, М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / М. Хайдеггер / пер. с нем. Н. А. Артеменко. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2012. – С. 53.

<sup>57</sup> См.: Марков, Б. В. Философская антропология : учебное пособие / Б. В. Марков. – 2-е изд. – СПб.: Питер, 2008. – С. 157.

(Entschlossenheit), «бытие-к-смерти» (Sein-um-Tode), «истина» (Wahrheit), «временность» (Zeitheit) и др. – Хайдеггер вводит термин «экзистенциал» («экзистенциалия») (Existenzial). Такое название эти феномены получили потому, что «сущность» бытия индивида философ усматривает в его экзистенции.

«Онтическое» дополняет «онтологическое», оно относится к сущему, а не к его бытию. Все то, что определенным образом существует, – онтично. Онтический план – это «срез» предметного существования, характеризующий устройство сущего, или мир вещей. «Экзистентное» понимается Хайдеггером как «онтическое», однако этот термин применяется только к человеку для характеристики реального эмпирического существования и того, что соотносится с ним – мира вещей, объектов, совокупности предметов.

Поэтому в фундаментальной онтологии Хайдеггера существуют два способа бытия сущего. Первый есть система способов его понятийного определения субъектом, или система категорий, а второй – система способов самого вопрошающего о бытии, или система экзистенциалов. Философ вводит два плана рассмотрения: первый – бытие вещи, второй – бытие человека как экзистенции, которые выражены местоимениями *что* и *кто*, где парные термины «онтическое» – «онтологическое», «экзистентное» – «экзистенциальное», «категории» – «экзистенциалы» противопоставляются друг другу<sup>58</sup>.

В отличие от категорий, в которых в форме понятий фиксируется мир вещей, в экзистенциалах воплощается конкретная жизнь индивида, его экзистенция, сплав рационально-рассудочных и чувственно-волевых конститuant. «Экзистенциалы – это онтологически необходимые структуры Dasein, точнее структурные определения его экзистенции (существования), выражающие внутреннюю связь существования и понимания, принципиально отличающие их от категориальных определений, т. е. определений нечеловеческого сущего или вещей...»<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> См.: Ставцев, С. Н. Введение в философию Хайдеггера / С. Н. Ставцев. – СПб.: Лань, 2000. – С. 43–46.

<sup>59</sup> Там же. – С. 46.

Другими словами, в отличие от категорий как априорных характеристик вещей, экзистенциалы суть априорные характеристики самого Dasein. «...Мы называем бытийные черты присутствия *экзистенциалами*, – пишет Хайдеггер. – Их надо четко отделять от бытийных определений неприсутствиеразмерного сущего, которые мы именуем *категориями*»<sup>60</sup>. Категории, представляют собой наиболее общие определения предметного сущего или способа бытия вещей.

Экзистенциалы суть априорно данные бытийные черты экзистенции, которую обозначает Dasein, а не бытийные характеристики сущего, выраженные в категориях. «У Хайдеггера... экзистенциалы суть характеристики внутреннего устройства именно *существования*, т. е. *бытия*, а не чтойности Dasein»<sup>61</sup>. Сущее раскрывает себя в *присутствии*, которое раздвигает узкие рамки вещности, предметности. Немецкий мыслитель отказался от понимания Dasein как «наличного бытия». Dasein есть прежде всего *бытие сознания*, а не бытие вещей. Ведь «...основная черта Dasein, которым является человек, определяется бытийным пониманием. <...> Бытийное понимание означает, что человек согласно своей сущности, стоит в открытом проекта бытия... и испытывает такого рода понимание»<sup>62</sup>.

В целом экзистенциальное мышление Хайдеггера представляет собой альтернативу классическому мышлению. Так, по Г. В. Ф. Гегелю, единичное «нечто» не может быть зафиксировано понятием, пока не воплотит в себя признаки человеческого рода, свойства всеобщей субстанции. Для Хайдеггера же «субстанция человека есть экзистенция» («Die Substanz des Menschen ist die Existenz»)<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 44.

<sup>61</sup> Черняков, А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / А. Г. Черняков. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – С. 410.

<sup>62</sup> Хайдеггер, М. Положение об основании : статьи и фрагменты / М. Хайдеггер. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2001. – С. 148–149.

<sup>63</sup> Heidegger, M. Sein und Zeit / M. Heidegger. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. – S. 212, 314. См. также: Ibid. – S. 117.

Следовательно, *Dasein* есть обладающее сознанием конкретное бытие, одним словом, – присутствие человека в бытии. Его специфика состоит в том, что оно осознает и переживает свое бытие, которое «говорит» через него<sup>64</sup>.

Исходный пункт исследования Хайдеггера – человек в бытии (человеческое бытие), выраженный как *Dasein*, который соотносит себя с бытием вообще и рефлексивирует самого себя. Иными словами, человек как осознающее себя существо, есть медиум, который обнаруживает бытие как моменты своей экзистенции.

Немецкий мыслитель выделяет четыре основные черты *Dasein*, определяющие его способ бытия. Во-первых, его внутренняя природа не может быть выражена как нечто предметно определенное, подобно сущности вещи. Напротив, *Dasein* само определяет себя через отношение к себе, следовательно, *экзистирует*. Во-вторых, *Dasein* присуще *осознание* своего бытия. Оно существует, всегда *понимая и переживая* смысл бытия, т. е. как субъект, а не как объект. В этом плане *Dasein* свойственна принципиальная *открытость бытию*, посредством которой оно соотносится со всяким сущим, со всем миром. В-третьих, для *Dasein* характерна *временность*, поскольку оно существует *временьясь*. Наличие временного горизонта собственной жизни, осознание ее конечности заставляет человека постоянно стремиться к выходу за пределы собственного бытия. *Dasein* всегда устремлено вовне себя; оно не только *экзистирует*, углубляясь в себя, но и *трансцендирует*, раздвигая границу своего мира, который для него принципиально разомкнут. В-четвертых, существование *Dasein* – это всегда *существование в бытии* (*In- Sein*), в мире, ибо *Dasein* феноменологически сращено с миром<sup>65</sup>.

*Dasein* и Мир предполагают друг друга. Тем не менее «мир» в бытийственном плане вовсе не является определением самого бытующего, где *Dasein* существует вместе с вещами. Наоборот, «мир» людей – это непосредственная характеристика *Dasein*. Само «окружение мира» (*Umwelt*) есть экзистенциальная состав-

---

<sup>64</sup> См.: Мотрошилова, Н. В. Экзистенциализм / Н. В. Мотрошилова // История философии: Запад – Россия – Восток. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. – Кн. 4. – С. 39.

<sup>65</sup> См.: Ставцев, С. Н. Введение в философию Хайдеггера / С. Н. Ставцев. – СПб.: Лань, 2000. – С. 52–54.

ляющая Dasein, поскольку «мир» не является просто физическим пространством. «Быть-в-мире» для самого Dasein означает относиться к бытию внутри мира вокруг самого бытующего, которое служит предметом и материалом его *заботы*<sup>66</sup>.

«Мир» – это потенциальные возможности человека, отмечает Хайдеггер, «горизонт» его судьбы. Это такая фундаментальная характеристика сущего, которая объемлет собой космос, природу, самих людей и их историю. «Мир» изначальнее, чем «вещи», ибо он открывает себя именно в Dasein, т. е. в таком роде сущего, которое экзистенциально обладает априорным знанием бытия.

При этом мир вводится в отношение к тем основным способам бытия, которыми экзистирует присутствие человека как Dasein. Во-первых, мир предполагает *как* бытия сущего, а не *что* сущего. Во-вторых, этим *как* определяется целостность самого сущего. В-третьих, это *как* известным образом *предваряет* сущее. В-четвертых, само по себе предваряющее *как* в целом отнесено к *присутствию* человека, его экзистенции. Тем самым мир непосредственно принадлежит к человеческому присутствию, хотя в совокупности также охватывает все сущее, в частности, само присутствие<sup>67</sup>.

Итак, характерный для человека способ существования, фундаментальной структурой которого является «бытие-в-мире», философ называет *экзистенцией*. Это понятие обозначает конкретное бытие человека, которому сущее (Dasein) «поручено». Экзистенция есть онтологическое устройство временности существования людей. Заимствовав это понятие у Сёрена Кьеркегора, Хайдеггер понимает его несколько иначе. «Экзистенция» трактуется им как «эк-зистенция», «нахождение во вне», т. е. «экстатически», поскольку она принципиально конечна: «Экстатическое существо человека покоится в эк-зистенции...»<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Подробнее см.: Хесс, Р. 25 ключевых книг по философии / Р. Хесс. – Челябинск: Урал LTD, 1999. – С. 299–302.

<sup>67</sup> См.: Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Биbihина. – М.: Академический Проект, 2007. – С. 189–190.

<sup>68</sup> Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 199.

Хайдеггер употребляет слово «экзистенция» для обозначения конкретного бытия индивидов<sup>69</sup>. Почему? Потому что люди как сущее – не *что* (наличная вещьность), а *кто* (экзистирующий Dasein)<sup>70</sup>. Иными словами, экзистенция – это сущностно-несубстанциальное, неналичное бытие человека как совокупность возможностей (то, чем он *может стать*), в которых выражена уникальность индивида и конкретность его судьбы (*потенциальное* существование). Экзистенция есть интенциональное «бытие-в-мире» определенной личности в условиях уникальной и конкретной историчности. Как «бытие-в» человека она есть не просто его онтическая характеристика, а онтологическое «раскрытие мира».

Философ настаивает на *историчности* экзистенции, для которой характерна *времённость*. Историчность означает то, что человек не просто существует в конкретных условиях, но определенным способом относится к ним, постигая возможности своего Dasein. Бытие людей есть бытие сущего, хотя и не сводится к нему. Человек может что-нибудь сделать только в пределах отпущенного ему времени, он простирает свою власть над всем, кроме самого времени; человек производит вещи, но не производит самого способа производить. Именно здесь лежит граница, которую человек не может переступить, поскольку время – это то бытие, над которым никто не властен: человек – не господин бытия, а «пастух бытия»<sup>71</sup>. Конкретное время индивида – его *судьба*, которую никому не дано избежать.

Субъектом экзистенции, подчеркивает Хайдеггер, является только человек, а не Бог или ангел, не животное, растение или вещь<sup>72</sup>. Человек по сути своей уст-

---

<sup>69</sup> «Имя “экзистенция”, – поясняет философ, – употребляется исключительно как обозначение бытия человека» (Хайдеггер, М. Введение к: «Что такое метафизика» / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 31).

<sup>70</sup> См.: Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 114–117.

<sup>71</sup> См.: Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 202.

<sup>72</sup> См.: Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Академический Проект, 2007. – С. 55.

ремлен за пределы собственного бытия, ибо «интенциональное устройство отношений Dasein есть именно онтологическое условие возможности всякой трансценденции. Трансценденция, трансцендирование принадлежит сущности того сущего, которое (на ее основе) экзистует как интенциональное...»<sup>73</sup>.

Поэтому для Dasein экзистирование всегда предполагает трансцендирование. Здесь Хайдеггер порывает с традиционным пониманием этой проблемы, характерным для догматической философской традиции, согласно которой вне человека существует какая-то трансцендентная реальность. «Но исходно трансцендентное, т. е. то, что *трансцендирует*, – пишет он, – это не вещи в противоположность Dasein, но само Dasein трансцендентно в строгом смысле слова. *Трансценденция – это фундаментальное определение онтологической структуры Dasein. Она принадлежит экзистенциальности экзистенции*»<sup>74</sup>.

Таким образом, анализ бытия в главном трактате Хайдеггера предполагает, во-первых, четкое разграничение категорий и экзистенциалов, а во-вторых, анализ самих экзистенциалов бытия индивидов. Тем самым в его концепции *экзистенциалы предстают как модусы постнеклассического философствования*.

**Аналитика экзистенциалов.** Анализ присутствия немецкий мыслитель именует «экзистенциальным анализом», где само Dasein является экзистенциалом-матрицей<sup>75</sup>. Основная смысловая тенденция «Бытия и времени» сформулирована во втором разделе: «Изначально исторично Dasein и только оно одно...»<sup>76</sup>. Здесь экзистенциал Dasein *обозначает* конкретное бытие – человеческое *присутствие*, но не является определением, т. е. предикатом человека. Философ нигде не пишет о том, что человек по своей сути есть Dasein. Этот экзистенциал лишь *указывает*

---

<sup>73</sup> Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – С. 83.

<sup>74</sup> Там же. – С. 214.

<sup>75</sup> См. об этом: Соловьев, Э. Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры) / Э. Ю. Соловьев. – М.: Политиздат, 1991. – С. 356–357.

<sup>76</sup> Heidegger, M. Sein und Zeit / M. Heidegger. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. – S. 393. Ср.: «...Присутствие *и только оно* исходно исторично...» (Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 393).

на человека, конкретизируя бытие: «Dasein, т. е. бытие человека...»<sup>77</sup>. Вот почему корректно спросить: «Как существует Dasein?», а не: «Кто такой Dasein?».

Dasein способно реализоваться, «теряя себя» или «выбирая себя». Отсюда возможны два «измерения» экзистенции, где человек реализует свою самость, – «несобственное» и «собственное», «неподлинное» и «подлинное» существование<sup>78</sup>. Взаимоотношения между «неподлинными» и «подлинными» способами бытия Dasein – одна из главных проблем феноменологической аналитики. Немецкий мыслитель ищет свой модус для каждого способа бытия: первый – *бытие-в-мире*, второй – *бытие-с-другими-людьми*, третий – *бытие с самим собой*.

Хайдеггер начинает свой экзистенциальный анализ с осознания того, *как* мир явлен человеку, *что* человек нашел в нем для себя. «Бытие-в-мире» (In-der-Welt-Sein) служит *первым экзистенциалом*, который рассматривается в «Бытии и времени». Первоначально «мир» для людей предстает в размытой и неопределенной форме: как местоположение, где человек (как Dasein) «присутствует», как «окружение мира», к которому он постоянно «обращается», с чем он «имеет дело». Поэтому «бытие-в-мире» как экзистенциал первичнее, чем другие модусы экзистенции: ведь сначала мы должны иметь способность обладать вещами, применять и использовать их, каким-то образом относиться к ним.

Прежде всего мир встречает людей как *средство* (Zeug), которое можно применить в деятельности. Поэтому первый модус взаимоотношения человека и мира – это то, *как, каким способом* мы используем мир, его «подручность» (Zuhandenheit). Всякое орудие есть орудие для чего-то, рассуждает философ. Используя инструменты (молоток, рубанок, пилу, иглу и др.), человек помещает себя в некое специфическое «для чего», что возможно только в их применении.

Второй модус восприятия нами мира и всех его элементов – «наличность» (Vorhandenheit). В процессе «объективации» мира, говорит Хайдеггер, человек

<sup>77</sup> Heidegger, M. Sein und Zeit / M. Heidegger. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. – S. 25.

<sup>78</sup> См.: Хайдеггер, М. Бытие и время. Избранные параграфы (§§ 31–38) / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / пер. с нем. А. В. Михайлова. – М.: Гнозис, 1993. – С. 7.

познает мир и совокупность элементов мироздания как изолированные, не зависящие от него объекты<sup>79</sup>. В итоге мир предстает как «наличное», где обычные значения «подручного» исчезают, утрачивая свою силу. Только став «наличными» из «подручных», вещи превращаются в предметы, которые можно изучать, теоретически исследовать.

«Наличное» и «подручное», отмечает философ, в полной мере исчерпываются их действительностью, поэтому они могут быть зафиксированы как «факты». Но находиться в чем-то «наличные вещи» могут лишь в пространстве, в то время как Dasein по своей природе способно «проникать» внутрь себя (экзистировать), «выступать» вовне себя (трансцендировать) и в результате «заступать» в окружающий его мир. Однако сами «вещи» не обладают самостоятельным существованием, а принадлежат способу бытия человека, на который указывает Dasein.

Итак, «бытие-в-мире» как экзистенциал характеризует не только «вещи» мира, но и само «пространство», поскольку существование индивида (как Dasein) не располагается во внешнем «пространстве» по отношению к нему. «“Мир” онтологически не есть определение *того* сущего, каким по сути присутствие *не* бывает, но черта самого присутствия, – пишет Хайдеггер. – Мирность есть соответственно сама экзистенциал»<sup>80</sup>. В целом данный нам мир есть некий согласованно-конкретный способ понимания, т. е. экзистенциал, основополагающее определение Dasein, фундаментальная составляющая человеческого присутствия<sup>81</sup>.

Анализ экзистенциала «бытие-в-мире» предполагает эксплицитное объяснение экзистенциала «бытия-в», т. е. тех конститутивных моментов, которые делают человеческое присутствие доступным, «открытым». Dasein находит или обнаруживает себя в мире, благодаря тому, что понимает и ощущает себя внутри мира.

---

<sup>79</sup> См. об этом: Сафрански, Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Р. Сафрански. – 2-е изд. – М.: Молодая гвардия, 2005. – С. 220–222.

<sup>80</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 64.

<sup>81</sup> Подробнее см.: Бимель, В. Мартин Хайдеггер, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни / В. Бимель. – Челябинск: Урал-LTD, 1998. – С. 83–84, 91–94.

Экзистенциальный смысл «открытости» выражен в трех основных формах Dasein, или его экзистенциалах. Ими являются, во-первых, «расположенность» (Befindlichkeit), во-вторых, «понимание» (Verstehen), в-третьих, «речь» (Rede). Расположенное, т. е. настроенное, понимание, выраженное в речи, образует экзистенциальную структуру открытости Dasein миру<sup>82</sup>.

*Расположенность* – фундаментальный экзистенциал. Поскольку для нас характерна определенная установка в отношении к миру, утверждает Хайдеггер, мир как целое раскрывается именно в этом настроении<sup>83</sup>. «Расположенность» выражает общий смысл онтологической качественности, фактической определенности Dasein «ситуационностью» своего бытия. Человеческое присутствие, во-первых, всегда *осознает* себя в конкретной ситуации, куда оно «заброшено», а во-вторых, *переживая* ее, проявляет к этой ситуации определенное эмоциональное отношение. «Расположение... размыкает присутствие в его брошенности и предоставленности миру, – поясняет философ. – Настроенностью расположения экзистенциально конституируется мирооткрытость присутствия»<sup>84</sup>.

В качестве примера отношения с миром Хайдеггер рассматривает *страх* как один из возможных модусов (экзистенциалов) *настроения*. Анализ страха как фундаментального экзистенциала Dasein в единстве с его производными модусами (тревога, ужас и жуть) подробно осуществляется им в 6 главе первого раздела «Бытия и мышления» при рассмотрении экзистенциала *заботы*.

*Понимание* – вторая базовая экзистенциальная возможность «открытости» Dasein. «Понимание» здесь берется не как явление, противоположное объяснению, а как модус тут-бытия. Экзистенциальная трактовка понимания шире, чем обыденная: «понимать» значит «мочь», «быть способным что-либо сделать». Для выражения этого деятельностного смысла философ использует термин «толкова-

---

<sup>82</sup> См. об этом: Ставцев, С. Н. Введение в философию Хайдеггера / С. Н. Ставцев. – СПб.: Лань, 2000. – С. 69–74.

<sup>83</sup> См.: Михайлов, И. А. «Бытие и время» / И. А. Михайлов // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 346.

<sup>84</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 137, 139.

ние» (*Auslegung*). *Истолкование* представляет собой «выраженное» понимание, в то время как «высказывание» – его производный экзистенциал, модус толкования.

Как и «расположенность», «понимание» характеризует целостность «бытия-в-мире», открывая *Dasein* ряд возможностей, которые не созданы им, но в которые оно «заброшено». Человеческое присутствие существует в мире в непрерывном «раскрывании» и «скрывании» своих возможностей. Ведь *Dasein* «заброшено» в мир не как наличная вещь, но всегда как открытое разнообразным возможностям сущее. При этом философ делает акцент на «умении» и «способности» *Dasein* быть самим собой: «*Понимание есть экзистенциальное бытие своего умения быть самого присутствия... В понимании экзистенциально лежит бытийный способ присутствия как умения быть*»<sup>85</sup>.

Третьей формой «открытости», или экзистенциальной возможности, *Dasein*, конституирующей ее «фактичность», по Хайдеггеру, является *речь*. Поскольку «расположенность» – это расположенность к пониманию, настроенность на понимание, а «понимание» – настроенность на открытость мира, уяснение его целостности, «речь» есть расположенная к миру артикуляция его понимания: «Расположенная понятность бытия-в-мире *выговаривает себя как речь*»<sup>86</sup>.

Под «речью» философ имеет в виду не сам феномен языка как процесса говорения, а экзистенциально-онтологическую структуру разнообразных возможностей совместно общаться с другими людьми. Он рассматривает «речь» как осуществление понимания, т. е. открытости «миру», подчеркивая, что человек – не создатель языка, а его медиум, посредством которого вещает язык и «говорит» само бытие как *Dasein*. Следовательно, язык – вовсе не продукт субъективной деятельности, а «дом бытия», способ со-бытия; как хранитель присутствия он дарует людям ту «открытость», через которую может быть явлено людям всякое сущее<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 143–144.

<sup>86</sup> Там же. – С. 161.

<sup>87</sup> См.: Хайдеггер, М. Путь к языку / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 270–272.

Dasein создает для себя «топику смысла», определенное «смысловое пространство», отмечает Хайдеггер, которое конституируется в структурах повседневности, проявляя себя в универсальной взаимосвязи отсылок и связей. Изначально Dasein проявляет себя в «несобственном», «потерянном», «падающем» существовании, с него и начинается аналитика конкретного бытия человека<sup>88</sup>.

Свое неподлинное существование человек ощущает прежде всего в переживании *страха* (Angst). Страх есть способ существования Dasein, отмечает философ, как возможность «быть-в-мире» страх есть то, что боятся потерять<sup>89</sup>. Поэтому взятое в целом явление страха раскрывает Dasein как «бытие-в-мире», как фундаментальный экзистенциал. Страх «перед чем» внутри мира не определен, в отличие от конкретного страха «перед чем-либо». Это страх перед «бытием-в-мире самим по себе». В нем Dasein лишено господства чужойности и потому освобождено для возможности самобытия. В состоянии страха для Dasein, переживающего себя как «бытие-к-смерти», раскрывается его конечность и ничтожность.

Такую возможность открывает Dasein его потерянная, «бытие-к-смерти», поскольку смерть – это глубоко личное событие, где нельзя уповать на других. О возможности своей подлинности Dasein ведает посредством зова совести. Хотя *совесть* как экзистенциал не призывает ни к чему конкретному, однако именно в ней Dasein ставит себя по отношению к своей способности к бытию.

«Собственный» способ бытия индивида в мире (как Dasein), полагает Хайдеггер, есть *забота* (Sorg)<sup>90</sup>. Как фундаментальный экзистенциал забота обозначает целостную структуру человеческого бытия. Через феномен заботы Dasein полностью «включается» в мир, поскольку существует в нем, проектируя себя согласно имеющимся возможностям. Забота выступает как единство, во-первых, *экзистенциальности* (способности к бытию), во-вторых, *фактичности* (заброшен-

---

<sup>88</sup> См. об этом: Фалеев, Е. В. Хайдеггер / Е. В. Фалеев // История философии / под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова, Д. В. Бугая. – М.: Академический Проект, 2005. – С. 547–549.

<sup>89</sup> См.: Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 140–142, 184–200.

<sup>90</sup> См.: Там же. – С. 191–196, 316–323.

ности), в-третьих, *обреченности* (к тотости). Человеческое существование – это в основном забота, «озабоченное делание». «Забота» означает не то, что человек в своем повседневном существовании чем-то «озабочен», а то, что феномен заботы есть основополагающий модус бытия людей, его экзистенциал<sup>91</sup>.

Забота всегда связана со временем, осознанием конечности человеческого присутствия. Устремленная вперед решимость, посредством которой Dasein «проектирует» себя, возможна лишь благодаря осознанию и переживанию будущего, где Dasein может «прийти» к себе самому. Однако «встретить» и «ухватить» окружающий мир оно может, лишь действуя в настоящем. Созревание Dasein во времени в модусе его подлинности – это, во-первых, мгновение (настоящее), во-вторых, повторение (прошедшее), в-третьих, предвосхищение (будущее).

«Основной смысл подвижности фактической жизни – заботливость (Sorgen), – пишет Хайдеггер. – Мир артикулируется согласно возможным направлениям заботливости как *окружный-мир* (Umwelt), *совместный-мир* (Mitwelt), и *мир-самого-себя* (Selbstwel)»<sup>92</sup>. Поэтому люди – это *заботящиеся* о бытии существа, осознающие и переживающие открытый перед ними горизонт времени. Именно *временность* делает возможным единство Dasein в заботе.

В качестве экзистенциала забота *априорна*, поскольку находится в любом фактическом отношении, и *трансцендентальна*, поскольку изначально заложена в глубинах сознания. «Забота как исходная структурная целостность лежит экзистенциально-априорно “до” всякого присутствия, – подчеркивает философ, – т. е. всегда уже *во* всяком фактичном “поведении” и “положении” такового»<sup>93</sup>. В заботе Dasein выходит за свои границы, устремляется в мир, т. е. – *самотрансцендирует*.

---

<sup>91</sup> См.: Кунцман П., Буркард, Ф.-П., Видман, Ф. Философия: dtv-Atlas: пер с 9-го нем. изд. / науч. ред. пер. В. В. Миронов. – М.: Рыбари, 2002. – С. 207–208.

<sup>92</sup> Хайдеггер, М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / М. Хайдеггер / пер. с нем. Н. А. Артеменко. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2012. – С. 57–58.

<sup>93</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 193.

Dasein всегда существует в «промежутке» от «подлинного» до «неподлинного» бытия, отмечает Хайдеггер, переходя от бодрствования к повседневности и наоборот. Эта двойственность потенциально содержит в себе выбор; как способ экзистенции она есть его *свобода*. Ведь само Dasein, как вид сущего, в процессе конкретной деятельности осуществляет выбор того или иного вида себя. Истинная философия дает индивидам возможность ясно осознать сам этот выбор.

Философ анализирует бытие Dasein с иными индивидами. Каждое со-бытие, всякое бытие-с-другими, любая интерсубъективность суть усредненные, отчужденные виды человеческого бытия, обозначая которые, Хайдеггер употребляет термин «Man». «“Другие”, – пишет он, – суть те, кто в повседневном бытии с другими ближайше и чаще всего “присутствуют”. Их **кто** не этот и не тот, не сам человек и не некоторые и не сумма всех. “**Кто**” тут неизвестного рода, *люди*. <...> *Люди есть экзистенциал и принадлежат... к позитивному устройству присутствия*»<sup>94</sup>.

«Бытие-с-другими» (Miteinandersein) – это фундаментальный экзистенциал Dasein, для которого не существует «собственного» способа бытия. «Подлинное» бытие философ усматривает в конечности существования людей. В «Бытии и времени» проблема временности Dasein раскрывается через экзистенциальную аналитику *смерти* (Tod), осознание конечности бытия человека. Временность – онтологическая характеристика трансцендентальной субъективности. Человеческое существование изначально устремлено к смерти, поскольку оно есть.

Однако «феноменологическое усмотрение» смерти в принципе невозможно, поскольку предметом опыта может быть не своя, а только чужая смерть, причем не в «собственном» смысле: ведь «подлинная» смерть всегда моя. «Подразумеваемое смертью окончание значит не законченность присутствия (Dasein. – А. Б.), но *бытие к концу* этого сущего. Смерть – способ быть, который присутствие (Dasein. – А. Б.) берет на себя, едва оно есть»<sup>95</sup>. Конкретное бытие человека есть *бытие-к-смерти*, оно устремлено к смерти как время, но не как бытие во времени.

---

<sup>94</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 126, 129.

<sup>95</sup> Там же. – С. 245.

Ведь Dasein становится целостным не в момент смерти, но обладает целостностью благодаря присутствию смерти в целостности своей жизни.

Но «бытие-к-смерти», которым обладает Dasein, может проявляться «собственным» или «несобственным» способом. «Несобственное» осознание конца жизни основано на неопределенности самого момента смерти и определенности события смерти. «Заброшенность в смерть» проявляет себя в состоянии страха перед ней. Затем следует паническое бегство от смерти к тому, что принято считать бесмертным, или к забвению, ибо страх смерти для людей – самый ужасный. При «собственном» подходе к смерти конец жизни – не ужасное событие, бессмысленно завершающее историю данного индивида, но другая, обратная сторона его жизни, фундаментальный экзистенциал конкретного существования людей.

В главном трактате Хайдеггера в целостном процессе экзистенциального анализа Dasein раскрывается в совокупности своих экзистенциалов – фундаментальных («фундаментальные экзистенциалы присутствия», «основные модусы бытия присутствия», «экзистенциальные основофеномены»), сущностных («сущностно экзистенциальные структуры присутствия») и производных («экзистенциальные модусы несвойскости») феноменов, т. е. модусов человеческого бытия<sup>96</sup>. Это «бытийные черты присутствия», «модусы черт бытия», «основоструктуры присутствия», «модусы, в которых экзистирует присутствие», «экзистенциальное определение присутствия», «модусы бытия присутствия», «бытийные способы присутствия», «основоустройство присутствия», «бытийные модусы» и т. п.<sup>97</sup>

В результате систематизированный ряд экзистенциалов «исходит» из Dasein<sup>98</sup>, «ветвится» внутри экзистенциальной аналитики и «уходит» в трансцен-

---

<sup>96</sup> См.: Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 130, 134, 143, 150, 182, 189, 336–337, 351.

<sup>97</sup> См.: Там же. – С. 44, 45, 52, 53, 64, 143, 226, 230.

<sup>98</sup> Бытие как Dasein не тождественно сущему, потому что кроме экзистенции Хайдеггер различает еще пять видов бытия: сопребывание, подручность, наличие, жизнь, постоянность (см.: Херманн, Фр.-В., фон. «Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии» / Фр.-В. Херманн // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 78).

дентные глубины сущего, к которому, как его вид, принадлежит и само Dasein. При этом «сквозными» экзистенциалами в «Бытии и времени» выступают *свобода* (Freiheit) и *судьба* (Schicksal), где первый модус человеческого бытия начинает «диалектическое» движение мысли, а второй – замыкает его. (Вслед за Кьеркегором Хайдеггер пытается разработать особую «диалектику экзистенциалов», отличную от «диалектики понятий», созданной Г. В. Ф. Гегелем и К. Г. Марксом).

Свобода как «проект» коренится в самом Dasein, сначала как совокупность его возможностей, а затем становится судьбой человека в его историчности<sup>99</sup>. «...Свобода... вообще лишь только предоставляет ему (человеку. – А. Б.) выбор возможного (сущего) и предлагает ему необходимое (сущее), – поясняет философ. – Человек располагает свободой не как свойством, а как раз наоборот: свобода, экзистентное, раскрывающееся бытие наличного, владеет человеком и притом *изначально* (курсив наш. – А. Б.), так что *исключительно она* гарантирует человечеству соотнесенность с сущим в целом как таковую...»<sup>100</sup>. В книге «Бытие и время» экзистенциальное измерение свободы реализуется в движении от «несобственного» бытия к «собственному», от бытия «неподлинного» к «подлинному».

У Хайдеггера нет прямых ссылок на Бога. Немецкий мыслитель отрицал атеистическую направленность своего учения, хотя некоторые исследователи на протяжении ряда лет относили его учение к так называемому «атеистическому экзистенциализму»<sup>101</sup>. Не выдерживают критики и попытки приписать философу некие

<sup>99</sup> «Человеческая свобода не означает... больше, чем свобода как свойство человека, но прежде всего: *человек как возможность свободы*» (Heidegger, M. Vom wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie / M. Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. – Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1982. – Bd. 31. – S. 135).

<sup>100</sup> Хайдеггер, М. О сущности истины / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник – М.: Высшая школа, 1991. – С. 18.

<sup>101</sup> См., напр.: Воробьева, С. В. Философия экзистенциализма / С. В. Воробьева // Современная западная философия : учебное пособие / под общ. ред. Т. Г. Румянцевой. – Минск: Книжный дом, 2009. – С. 322; Коплстон, Ф. История философии. XX век / Ф. Коплстон. – М.: Центрполиграф, 2002. – С. 205, 213–214.

теистические устремления<sup>102</sup>. Думается, что прав Э. Ю. Соловьев, который определяет позицию Хайдеггера, прежде всего на «раннем» этапе его творчества, как иррелигиозную: «Субъект “Бытия и времени”, по строгому счету, просто иррелигиозен. Ни страстная вера, ни последовательное безбожие ему неведомы...»<sup>103</sup>.

Вот почему у Хайдеггера «положительные» экзистенциалы *веры* (Glaube) и *любви* (Liebe) подробно не рассматриваются, а экзистенциал *надежды* (Hoffnung) берется не сам по себе, а в противоположности с экзистенциалами отчаяния и страха (Angst)<sup>104</sup>. Зато здесь детально проработана взаимосвязь «отрицательных» экзистенциалов – *одиночества, смерти, страха*<sup>105</sup>.

Итак, в «Бытии и времени» *основополагающим экзистенциалом, вокруг которого центрируются другие модусы Dasein, является «забота»*. Свобода трактуется как «проект» человека, «поле» его возможностей, а судьба – как реализация этих возможностей индивидом в конкретных условиях. Экзистенциал свободы зависит от экзистенциала заботы и других фундаментальных модусов и определяется ими. Поэтому «философия экзистенциалов» Хайдеггера есть онтологическое учение о свободе<sup>106</sup>, а не экзистенциальное учение о свободе человека, где свобода предстает как основополагающий модус существования индивидов. *Ведь Dasein – не экзистенция, а только указывает на нее, обозначает ее.*

Философско-антропологическую интерпретацию экзистенциала свободы как феномена человеческого бытия «между» экзистенцией и трансценденцией в современной западной мысли осуществил Карл Ясперс.

---

<sup>102</sup> См., напр.: Тишнер, Ю. Мартин Хайдеггер / Ю. Тишнер // Тишнер Ю. Избранное. – М.: РОССПЭН, 2005. – Т. 1. – С. 115.

<sup>103</sup> Соловьев, Э. Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры) / Э. Ю. Соловьев. – М.: Политиздат, 1991. – С. 385.

<sup>104</sup> См.: Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 345.

<sup>105</sup> См.: Там же. – С. 120–121, 183, 191, 234–237, 250–267, 306–308, 322, 336, 341–345, 272–373, 382–388, 390–391, 424.

<sup>106</sup> См.: Сафрански, Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Р. Сафрански. – 2-е изд. – М.: Молодая гвардия, 2005. – С. 237.

## 2.2. Свобода между экзистенцией и трансценденцией

Исследование человеческой экзистенции и экзистенциалов бытия человека в западной мысли продолжил *Карл Теодор Ясперс* (Jaspers) (1883–1969 гг.). Он полагал, что экзистенция в принципе не поддается объективированию и не может быть в полной мере выражена в понятиях. В то же время сам философ большое внимание уделял анализу экзистенциалов свободы и ответственности.

**Философия и философствование.** Исходным понятием учения Ясперса является сущее, которое именуется *объемлющим* (Umgreifende). «Объемлющее есть либо *бытие само по себе*, которое нас объемлет, – отмечает он, – либо оно бытие, которое есть мы»<sup>107</sup>. Эта фундаментальная категория объединяет в одно целое понятия мира и человека, материального и духовного, обозначая бытие как таковое. Ясперс использует термин «объемлющее», не употребляя по отношению к нему ни понятий всеобщего и целого, ни понятий единичного и части. Поскольку трансценденция является абсолютным пределом, между «объемлющим» и «объемлемым» нет никакой логической связи. И если «объемлющее» есть трансцендентное по отношению к «объемлемому», единственный способ перехода от второго к первому – *трансцендирование*<sup>108</sup>. Осуществляется оно через деятельность человека и его сознания, посредством философского «просветления».

Задача философии состоит в том, чтобы через правильное понимание мира и человека помочь ему обрести свободу. «Ведь философия... есть осуществление, ускорение, передача того, как человек понял собственное бытие в своем мире, – утверждает Ясперс. – Она... является сознанием общей экзистенции какого-либо времени и принадлежащего ему человеческого бытия...»<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 425.

<sup>108</sup> См. об этом: Гайденко, П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – С. 277–282.

<sup>109</sup> Ясперс, К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс. – СПб.: Наука, 2000. – С. 163.

Истинная философия – это живой процесс философствования, который нельзя ограничить рамками какого-либо предмета или метода. Она непосредственно обращается к человеку, делая акцент на незавершенности и открытости такой духовной деятельности, где вопросы преобладают над ответами. Цель «философии экзистенции» – дать свободу индивиду через осознание его связи с глубиной бытия (трансценденция) и иными индивидами (коммуникация экзистенций).

Экзистенциальное философствование, отмечает Ясперс, позволяет понять высший смысл, охватывающий цели и намерения отдельных людей. Оно дает ценностные ориентиры для поведения индивидов в мире, способно «просветлить» экзистенцию и выявить трансценденцию как «безусловное бытие». Это бытие непознаваемо теориями и методами науки, но составляет содержание сознания.

Хотя философствование не может постигнуть абсолютное бытие, оно может удостоверить нас в его существовании, «просветляя» сознание людей. Именно поэтому в современном мире ключевая роль в постижении человека принадлежит экзистенциальному мышлению. *«Экзистенциальная философия – это философия бытия человека...»*<sup>110</sup>, – пишет немецкий мыслитель. При этом *онтология у него непосредственно подчинена философской антропологии*, призванной ставить и решать фундаментальные вопросы: «Что есть человек и какова его уникальная экзистенция?», «Чем определяется свобода людей, и каковы ее границы?».

Ясперс говорит о трех способах, посредством которых человек встречается с сущим, о трех уровнях его самопознания: мире, экзистенции и трансценденции.

**Ориентирование в мире.** Первый, исходный вид бытия – предметное, вещное бытие. Для его описания философ использует термины «бытие-в-мире» и «существование». (Это и есть «Dasein», по терминологии Хайдеггера). Поэтому первый уровень познания индивида и одновременно его первый экзистенциал – *бытие в мире (Weltsein)*. Мир и живущий в нем человек охватывают собой то, что может быть усвоено и осмыслено в теориях, в частности, в концепциях рациона-

---

<sup>110</sup> Ясперс, К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 380.

лизма и позитивизма. На этом уровне существования людей познание в основном производится наукой. Однако наука осуществляет не анализ мира в целом, а познание его обособленных структур, областей, фрагментов. «...Мир в целом не предмет, а идея»<sup>111</sup>, – разъясняет ученый. Тот фрагмент действительности, который мы познаем, существует в мире, но не охватывает собой всего мира.

Философствование о вещном уровне бытия, утверждает Ясперс, есть «ориентация-в-мире» (Weltorientierung), где мироздание представлено как целокупное существование множества объектов опыта. Мышление, «направленное на мир», постигает бытие как множество фактов, которые можно собирать, осмыслять и эмпирически проверять. Сам человек в определенном измерении также является частью мира объектов: его можно изучать как тело, вовлеченное во взаимосвязи, рассматривать как индивида, обладающего сознанием и эмоциями, поскольку их проявления поддаются объективизации в качестве совокупности данных<sup>112</sup>.

В отличие от других экзистенциальных мыслителей Ясперс не третировал науку как чуждую и враждебную человеку силу. По его мнению, рационально-рассудочное мышление устремлено к миру явлений и призвано вырабатывать знание (Wissen). Но хотя научная деятельность необходима людям, поскольку создает множество полезных вещей, она все же представляет собой поверхностный уровень познания. Ведь мир объектов сам по себе есть незавершенное и принципиально незавершимое целое. «...Наука, – говорил немецкий мыслитель, – описывает не само бытие, не целую истину, а только предметы в мире...»<sup>113</sup>.

Философ рассматривает модусы существования, сознания вообще, духа в качестве аспектов человеческого бытия, причастных к миру. Как *существование* человек реализует себя в виде вещи или организма, включенных во всеобщую ми-

---

<sup>111</sup> Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 426.

<sup>112</sup> См.: Фалеев, Е. В. Ясперс / Е. В. Фалеев // История философии / под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова, Д. В. Бугая. – М.: Академический Проект, 2005. – С. 539.

<sup>113</sup> Ясперс, К. Разум и экзистенция / К. Ясперс. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 287.

ровую связь. О «естественном индивиду», являющемся частью природы, рассуждали еще новоевропейские материалисты, рассматривавшие его как *тело*.

Здесь человек выступает как природное существо, стремящееся к удовлетворению своих витальных потребностей, ищущее удовольствия и избегающее страдания<sup>114</sup>. Это понимание в основном сводится к *телесности* человека, к фиксации фактов наличного бытия: в науке оно присуще естествознанию, а в философии – учениям материализма и позитивизма. В экзистенциальной философии телесность осознается и переживается индивидом как экзистенциал своего существования.

Само по себе наличное бытие служит предметом исследования во внешних проявлениях: в функционировании природы, в генетически обоснованном создании форм жизни и их связях, в эмоциях и переживаниях, в способе поведения индивида, в материальных структурах той среды, где обитает человек. Для этого он создает язык, производит орудия, формирует социальные институты, совершает поступки, одним словом – создает самого себя предметно<sup>115</sup>. Наличное бытие, замечает ученый, настолько кажется обычным, что мы иногда не замечаем тайны, которая заключается в простой констатации: я существую, и вещи существуют<sup>116</sup>.

Однако в отличие от Хайдеггера, Ясперс не уделял большого внимания наличному бытию людей: «Человек в качестве одного лишь существования (*Dasein*)... не существует ни для себя самого, ни для нас»<sup>117</sup>. *Dasein* в качестве конкретного существования индивида – это его жизнь в мире наличного бытия, насыщенная желаниями, порывами, устремлениями; оно есть лишь внешний облик истины.

---

<sup>114</sup> См.: Гайденко, П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – С. 299–300.

<sup>115</sup> См.: Губин, В. Д. Философия: актуальные проблемы : учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по специальности «Философия» / В. Д. Губин. – 2-е изд., стер. – М.: Омега-Л, 2006. – С. 126–127.

<sup>116</sup> См.: Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 427.

<sup>117</sup> Ясперс, К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс. – СПб.: Наука, 2000. – С. 184.

Но наряду с познанием человека как данного в эмпирической реальности существования его можно трактовать как *сознание вообще* – так понимал его классический рационализм. В качестве активного и рационального существа, полагает Ясперс, познающий человек обладает априорными формами рассудка, конституирует свой научный предмет и развивает теоретическое естествознание. Ведь «сознание вообще» выявляется в ходе «раздвоения» мира на субъект и объект, где сущее может быть выражено и познано в формах предметности, данных через человеческое сознание. В трансцендентальном сознании мы можем «выйти» за пределы нашего мира и даже вообразить себе его созидание, формирование и развитие.

«Сознание вообще», т. е. мышление, выраженное в формах самосознания, реализуется во взаимосвязи понятий, соединяясь в суждения и умозаключения. В сознании, которое служит объектом для трансцендентальной философии и логики, «Я» лишено своих эмпирических характеристик, отличающих индивидов друг от друга; оно тождественно любому другому «Я», как представителю сознания как такового. Ясперс именует этот уровень «Я» *предметным сознанием*. Взаимосвязь людей на этом уровне бытия происходит через равное отношение к рационально оформленным правилам – законам логики, природы и нормам права, признаваемых как необходимые и справедливые. «В качестве *сознания вообще* я узнаю значимость правильного»<sup>118</sup>, – подчеркивает философ.

В качестве *духа* человек становится выше понятийно-категориального мышления, созданного наукой. В прежнем модусе бытия человек имел дело с рассудком, в этом модусе он имеет дело с разумом. Осуществляющий мировоззренческую рефлексию индивид понимает, что в его жизни есть нечто возвышенное, которое не может быть выражено посредством теоретических схем, – смысл и ценность жизни. На этом уровне человек познает идеи. «В качестве *духа* я преисполнен идеями, посредством которых я ловлю идущую мне навстречу идею»<sup>119</sup>, –

---

<sup>118</sup> Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 427.

<sup>119</sup> Там же. – С. 428.

пишет немецкий мыслитель. В идее, которая сама есть продукт разума, расщепленное рассудком вновь соединяется.

Идея есть недоступный рассудку образ целостности. В качестве разумного духа человек осознает себя, существуя как момент целого: этноса, нации, народа, всего человеческого сообщества. Как носители «сознания вообще» индивиды содержат в себе то, что в них тождественно, но как носители духа они объединены в целостную систему тем, что в них различно.

Благодаря идеям, вещи показывают себя во внутренней взаимосвязи. Представленный в историческом движении культуры дух проявляет себя в формах науки, морали, религии, политики, экономики, искусства, эротики и т. п. Единство в духе – это вечно становящееся тождество разнородного, своего рода духовная борьба, где индивиды защищают право быть самими собой.

Следовательно, рассуждает философ, дух – это мир идей, а *духовность* – экзистенциал бытия индивидов. Скажем, идеи о мире, душе или жизни и заключенных в них смыслах дают людям импульсы для познания значимости окружающего. Они – не вещи, но проявляются и воздействуют на нас посредством логических схем и чувственных образов. Благодаря их наличию, человек способен что-нибудь понять в своей жизни. Там, где отсутствуют идеи, мир раскалывается на множество отдельных явлений и предметов. Идеи присущи разуму, а категории – рассудку. «Все, что я познаю в науках, я познаю в категориях рассудка; к границам я выхожу только благодаря разуму с его идеями»<sup>120</sup>, – отмечает Ясперс. Экзистенциалы же не только осознаются, но и переживаются.

Таким образом, подчеркивает немецкий мыслитель, вечно-предметный уровень бытия – это постижение «бытия в мире», «предметного бытия» и «существования». Философствование, направленное на него, есть «ориентация в мире». Однако жизнь человека «в мире» – это поверхностный слой его познания, где мир и человек эмпирически и рационально познаются посредством усилий науки.

---

<sup>120</sup> Ясперс, К. Шифры трансценденции / К. Ясперс // Культуры в диалоге / отв. ред. А. С. Гагарин. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1992. – С. 105.

**Экзистенция и ее «просветление».** Множество людей проживают жизнь, относясь к ней как к наличному бытию, констатирует Ясперс. Существование «в мире», жизнь в условиях повседневности предполагает следование массовым стандартам, пропагандистским клише, общепринятой моде и т. д. Обычно человек воспринимает такую унифицированность как удобство или благо. Подлинный смысл бытия раскрывается ему в так называемых *пограничных ситуациях* (Grenz-situationen), в их переживании и осознании (борьба, вина, болезнь, смерть и др.). «Ситуация становится *пограничной ситуацией*, – подчеркивает ученый, – если она пробуждает субъект к экзистенции через радикальное потрясение его существования»<sup>121</sup>. Философствование о них содержит указание на глубинный уровень человеческих отношений. Пограничные ситуации люди не могут обзреть в целом, но в ходе мировоззренческой рефлексии могут «высветлять» их. Тем самым они переходят на более глубокий уровень самопознания – уровень *экзистенции*.

Экзистенция есть уникальное существование человека, определяемое его индивидуальностью. Это мир его свободной воли, т. е. такая самость, которая внеположена всему предметному. Философствование об экзистенции не дает теоретического знания, ибо она принципиально необъективируема, но приводит к «просветлению экзистенции» (Existenzerhellung). Выраженное в понятиях это мышление направляет свою интенцию на то, что находится за пределами понятий.

Экзистенция каждого индивида неповторима, поэтому наука не способна ее описать и зафиксировать в понятиях и категориях. Даже в языке уникальная экзистенция не получает своего адекватного выражения, поскольку обобщения всегда осуществляются посредством слов. Экзистенция также не может быть выведена из свойств человека как представителя рода, его сущности или природы. «Подлинная ценность человека заключается не в роде или типе, к которому он приближается, а в *исторически единичном* человеке...»<sup>122</sup>, – подчеркивает Ясперс.

---

<sup>121</sup> Ясперс, К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / К. Ясперс. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 79.

<sup>122</sup> Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 453.

Поскольку человек – не просто часть мироздания, но способен посредством своей свободы быть самим собой, он представляет собой *возможную экзистенцию*. В этом качестве индивид не может быть адекватно понят как абстрактно всеобщее, рассуждает философ, напротив, *экзистенциальная антропология*<sup>123</sup> должна объяснить его из конкретной ситуации, в которой он «присутствует». Обретение экзистенции происходит в ходе смысложизненного выбора индивида.

«Возможная экзистенция» – это осознание и ощущение связи индивида с той глубиной сущего, которая находится за пределами его наличного бытия, всеобщего сознания и духа. Такая связь проявляется: во-первых, в неудовлетворенности, поскольку индивид ощущает свое несоответствие наличному бытию, знаниям о мире и внутреннему духовному состоянию; во-вторых, в безусловном, к которому как к подлинному бытию стремится его наличное бытие; в-третьих, в устремлении к единому, которое есть бытие и вечность в своей основе; в-четвертых, в осознании воспоминания о том, что он ведаёт о Творении или знает, что было до бытия мира; в-пятых, в сознании и переживании бессмертия, но не как продолжения существования в другом теле, а как уничтожающей конечное время вечности<sup>124</sup>.

«Понятие “экзистенция” в экзистенциальной философии всегда обозначает “человека”, – пишет Ю. В. Перов, – но не как некое “сущее” в качестве “предмета” или “объекта”, а присущий человеку в его неповторимости и уникальности способ бытия, процесс существования, процессуальность как таковую – и в этом смысле уже “историчность” человека»<sup>125</sup>. Экзистенция *исторична*, поскольку всегда ко-

---

<sup>123</sup> Учение Ясперса – не фундаментальная онтология, как у Хайдеггера, а *философская антропология*. Достаточно сравнить ее положения с задачей создания философской антропологии Макса Шелера, который рассматривал ее в качестве фундаментальной науки о *сущности и сущностной структуре человека* (см.: Шелер, М. Человек и история / М. Шелер // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 70). Но в отличие от теонимной антропологии Шелера в философии Ясперса происходит формирование *экзистенциальной антропологии*.

<sup>124</sup> См.: Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 426–427.

<sup>125</sup> Перов, Ю. В. Проект философской истории философии Карла Ясперса / Ю. В. Перов // Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. – СПб.: Наука, 2000. – С. 29.

нечна. Во-первых, человек конечен, потому что он, как и все живые существа, смертен, ограничен в пространстве и времени. Во-вторых, конечность человека выражается в его связи с другими людьми. В-третьих, познание человека зависит от основанного на чувственности опыта. Следовательно, конечность человека отсылает его к трансценденции, к Абсолюту, как источнику его существования.

«Прояснение» экзистенции осуществляется экзистирующим человеком непосредственно, отмечает Ясперс, поэтому оно не направлено на объекты научного исследования. *Экзистирование* есть экзистенциал существования индивида, модус его экзистенции. Экзистировать – это стать собой в условиях конкретной историчности, выйти за пределы повседневного мышления и наличного социального опыта, почувствовать в себе свободу как «экзистенциальный зов». Ведь экзистенция не подчиняется постоянным законам; она есть однократное существование, которое является истоком своей свободы и собственного «Я».

Но в отличие от других экзистенциальных мыслителей Ясперс не принижает способностей человеческого разума. Экзистенция «проясняется» посредством разума, говорит он, а разум становится содержательным лишь в экзистенции: «Разум и экзистенция неотделимы друг от друга»<sup>126</sup>. Экзистенция – это проявляющаяся в нас глубинная основа, а разум – связь выявленных, «просветленных» образов «объемлющего». Подобно тому, как бытие вообще гораздо больше, чем данная нам целостность сущего, бытие человека гораздо больше, чем совокупность способов его конкретного существования.

Нельзя рассуждать о том, что экзистенция «имеет» свободу, «обладает» свободой, «проявляет» свободу, поскольку экзистенция и есть сама свобода в ее отношении к трансценденции. Ясперс пытается раскрыть фундаментальную связь экзистенции и свободы, настаивая на непостижимости их посредством научно-теоретических средств. Человек находит в глубине себя нечто непредметное, ускользающее от всякого теоретизирования, порождающее само себя. Это и есть

---

<sup>126</sup> Ясперс, К. Разум и экзистенция / К. Ясперс. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 308.

свобода. Поэтому подлинная причина свободы коренится только в ней самой. Свобода индивида – *трансцендентальная свобода*, поскольку исходит из глубин сознания, но вместе с тем *экзистенциальная свобода*, поскольку исторична. Другими словами, свобода есть основополагающий *экзистенциал* бытия индивидов.

Итак, в философии Ясперса экзистенция трактуется как специфический способ бытия конкретного индивида: в отличие от бытия вещей и явлений человек есть несовпадение с миром и собой; он выступает как «постоянная неустойчивость», устремление «внутри» и «вовне», в мир и за его пределы. Экзистенция есть *присутствие* человека в мире в отношении с самим собой, как открытая свободно данным возможностям деятельность самоопределения, самотворчества и самоосуществления индивида в мире<sup>127</sup>. «Сознавая свою свободу, человек хочет стать тем, чем он может и должен быть»<sup>128</sup>. Историчность экзистенции состоит в том, что индивид всегда находится в конкретной «ситуации», «участвует» в ней.

К составу экзистенции принадлежат и «пограничные ситуации»<sup>129</sup>, поясняет Ясперс. Они демонстрируют предел научного овладения миром, поскольку «...повседневный мир и разнообразно сформулированный мир науки – еще не вся реальность; фактически, они не являются подлинно реальными»<sup>130</sup>. Подобные ситуации не являются случайным проявлением всеобщей закономерности<sup>131</sup>. Переживание вины, бремя которой индивид несет в себе сам, неотвратимость смерти, которой он должен умереть сам, а также весь образ жизни человека, где он дол-

<sup>127</sup> См.: Тузова, Т. М. Сартр / Т. М. Тузова // История философии : энциклопедия / гл. ред. А. А. Грицанов. – Минск: Книжный дом, Интерпрессервис, 2002. – С. 1311.

<sup>128</sup> Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 452.

<sup>129</sup> См.: Ясперс, К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / К. Ясперс. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 206–209.

<sup>130</sup> Latzel, E. The concept of «ultimate situation» / E. Latzel // The Philosophy of Karl Jaspers / ed. P. A. Schilpp. – N. Y.: Northwestern university, 1957. – P. 177.

<sup>131</sup> См.: Гадамер, Г.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Г.-Г. Гадамер. – 2-е изд. – Минск: ПроPILEI, 2007. – С. 12–13.

жен проявить себя как уникальное и неповторимое существо, – наполняют души людей страхом за свое существование, выводят их на границу экзистенции.

Прежде всего экзистенция проявляется в *коммуникации*, во взаимных отношениях людей, утверждает Ясперс. При этом он различает внешнюю, «бытовую» коммуникацию и внутреннюю, «экзистенциальную» коммуникацию. Первая проявляет себя в сфере безэкзистенциального существования человека, обнаруживая себя лишь в качестве фона для реализации его экзистенции. Вторая, напротив, является главной темой любой экзистенциальной рефлексии<sup>132</sup>.

«Неподлинная» коммуникация – это поверхностное общение людей в социокультурной среде, повседневные связи людей в эмпирическом мире, их бытовые отношения. «Подлинная» коммуникация, напротив, есть глубинное, экзистенциальное общение личностей в свободно избранных отношениях друг с другом, для которых характерно состояние взаимопонимания и доверия. «...Экзистенция постигает себя лишь в сообществе с другой экзистенцией, коммуникация являет собой образ открытия истины во времени»<sup>133</sup>.

Философ подчеркивает, что «подлинная» коммуникация конкретна и уникальна, ибо существует в непосредственном личностном общении; она не осуществляется преднамеренно, поскольку это отношение «вспыхивает» внезапно; ее нельзя запланировать на будущее, поскольку такая коммуникация представлена лишь в настоящем. «Неподлинная» коммуникация порождает тревогу, страх смерти, отчаяние, приводит человека к одиночеству, в то время как «подлинная» коммуникация способствует возникновению у людей взаимного доверия, надежды на лучшее будущее и взаимной симпатии, любви и дружбы<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> См. об этом: Больнов, О. Ф. Философия экзистенциализма / О. Ф. Больнов. – СПб.: Лань, 1999. – С. 75–76.

<sup>133</sup> Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 442.

<sup>134</sup> Подробнее см.: Полуяхтова, Е. М. Проблема экзистенциальной коммуникации в учении Карла Ясперса : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Полуяхтова Елена Михайловна. – Екатеринбург, 2003. – С. 11–13.

Следовательно, «подлинная коммуникация», считает Ясперс, предполагает глубоко личностное, «сердечное», интимное общение индивидов. Отождествляясь с разумом в его практическом «измерении», эта коммуникация является своего рода критерием философской истины, посредством которой человек выявляет и осознает свою подлинную сущность.

В отличие от Хайдеггера, который считал подлинное существование человека состоянием глубокого одиночества, Ясперс полагает, что индивиды способны вступать в личностные отношения друг с другом, отношения дружбы и любви. «На всех ступенях объединения людей, – пишет он, – в понимании и доверии... попутчики по судьбе, любя, находят путь к истине, который теряется в... одиночестве»<sup>135</sup>. Поэтому коммуникация людей возможна только в социуме, где свобода одного индивида является предпосылкой и условием свободы другого.

Но что такое экзистенциальная свобода? Ясперс подходит к ее анализу более обстоятельно, чем Хайдеггер, видевший в свободе только онтологическую индетерминированность выбора человека как «проекта» Dasein. Ясперс исследует свободу в ее связи с познанием, произволом и законом. Познание – это путь к свободе, поскольку оно показывает совокупность возможностей для действий человека. Без познания нет свободы, но только в познании человек еще не свободен. Рассматривая возможности действия, познание приходит к произволу, ибо без него также нет свободы. Наконец, деятельность людей руководствуется законом: не законом природы, а законом как свободно выбираемым правилом поведения.

Следовательно, трансцендентальная свобода, в которой человек действует согласно выбранным нормам и подчиняется законам, делает вывод философ, – это активная свобода; в отличие от неограниченности произвола она опирается на необходимость. Именно она лежит в основе свободы познания и свободы произвола. Однако свобода вовсе не сводится к знанию о необходимости и способности человека принимать решения вопреки законам природы и социальным установлениям.

---

<sup>135</sup> Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 442.

В качестве основополагающего экзистенциала человеческого существования *свобода* есть прежде всего свобода выбора, как реализация свободы воли; она ограничена самим решением индивида, его *ответственностью*. Но поскольку свобода не дана объективно, она не может быть познана наукой. Связь свободы и объективности осуществляется через полагание трансценденции, «абсолютно объемлющего», того, что может быть названо «Богом».

**Экзистенциальная метафизика как постижение трансценденции.** В состоянии экзистенции человек ощущает самый глубокий уровень бытия – *трансценденцию*. Свобода экзистенции, взятая сама по себе, отмечает философ, неизбежно превратилась в произвол, если бы не имела в себе абсолютную основу. По настоящему осознавая хрупкость и конечность собственного бытия, индивид открывает в трансценденции абсолютное бытие. «Только возможная экзистенция может ощутить... *подлинное бытие трансценденции*»<sup>136</sup>. Постигая себя из свободы, человек постигает и трансценденцию. Индивид не может просто существовать в наличном бытии, но, экзистирова, способен *самотрансцендировать*, раздвигая границы своего мира, «просветляя» собственное сознание. Это предполагает выход за сферу имманентного, его соприкосновение с трансценденцией.

Человек, по Ясперсу, во-первых, уходя от повседневности, разрывает в сознании привычные причинно-следственные связи; во-вторых, переживая и осознавая «пограничные ситуации», стремится к «истинному» бытию, т. е. экзистирова; в-третьих, реализуя свободу в состоянии экзистенции, постигает трансценденцию, т. е. трансцендирует; в-четвертых, выстраивает «проект» своего способа «быть-в-мире». «Человек – это возможная экзистенция, которая ориентируется в мире как сознание вообще и через мир соотнесена с трансценденцией...»<sup>137</sup>.

Трансцендентное – это потустороннее, запредельное. Полагаемая человеком за границей наличного бытия, культуры и повседневности, трансценденция придает

---

<sup>136</sup> Ясперс, К. Философия. Книга третья. Метафизика / К. Ясперс. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 12.

<sup>137</sup> Ясперс, К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / К. Ясперс. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 75.

им ценность, значение и смысл. Как «возможная экзистенция» человек устремлен к трансцендентному. Но хотя трансцендирование есть «преодоление» себя, это не означает «выход» в какое-то другое «пространство». Речь идет о нахождении той абсолютной основы внутри себя, на которую можно равняться.

Здесь обнаруживается различие экзистенциальных концепций Хайдеггера и Ясперса. В фундаментальной онтологии<sup>138</sup>, где анализируется «бытие бытующего», основная характеристика которого – «забота», «озабоченное делание», Хайдеггер сосредоточил внимание на исследовании Dasein. Вся драма Dasein разыгрывается в напряжении между «неподлинным бытием» и «подлинным бытием», где экзистирование и трансцендирование очень близки, по сути совпадают<sup>139</sup>. При этом свобода как модус существования Dasein, выступает «сквозным» экзистенциалом, поскольку в рамках онтологического учения, где главным предметом анализа является конкретное человеческое бытие, но не сам человек, проблема свободы индивида не может быть поставлена в центр рассмотрения.

В своей философской антропологии Ясперс идет дальше Dasein Хайдеггера. У него кроме «неподлинного бытия», где человек представлен в повседневности существования, и «подлинного бытия», где человек является экзистенцией, предполагается еще «трансцендентное бытие», которое как бы служит «гарантом» индивидуальной свободы. Поэтому экзистенциалы *экзистирования* и *трансцендирования* (точнее, *самотрансцендирования*) у него существенно различаются.

Итак, трансценденция есть абсолютная основа жизни людей. Но значит ли это, что трансценденция как таковая и есть Бог? Этот вопрос анализировался в

---

<sup>138</sup> Хайдеггер подчеркивал, что его учение является *фундаментальной онтологией*, но не философской антропологией. «...Антропология также, – писал он, – может быть и философской, если в качестве антропологии она определяет или цель философии, или исходный пункт ее, или то и другое одновременно» (Heidegger, M. Kant und das Problem der Metaphysik / M. Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. – Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1991. – Abt. 1. – Bd. 3. – S. 211). Ясно, что «философия экзистенциалов» Хайдеггера таковой не была.

<sup>139</sup> См.: Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – С. 83, 214.

трудах Ясперса, который формально не относился к какой-либо религиозной конфессии. Если трансценденцию допустимо именовать Богом, утверждал он, то о Нем невозможно ничего сказать, кроме абстрактных утверждений: во-первых, Бог существует; во-вторых, имеются безусловные требования, которые «входят» из трансценденции в наш мир через свободу; в-третьих, действительность мира имеет наличное бытие в отношении Бога и экзистенции. «Трансценденция над всем миром или до всего мира называется Богом»<sup>140</sup>, – отмечает немецкий мыслитель.

Ясперс предлагал заменить *философской верой* традиционные религиозные верования. Это вера в философского Бога, точнее – Абсолюта, объединяющего экзистенциальных индивидов вне зависимости от их воззрений. Она действует в союзе со знанием, требуя обоснования и проявляя себя в мышлении. Вера в экзистенциальную коммуникацию есть экзистенциал, она предполагает возможность гуманных и справедливых отношений людей, в основе которых лежит их свобода.

Для человека мир трансценденции предстает в совокупности *шифров*, сквозь которые «проглядывает» абсолютная основа бытия. Трансценденция имманентна человеку не как постижимая им конечность, а как постоянно ускользающий многозначный шифр. Человеческая история и культура, считает философ, содержат в себе шифры трансценденции, как символы и образы бытия как такового. «Шифр – это бытие границы, как язык трансценденции, в котором трансценденция близка человеку, однако не как она сама»<sup>141</sup>. Шифры возникают и творятся в экзистенциальных актах веры. В актах религиозной веры шифры превращаются в символы, опредмечивая трансценденцию, что не характерно для философской веры.

Несмотря на то, что некоторые исследователи относят Ясперса к числу «религиозных» философов<sup>142</sup> (наряду с Г. Марселем и другими экзистенциальными

---

<sup>140</sup> Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 434.

<sup>141</sup> Ясперс, К. Философия. Книга третья. Метафизика / К. Ясперс. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 204.

<sup>142</sup> См., напр.: Аблеев, С. Р. История мировой философии : учебник / С. Р. Аблеев. – М.: АСТ; Астрель, 2005. – С. 315.

мыслителями), для такой точки зрения нет достаточных оснований. Думается, что прав А. К. Судаков, который определяет позицию Ясперса как «теистическую», противоположную «атеистической», но в то же время существенно отличающуюся от «религиозной»<sup>143</sup>. Конечно, трансценденцию у Ясперса можно трактовать и как Бога, однако его концепция не допускает самой возможности истинного (рационального и мистического) личного откровения Всевышнего Существа.

Религия откровения и свободное философствование суть различные виды веры, и только конкретная человеческая экзистенция принимает окончательное решение в пользу одной из них. «Философия экзистенции» может быть и религиозной, но у самого Ясперса она религиозной не была. Бог Ясперса – философский концепт, а не теологическая конструкция. Он был введен ученым для обслуживания «философской веры», а не для обоснования клерикальной религиозности.

Следовательно, в учении Ясперса наряду с конструкцией постклассической метафизики экзистенции также содержится традиционная конструкция метафизики трансценденции, где трансцендентное полагается как абсолютное бытие.

Итак, свобода у Ясперса является фундаментальным экзистенциалом бытия людей и как таковая неразрывно связана с экзистенциалом *ответственности*. Но куда же и на что в таком случае устремлена ответственность, если она не может быть ответственностью перед личным Богом? По нашему мнению, в философии Ясперса ответственность личности нацелена не только на саму себя, но также направлена к другим людям, в социум, реализуясь в ходе коммуникации индивидов. Поскольку вне коммуникации не существует экзистенции, не может быть и коммуникации без свободы и ответственности.

Тем не менее в различных видах коммуникации ответственность реализуется по-разному. На первом уровне своего существования, при рассмотрении «наличного бытия человека», в частности, его тела, личность предстает в соотнесенности с эмпирически данным многообразием вещей и явлений. В отношениях «налично-

---

<sup>143</sup> См.: Судаков, А. К. Предисловие переводчика / А. К. Судаков // Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 16.

го бытия» люди вступают в коммуникацию для того, чтобы физически выжить и противостоять опасности, исходящей от природы и других индивидов. Здесь индивид в основном проявляется в своей телесности.

Однако экзистенциал телесности, по мнению Ясперса, не имеет большого значения для коммуникации людей (как у Ж.-П. Сартра или А. Камю), поскольку тело человека есть всего лишь данность его «наличного бытия», а вовсе не фундаментальная характеристика подлинного диалога человеческих экзистенций.

На втором уровне, в отношениях коммуникации, речь уже идет о существовании общих для всех людей, как носителей родовых качеств, структур сознания и мышления. На уровне «сознания вообще» обнаруживается модус духовности человека. Но в полной мере экзистенциал духовности, как общение различных интеллектуальных личностей, которые образуют органическую целостность, проявляет себя только на третьем уровне общения, где индивид предстает в качестве единства эмпирической жизни и развития целого.

И только перейдя на четвертый, самый глубинный уровень общения, «в про свете» экзистенции и трансценденции, люди способны образовать «экзистенциальную коммуникацию»<sup>144</sup>. В ходе ее индивид вступает в экзистенциальную связь с другим индивидом, поясняет философ, где «другой» является таким же конечным существом, как и он сам. Поэтому человек не должен существовать в условиях абсолютного одиночества. «От одиночества спасает не мир, а самобытие, устанавливающее связь одного человека с другим»<sup>145</sup>, – подчеркивает Ясперс.

В процессе «экзистенциальной коммуникации» экзистирующий индивид раскрывает свою сущность и, самореализуясь, обретает истинную свободу. Тем самым он становится ответственным за судьбу самого себя и других людей. Такая коммуникация преодолевает отчаяние и страх смерти и дает людям *надежду* на лучшее будущее. Она выступает в качестве *любви*, реализующейся в диалоге «Я»

---

<sup>144</sup> См.: Мерзлякова, Н. Н. Границы экзистенции: от С. Кьеркегора к К. Ясперсу : автореф. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Мерзлякова Наталья Николаевна. – СПб., 2009. – С. 21–22.

<sup>145</sup> Ясперс, К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 407.

и «Ты». «Любви достоин не человек как экземпляр существования, а человек как возможная экзистенция...»<sup>146</sup>, – отмечает немецкий мыслитель. Такая любовь по своей природе есть любовь-борьба, где люди стремятся не побеждать друг друга, а оказать «сердечное» влияние друг на друга.

В «экзистенциальной коммуникации» вместе с экзистенциалами любви и надежды находит свое воплощение и экзистенциал *веры*. «...Безграничная коммуникация... есть... всеобъемлющая воля сущности философской веры... Идея коммуникации – не утопия, а вера»<sup>147</sup>. Философская вера, говорил Ясперс, – это истина, основываясь на которой, люди живут. Ее содержание формируется исторически, однако по форме проявления она безусловна, хотя и не общезначима. Экзистенциальная истина проявляется в обоюдной и искренней открытости людей. Получая посредством трансценденции возможности для «самопрояснения», свободные индивиды вступают друг с другом в подлинную коммуникацию, где в полной мере проявляют себя экзистенциалы веры, надежды и любви.

Таким образом, учение о бытии и познании Ясперса непосредственно подчинено его учению о человеке. При этом философ идет дальше фундаментальной онтологии *Dasein* Хайдеггера, фиксирующей лишь «наличное бытие» индивида. У Ясперса кроме «неподлинного бытия», где человек представлен в повседневности существования, и «подлинного бытия», где человек является экзистенцией, предполагается еще и «трансцендентное бытие», которое служит как бы «гарантом» свободы личности. Помещая экзистенциал свободы в основание своей философии, Ясперс делает шаг вперед к созданию *экзистенциальной антропологии*.

Учение Ясперса об экзистенциалах свободы и ответственности оказало большое влияние на теоретические построения Жан-Поля Сартра и Альбера Камю, а учение об экзистенциалах веры надежды и любви, реализующихся в диалоговой коммуникации, – на концепции Габриэля Марселя и Пауля Тиллиха.

---

<sup>146</sup> Ясперс, К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 410.

<sup>147</sup> Ясперс, К. Философия в будущем / К. Ясперс // Феномен человека : антология. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 220–221.

### ГЛАВА 3. КОНЦЕПЦИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛОВ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

#### 3.1. Философская антропология абсолютной свободы и ответственности

Фундаментальная онтология М. Хайдеггера является иррелигиозной, философия экзистенции и трансценденции К. Ясперса – теистической. Помимо них в «философии экзистенции» сформировались два течения экзистенциальной антропологии: религиозное – у Г. Марселя и атеистическое – у Ж.-П. Сартра и А. Камю.

**Человек и его существование.** Главной проблемой экзистенциальной философии *Жан-Поля Шарля Эмара Сартра (Sartre) (1905–1980 гг.)* является *проблема человека*. Французский мыслитель пытался выявить условия и структуру человеческого существования. «...Если мы хотим познать в целостности отношение бытия человека к бытию-в-себе, – писал он, – мы должны ответить... вначале на вопрос о существовании другого, затем на вопрос об отношении моего *бытия* к бытию другого»<sup>148</sup>. Этим определяются другие философско-антропологические вопросы: свободы и ответственности, отношения к миру и другим индивидам, ценности и значения каждого человека, осмысления конкретных ситуаций и т. п.

Специфику существования человека Сартр усматривает в принципиальной незаданности, незавершенности, «проективности» его бытия. Применяя разработанный Гуссерлем феноменологический метод и учение об интенциональности, он исследует проблему активности человека. Интенциональность, или нацеленность сознания на объекты, связывает духовный мир индивидов с феноменами, модусами существования людей – *экзистенциалами*. Посредством этого возникают отношения сознания со значимыми для людей эмпирическими проявлениями.

Однако интенциональность не сводится только к редукции, она исходит из определенного устройства мира. Сознание не просто полагает предмет, но, ис-

---

<sup>148</sup> Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 247.

пользуя предшествующий опыт, определяет его значение, придает ему смысл. Тем самым интенциональность сознания создает предпосылки для формирования «жизненного мира» индивидов, выстраивания и преодоления ими конкретных ситуаций. Вопреки Гуссерлю, Сартр считал, что «Я» не обитает в сознании, что оно находится вне сознания, будучи в отношениях с «Я» другого. Поскольку «Я» трансцендировано в мир, акт интенции также оказывается актом самоотрицания.

Чтобы исследовать многообразие факторов человеческой жизни, центром которой выступает обладающая сознанием личность, Сартр применяет *феноменологический метод*. «Феномен есть то, что себя обнаруживает, – отмечает философ. – Следовательно, должен быть *феномен бытия...*»<sup>149</sup>. Разграничивая бытие феномена и сознания, французский мыслитель трактует их как соотносительные элементы, полюсы интенциональности, существующие в сфере сознания, тем самым обосновывая идею трансцендентности объектов сознания.

Подобно Марселю, Сартр считал, что смысл возникает при вхождении индивида в конкретную ситуацию, в ходе интерпретации возможных направлений деятельности личности. «Моя позиция в середине мира, определяемая отношением инструментальности или враждебности реальностей, которые меня окружают в моей собственной фактичности, – рассуждает философ, – вот то, что мы называем *ситуацией*»<sup>150</sup>. Ситуация не может быть ни «объективной», ни «субъективной», как феномен она представляет собой «сплав» субъективного и объективного.

Но в отличие от Марселя Сартр утверждает, что вне конкретной ситуации, «здесь-бытия» (по терминологии Хайдеггера, – *Dasein*'а) для человека нет никакого смысла, как нет и Абсолюта. «...Если даже Бога нет, – пишет французский мыслитель, – то есть... одно бытие, у которого существование предшествует сущности... и этим бытием является человек...»<sup>151</sup>. Идея Бога – это идея личного все-

---

<sup>149</sup> Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 23.

<sup>150</sup> Там же. – С. 553.

<sup>151</sup> Сартр, Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – С. 323.

могущего Абсолюта, сотворившего мир и человека. Однако Сартр настаивает, что такая идея внутренне противоречива. И дело здесь не только в том, что Бог объективно не может существовать – нет Бога *для человека*. Почему? Потому что доказывать бытие Высшего Существа, от которого зависит мир и человек, – значит отрицать изначальную свободу индивида<sup>152</sup>.

Тем самым Сартр приходит к следующим выводам: во-первых, человек есть существо незавершенное и открытое; во-вторых, наше сознание интенционально, поскольку направлено на конкретный объект; в-третьих, всякий объект первоначально дан непосредственно через включение в ситуацию, в которой находимся мы сами; в-четвертых, наша деятельность носит осознанный характер<sup>153</sup>. «...Человек, – замечает философ, – первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии... каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и Бога, который бы ее задумал»<sup>154</sup>.

В результате Сартр конституирует свою концепцию: это онтологическая феноменология, а точнее – *философская антропология*. Он стремится по-новому решить проблему субъективности, которая, по его мнению, непоследовательно решалась в западной мысли. Прежде всего теоретик экзистенциализма выступает против гносеологического отождествления бытия и мышления. Гносеологические проблемы он преобразует в проблемы онтологические, а само бытие сводит к бытию сознания, учения о которых считает частями философской антропологии.

В отличие от предшественников, которые пытались создать традиционное учение о бытии, или сущем вообще, целью Сартра является конкретная онтология, или учение о человеческом существовании, которая по сути есть *экзистенци-*

---

<sup>152</sup> См. об этом: Коплстон, Ф. История философии. XX век / Ф. Коплстон. – М.: Центрполиграф, 2002. – С. 219–220.

<sup>153</sup> См.: Бородич, А. А. Проблема человека и его свободы в экзистенциализме / А. А. Бородич // История философии / под ред. Ч. С. Кирвеля. – 2-е изд., испр. – Минск: Новое знание, 2001. – С. 458.

<sup>154</sup> Сартр, Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – С. 323.

*альная антропология*. По аналогии с экзистенциалами Хайдеггера и Ясперса «бытие-в-мире», Сартр вводит первый экзистенциал «*бытие-в-ситуации*», понимая его как конкретное бытие индивида в его историчности. В своем трактате «Бытие и ничто» он рассуждает о трех формах интенционального проявления «бытия-в-ситуации»: 1) «бытии-в-себе», 2) «бытии-для-себя», 3) «бытии-для-другого»<sup>155</sup>.

«Бытие-в-себе» (*être-en-soi*) есть способ бытия явлений и вещей в позитивности и самоидентичности. Оно не способно рефлексивно соотноситься с собой и не нуждается в сознании. В сфере «бытия-в-себе» нет движения или изменения, нет диалектики; этот род бытия принципиально антидиалектичен. «В-себе» как внешний мир, т. е. плотно-материальное неподвижное бытие, французский мыслитель характеризует в трех основных положениях: «Бытие есть *само по себе*. ...*Бытие есть в себе*. ...*Бытие есть то, что оно есть*»<sup>156</sup>.

Первый тезис акцентирует внимание на беспредпосылочной наличности бытия, его фактичности. Второе положение отрицает наличие в бытии телеологических структур, поскольку мир не содержит в себе никакого высшего смысла или цели, он изначально случаен и абсурден. Согласно третьему тезису, бытие обладает бесконечной плотностью; оно не активно и не пассивно, не заключает в себе отрицания, не допускает раздвоения с самим собой. Бытие не знает изменения, ибо не способно полагать себя как «другое»; в нем нет «пустот» или «трещин», через которые «внутри» может проникнуть Ничто. Единственной функцией «бытия-в-себе» является его податливость творческой мощи человека.

Существование «в-себе» в качестве бытия явления или вещи всегда непрозрачно для себя самого, потому что оно «наполнено собой», отмечает французский мыслитель. Вещь сама по себе всего лишь существует; она не обладает внутренними или внешними качествами, не имеет сознания: «Явление не подпирается каким-либо сущим, отличным от него самого: у него свое собственное *бы-*

---

<sup>155</sup> См.: Стрельцова, Г. Я. Сартр / Г. Я. Стрельцова // История философии / под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова, Д. В. Бугая. – М.: Академический Проект, 2005. – С. 563–565.

<sup>156</sup> Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 37–38.

тие»<sup>157</sup>. Поэтому трансфеноменальное бытие как таковое самодостаточно, самождественно и не темпорально.

Сознание, данное самому себе, полагает философ, не совпадает с сознанием в дорефлексивном бытии. Такое состояние сознания он трактует как «бытие-для-себя» (*être-pour-soi*), подчеркивая его активный характер и способность являться себе самому. Определяя мир, это бытие выделяет себя из него. Поэтому «бытие-в-себе» всегда выступает как «проект». «Бытие-для-себя» есть небытие: реальность людей отлична от бытия мира, ее своеобразие состоит в том, чтобы не быть вещью или объектом. «Для-себя-бытие», или сознание, напротив, вещью не является, так как не обладает полнотой существования. Сознание напоминает «дырку» в бытии. Оно – «ничто», поскольку не имеет сущности. «Ничто» появляется вместе с сознанием человека. Сознание также предполагает сознание о себе, т. е. «сознание сознания». «...Философия должна исключить вещи из сознания и восстановить... что сознание есть полагающее сознание мира»<sup>158</sup>, – пишет Сартр.

Итак, бытие людей предстает, во-первых, «в-себе» (как объект, вещь<sup>159</sup>), а во-вторых, «для-себя» (как сознание). Феномены бытия и сознания являются двумя полюсами отношения людей к миру, а *вещность*<sup>160</sup> и *духовность* – двумя производными экзистенциалами от исходного экзистенциала «бытие-в-ситуации».

---

<sup>157</sup> Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 23.

<sup>158</sup> Там же. – С. 26.

<sup>159</sup> Еще Хайдеггер выделял *вещность* в качестве экзистенциала, когда ставил вопрос о том «что такое вещное бытие (*Dingsein*), вещьность (*Dingheit*) вещи». «Необходимо узнать, – писал он, – что такое вещное вещи» (Хайдеггер, М. Истоки произведения искусства / М. Хайдеггер // Вестник Московского университета. – Сер. 7. Философия. – 1990. – № 4. – С. 76).

<sup>160</sup> Строго говоря, «вещность» у Сартра не относится к миру вещей и явлений, поскольку в «бытии-в-себе» нет человека и его сознания. В качестве экзистенциала «вещность» характеризует *отношение* человека к этому бытию, его «неподлинное» существование, когда активная сила сознания слабеет, а «духовность» как бы «застывает», превращается в вещь. Одним из производных модусов «вещности» является *тошнота*, связанная с переживанием себя как объекта, предмета. В свою очередь, тошнота в мире людей часто воспринимается как *отвращение*.

Моя сущность – это то, что я создал из себя, рассуждает Сартр, это я сам, рассматриваемый в условиях историчности. Поэтому *экзистенция конкретного индивида предшествует его сущности*. Обосновывая это предположение, философ утверждает свободу: «Человеческая свобода предшествует сущности человека и делает ее возможной»<sup>161</sup>. При этом сознание трактуется им как отрицание и самоотрицание. Ведь «для-себя-бытие» – зависимая переменная по отношению к экзистенции как самоотрицанию, а не субстанция. Именно поэтому сознание – это такое бытие, сутью которого является небытие, отрицание бытия<sup>162</sup>.

Термин «экзистенция», рассуждает французский мыслитель, также содержит в себе два определения: «сознание» и «отрицание». В результате у Сартра, как и у Марселя, воспроизводится дуальность человеческого бытия, а затем и дуальность его экзистенциалов. Экзистенция человека в себе самой несет отрицание, поскольку содержит внутри себя диалектическое противоречие<sup>163</sup>.

В отличие от способа бытия вещей, способ бытия людей является темпоральным и историческим: именно через экзистенциалы *экзистирования* и *трансцендирования* индивид конституирует свое настоящее и прошлое, проектирует будущее. Начальным этапом самотрансцендирования личности, подчеркивает автор трактата «Бытие и ничто», служит *неантимизация* (от *фр.* *neant* – ничто, небытие) – процесс мысленной организации бытия, отрицающей настоящее. Сообразуясь с намерениями и целями индивида, сознание интенционально ориентируется на значимые и смысловые проявления реальности. Оно предполагает дистанцирова-

---

<sup>161</sup> Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 62.

<sup>162</sup> См.: Быховский, Б. Э. Атеистический экзистенциализм Ж.-П. Сартра / Б. Э. Быховский // Современная буржуазная философия : учебное пособие / под. ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. – М.: Высшая школа, 1978. – С. 361–362.

<sup>163</sup> Если в экзистенциальной антропологии Марселя ситуация, в которой «участвуют» индивиды, представлена через бинарные экзистенциалы телесности и духовности, то в экзистенциальной антропологии Сартра ситуация представлена через бинарные экзистенциалы вещности и духовности. Здесь *телесность*, вездесущая, агрессивная и омерзительная, в качестве природной, мягкой и податливой оболочки тела человека, оказывается лишь феноменом *вещности*.

ние через «ничто». Ничто присутствует внутри сознания, преследует его, поскольку сознание всегда преходяще и нестабильно. «Бытие-в-себе» пытается устранить эту нестабильность и ускользание<sup>164</sup>.

Вслед за Хайдеггером, Ясперсом и Марселем Сартр различает экзистенциалы *подлинности* и *неподлинности* бытия. Подлинные действия индивида самостоятельны, а неподлинные – детерминированы обстоятельствами. Так, в романе «Тошнота» изображено поведение Антуана Рокантена, находящегося в разладе с собой и миром, который осознает неподлинность своего существования. Вещи давят на него своим невыносимым присутствием и непреодолимой вязкостью. «Предметы не должны нас БЕСПОКОИТЬ, – пишет Рокантен в дневнике. – А меня они беспокоят, и это невыносимо. <...> Теперь я понял... то, что я почувствовал однажды на берегу моря, когда держал в руках гальку... руки словно бы тошнило»<sup>165</sup>.

В описании разнообразных ощущений *тошноты*, как феномена вещности, Сартр стремится выразить «случайность существования». Пытаясь определить «грубое существование вещей», он констатирует: нечто просто должно случиться, поскольку не существует причины его бытия: «Существование всегда ограничено только существованием. <...> И все существующее... не являлось ниоткуда и не исчезло никуда. Вдруг оказывалось, что оно существует, и потом вдруг, что уже – нет»<sup>166</sup>. Следовательно, *случайность* – основополагающий принцип самого бытия. Это предполагает отсутствие рационального начала в существовании индивидов и вещей, *абсурдность* бытия мира, который вне человека не имеет никакого смысла.

Итак, онтологическим основанием свободы человека в концепции Сартра служит *отрицательность*. При этом источником, основой и катализатором жизненной и творческой активности конкретного индивида является его трансцендентальное сознание.

---

<sup>164</sup> См.: Коплстон, Ф. История философии. XX век / Ф. Коплстон. – М.: Центрполиграф, 2002. – С. 218–220.

<sup>165</sup> Сартр, Ж.-П. Тошнота / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Стена : избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – С. 25.

<sup>166</sup> Там же. – С. 135.

**Свобода и ответственность.** Понятие свободы является ключевым концептом экзистенциальной антропологии Сартра. «...Человеческая реальность есть бытие, в котором речь идет о ее свободе в бытии...»<sup>167</sup>, – пишет он. *Свобода – абсолютное начало человеческого существования.* Подлинная свобода, которая есть выражение естественного состояния, а не «результат» действия, не «достижение», коренится в свойственной человеку онтологической направленности на отрицание «бытия-в-себе» окружающих его вещей. «Сартр отвергает детерминизм (свободы. – А. Б.), говоря, что наш выбор – это то, как мы реагируем на детерминируемые тенденции, – отмечает западный исследователь Т. В. Баш. – Свобода является центральной и уникальной возможностью, которая конструирует нас как людей»<sup>168</sup>.

У свободы нет «сущности»: она «исходит» из самого стремления человека, выбора целей, постановки задач. Бытие индивида как «проект» – не сама свобода, а ее «выражение», «проявление»<sup>169</sup>. Человек должен всегда выбирать, без этого он не может жить. *Человек изначально осужден на свободу.*

Трансцендентальная свобода ставит индивида вне причинной зависимости и закономерности, она предполагает метафизический «разрыв» с необходимостью. «Человек совсем не является *вначале*, чтобы потом быть свободным, – пишет философ, – но нет различия между бытием человека и его “свободным бытием”»<sup>170</sup>.

Следовательно, свобода у Сартра коренится в трансцендентальных глубинах сознания, проявляясь в определенных ситуациях. Человека нельзя лишить свободы, которая сводится к возможности *выбора* и реализуется в любой обстановке. При этом люди выбирают не реальную возможность, а *свое отношение к конкрет-*

---

<sup>167</sup> Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 451.

<sup>168</sup> Bush, Th. W. The power of consciousness and the force of circumstances in Sartre's philosophy / Th. W. Bush. – Bloomington; Indianapolis: Indiana University press, 1990. – P. 78.

<sup>169</sup> См. об этом: Красиков, В. И. Философия как концептуальная рефлексия (Философская пропедевтика) / В. И. Красиков. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1999. – С. 211.

<sup>170</sup> Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 62.

*ной ситуации*, где мотивация и ситуация образуют неразрывное единство. Фактичность моей собственной свободы в *структуре ситуации*, говорит философ, включает в себя «мое тело», «мое положение», «мое здесь и сейчас», «мое отношение к другим», «мое прошлое», «мое настоящее» и т. д. Так формулируется «парадокс свободы»: *свобода проявляется только в конкретной ситуации, а ситуация осуществляется только через свободу, через конкретный выбор*<sup>171</sup>.

Но одновременно со свободой, характеризующей феноменологическое или трансцендентальное сознание, в концепции Сартра вводится и абсолютная *ответственность*. При этом свобода влечет за собой ответственностью, а ответственность – свободу<sup>172</sup>, что также представляет собой парадокс.

Свобода – это фундаментальный *экзистенциал*, осознаваемый и переживаемый тогда, когда у человека исчезает вера в существование абсолютного и высшего смысла в мире. «Я свободен: в моей жизни нет больше никакого смысла, – восклицает Антуан Рокантен, герой романа «Тошнота», – все то, ради чего я пробовал жить, рухнуло, а ничего другого я придумать не могу»<sup>173</sup>. Свобода, полагает Сартр, – это «ничто», которое мы ощущаем и переживаем, осознавая то, *что* мы есть. Именно это предоставляет нам варианты выбора того, *кем* мы можем стать в будущем. Акты выбора, которые мы совершаем и которые являются актами выбора ценностей и смыслов нашей жизни, осуществляются на основе «ничто».

Когда мы выбираем, рассуждает философ, наш выбор является выбором нас самих. Однако, выбирая себя, я вовсе не выбираю свое существование. В каждой конкретной ситуации я способен выбрать себя: или импульсивное Я, или размышляющее Я, а также другое возможное Я. Если я выберу себя как индивида, который постоянно размышляет, то в самом выборе, а не в размышлениях о нем, я

---

<sup>171</sup> См.: Зотов, А. Ф. Современная западная философия : учебник / А. Ф. Зотов. – М.: Высшая школа, 2001. – С. 562.

<sup>172</sup> См.: Долгов, К. М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века / К. М. Долгов. – М.: Искусство, 1990. – С. 206.

<sup>173</sup> Сартр, Ж.-П. Тошнота / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Стена : избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – С. 157.

совершаю выбор себя самого. Отсюда вытекает основной вопрос его философско-антропологической концепции: «Стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить?»<sup>174</sup>.

«Когда я размышляю, приходит мой решающий час», – утверждает Сартр. В его философии *духовность* – фундаментальная характеристика человека как экзистенциального существа. Духовность как экзистенциал – это то, что отличает находящегося в определенной ситуации индивида от других индивидов<sup>175</sup>.

Личность, считает философ, нельзя свести только к знанию о ней, поскольку любая попытка сформулировать в понятиях ее основополагающий выбор несостоятельна. Ведь конкретный индивид в данных условиях существует именно таким, а не другим способом. Не бывает определенной и конечной причины того, *как* индивид существует, отличной от той причины, *какая* выбрана именно им. Жизнь личности обретает значимость и смысл только тогда, когда человек в полной мере ответствен за самого себя. Поэтому экзистенциал свободы у Сартра дополняется экзистенциалом *ответственности*<sup>176</sup>. «Я ответствен... за себя самого и за всех, – пишет он, – выбирая себя, я выбираю человека вообще»<sup>177</sup>.

Итак, человек отвечает не только за себя, он также отвечает за других людей; будучи онтологически осужден на свободу, он несет на себе груз всего мира. «...Он ответствен за мир и самого себя в качестве способа бытия, – отмечает французский мыслитель. – Эта абсолютная ответственность... – просто логическое требование следствий нашей свободы»<sup>178</sup>. Обязательность свободного выбора –

---

<sup>174</sup> Сартр, Ж.-П. Тошнота / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Стена : избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – С. 117.

<sup>175</sup> См. об этом: Франкл, В. Духовность, свобода и ответственность / В. Франкл // Франкл В. Человек в поисках смысла : сборник. – М.: Прогресс, 1990. – С. 93–129.

<sup>176</sup> «...Свобода... требует позитивного дополнения. Этим позитивным дополнением является ответственность» (Франкл, В. Самотрансценденция как феномен человека / В. Франкл // Франкл В. Человек в поисках смысла : сборник. – М.: Прогресс, 1990. – С. 67–68).

<sup>177</sup> Сартр, Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – С. 324.

<sup>178</sup> Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 557–558.

основополагающее положение экзистенциальной антропологии Сартра. Любая попытка уклониться от него включает то, что философ именует «ложной верой». Попадая в ее сети, человек пытается уйти от мучки понимания того, что сам он абсолютно свободен и выбирает собственное существование из «ничто».

«Ложная вера» проявляется во множестве форм. Одна из них характерна для человека, живущего такой жизнью на основе стереотипов. Подавленный ответственностью за свою жизнь индивид стремится найти себе убежище в принятии и исполнении определенной роли, которая придает его существованию некий смысл и которая в условиях свободы в принципе была бы невозможна. «Рассмотрим вот этого официанта кафе, – рассуждает автор книги «Бытие и ничто». – Он старается координировать свои движения, как если бы они были механизмами, связанными друг с другом... он играет *в бытие* официанта в кафе»<sup>179</sup>.

Для Сартра находиться в «ложной вере» означает отказаться от свободы и создания смысла своей жизни. Действовать в «ложной вере» – значит вести себя как *объект*, определяемый законами природы. Однако выбор «ложной веры», как и любой другой выбор, также представляет собой акт свободы. Философ говорит не о том, что мы способны совершать свободный выбор, а о том, что условия человеческого существования таковы, что мы не можем уклониться от такого выбора, хотя бы и трагичного. Каждый человек осуществляет выбор своего собственного мира. Выбор этот строго индивидуален, даже если один выбирает за всех.

Сартр понимает человека как «бесполезную страсть» в бессмысленном и абсурдном мире. Опыт Антуана Рокантена, ощутившего свое одиночество в муниципальном парке Бувиля, иллюстрирует этот вывод. «Никогда... я не понимал, что значит “существовать”, – пишет он в дневнике. – И вдруг... существование... утратило безобидность абстрактной категории... ЛИШНИЙ – вот единственная связь, какую я мог установить... И Я САМ... ТОЖЕ БЫЛ ЛИШНИМ»<sup>180</sup>. Следо-

<sup>179</sup> Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 93.

<sup>180</sup> Сартр, Ж.-П. Тошнота / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Стена : избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – С. 130–131.

вательно, для героев произведений Сартра люди и вещи являются «лишними», а человеческое существование и весь мир – «абсурдными».

Рассуждая последовательно, можно сказать, что экзистенциал свободы в его философии предполагает экзистенциал *одиночества*. «Я один, – сетует Рокантен, персонаж романа «Тошнота». – Один – и свободен. Но эта свобода слегка напоминает смерть»<sup>181</sup>. В своем одиночестве экзистирующий герой трансцендирует из повседневности, переживая тошноту (отвращение), тоску, скуку, страх, отчаяние.

Сартр показывает, как восприятие «другого» только как объекта, вещи, является уничтожением его сущности. «Другой» не склонен раскрываться, и поэтому «Я» насильно ограничивает его свободу, воспринимая его как предмет на фоне других предметов. Реализация «для-себя» у одного индивида порождает его конфликты с другими индивидами. «Бытие-для-себя» упраздняет «бытие-для-другого» (*être-pour-autrui*). Здесь невозможно человеческое восприятие, которое характеризуется экзистенциалами любви или ненависти, страха или надежды, свободы или зависимости<sup>182</sup>. «Эта женщина, которую я вижу идущей навстречу мне, этот человек, который переходит улицу, этот нищий, который... поет у моего окна, являются для меня *объектами*, – пишет философ. – Таким образом... одной из модальностей присутствия по отношению ко мне другого является *объектность*»<sup>183</sup>.

Люди нуждаются друг в друге, но при этом тяготятся этими отношениями. Так, персонажи пьесы Сартра «За закрытой дверью», две женщины и мужчина, попадают после смерти в ад. Но вместо наполненной чертями обители скорби и страданий они обнаруживают себя в изолированном помещении, где проникаются взаимной неприязнью. Один из них – Гарсен – приходит к ужасающему выводу:

---

<sup>181</sup> Сартр, Ж.-П. Тошнота / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Стена : избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – С. 157.

<sup>182</sup> См.: Марков, Б. В. Экзистенциализм и свобода в философии Ж.-П. Сартра в сопоставительном ракурсе / Б. В. Марков // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб.: Лань, 1997. – С. 191.

<sup>183</sup> Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 276.

адские муки – это не то, что происходит в «геенне огненной», «ад – это другие!». Повседневное общение со случайными людьми превратило их жизнь в наполненную отчаянием нескончаемую муку, нужно только сделать это общение безысходным, отказаться от веры, любви и надежды.

Но если люди «обречены на свободу», почему многие из них живут с «ложной верой» и не стремятся делать выбор? Мы часто отказываемся от свободы, разъясняет Сартр, потому что, признавая ее, испытываем страдания. Человеческие страдания предполагают страх и смерть, в основе которых лежат свобода и ответственность: «...Смерть... освобождает нас полностью... я... смертельно свободен. <...> Для-себя реализует в тревоге (т. е. в страхе. – А. Б.) свое условие бытия, брошенное в ответственность... оно есть только свобода, которая открывается сама и бытие которой находится в самом этом открытии»<sup>184</sup>.

Та же двойственность бытия и сознания, характерная для конкретной онтологии Сартра, обнаруживается им при анализе феномена *смерти*. Только тогда, когда *жизнь* рассматривается не как физический или физиологический процесс, происходящий с неким объектом, подчеркивает он, а как экзистенциальная характеристика самого мыслящего и чувствующего субъекта, как *моя жизнь*, возможно рассмотрение смерти как *моей* смерти, как экзистенциала существования.

Смерть, говорит Сартр, абсурдна в своей абсолютности. Если бы момент смерти определялся нами людьми, или он был бы им известен заранее, предписан Богом, неумолимыми закономерностями Вселенной или Природы, тогда ее *экзистенциальный смысл* проявлялся по-другому: смерть *завершала бы* нашу жизнь, а не *обрывала бы* ее. Но это не так. Абсурдно, что когда-то мы были рождены и когда-нибудь умрем, страшась своей кончины. Будучи осознанным и пережитым, *абсурд* становится фундаментальным экзистенциалом человека. Бессмысленность абсурда дополняется *скукой*, которая в процессе переживания тоже проявляется как экзистенциал существования индивида.

---

<sup>184</sup> Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 550, 552, 560.

В философско-литературных произведениях Сартра смерть предстает как экзистенциал бытия людей, тесно связанный с экзистенциалом *судьбы*. Так, герой новеллы «Стена», испанский революционер-республиканец Иббьета, перед казнью решил «разыграть» своих палачей-фашистов: он послал их обыскивать деревенское кладбище, где предположительно должен был скрываться его соратник Рамон Грис (в это время, как он думал, Грис прятался в доме у родственников). Результат оказался фатальным: поссорившись с родными, Рамон перебрался в домик сторожа на кладбище, где и погиб, отстреливаясь от солдат. «Черная дыра» смерти поглотила Рамона Грису, который нашел в обители мертвых свой конец<sup>185</sup>.

В качестве экзистенциалов смерть и страх взаимосвязаны. Такое понимание связано с ситуацией детства, которая описывается Сартром в повести «Слова»: «Смерть преследовала меня, как наваждение, потому что я не любил жизни. Этим объясняется ужас, который мне внушала смерть»<sup>186</sup>. *Страх* (*angoisse*) у Сартра выражен производными экзистенциалами беспокойства, тревоги, боязни, ужаса. В отличие от религиозного учения Марселя, сосредоточившегося на исследовании «положительных» экзистенциалов – вере, любви, надежде, – атеистическая концепция Сартра акцентирует свое внимание на анализе «отрицательных» экзистенциалов – одиночестве, смерти, страхе, отчаянии. Такой подход определяется его концепцией «абсурда», который обесмысливает жизнь индивидов, что составляет трагическое противоречие человеческого духа.

*Вера, надежда, любовь* характеризуются Сартром как виды самообмана, которые выступают атрибутами свободы. Человек может создавать проекты самого себя в будущем, «находясь» там, где его пока нет. В рефлексии сознание не дано самому себе как актуальность, оно всегда находится позади себя как нечто «отсталое», уже «превзойденное». Сознание постоянно проектирует свое воплощение, но при этом *неантизирует (ничтожит)* себя, становясь не тем, чем оно было.

---

<sup>185</sup> См.: Зенкин, С. Н. Человек в осаде. О писательском творчестве Жан-Поля Сартра / С. Н. Зенкин // Сартр Ж.-П. Стена : избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – С. 4–5.

<sup>186</sup> Сартр, Ж.-П. Слова / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Стена : избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – С. 451.

Так проявляет себя экзистенциал *бытие-в-самообмане*, который предполагает колебание между свободой и отчуждением, истиной и заблуждением, трансцендентностью и фактичностью. «Истинная проблема самообмана проистекает... из того, что он оказывается *верой*»<sup>187</sup>, – пишет философ. Для индивида, одиноко живущего в «феноменологическом круге» повседневности, «неподлинная» вера, не будучи устремленной к людям, Богу или Абсолюту, неизбежно предстает как «“вера” самообмана»: «...Вера есть бытие, которое ставится под вопрос в своем бытии и может реализоваться... только отрицая себя... Верить – значит не верить»<sup>188</sup>.

То же самое происходит с любовью, которая не устремлена к абсолютному, а приземлена, телесна, конфликтна. «Любовь как первичное отношение к другому является совокупностью проектов, – пишет Сартр. – Эти проекты ставят меня в непосредственную связь со свободой другого. Именно в этом смысле любовь является конфликтом»<sup>189</sup>. Даже в искренности люди подвержены самообману. При этом любовь одного человека отрицает свободу другого: «...Любовь требует не упразднения свободы Другого, но ее порабощения как свободы...»<sup>190</sup>.

Болезненно и трагично складываются любовные отношения в художественных произведениях Сартра, где любящий сознательно или несознательно, по своему желанию или по воле случая, порабощает свободу любимого, вследствие чего он уже не отвечает за себя. Истинная любовь глубоко связана с одиночеством. Чтобы, любя ближнего, не терять самого себя и не порабощать других, утверждает писатель, надо поддерживать дистанцию между людьми, ограждать их личное и культурное пространство.

Например, герои романа «Тошнота» Антуан Рокантен и Анни исповедуют «любовь к дальнему», «истинную любовь», как будто нуждаясь в преграде, которая должна их разделять: он живет во Франции, а его возлюбленная – в Лондоне.

---

<sup>187</sup> Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 101.

<sup>188</sup> Там же. – С. 103.

<sup>189</sup> Там же. – С. 381.

<sup>190</sup> Там же. – С. 416.

Свои свидания без телесной близости эти молодые люди стремятся превратить в торжественные ритуалы. Но такие «чистые союзы» крайне неустойчивы. Проявления «любви к дальнему» – лишь жалкие попытки организовать свою жизнь в рамках определяемого природой «нормального» существования. Когда они заканчиваются неудачей, демонстрируя дуализм духа и тела, свободы и природы, то литературным персонажам Сартра, если они не примут одиночества, остается единственный путь – уход из мира, осуществление «метафизического бунта»<sup>191</sup>.

Таким образом, в экзистенциальной метафизике свободы и ответственности Сартра вера, надежда и любовь являются антропологическими конститuentами мира без Бога; эти экзистенциалы порождаются иллюзиями людей, которые склонны бежать от тревоги в самообман. В его концепции существование человека предстает «в-себе» и «для-себя», где феномены бытия и сознания выступают двумя центрами отношения людей к миру, а вечность и духовность – производными экзистенциалами от исходного экзистенциала «бытие-в-ситуации». При этом телесность является феноменом вечности.

В результате свобода, в рамках которой индивид выбирает не столько реальные возможности, сколько свое отношение к конкретной ситуации, оказывается у Сартра основополагающим модусом существования людей, вокруг которого центрируются другие экзистенциалы. Экзистенциал свободы непосредственно связан с экзистенциалом ответственности. Люди как свободные существа созидают себя посредством выбора, совершаемого с осознанием ответственности. Но человек отвечает не только за одного себя, но также за других индивидов, за социум и в целом за весь окружающий его мир. Следовательно, свобода оказывается абсолютной, как абсолютной оказывается и связанная с ней ответственность.

Философскую антропологию абсолютной свободы и ответственности, доходящую до оправдания абсурда и бунта, в западной постнеклассической мысли развил и дополнил Альбер Камю.

---

<sup>191</sup> См.: Зенкин, С. Н. Человек в осаде. О писательском творчестве Жан-Поля Сартра / С. Н. Зенкин // Сартр Ж.-П. Стена : избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – С. 7–9.

### 3.2. Экзистенциальная метафизика абсурда и бунта

Будучи представителем экзистенциальной философии, *Альбер Камю* (Camus) (1913–1960 гг.) эволюционировал от нигилистической концепции абсурда и бунта к моралистическому гуманизму. Для него, как и для Марселя и Сартра, исходный первофеномен – это сам «человек-в-мире»<sup>192</sup>, как творящий, экзистирующий, самотрансцендирующий и свободный индивид. Хотя человек способен объективироваться, он прежде всего существует и действует как субъект. Однако это не погруженное в себя Эго. То, чем является человек, является результатом его деятельности, его *свободы*, реализующейся в процессе выбора, – подчеркивает писатель. Человек – это конкретная живая личность, а не абстрактный гносеологический субъект. Вслед за Хайдеггером или Ясперсом его можно, пожалуй, свести к Dasein или экзистенции, но Камю старается не употреблять данные термины, обращая внимание на ограниченный характер этих слов и конечный характер самой человеческой ситуации.

**Человек наедине с абсурдом.** Используя идеи экзистенциальной антропологии, Камю пытается решить центральную проблему своей философии – проблему метафизического оправдания бунтарского стоического сознания, противостоящего абсурдности мира, прояснения смысла жизни личности. Его творчество – непрерывные искания, для которых характерны переживания за человека – свидетеля и соучастника драматических событий прошлого века – и утверждение его достоинства. Французский мыслитель показывает, что жизнь в обезбóженном мире ведет к обóживанию человека, приданию абсолютного характера его жизни и, в конечном счете, – к нигилизму<sup>193</sup>. В этом смысле атеистическая философия аб-

---

<sup>192</sup> Экзистенциал Камю «человек-в-мире» («бытие-человека-в-мире») соотносится с экзистенциалами Хайдеггера и Ясперса «бытие-в-мире», экзистенциалом Марселя «нахождение-в-ситуации» и экзистенциалом Сартра «бытие-в-ситуации».

<sup>193</sup> См. об этом: Воробьева, С. В. Философия экзистенциализма / С. В. Воробьева // Современная западная философия : учебное пособие / под общ. ред. Т. Г. Румянцевой. – Минск: Книжный дом, 2009. – С. 437–438.

сурда и бунта Камю противоположна теистической философии экзистенции и трансценденции Ясперса и религиозной философии надежды Марселя.

Постулируя исходное мировосприятие личности как абсурд, Камю трактует его как предел осознанности и ясности постижения сущего. Синтез онтологического и гносеологического смыслов проявляется у него в ходе анализа *переживания* мира человеком, который выпал из обыденности или истории<sup>194</sup>. Поэтому *абсурд* является экзистенциалом конкретного бытия индивидов, производным от исходного экзистенциала «человек-в-мире». Осуществившееся видение людьми абсурдности бытия заключает в себе ясное постижение ими своего удела.

Абсурдность мира и человека анализировалась еще в концепции Сартра. Фиксируя ситуацию абсурда, он, тем не менее, подробно не рассматривает эту проблему. Теоретиком абсурда в большей степени может считаться Камю, который считал, что в целом мир неразумен, поскольку не содержит высшего смысла. Разум человека стремится к ясности о предельных значениях мира, жизни индивидов и истории общества, но не способен найти абсолютные значения в мире и человеческой жизни. Экзистенциал абсурда появляется через осознание и переживание этой парадоксальной ситуации. «...Мир абсурден, – утверждает философ. – Абсурдно столкновение между иррациональностью и иступленным желанием ясности... Абсурд равно зависит и от человека, и от мира»<sup>195</sup>. Составляя фундаментальную связь между индивидом и мирозданием, он скрепляет их в одно неразрывное целое.

Однако Камю вовсе не отрицает достоинств разума. Он считает, что у человеческого разума есть свой фрагмент действительности, порядок опыта, «жизненного мира», в котором он эффективен. Но подобной ясности и эффективности люди ждут и от мира в целом, перенося нормы и правила повседневности, конкретной ситуации своего существования, на весь строй Вселенной. Однако это

---

<sup>194</sup> См.: Медведева, И. А. Камю / И. А. Медведева // История философии : энциклопедия / гл. ред. А. А. Грицанов. – Минск: Книжный дом, Интерпрессервис, 2002. – С. 436.

<sup>195</sup> Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 34.

невозможно, полагает философ, ведь мы не способны сделать ясным весь мир, постигнуть высший смысл мироздания. Его законы имеют значение лишь в определенных пределах, за которыми они становятся недействительными, порождая абсурд<sup>196</sup>. Поэтому абсурд появляется при встрече эффективного в определенных областях действительности, но ограниченного в целом разума, с иррациональной основой мироздания в целом, в процессе которой появляется конфликт между целями людей и противостоящими им реальными силами.

Итак, под абсурдом Камю понимает способ бытия индивида в мире. Осмысленность ситуации и абсурдность действий вовсе не предполагают друг друга. Ощущение абсурда свидетельствует об утрате людьми смысла бытия<sup>197</sup>. Философ считал, что поиск смысла жизни тесно связан с взаимоотношениями общества и личности. Общество предписывает своим членам набор принципов, регулирующих их поведение. Овладение ими возможно только в процессе социализации, где люди занимают заранее отведенные им места и исполняют предписанные роли. Это может превратиться в механический процесс, исключая творчество, когда человек становится марионеткой или живым роботом.

В «Мифе о Сизифе» исследуется абсурдное мироощущение, а не абсурдное мировоззрение. Если до этого абсурд рассматривался европейскими мыслителями как некий интеллектуальный итог общественного развития, то Камю берет его как исходный пункт философского исследования, отправную точку экзистенциального анализа, поскольку абсурд не только осознается, но и переживается.

Чувство абсурда, утверждает Камю, может проявиться по-разному: от восприятия безразличия природы по отношению к человеку до ощущения конечности жизни индивида, которая открывает бесполезность его существования, или от бессмысленности ежедневной рутины повседневности: «Бывает, что привычные

---

<sup>196</sup> См.: Красиков, В. И. Философия как концептуальная рефлексия (Философская пропедевтика) / В. И. Красиков. – Кемерово: Кузбассвуиздат, 1999. – С. 211–212.

<sup>197</sup> «Чувство абсурда не равнозначно понятию абсурда. Чувство лежит в основании... оно не сводится к понятию...» (Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 38).

декорации рушатся. Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме – вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос “зачем?”»<sup>198</sup>.

Ощущение абсурда, говорит философ, не сводится к понятию или уверенности в нем; убежденность в наличии абсурда возникает в сфере чистого сознания. Для существования абсурда людям нужно его осознание и переживание. Абсурд возникает и реализуется только через человека посредством его *свободного выбора*. Мир как таковой в своей основе вовсе не абсурден, констатирует Камю, а иррационален. Абсурд понимается как результат *экзистирования* человека к подлинному бытию и его *трансцендирования* за пределы наличного бытия, переход от повседневного к абсолютному, т. е. как экзистенциальная форма сомнения. Данный априорно абсурд есть **абсурдная свобода**, т. е. ясный и правдивый разум, четко осознающий границы своего применения<sup>199</sup>.

Таким образом, понимание экзистенциалов *свободы* и *ответственности* у Камю отличается от понимания Сартра. Сартр, трактующий человеческую сущность как чистую возможность, считал, что существование людей предшествует их сущности, а индивид ответствен за то, как он формулирует эту сущность. Камю же полагает, что существование человека изначально определяется его природой и содержит потенциальные возможности, ограничивающие свободу личности.

Философ не утверждает абсолютности свободы, поскольку ответственность он понимает как ответственность индивида прежде всего перед самим собой, а не по отношению к окружающим его людям, обществу или всемирной истории. «Ответственность перед историей освобождает от ответственности перед людьми»<sup>200</sup>, – критикует Камю учение «позднего» Сартра об ответственности человека перед

---

<sup>198</sup> Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 29–30.

<sup>199</sup> См.: Там же. – С. 51.

<sup>200</sup> Камю, А. Из записных книжек (1935–1959) / А. Камю // Камю А. Падение. Из записных книжек (1935–1959) : [сборник]. – М.: АСТ МОСКВА, 2009. – С. 205.

историей. Но Камю также критикует и позицию религиозных мыслителей Г. Марселя и П. Тиллиха: «...Либо мы не свободны и ответ за зло лежит на всемогущем Боге, либо мы свободны и ответственны, а Бог не всемогущ»<sup>201</sup>.

Философ утверждает, что человек не сможет быть счастливым, если доведет абсурд до всех его логических заключений, ибо невозможно людям жить без смысла. «Важнейшим элементом в принятии абсурда для Камю является переживание счастья, которое сопровождает его»<sup>202</sup>, – пишет американский исследователь А. Сейджи. Рассудок абсурдного человека стремится опираться на очевидность, но очевидность сама есть абсурд. Как же тогда следует вести себя человеку?

Мир, где господствует абсурдный разум, – это мир, лишенный Бога, считает Камю, мир, в котором не существует абсолютных ценностей. В нем обречены жить люди, поскольку другого мира у нас нет. Убежденность человека в наличии абсурда в мире способствует формированию его свободы. «Абсурдный человек» – это своеобразная мировоззренческая конструкция<sup>203</sup>. Он отвергает абсолютную мораль и обходится без Бога<sup>204</sup>. Подвергая Бога морально-нравственной оценке, абсурдный человек убивает Его в своей душе; упраздняя Бога во имя высшей справедливости, люди превращают идею Бога в абсурдную идею.

Признание абсурда приводит Камю к утверждению достоинства человека. Абсурд ничего не значит, пока человек живет вне его и активно борется с ним. Но быть довольным собой, обществом и миром означает смириться и лишиться самоуважения. Правильное поведение человека, осознающего абсурд, состоит в жизни внутри абсурда и восстании против него. Именно эта борьба человека на-

---

<sup>201</sup> Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 54.

<sup>202</sup> Sagi, A. Albert Camus and the philosophy of the Absurd / A. Sagi. – N. Y.: Rodopi, 2002. – P. 78.

<sup>203</sup> См.: Мотрошилова, Н. В. Экзистенциализм / Н. В. Мотрошилова // История философии: Запад – Россия – Восток. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. – Кн. 4. – С. 78.

<sup>204</sup> См.: Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 60.

полняет его жизнь смыслом. От себя самого человек абсурда хочет лишь одного: в состоянии свободы жить тем, что он знает, довольствоваться тем, что он имеет, и отказаться от того, что недостоверно.

Но это вовсе не значит, что такому человеку позволено совершать преступления: недостойное поведение упраздняет свободу личности. «Абсурд не есть дозволение каких угодно действий, – замечает философ. – Он не рекомендует совершать преступления...»<sup>205</sup>. Человек, живущий один на один с абсурдом, свободен от навязанных моральных норм, но обладает своей этикой. Для него имеет значение одно: жить полноценной жизнью, уповая только на настоящее. Революционер, осознающий бессмысленность всех своих усилий, но стремящийся воплотить в жизнь идеалы, сражаясь за них; художник, осознающий, что ему и его творениям суждены смерть и забвение, но все же стремящийся выразить свое мироощущение, относятся к людям абсурда. Они живут в абсурде и в то же время борются с ним, борются с судьбой, отстаивая личную свободу<sup>206</sup>.

В мире существует лишь одна подлинная истина, говорит французский писатель, – это истина, созданная Человеком, и главная задача концепции абсурда состоит в том, чтобы привести убедительные доводы, посредством которых индивиды могли бы бросить вызов самой судьбе. «...Мир этот не имеет высшего смысла, – пишет он. – Но... есть в нем нечто, имеющее смысл, и это – человек...»<sup>207</sup>.

Экзистенциальный мыслитель, делает вывод Камю, не может ни учреждать, ни пропагандировать абсолютные ценности, а также указывать индивиду, как ему жить в мире, где господствует абсурд. Но он может обосновать необходимость свободы и ответственности, прояснить особенности «подлинного» или «непод-

---

<sup>205</sup> Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 60–61.

<sup>206</sup> Экзистенциалы *свободы и судьбы* в философской антропологии Камю не являются «сквозными», как в фундаментальной онтологии Хайдеггера. Наряду с экзистенциалом ответственности свобода и судьба находятся в центре его экзистенциальной рефлексии.

<sup>207</sup> Камю, А. Письма к немецкому другу / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 116.

линного» существования, привлечь внимание индивидов к возможностям свободного выбора и поведения. Одним словом, – дать человеку реальный шанс на справедливость, которую он в полной мере заслуживает.

**Свобода и бунт.** Концепция абсурда Камю приводит к осознанию бессмысленности жизни человека, коренящейся в иррациональности мира в целом. Экзистенциальная свобода и связанная с ней ответственность предполагают осмысление и переживание экзистенциалов *одиночества*<sup>208</sup>, *смерти*<sup>209</sup>, *страха*<sup>210</sup> и *отчаяния*: на их фоне блекнут экзистенциалы *веры, надежды и любви*. Абсурдная свобода является для людей тяжелой ношей. «...Свободу не уподобишь награде или знаку отличия, – восклицает Жан Батист Кламанс, персонаж повести «Падение». – Совсем наоборот – это повинность, изнурительный бег... и притом в одиночку»<sup>211</sup>.

Для абсолютного большинства людей идея смерти или собственного небытия абсурдна и ужасна, полагает Камю. Они не верят в собственную смерть. Из-за страха перед своей кончиной люди еще в древние времена создавали могущественные организации (конфессии, жрецов, церкви), которые пытались успокоить живущих, даруя им иллюзорную надежду на бессмертие души.

От концепции абсурда Камю переходит к концепции бунта. Абсурдность и бессмысленность мира оказываются исходным пунктом мощных для самоутверждения человека экзистенций и трансценденций. Нет абсолютного смысла, нет безграничной свободы, нет ясной надежды для людей? Что ж, это станет исход-

---

<sup>208</sup> «...Абсурд... хочет показать человека в его одиночестве...» (Камю, А. Бунтующий человек / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 124).

<sup>209</sup> «Умираем мы в одиночестве...» (Камю, А. Падение / А. Камю // Камю А. Избранные произведения. – М.: Панорама, 1993. – С. 389).

<sup>210</sup> «Но каждый раз человек... хочет подавить весь свой страх. Он умирает молча, с глазами, полными слез» (Камю, А. Из записных книжек (1935–1959) / А. Камю // Камю А. Падение. Из записных книжек (1935–1959) : [сборник]. – М.: АСТ МОСКВА, 2009. – С. 115).

<sup>211</sup> Камю, А. Падение / А. Камю // Камю А. Избранные произведения. – М.: Панорама, 1993. – С. 387.

ным пунктом отчаянной борьбы не «за» или «против» кого-либо, а *борьбы как способа существования людей, их самосозидания*, безразличного к грядущему, имеющей целью преодолеть то, что дано людям в их наличном бытии<sup>212</sup>.

Человеку присущи метафизическое вопрошание и бунт, утверждает французский мыслитель. *Бунт является исходной очевидностью бытия конкретного индивида, проистекающей из его трансцендентальной свободы*. Именно эта очевидность помогает индивиду справиться с одиночеством, осознать неизбежность смерти, преодолеть страх и обрести смысл жизни. «Я бунтую, следовательно, мы существуем»<sup>213</sup>, – говорит Камю, перефразируя сформулированный Декартом тезис: «Я мыслю, следовательно, существую». Преодолевая абсурд, бунт утверждает достоинство и величие человеческого существования<sup>214</sup>.

Итак, восставать означает ставить под вопрос данный человеку мир. Истинный бунт есть абсурд, он возникает, с одной стороны, из метафизики абсолютной свободы, из поисков интеллектом разумности и осмысленности во Вселенной, из желания индивида на основе универсального и абсолютного смысла обрести единство с миром, а с другой – из принципиальной алогичности мироздания, его чуждости человеку. Как экзистенциал *бунт* не только осознается, но и переживается.

Для человека без шор, способного узреть трагическую истину, нет зрелища более возвышенного, чем борьба человеческого разума с превосходящей его действительностью. Ни с чем не сравнимо и зрелище гордыни индивида, – с этим ничего не могут сделать все уничижающие его философские учения. Поэтому абсолютная свобода, утверждает французский писатель, возможна только как порождаемое упорством человеческого духа состояние предельной отрешенности от

---

<sup>212</sup> См.: Красиков, В. И. Философия как концептуальная рефлексия (Философская проповедь) / В. И. Красиков. – Кемерово: Кузбассвуиздат, 1999. – С. 211–212.

<sup>213</sup> Камю, А. Бунтующий человек / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 134.

<sup>214</sup> Это вовсе не значит, что абсурд и бунт не могут быть психологическими характеристиками людей. Но Камю они интересуют как априорные феномены человеческого бытия, как модусы существования конкретных индивидов в условиях историчности, т. е. как экзистенциалы.

всех иллюзий мира. Свобода – это скоротечное, преходящее, ускользающее состояние, требующее постоянного напряжения сознания людей. Это «высшая точка» бунта творческих индивидов.

Пробуждение сознания, бегство человека от повседневности – *исходная ступень, первый шаг к осознанию абсурдной свободы*. Поэтому *духовность*, согласно Камю, есть конституирующая особенность и фундаментальная характеристика человека, экзистенциал его бытия. Только активное отрицание и осознание всего бессмысленного для людей и утверждение конкретного для экзистенциальной ситуации смысла и значения поддерживают состояние трансцендентальной свободы и гарантируют постоянное подтверждение достоинства индивида.

Человек у Камю способен сделать принципиально невозможное в мире абсурда – создать для себя абсолютный и высший смысл, наделить значением мир вещей и других людей. Постигнуть данную ему безграничную достоверность, отчаявшись, ощутить себя одиноким, чуждым собственной жизни, чтобы прожить ее, отринув все мифы и идеологемы, – вот принцип освободительной терапии бунта. Но как всякая свобода выбора и действия, эта новая независимость от абсурда тоже когда-нибудь закончится, ибо у нее нет гарантии вечности.

Именно тогда на смену мнимой свободе приходит свобода действий, где перед ликом неумолимой смерти исчезают все иллюзии<sup>215</sup>. Основой абсолютной свободы теперь выступает отрешенность одинокого и идущего на смерть человека, его равнодушие ко всему, кроме конкретной ситуации жизни, присущий ей абсурд. Это *второй шаг к абсолютной свободе, ее вторая ступень*. «Что мне смерть других людей, любовь матери, что мне... Бог, другие пути... – ведь мне предназначена одна-единственная судьба, – горестно размышляет накануне казни «посторонний» Мерсо. – Как будто неистовый порыв гнева очистил меня от боли, избавил от надежды...»<sup>216</sup>.

---

<sup>215</sup> См.: Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 55–57.

<sup>216</sup> Камю, А. Посторонний / А. Камю // Камю А. Избранные произведения. – М.: Панорама, 1993. – С. 80–81.

В «Мифе о Сизифе» Камю ставит и решает вопрос: *Как и в чем найти надежду на бытие в мире, где умерла религиозная надежда?* В «Бунтующем человеке» писатель дает глубокий анализ метафизической, исторической, политической и художественной форм бунта против трагизма удела человека. «Что же представляет собой бунтующий человек? – восклицает французский мыслитель. – Это человек, говорящий “нет”. Но, отрицая, он не отрекается: это человек, уже первым своим действием говорящий “да”»<sup>217</sup>. С метафизической точки зрения бунт проявляется в двух видах: *революции* и *творчестве*. Философ акцентирует внимание на второй его форме – творческой деятельности, литературе и искусстве. Политической революции, как реальному изменению общественных отношений, он противопоставляет революцию культурную, совершающуюся в сфере духа, подчеркивая ее морально-этический, гуманистический характер.

Камю считает, что индивид, восстающий против Судьбы и условий своего существования, – это творческий человек. Благодаря созиданию принципиально нового, в котором адекватно выражена подлинная свобода, человек способен справиться с бессмысленностью существования. Хотя человек абсурда не ставит себе целью познать действительность, решить социальные проблемы, он призван творчески описать то, что он видит и переживает.

Итак, «метафизический бунт», утверждает Камю, – это восстание личности против всего Мироздания навстречу своей Судьбе; такой бунт отвергает абсолютные цели Вселенной и самого Человека. Но, отрицая собственный удел, индивид также вовлекает в свой бунт и потусторонние силы. Эта полемика с богами представляет собой желание человека утвердить свою правоту и в конечном итоге свергнуть их. После «смерти» Бога сакральный мир замещается миром бунта. Если абсурд – ясное переживание и осмысление пределов человеческого бытия, то бунт – такое же ясное переживание и осознание прав на это бытие.

В бунте человек не может быть полностью виновным, ибо он не законодатель истории, но и полностью невиновным также быть не может – ведь он ее ис-

---

<sup>217</sup> Камю, А. Бунтующий человек / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 127.

полнитель. И в наше время происходят революции, где творится много насилия и несправедливости, отмечает французский мыслитель, ибо они моделируют реальность, исходя из идеи Бога, Абсолюта или Всемирной истории. Бунт же опирается на саму реальность, чтобы бороться за Истину. Человек призван улучшить в мире все, что может быть принципиально улучшено.

Если в «Мифе о Сизифе» анализируется вопрос о самоубийстве, то в «Бунтующем человеке» исследуется вопрос об убийстве. Можно ли оправдать убийство, к которому приходит любой бунт? Ветхозаветный Каин становится первым в истории человечества бунтовщиком и убийцей. Камю стремится соединить оправдание бунта и сохранение жизни как основного блага для человека.

В связи с этим он рассматривает проблему самоубийства в качестве метафизического, а не эмпирического феномена: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии»<sup>218</sup>. Камю не приемлет самоубийство не из-за моральных, аморальных или внеморальных соображений, а потому что оно предполагает капитуляцию перед абсурдом, безоговорочную сдачу ему мира и самого человека. Уход из жизни вовсе не решает жизненных проблем, поскольку смерть – порог, за которым ничего нет. «...Смерти не миновать, – говорит герой романа «Посторонний» Мерсо. – Ведь, в сущности, все мы осуждены на смерть»<sup>219</sup>.

Суть его *веры* сводится к одной простой формуле: рано или поздно, пожилым или молодым, в собственном доме или за его пределами каждый индивид умирает в одиночку, тем самым разделив скорбную участь всех смертных. И перед этой лишенной иллюзий и надежд истиной бледнеют все уловки обыденного сознания, которые создают живущие в условиях повседневности люди. Тщетны жалкие попытки уйти от своего удела, укрывшись за мелкими заботами и делишками. Сует-

---

<sup>218</sup> Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 24.

<sup>219</sup> Камю, А. Посторонний / А. Камю // Камю А. Избранные произведения. – М.: Панорама, 1993. – С. 75, 77.

ны все потуги избежать своего конца, посвятив себя профессии, помощи «ближним», служению «дальним», гражданскому долгу или еще чему-нибудь.

Всевышний Господь, предписывающий индивидам абсолютные нормы морали и нравственности, – всего лишь результат фантазий людей. Потерявшие Бога Небеса хранят полное молчание, поскольку в Мироздании нет разумного Законодателя и заботливого Хозяина, и все погружено в хаос. Непонятно зачем явился на свет, непонятно почему и непонятно куда уйдешь без всякого следа, – вот и все умозаключение о смысле, точнее, об отсутствии смысла в нашей жизни.

Страх смерти приводит человека к одиночеству, полагает Камю, поскольку угроза собственной кончины, создающая опасность для нашего индивидуального существования, полностью парализует сознание. *Вера, надежда, любовь* не могут упразднить страх перед смертью у одинокого индивида, ибо эти экзистенциалы замкнуты мерками конечного человеческого существования. «...Само по себе выдвижение смертного удела личности в качестве истины всех истин делает кругозор одиночки исходной меркой, которую философия Камю прикладывает ко всему на свете»<sup>220</sup>, – справедливо отмечает С. И. Великовский.

Итак, подлинная вера может быть только верой в Человека<sup>221</sup>, а не верой в Бога, Абсолют или наделенную высшим смыслом Историю. Как и Декарт, который верил только в акт сомнения, Камю верит лишь в необходимость бунта: «Я кричу о том, что ни во что не верю и что все бессмысленно, но я не могу сомневаться в собственном крике и должен верить хотя бы в собственный протест»<sup>222</sup>.

Известно, что надежда связана с грядущим, с устремлением в будущее, желанием его улучшить. Но абсурд заставляет человека верить, что сфера приложения его сил – не прошлое или будущее, а только настоящее. «Свобода – это не на-

---

<sup>220</sup> Великовский, С. И. «Проклятые вопросы» Камю / С. И. Великовский // Камю А. Избранные произведения. – М.: Панорама, 1993. – С. 425–426.

<sup>221</sup> См.: Камю, А. Письма к немецкому другу / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 118.

<sup>222</sup> Камю, А. Бунтующий человек / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 125.

дежда на будущее. Это настоящее»<sup>223</sup>, – отмечает экзистенциальный мыслитель. Человек должен понять, что в мире не существует надежды, обращенной в будущее, осознать, что у него есть только сегодня, но нет никакого завтра. «...Достичь человеческой истины можно только, если мы... согласимся с идеей смерти без надежды»<sup>224</sup>, – пишет философ.

Следовательно, надо жить только настоящим мгновением, подчеркивает Камю. Заботой о возможном «прекрасном будущем» люди живут до встречи с абсурдом, разрушающим все иллюзии. Именно абсурд заставляет человека реально воспринимать окружающий мир, не надеясь на Всевышнего и не покоряясь Судьбе. К такому пониманию приходят пережившие эпидемию жители города Орана из романа «Чума». «...Никто не осмеливался напомнить им о Боге, – пишет хронолог этих событий доктор Риэ. – В наших сердцах оставалось место только для очень древней угрюмой надежды... которая мешает людям покорно принимать смерть и которая и не надежда вовсе, а просто упрямое цепляние за жизнь»<sup>225</sup>.

Подобно тому, как экзистенциал духовности у Камю неразрывно связан с экзистенциалом *телесности* как природной оболочкой человека (но не вещи, чего не скажешь о Сартре<sup>226</sup>), так и телесность в его произведениях является основой *любви*. Экзистенциал любви обусловлен не столько верой и надеждой, утверждает писатель, сколько одиночеством, страхом и отчаянием индивидов, которые духовно разобщены и способны соединиться только посредством природы, физиологически, через телесную близость.

---

<sup>223</sup> Камю, А. Из записных книжек (1935–1959) / А. Камю // Камю А. Падение. Из записных книжек (1935–1959) : [сборник]. – М.: АСТ МОСКВА, 2009. – С. 266.

<sup>224</sup> Там же. – С. 223.

<sup>225</sup> Камю, А. Чума / А. Камю // Камю А. Избранные произведения. – М.: Панорама, 1993. – С. 280.

<sup>226</sup> «У Сартра природа вездесуща, омерзительна и агрессивна (и потому отнюдь не абсурдна – враждебность уже есть осмысленность)» (Зенкин, С. Н. Человек в осаде. О писательском творчестве Жан-Поля Сартра / С. Н. Зенкин // Сартр Ж.-П. Стена : избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – С. 6).

Так, Мерсо открыт к природе, но закрыт для социума, отчужден от людей, каждой частичкой своей плоти соприкасаясь с миром живых существ. Любовь для него заключена в слиянии его тела с огромным телом Природы и маленьким телом его возлюбленной. «Посторонним» для других людей сделала Мерсо чувственная любовь к Мари, вера в благодать природного царства, надежда только на настоящее<sup>227</sup>. Воспевая любовь к природе, Камю воспекает и телесную любовь мужчины и женщины: «...Я не знаю иной любви, кроме той смеси желания, нежности и интеллекта, что привязывает меня к данному конкретному существу»<sup>228</sup>.

Однако любовь без веры и без надежды – это трагическая любовь, она устремлена не к Богу или Абсолюту, а только к Человеку. Поскольку духовность в ней сводится лишь к осознанию конечного удела людей, вся она погружена в настоящее, сосредотачиваясь в мгновении чувственного, телесного наслаждения.

Таким образом, абсурд и бунт понимаются Камю как априорные феномены, модусы существования людей, т. е. экзистенциалы. В его философско-литературных произведениях свобода, с которой непосредственно связана ответственность, является основополагающим экзистенциалом, вокруг которого центрируются другие модусы конкретного существования индивидов.

Для Камю первофеномен – это сам «человек-в-мире», как творящий, экзистенцирующий, самотрансцендирующий и свободный индивид. Бытие человека, считал писатель, изначально определено его природой и содержит в себе определенную совокупность возможностей, полагающих и ограничивающих свободу личности. Философ не утверждает абсолютности свободы, поскольку ответственность он понимает как ответственность индивида прежде всего перед самим собой, а не по отношению к окружающим его людям, обществу или всемирной истории.

Религиозная метафизика надежды, противоположная атеистической метафизике абсолютной свободы, была разработана в учении Габриэля Марселя.

---

<sup>227</sup> Подробнее см.: Великовский, С. И. «Проклятые вопросы» Камю / С. И. Великовский // Камю А. Избранные произведения. – М.: Панорама, 1993. – С. 429–431.

<sup>228</sup> Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 64.

### 3.3. Экзистенциальная метафизика веры, любви и надежды

Стремясь создать метафизику надежды, *Габриэль Оноре Марсель* (Marcel) (1889–1973 гг.) использовал феноменологический метод, хотя и не был учеником Гуссерля. Он пытался преодолеть психологический редукционизм и на основе интенциональности выявить автономные смыслы актов сознания. Французский мыслитель приходит к конвергенции имманентного и трансцендентного, физического и метафизического, светского и религиозного измерений опыта человека.

Марсель отказывается от рассмотрения мира как совокупности объектов и применения рациональных средств познания для построения теоретической системы. Он не видит смысла в противопоставлении «объекта» и «субъекта». Находясь в конкретной ситуации, рассуждает философ, люди вовлечены в трагедию своего существования, в его предельные смыслы и значения. Мы не зрители мира и не зрители бытия, мы его активные участники<sup>229</sup>. «Объект как таковой не присутствует»<sup>230</sup>, поэтому само присутствие необъективируемо.

Безличному сознанию и абстрактному субъекту классической философии рационализма и научной теории религиозное учение Марселя противопоставляет реального человека в условиях историчности в единстве чувственных и рассудочных, иррациональных и рациональных, когнитивных и практических конститuant. Его экзистенциальная антропология акцентирует внимание на анализе непосредственных жизненных ситуаций, в которых находятся люди. Рассудочная сила абстракций, полагает христианский мыслитель, ведет к нивелированию индивида, однако отдельный человек есть конкретное, хотя и конечное, «бытие-в-мире».

Поэтому исходным модусом, феноменом существования человека, является *нахождение в ситуации, участие в ней*. Речь здесь идет не о единичной ситуации, а о ситуации в мире. «Каковой же будет отправная точка философского поиска..?»

---

<sup>229</sup> См.: Визгин, В. П. Философия надежды Габриэля Марселя / В. П. Визгин // Марсель Г. Опыт конкретной философии. – М.: Республика, 2004. – С. 199–201.

<sup>230</sup> Марсель, Г. Быть и иметь / Г. Марсель. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – С. 95.

– формулирует вопрос основоположник неосократизма. – Это будет рассмотрение фундаментальной ситуации, в которой я нахожусь как человеческое существо благодаря моему уделу быть человеком»<sup>231</sup>. Ключевые для экзистенциальной философии понятия «ситуация» и «участие» были обоснованы им в 1927 г., т. е. раньше, чем Ясперс и Сартр<sup>232</sup> ввели их в оборот. «...Если мы захотим определить, что же такое, собственно говоря, ситуация, – рассуждает Марсель об учениях Хайдеггера и Ясперса, – то мы скажем, что это – реальность, интересующая субъекта как *Dasein*, отмечающего при этом свои пределы и свое поле деятельности»<sup>233</sup>.

Но в отличие от концепций Хайдеггера и Ясперса главное в учении Марселя – не *Dasein* (*фр.* être-là) или экзистенция, раскрывающаяся в «пограничных ситуациях», а конкретный «человек во плоти» (*incarné*) как единство телесного и духовного, «воплощенное бытие», задающее условия своего существования<sup>234</sup>. Мое тело является частью бытия, поскольку я в нем «участвую», считает философ. Находясь в ситуации<sup>235</sup>, я изначально принадлежу окружающему меня миру, участвую в бытии и открыт ему: «...Обнаруживая себя в ситуации, в которую я поме-

---

<sup>231</sup> Марсель, Г. Моя главная тема / Г. Марсель // Марсель Г. Присутствие и бессмертие : избранные работы. – М.: ИФТИ св. Фомы, 2007. – С. 32.

<sup>232</sup> В атеистической концепции Сартра «участие» прежде всего понимается как «ангажированность» (*engagement*). Но в его «ангажированности» не присутствует аура «трансцендентного света», столь характерная для «участия» в религиозной концепции Марселя (см.: Жильсон, Э. Назидательный пример / Э. Жильсон // Марсель Г. Присутствие и бессмертие : избранные работы. – М.: ИФТИ св. Фомы, 2007. – С. 316).

<sup>233</sup> Марсель, Г. Опыт конкретной философии / Г. Марсель. – М.: Республика, 2004. – С. 181.

<sup>234</sup> См.: Тавризян, Г. М. Марсель / Г. М. Тавризян // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 2. – С. 499–500.

<sup>235</sup> Крупнейший немецкий протестантский философ и теолог *Пауль Тиллих* (*Tillich*) (1886–1965 гг.) также исходит из анализа «человеческой ситуации». Однако центральное понятие его экзистенциальной концепции «мужество быть», по его собственному признанию, «относится к сфере этики», хотя «оно коренится во всем многообразии человеческого существования и в конечном счете в структуре самого бытия» (Тиллих, П. Мужество быть / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юристъ, 1995. – С. 7). Именно поэтому анализ *экзистенциальной этики* Тиллиха не входит в задачу нашего диссертационного исследования.

щен в качестве неопределенной возможности, я вынужден пуститься на поиски бытия, чтобы действительно обрести себя»<sup>236</sup>.

Исследование конкретного единства духовных и телесных феноменов – исходная точка философско-антропологического анализа Марселя. «Я» не сводится только к «моему телу», утверждает он, это – «моя жизнь»: не нечто объективное, рассудочное, познаваемое, а осознаваемое, переживаемое, волевое. Данный через тело, мир предстает как реальность, существующая независимо от нас.

Следовательно, экзистенциал *духовности* служит для Марселя выражением бóльшей полноты бытия, чем экзистенциал *телесности*. Телесность предполагает существование человека в конкретной пространственно-временной ситуации; она основана на его временности<sup>237</sup>. Поэтому телесная чувственность принципиально необъективируема. В структуре «Я» тело вторично, полагает философ, а душа как «чистое бытие» первична. В акте *трансцендирования*, противоположном наличному существованию, осуществляется соединение конечного человека с вечностью, с трансцендентным миром, выявляется связь его души с Богом.

Роль сознания индивида в конструировании духовного пространства данного ему мира раскрывается у Марселя через сравнительную феноменологию двух онтологических состояний – «бытия» и «обладания». «Быть» для него – категория, значимая в духовном пространстве субъективности, а «обладать» – категория, связанная с объективностью. В зависимости от личного выбора человек конституирует сферу своей экзистенции как «мир бытия» или «мир обладания».

Поэтому *бытие* и *обладание* в концепции Марселя выступают двумя основными модусами существования, фундаментальными экзистенциалами человеческого бытия. Однако их антропологический, онтологический, гносеологический и аксиологический статус явно неравнозначен. Модус обладания является бледной копией модуса бытия, а производные от обладания экзистенциалы, составляющие

---

<sup>236</sup> Марсель, Г. Опыт конкретной философии / Г. Марсель. – М.: Республика, 2004. – С. 172.

<sup>237</sup> См.: Кривицкий, Л. В. Марсель / Л. В. Кривицкий // История философии : энциклопедия / гл. ред. А. А. Грицанов. – Минск: Книжный дом, Интерпрессервис, 2002. – С. 602–604.

базу отчуждения людей друг от друга, – деформированными, упрощенными подобиями экзистенциалов истинного бытия<sup>238</sup>.

В отличие от подлинного бытия, которое дает полноту общения человека с Богом и другими людьми, обладание проявляется как отношение к вещи, как господство и подчинение, т. е. *разобщенность* отчужденных людей. «Иметь» или «обладать» – значит погрузиться в телесную жизнь, в мир материальных объектов, заслоняющих истинное бытие индивида и его бытие в Боге. «...Если в экзистенциальном мире *все есть как бы мое тело*, то в мире объектов *ни одно тело – не мое* (поскольку и за собственным здесь закреплен статус вещи)»<sup>239</sup>.

Наглядным примером модуса обладания служит собственность, которая порабощает человека, считает Марсель. Она поглощает истинное бытие, упраздняет нашу свободу, заменяя ее видимостью. Кажется, что вещи принадлежат нам, но на самом деле мы всецело подчинены им. Подавляющее большинство действий и мыслей человека направлено на заботу о теле и его потребностях. Его желания проявляют себя как стремления обладать чем-то отчужденным: чужими вещами, свойствами, телом и т. п. Другим примером модуса обладания является жажда власти. Противоположность обладания и бытия проявляется в противоположности желания и любви, физической разобщенности и духовной сосредоточенности.

Одним из самых опасных видов обладания выступает идеология – власть над мыслями и идеями других людей. Сформулированные и выраженные в идеологемах рассудочные псевдоистины обедняют и искажают человеческий опыт. Даже обладание своим телом и сознанием делает нас другими, не такими, каковы мы в себе. Но произвол в мире власти и обладания – это иллюзорная свобода, подчеркивает Марсель. Подлинная свобода есть аутентичное бытие человека, которое раскрывается в ответ на его выбор: устремиться к Богу или отказаться от Него.

---

<sup>238</sup> Подробнее см.: Станченко, Е. И. Аутентичное бытие и отчуждение в религиозно-философской антропологии Габриэля Марселя : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Станченко Екатерина Игоревна. – Ростов н/Д., 2009. – С. 7–8, 13–16.

<sup>239</sup> Тавризян, Г. М. Проблема человека во французском экзистенциализме: (критический анализ) / Г. М. Тавризян. – М.: Наука, 1977. – С. 94.

В иррелигиозной философии Хайдеггера аутентичное бытие сводится к переживанию страха смерти, осознанию конечности собственного существования, которое всегда происходит в одиночестве. У Марселя, как и у Ясперса, напротив, аутентичность состоит в преодолении эгоистической разобщенности, осознании и переживании любви к другим. Однако в теистической концепции Ясперса человеку закрыт доступ в глубины трансценденции. В религиозном учении Марселя раскрытие личностью своего подлинного бытия есть опыт *присутствия* (*présence*) для человека Высшего Существа. Как экзистенциал Присутствие не только познается, но также переживается. Этот непосредственный религиозный опыт предполагает «сердечное» общение с Богом и людьми, а также любые виды творчества.

*Свобода* как фундаментальный экзистенциал проявляется в том, чтобы, *экзистирова* к подлинному бытию, преодолеть подчинение внешним обстоятельствам. «...Свобода не может мыслиться иначе, чем свободой же, она сама создает себя или полагает себя, мысля саму себя»<sup>240</sup>, – пишет философ. Надо почувствовать внутри себя Абсолют, устремиться душой к Богу, осознать себя Его частицей.

Марсель трактует человеческое бытие как специфическую реальность, не подчиняющуюся детерминизму природных процессов, которая полагает свою свободу. Отсюда следует понимание экзистенции как спонтанной свободы, а Божественного Присутствия – как истока и арены этой свободы. Такой подход выводит человека за пределы натурализма и реализма, подвигая его на метафизический и экзистенциальный поиск и свободное созидание своей духовной жизни.

Человек способен трансцендировать, раздвигая рамки своего бытия, считает Марсель. Поэтому свобода как фундаментальный экзистенциал реализуется в единстве с другими экзистенциалами – *экзистированием* и *самотрансцендированием*. Экзистенциальное всегда связано с трансцендированием, устремлено к трансцендентному, а экзистентное замкнуто только на экзистировании. Свобода также объединяет в себе два производных экзистенциала – бытие и обладание.

---

<sup>240</sup> Марсель, Г. Моя главная тема / Г. Марсель // Марсель Г. Присутствие и бессмертие : избранные работы. – М.: ИФТИ св. Фомы, 2007. – С. 31.

Французский мыслитель помещает экзистенцию в сферу «подлинного бытия», выводя ее за пределы объективности. Бытие – это укорененность экзистенции в трансцендентности, гарантия ее вечного, вневременного характера<sup>241</sup>. Поэтому проблема бытия не относится к области онтологии или сфере теологии. Бытие в своей полноте – это метафизическое основание таких модусов человеческого существования, как вера и любовь, где конечные индивиды как бы заимствуют свои характеристики от вечности. С ними связана и надежда, которую индивиды постигают через экзистенцию, поскольку прямо об онтологическом бессмертии души экзистенциальная философия (даже религиозная) рассуждать не может.

Итак, «подлинное бытие» у Марселя охватывает некую идеальную сферу интересности, коммуникации; это принадлежность и открытость другим индивидам, диалог «Я» и «Ты», человека и Бога. Но в отличие от Ясперса, у которого коммуникация представляет собой имманентное отношение людей, коммуникация Марселя не замыкается только общением индивидов, но также устремляется к глубинам трансцендентного, к Богу. В «расколоте» мире, который обрекает людей на отчуждение, человек тоже «раскалывается», теряет свою целостность. Именно поэтому, говорит философ, в самой полноте бытия должно быть *что-то* абсолютное, идеальное, вневременное, куда люди могут обратить свой взор, где они могут обрести надежду. Подлинное бытие – это то, что не может обмануть.

Свет подлинного бытия присущ и *встрече* – важнейшему экзистенциалу религиозной метафизики Марселя. «В этой перспективе... должна рассматриваться идея благодати, – говорит он, – единственно исходя из нее мы можем... подняться до утверждения... присутствия Бога. ...Человеческая свобода во всей своей глубине может быть определена лишь в соотнесении ее с благодатью...»<sup>242</sup>. Всякое постижение абсолютного есть лишь мимолетная Встреча, в ходе которой Абсолют

---

<sup>241</sup> «Вечность не есть ни безвременность, ни беспрестанное дление, но глубина самого времени в качестве исторического обнаружения экзистенции» (Марсель, Г. Опыт конкретной философии / Г. Марсель. – М.: Республика, 2004. – С. 177).

<sup>242</sup> Марсель, Г. Человек, ставший проблемой / Г. Марсель // Марсель Г. Трагическая мудрость философии : избранные работы. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1995. – С. 141–142.

на миг открывается нам и сразу же ускользает. В актах Встречи *любовь, вера и надежда* выходят за эмпирические границы и становятся модусами экзистенции.

Следовательно, свобода, подчеркивает Марсель, прежде всего выражается в согласии или отказе, которые мы высказываем по отношению к Божественной благодати. То, что выходит за границы экзистенциального освоения мира индивидами, становится объективацией. При этом трансцендентное не составляет онтологическую реальность, а служит как бы «фоном», где ощущается Присутствие.

Постижение творческой субъективности человека, утверждает философ, означает познание его бытия не как проблемы, а как *тайны*. «Проблема» очерчивает познанию границы, преграждая человеку путь к постижению бытия. Этот вопрос всегда ставится объективно, поскольку в его рассмотрение не вовлекается бытие личности. Скажем, решая математическую или физическую проблему, люди абстрагируются от конкретных условий жизни. В решение «тайны» или «таинства», наоборот, всегда вовлекается бытие вопрошающего, самого познающего индивида.

В науке сфера природных процессов, на которые направлена техническая деятельность, относится к сфере «проблем». Прогресс науки и техники охватывает только «проблемный» срез нашего бытия, обнаруживая прочную связь между техникой и проблемностью. Индивидуальное бытие, напротив, выражает трансцендентную тайну, которая превосходит любое научное понимание. Наука не способна постигнуть подлинное бытие человека, потому что рассматривает его не как «Я», не как субъект, а как функционирующий объект.

Поэтому аутентичное бытие человека, подчеркивает Марсель, связано со свободой, а не природой, тайной, а не проблемой. Подлинное бытие раскрывается или не раскрывается в ответ на свободный выбор индивида: устремить свое существо к Богу, а через Него и ко всем людям, или закрыться от Него, обособившись и от людей.

Свобода, как фундаментальный экзистенциал человека, тесно связана с экзистенциалом *ответственности*: по отношению к себе, Богу и другим людям. Выбор индивида всегда происходит в конкретной ситуации присутствия, требуя от него всей полноты жизненных сил. В аутентичном бытии человека нет детерми-

низма, а все зависит от личных отношений между Присутствием и самим индивидом. В тайне-таинстве человек ощущает присутствие Бога. «Метафизический поиск Марселя касается признания онтологической тайны, рефлексии экзистенции, раскрытия личностного Бога»<sup>243</sup>, – пишет западный исследователь А. Негомираню.

Марсель рассматривает условия, необходимые для раскрытия этой онтологической тайны. Для этого необходимо оторваться от уровня проблемного и связанного с ним опыта и метафизически раскрыть для себя значение и смысл реальности. Такой уход от мира проблем в мир таинства достигается через особое душевное состояние, которое он называет *сосредоточенностью* (*recueillement*). «...Подняться до уровня метапроблемного или таинства мы можем лишь освободившись или оторвавшись от опыта, – отмечает философ. – И здесь-то мы сталкиваемся с феноменом сосредоточенности (*recueillement*), поскольку этот отрыв совершается в сосредоточенности, и только в ней»<sup>244</sup>.

Следовательно, сосредоточенность у Марселя – это экзистенциал, производный от экзистенциала духовности, характерного для модуса подлинного бытия<sup>245</sup>. В противоположном модусе обладания, как отчужденного, неподлинного бытия, ему соответствует экзистенциал *разобщенности*, характерный для людей, живущих преимущественно телесной, эмпирической, эгоистической жизнью. В процессе духовной сосредоточенности, напротив, человек приходит к внутренней собранности, углубляется в себя, собирая воедино расколотые проблемным миром частички своей личности. В состоянии сосредоточенности индивид постигает то, что в учении Марселя именуется «присутствием» и «встречей».

---

<sup>243</sup> Negomireanu, A. *Metaphysics and faith in Gabriel Marcel* / A. Negomireanu. – Târgu Jiu: «Academica brâncuși» publisher, 2013. – P. 57.

<sup>244</sup> Марсель, Г. *Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему* / Г. Марсель // Марсель Г. *Трагическая мудрость философии : избранные работы*. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1995. – С. 84.

<sup>245</sup> См.: Станченко, Е. И. *Аутентичное бытие и отчуждение в религиозно-философской антропологии Габриэля Марселя* : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Станченко Екатерина Игоревна. – Ростов н/Д., 2009. – С. 21.

**«Восходящая диалектика» любви, веры и надежды.** Философ рассуждает о соприкосновении личности с тотальностью Божественного бытия, которая дана нам через *озарение*. Совершающееся в таинстве «соучастие в бытии» порождает сверхрациональное единство субъекта и объекта, полностью невыразимое в чувственных образах, понятиях и умозаключениях. Истинное для меня «неопосредуемое непосредственное» не требует рациональной проверки, говорит Марсель. Его критерий экзистенциальной истинности – это такой род очевидности, который отличается от критерия рациональной истинности Рене Декарта.

Бытие индивида, отмечает Марсель, невозможно вне общения с другими индивидами, без коммуникации, в которую вступают индивиды. Изначально человек *соучаствует* в бытии ближних и бытии Бога, которое он также ощущает во внутреннем *благоговении*. «Что-то могущественное и скрытое уверяет меня в том, что *если другие не существуют, то и меня также нет...*»<sup>246</sup>, – подчеркивает основоположник христианского персонализма. Причастность к подлинному бытию осуществляется в «сердечном» отношении, душевном диалоге индивидов друг с другом, предполагающем Бога в качестве абсолютного «Ты».

Бог Марселя – не первопричина бытия, постигаемая умозрительно, и не объект, познаваемый эмпирически и теоретически; Его бытие просто принимается, а не доказывается. «...Я пришел к пониманию необходимости отказаться от применения к Богу понятия причины...»<sup>247</sup>, – поясняет философ. «Призыв или молитва... является единственной живой связью души с Богом...»<sup>248</sup>. Бытие Бога обосновывается тайной, заложенной в душе индивида. В мировоззренческой рефлексии интерсубъективности «Я» «открывает» в себе трансцендентный Абсолют, свидетельствующий о наличии абсолютного «Ты». Существование Бога обосновывается не доказательством, а свидетельством, и может подвергаться сомнению.

---

<sup>246</sup> Марсель, Г. Моя главная тема / Г. Марсель // Марсель Г. Присутствие и бессмертие : избранные работы. – М.: ИФТИ св. Фомы, 2007. – С. 34.

<sup>247</sup> Марсель, Г. Бог и причинность / Г. Марсель // Философские науки. – 2010. – № 9. – С. 66.

<sup>248</sup> Марсель, Г. Человек, ставший проблемой / Г. Марсель // Марсель Г. Трагическая мудрость философии : избранные работы. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1995. – С. 139.

Последовательно рассуждая, представитель экзистенциальной антропологии должен признать, что помещенный в глубину человеческой экзистенции *Бог* выступает экзистенциалом конкретного бытия индивида. «Вот почему, в сущности, нет никакого смысла спрашивать: верите ли вы в Бога? – замечает Марсель. – Если веру в Бога понимают как способ существования (личности. – *А. Б.*), а не как мнение о существовании какой-то персоны (личного Бога. – *А. Б.*)»<sup>249</sup>. Но будучи религиозным мыслителем, уже в зрелом возрасте принявшим католичество, Марсель также вынужден был допустить существование личного Бога: «В конечном счете между верующим и Богом имеются лишь личные отношения...»<sup>250</sup>. Поэтому в его концепции Бог как бы «раздваивается»: с одной стороны, это экзистенциал, а с другой – Абсолютная Личность, вступающая в диалог с теми, кто в Него верит.

В эпоху «практического антропоцентризма» индивид, сформировавшийся в недрах новоевропейской цивилизации на основе рационализма Рене Декарта и материализма Бенедикта Спинозы, подвергается деформации от научно-технического прогресса. Он испытывает страх перед тем, как социальная и промышленная инженерия поработает человечество, создавая средства для его полного уничтожения. Мнимое торжество науки и техники привело к нивелированию индивидуальности человека, считает философ. Следовательно, мудрость отдельного индивида, живущего сознательной жизнью, может быть только трагической<sup>251</sup>.

Марсель впервые в европейской мысли четко разграничил «отрицательные» и «положительные» экзистенциалы. По его мнению, «расколотому» миру соответствует неподлинное бытие «расколотых» людей, для которых характерны потеря истинных ценностей, утрата смысла и цели жизни и, как следствие, протест против условий их существования. Такая жизнь на основе разобщенности порождает «отрицательные» модусы существования индивидов: *одиночество, смерть*,

<sup>249</sup> Марсель, Г. Метафизический дневник / Г. Марсель. – СПб.: Наука, 2005. – С. 269.

<sup>250</sup> Там же. – С. 274.

<sup>251</sup> См.: Марсель, Г. К трагической мудрости и за ее пределы / Г. Марсель // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат, 1991. – С. 354.

*страх, отчаяние*, которые в религиозной «философии экзистенциалов» ассоциируются со Злом: «По сути дела там, где замешано Зло, Смерть неизменно начинает свою работу. Зло возвещает о ней, Зло уже есть Смерть. <...> Триумф Зла – Триумф Смерти – Триумф Отчаяния: вот поистине различные формы единственной и устрашающей возможности на горизонте человека...»<sup>252</sup>.

Смерть как экзистенциал всегда конкретна, это «смерть-здесь-и-сейчас», разрушающая любовь, прерывающая живую связь людей. Но в отличие от Хайдеггера, Сартра и Камю, воспринимающих смерть как конец существования индивидов, Марсель ощущает ее трагизм через уход близких и любимых людей, понимая ее как исчезновение подлинной коммуникации и intersубъективности.

Философ описывает страх как беспокойство, тревогу, ужас и отчаяние<sup>253</sup>. Эти экзистенциалы могут упразднить свободу, закрыть для людей пути надежды, посредством которых в их душах видны вспышки Божественного Света. И здесь одиночеству, страху и отчаянию противостоит коммуникация людей, непосредственная связь человека с Богом. «...Если я вступил в битву со Злом, – пишет Марсель, – как с искушением отчаяться в себе или в людях, или в самом Боге, то мне не удастся его одолеть, замыкаясь в себе»<sup>254</sup>.

В его понимании «неподлинность» отношений людей представляет собой итог отрицания религиозно-нравственных норм, а не результат социальных условий. В «расколоте» мире нам следует найти и воплотить исходящие от Бога абсолютные ценности. Эти внутренние усилия, которые проявляются в intersубъективных отношениях, составляют личную тайну. Но хотя мы живем сами по себе, обособленно, основа бытия и смысл жизни у нас одни и те же. Марсель призывает людей перейти к такой жизни, где главной ценностью будет не общество, которое является лишь псевдосубъектом или квазисубъектом, не научный или

---

<sup>252</sup> Марсель, Г. Ты не умрешь / Г. Марсель. – СПб.: Мирь, 2008. – С. 60, 62.

<sup>253</sup> Анализ экзистенциала страха как «беспокойства» или «тревоги» Марсель специально посвятил вторую часть книги «Человек, ставший проблемой» с характерным названием «Человеческое беспокойство» («L'inquiétude humaine»).

<sup>254</sup> Марсель, Г. Ты не умрешь / Г. Марсель. – СПб.: Мирь, 2008. – С. 63.

технический прогресс, а конкретный индивид. Следует пробудить в человеке внутреннюю силу взаимной связи, чей источник – Божественный Свет.

Эта вовлеченность индивидов в *любовь*<sup>255</sup>, приобщение к *вере*<sup>256</sup>, порождает *надежду*. Сумерки «человеческого удела», полагает Марсель, могут «озаряться» Светом Подлинного Бытия. Поэтому надежда – не столько протест, идущий от отчаяния, сколько призыв, обращенный к Тому, кто олицетворяет собой Любовь, устремление к Нему. «Как это ни покажется странным наивному рассудку, – подчеркивает французский мыслитель, – существует любовь без условий, выдвигаемых одним существом другому...»<sup>257</sup>. Надежда основывается на убеждении, что существует Абсолютное Существо, от которого исходит спасение. Это порыв к Высшему Бытию, от которого струится к людям Любовь.

Завершает концепцию экзистенциальной свободы Марселя *метафизика надежды*<sup>258</sup>. Надежда проистекает из *веры* отдельного индивида в возможность Божьей помощи, из *доверия* и *верности* Совершенному Существо, которое творит

---

<sup>255</sup> В экзистенциальной антропологии Марселя любовь – это именно экзистенциал. В теонимной антропологии Шелера «*ordo amoris*» – «порядок любви» – понимается как сокровенное ядро личности, т. е. экзистенциал, и одновременно как божественно-космическая сила (см.: Шелер, М. *Ordo amoris* / М. Шелер // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 342, 352–353). В экзистенциальной этике Тиллиха любовь – это экзистенциал, а также «сила, принадлежащая основанию всего сущего» (см.: Тиллих, П. Динамика веры / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юристъ, 1995. – С. 207).

<sup>256</sup> Экзистенциал веры представлен у Марселя производными экзистенциалами *доверия* и *верности*. Верность (*fidelite*) выступает как согласие с Богом, устремление к высшей реальности, ибо человек, верный Высшему Существо, творит себя в свободе. Вере противостоит *неверие* как экзистенциал отчужденного состояния индивида, отказ (*refus*) от призыва (*invocation*) к Божественной благодати, что представляет собой результат псевдосвободы. Следовательно, *согласие* и *отказ*, которые переживаются и осознаются в ситуации, суть производные модусы подлинного и неподлинного бытия человека в его свободе.

<sup>257</sup> Марсель, Г. Опыт конкретной философии / Г. Марсель. – М.: Республика, 2004. – С. 108.

<sup>258</sup> Если религиозная концепция Марселя есть «философия надежды», то этого нельзя сказать о теориях Хайдеггера и Ясперса, трактующих экзистенциальную мысль как секуляризацию христианства, или об учениях Сартра и Камю, доводящих эту мысль до крайностей атеизма.

окружающий мир и проявляет Себя в душе человека: «Вера не есть нечто такое, что имеют... чем обладают... Верность противоположна привычному конформизму. Она есть активное признание некоторого присутствия...»<sup>259</sup>. Истинная верность основана на вере в Абсолютную Личность, которая вызывает к личной ответственности индивидов. «Здесь рядом с верой встает любовь. ...Любовь – это условие веры...»<sup>260</sup>, – пишет французский мыслитель. Мир, в котором моральное сознание допускает абсолютное признание власти смерти, где личное бессмертие – иллюзия или суеверие, представляется Марселю абсурдным и неправильным: «Любить человека – значит сказать ему: “*Ты не умрешь*”»<sup>261</sup>.

Любовь включает в себя стремление индивида к совершенствованию, само-трансцендирование, выхождение за пределы его эмпирического существования, волю к саморазвитию и духовному развитию других индивидов. «...Именно в любви заметнее всего, как стирается граница между понятиями “*во мне*” и “*передо мной*”... таинство, подобное таинству души и тела, постигается только через любовь и само определенным образом ее выражает»<sup>262</sup>.

В любви содержится тайна всего мироздания, тайна устранения одиночества, страха смерти и отчаяния, т. е. таинство Божественной благодати. «...Первичный смысл феномена любви состоит в том, что она есть актуализированное, завершенное трансцендирование к “ты” как подлинной я-подобной, по себе и для себя сущей *реальности*, открытие и усмотрение “ты”...»<sup>263</sup>, – пишет С. Л. Франк.

Следовательно, надежда – не просто просьба человека об этой Благодати, но также само это сверхрациональное состояние, упраздняющее одиночество, страх

<sup>259</sup> Марсель, Г. Ты не умрешь / Г. Марсель. – СПб.: Мирь, 2008. – С. 46, 43.

<sup>260</sup> Марсель, Г. Метафизический дневник / Г. Марсель. – СПб.: Наука, 2005. – С. 109.

<sup>261</sup> Марсель, Г. Ты не умрешь / Г. Марсель. – СПб.: Мирь, 2008. – С. 85.

<sup>262</sup> Марсель, Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему / Г. Марсель // Марсель Г. Трагическая мудрость философии : избранные работы. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1995. – С. 82.

<sup>263</sup> Франк, С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Франк С. Л. Сочинения. – М.: Правда, 2000. – С. 374–375.

и отчаяние. «...В корне отчаяния лежит следующее утверждение: нет в реальности ничего, что могло бы мне внушить доверие, – отмечает Марсель. – Надежда же состоит в утверждении, что есть в бытии... некое тайное начало, которое заодно со мной... если то, чего я хочу, действительно этого заслуживает...»<sup>264</sup>. Трансцендирующая способность надежды связана с временным характером жизни человека, ее устремленностью в грядущее, преобразованием возможности в действительность, открытостью тому, чего еще актуально нет, но что может появиться.

Посредством выбора душа человека признает (или не признает) Абсолютное Существо, творящее ее и дающее ей подлинное бытие, благодаря чему она устремляется к Трансцендентному, без которого ничего не значит. Это демонстрирует сверхрациональную метафизическую парадоксальность, осуществляющуюся в сердце человека посредством веры<sup>265</sup>. Каждая личность способна ответить на Зов Абсолюта; и хотя сам индивид выбирает, откликнуться ли ему на этот Призыв, в надежде человека коренится то бесконечное бытие, которое превышает его.

Таким образом, для экзистенциальной метафизики Марселя характерна попытка соединить мир онтологический и мир трансцендентный, выявить базовую дуальность бытия и обладания, «подлинного» и «неподлинного» существования, «положительных» и «отрицательных» экзистенциалов. Главное для него – «человек во плоти» как единство телесного и духовного, формирующий условия своего бытия. При этом экзистенциал духовности содержит большую полноту бытия, чем экзистенциал телесности. В целом в учении Марселя «восходящая диалектика»<sup>266</sup> веры, любви и надежды направлена на «преодоление» «отрицательных» сторон экзистенциалов одиночества, смерти, тревоги, страха и отчаяния.

---

<sup>264</sup> Марсель, Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему / Г. Марсель // Марсель Г. Трагическая мудрость философии : избранные работы. – М.: Изд-во гуманитар. лит-ры, 1995. – С. 88–89.

<sup>265</sup> См.: Марсель, Г. Размышление о вере / Г. Марсель // Марсель Г. Присутствие и бессмертие : избранные работы. – М.: ИФТИ св. Фомы, 2007. – С. 276–281.

<sup>266</sup> См.: Марсель, Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему / Г. Марсель // Марсель Г. Трагическая мудрость философии : избранные работы. – М.: Изд-во гуманитар. лит-ры, 1995. – С. 89–90, 99.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Экзистенциальная проблематика является узловым темой философско-антропологических построений современности. В постнеклассической философии акцент смещается с традиционного анализа значений «мира», «сущности», «бытия» к исследованию значений «человека», «личности», «существования», «сознания». В результате состояния мира трактуются как зависимые от субъекта, от самой человеческой деятельности<sup>267</sup>. Экзистенциальные мыслители обратили внимание на личность саму по себе, на ее свободу выбора. По их мнению, чисто рациональные методы не могут дать полной и адекватной картины бытия: чтобы познать мир индивид должен не только понять его, но и пережить.

В чем же видится смысл экзистенциальной антропологии? Это гуманистическая, очень «человеческая» философия, где люди узнают и чувствуют себя в реальности «жизненного мира» (реальности его значений). Она полагает свою задачу не имплицитно, а рефлексивно, как постижение предельных значений существования человека – его *экзистенции*. В экзистенциальном учении о человеке происходит феноменологическая интерпретация проблематики его существования.

В современной философии понятие экзистенции обозначает конкретное существование индивидов. В нем осуществляется противопоставление специфически человеческого бытия непосредственному бытию вещи, а также способа понимания и самоосуществления человека, как принципиально незавершенного, свободного и творческого существа, объективирующему познанию, которое сводит индивида к совокупности природных или социальных процессов. «Философия экзистенциалов» как экзистенциальное учение о *человеческом присутствии*<sup>268</sup> акцентирует внимание на модусах бытия индивидов в их конкретной взаимосвязи.

---

<sup>267</sup> См.: Красиков, В. И. Философия как концептуальная рефлексия (Философская пропедевтика) / В. И. Красиков. – Кемерово: Кузбассвуиздат, 1999. – С. 350–351.

<sup>268</sup> Человеческое присутствие интерпретируется двояко: *антропологически*, как функция, обеспечивающая видовое выживание, и *экзистенциально*, в своих индивидуальных проявлениях (см.: Красиков, В. И. Человеческое присутствие / В. И. Красиков. – М.: Гриф и К°, 2002. – С. 8).

Выявление и осмысление экзистенциалов в дискурсах здравого смысла и обыденно-практического опыта осуществлялось людьми с давних пор. Однако в центр теоретического анализа эти модусы существования индивидов были поставлены представителями современной мысли. В результате мировоззренческой рефлексии экзистенциалы человеческого бытия стали модусами постнеклассического философствования, что существенно расширило его поле зрения.

В экзистенциальной философии экзистенциалы понимаются как модусы существования индивидов и способы выявления характерных качеств «Я»; категории бытия человека; фундаментальные ценности, в которых воплощаются смыслы, цели и устремления людей. Как феномены сознания они служат априорными смысложизненными конструкциями, посредством которых трансцендентально задаются параметры бытия человека. Являясь способом самопознания и самоопределения личности, экзистенциалы выступают смыслообразующим, ценностным основанием самореализации индивида в мире. Они интенцируют его усилия по формированию «жизненного мира», рефлектируют и конституируют уникальный опыт личности в конкретных реалиях жизни. В диалектической взаимосвязи эти феномены бытия человека соединяют в себе чувственное и рациональное, разум и сердце, повседневное и трансцендентное, «высвечивая» конкретно существующую смысложизненную ситуацию, которая есть ситуация свободного выбора<sup>269</sup>.

В фундаментальной онтологии М. Хайдеггера основополагающим экзистенциалом выступает *забота*, «озабоченное делание», а исходным модусом Dasein – «бытие-в-мире». Как «собственный» способ присутствия в мире «забота» обозначает структуру бытия индивида в его целостности. Но Dasein – не экзистенция<sup>270</sup>,

---

<sup>269</sup> См.: Гагарин, А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени / А. С. Гагарин. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – С. 17–20.

<sup>270</sup> Dasein М. Хайдеггера не является субстанцией или сущностью, субъектом или объектом, сознанием или миром, человеком или Богом, идеей или сущим, единым или всеобщим. Dasein сопряжен с экзистенцией, но не тождествен с ней (см.: Дугин, А. Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог / А. Г. Дугин. – М.: Академический проект, 2004. – С. 183).

а только *указывает* на нее, *обозначает* ее. Поэтому «философия экзистенциалов» М. Хайдеггера есть онтологическое учение о свободе, а не экзистенциальное учение о свободе человека.

В экзистенциальной антропологии экзистенция помещается в центр философского анализа. Исходным модусом экзистенции у К. Ясперса является «бытие-в-мире», у Ж.-П. Сартра – «бытие-в-ситуации», у А. Камю – «человек-в-мире» («бытие-человека-в-мире»), у Г. Марселя – «нахождение-в-ситуации». Этот ряд экзистенциалов может быть продолжен. Так, в экзистенциальной этике П. Тиллиха, который также исходит из анализа «человеческой ситуации», исходным модусом экзистенции выступает «мужество быть»<sup>271</sup>.

Основополагающим экзистенциалом, вокруг которого центрируются другие феномены бытия человека, в экзистенциальной антропологии К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю и Г. Марселя, служит экзистенциал *свободы*, который связан с экзистенциалом *ответственности*. Свобода реализуется в единстве с другими экзистенциалами, в частности, – с *экзистированием* и *самотрансцендированием*, проявляясь в «отрицательных» (одиночество, смерть, страх) и «положительных» (вера, надежда, любовь) модусах существования индивидов.

В философии экзистенции и трансценденции К. Ясперса свобода как экзистенциал априорно задана в сознании индивида; как нечто спонтанное, непредметное она существует на границе «между» экзистенцией и трансценденцией. Экзистенциальная свобода и связанная с ней ответственность реализуются в подлинной коммуникации индивидов. При этом ответственность личности направлена не только на саму себя, но также устремлена к людям, в социум.

В философской антропологии Ж.-П. Сартра свобода как естественное состояние людей в основном сводится к стремлению, постановке задач и выбору целей. Сущность человека есть чистая возможность, поэтому его существование предопределяет сущность. Люди как свободные существа созидают себя посред-

---

<sup>271</sup> См.: Тиллих, П. Мужество быть / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юристъ, 1995. – С. 7–8, 15, 27–30.

ством выбора, а конкретный индивид полностью ответствен не только за себя, но и за все происходящее в обществе и окружающем его мире.

В антропологической концепции А. Камю бытие человека определяется его природой и содержит в себе определенную совокупность возможностей, полагающих и ограничивающих свободу личности. Абсурд и бунт рассматриваются философом как экзистенциалы, как априорно заданные феномены существования людей. Писатель не утверждает абсолютности свободы, поэтому ответственность у него выступает прежде всего как ответственность индивида перед собой, но не перед людьми, обществом или всемирной историей.

В экзистенциальной антропологии Г. Марселя выявляется базовая дуальность «положительных» и «отрицательных» экзистенциалов. Свобода – это согласие или отказ (модусы подлинного и неподлинного бытия), которые мы можем высказать в отношении к Божественной благодати. Как аутентичное бытие человек есть свобода и ответственность, а не только тайна или проблема. Подлинное бытие индивида проявляется в интересубъективности, открытости другим людям и Богу, диалоге «Я» и «Ты».

Таким образом, логика становления и развития «философии экзистенциалов» в западной постнеклассической мысли состоит в концептуальном движении от фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и философии экзистенции и трансценденции К. Ясперса к экзистенциальной антропологии Ж.-П. Сартра, А. Камю и Г. Марселя; от исследования человеческого присутствия *Dasein*, которое всего лишь обозначает экзистенцию, к анализу самой экзистенции, «внутри» которой свобода выступает в качестве основополагающего экзистенциала.

В иррелигиозной (М. Хайдеггер) и атеистической (Ж.-П. Сартр, А. Камю) «философии экзистенциалов» на первый план выходят «отрицательные» экзистенциалы (одиночество, смерть, страх), а в религиозной (Г. Марсель) и теистической (К. Ясперс) – «положительные» экзистенциалы (вера, надежда, любовь).

Выше уже отмечалось, что в современной философии наряду с «отрицательными» – *одиночество, смерть, страх* – и «положительными» – *вера, надежда, любовь* – экзистенциалами выделяют и другие феномены конкретного бытия чело-

века – телесность, духовность, творческую активность, самотрансцендирование, свободу и ответственность и т. д. Некоторые исследователи считают модусами экзистенции *наличность, потенциальность, невыносимость, кажимость, жизнь, ненависть*, а также *судьбу, правду и неправду*.

По-видимому, этот ряд экзистенциалов должен быть дополнен и расширен. Так, при изучении данного вопроса следует подробнее рассмотреть такой модус экзистенции, как *отчаяние*, который содержит в себе, скорее, «отрицательные», чем «положительные» характеристики. Во всяком случае, вслед за С. Кьеркегором так понимали этот феномен Ж.-П. Сартр, А. Камю и Г. Марсель, которые иногда отождествляли его с экзистенциалом страха (беспокойства, тревоги, ужаса)<sup>272</sup>. Будучи преддверием «надежды», «отчаяние» знаменует переход от «отрицательных» экзистенциалов к «положительным». Необходимо также обратить внимание на феномены *тоски и печали*, описанные в произведениях литературы.

В связи с этим возникает вопрос: может ли быть создана *система экзистенциалов*, о чем писал М. Хайдеггер, или же возможен только внесистемный их анализ, как считал К. Ясперс? Нуждается в дальнейшем исследовании проблема *диалектики экзистенциалов*, свое решение которой пытались дать С. Кьеркегор и М. Хайдеггер, а затем и К. Ясперс, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр и А. Камю. В частности, следует проанализировать взаимосвязь так называемых «отрицательных» и «положительных» экзистенциалов, их взаимоотношение и переход друг в друга.

Впрочем, решение этих проблем, и особенно вопроса о разработке диалектики экзистенциалов как модусов постнеклассического философствования, которая, безусловно, должна отличаться от диалектики понятий и категорий, выходит за рамки нашей работы, хотя в дальнейшем они могли бы составить тему специального философско-антропологического исследования.

---

<sup>272</sup> Феномены тревоги, страха и отчаяния нельзя считать мимолетным или периферийным явлением современной западной культуры. Об этом свидетельствует факт укорененности в ней «духовных производств», специализирующихся на показе кошмарного и чудовищного – фильмов ужасов, пьес ужасов, романов ужасов и т. п. (см.: Давыдов, Ю. Н. Любовь и свобода : избранные сочинения / Ю. Н. Давыдов. – М.: Астрель, 2008. – С. 304–306).

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ****Исследования на русском языке**

1. Аббаньяно, Н. «Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм» и другие работы / Н. Аббаньяно. – СПб.: Алетейя, 1998. – 507 с.
2. Аблеев, С. Р. История мировой философии : учебник / С. Р. Аблеев. – М.: АСТ; Астрель, 2005. – 414 с.
3. Абушенко, В. Л. Феноменологическая школа / В. Л. Абушенко // Современная западная философия : учебное пособие / под общ. ред. Т. Г. Румянцевой. – Минск: Книжный дом, 2009. – С. 181–254.
4. Анц, В. Диалог Хайдеггера с традицией / В. Анц // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 53–61.
5. Аристотель. Категории / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 51–90.
6. Бергсон, А. Творческая эволюция / А. Бергсон // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Минск: Харвест, 1999. – С. 7–412.
7. Байдаева, Ф. Б. Концепция времени в экзистенциальной философии Карла Ясперса : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Байдаева Фатима Батыровна. – М., 2001. – 24 с.
8. Бибихин, В. В. Дело Хайдеггера / В. В. Бибихин // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 3–14.
9. Бимель, В. Мартин Хайдеггер, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни / В. Бимель. – Челябинск: Урал-LTD, 1998. – 285 с.
10. Богомолов, А. С., Гайденок, П. П. Экзистенциализм в Германии / А. С. Богомолов, П. П. Гайденок // Современная буржуазная философия : учебное пособие / под ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. – М.: Высшая школа, 1978. – С. 281–340.

11. Больнов, О. Ф. *Философия экзистенциализма* / О. Ф. Больнов. – СПб.: Лань, 1999. – 224 с.
12. Бородич, А. А. *Проблема человека и его свободы в экзистенциализме* / А. А. Бородич // *История философии* / под ред. Ч. С. Кирвеля. – 2-е изд., испр. – Минск: Новое знание, 2001. – С. 446–470.
13. Быховский, Б. Э. *Религиозный экзистенциализм Г. Марселя* / Б. Э. Быховский // *Современная буржуазная философия : учебное пособие* / под ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. – М.: Высшая школа, 1978. – С. 343–355.
14. Бубер, М. *Проблема человека* / М. Бубер // Бубер М. *Два образа веры*. – М., 1995. – С. 157–232.
15. Бубер, М. *Два образа веры* / М. Бубер. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
16. Вальверде, К. *Философская антропология* / К. Вальверде. – М.: Христианская Россия, 2000. – 412 с.
17. Великовский, С. И. «Проклятые вопросы» Камю / С. И. Великовский // Камю А. *Избранные произведения*. – М.: Панорама, 1993. – С. 421–447.
18. Визгин, В. П. *Философия надежды Габриэля Марселя* / В. П. Визгин // Марсель Г. *Опыт конкретной философии*. – М.: Республика, 2004. – С. 198–211.
19. Визгин, В. П. *Присутствие художника* / В. П. Визгин // Марсель Г. *Присутствие и бессмертие. Избр. работы*. – М.: ИФТИ св. Фомы, 2007. – С. 6–16.
20. Воробьева, С. В. *Философия экзистенциализма* / С. В. Воробьева // *Современная западная философия : учебное пособие* / под общ. ред. Т. Г. Румянцевой. – Минск: Книжный дом, 2009. – С. 321–472.
21. Гагарин, А. С. *Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени* / А. С. Гагарин. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 372 с.
22. Гагарин, А. С. *Экзистенциалы человеческого бытия в антропологической философии Мартина Хайдеггера* / А. С. Гагарин // *Проблема антропологии и антроподицеи в философии : коллективная монография* / отв. ред. Р. А. Бурханов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – Ч. 2. – С. 73–83.

23. Гагарин, А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: Одиночество, смерть, страх (от античности до Нового времени): Историко-философский аспект : автореф. дис. д-ра. филос. наук : 09.00.03 / Гагарин Анатолий Станиславович. – Екатеринбург, 2002. – 46 с.
24. Гадамер, Г.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Г.-Г. Гадамер. – 2-е изд. – Минск: Пропилеи, 2007. – 240 с.
25. Гайденко, П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
26. Гайденко, П. П. Экзистенциал / П. П. Гайденко // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 420.
27. Гайденко, П. П. Экзистенциализм / П. П. Гайденко // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 420–421.
28. Гарин, И. И. Пророки и поэты / И.И. Гарин. – М.: ТЕРРА, 1992. – Т. 1. – 751 с.
29. Губин, В. Д. Философия: актуальные проблемы : учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по специальности «Философия» / В. Д. Губин. – 2-е изд., стер. – М.: Омега-Л, 2006. – 370 с.
30. Губман, Б. Л. Марсель Габриель / Б. Л. Губман // Современная западная философия : словарь. – 2-е изд., перераб. и доп. / сост. и отв. ред. В. С. Малахов, В. П. Филатов. – М.: ТОН – Острожье, 2000. – С. 246–247.
31. Гуревич, П. С. Философская антропология : учебное пособие / П. С. Гуревич. – 2-е изд., стер. – М.: Омега-Л, 2010. – 607 с.
32. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 324–523.
33. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 543–563.

34. Гуссерль, Э. *Философия как строгая наука* / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. *Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука.* – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 667–743.
35. Гуссерль, Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая* / Э. Гуссерль. – М.: Академический проект, 2009. – 489 с.
36. Давыдов, Ю. Н. *Любовь и свобода : избранные сочинения* / Ю. Н. Давыдов. – М.: Астрель, 2008. – 576 с.
37. Денисов, С. Ф. *Судьба как экзистенциал и мифологема* / С. Ф. Денисов // *Вестник Омского университета.* – 1999. – Вып. 4. – С. 58–62.
38. Денисов, С. Ф. *Экзистенциальный смысл правды и неправды* / С. Ф. Денисов // *Вестник Омского отделения Академии гуманитарных наук.* – 2000. – Вып. 4. – С. 40–46.
39. Денисов, С. Ф. *Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды : монография* / С. Ф. Денисов. – Омск: Изд-во Омск. гос. ун-та, 2001. – 206 с.
40. Дильтей, В. *Введение в науку о духе* / В. Дильтей // *Собрание сочинений: в 6 т.* – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. 1. – С. 261–727.
41. Долгов, К. М. *От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века* / К. М. Долгов. – М.: Искусство, 1990. – 399 с.
42. Дугин, А. Г. *Мартин Хайдеггер. Последний Бог* / А. Г. Дугин. – М.: Академический проект, 2004. – 846 с.
43. Жильсон, Э. *Назидательный пример* / Э. Жильсон // Марсель Г. *Присутствие и бессмертие : избранные работы.* – М.: ИФТИ св. Фомы, 2007. – С. 313–323.
44. Зенкин, С. Н. *Человек в осаде. О писательском творчестве Жан-Поля Сартра* / С. Н. Зенкин // *Сартр Ж.-П. Стена : избранные произведения.* – М.: Политиздат, 1992. – С. 3–14.
45. Золотухина-Аболина, Е. В. *Философская антропология : учебное пособие* / Е. В. Золотухина-Аболина. – М.; Ростов н/Д.: МарТ, 2006. – 240 с.
46. Зотов, А. Ф. *Современная западная философия : учебник* / А. Ф. Зотов. – М.: Высшая школа, 2001. – 784 с.

47. Иванова, В. В. Правда в бытии человека : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Иванова Валентина Владимировна. – Омск, 2005. – 18 с.
48. Исаев, А. А. Апория преемственности: История философии / А. А. Исаев. – М.: Российск. гуманит. ун-т, 2005. – 479 с.
49. Исаев, А. А. Философское мышление и историко-философские концепции: поиски единства в экзистенциально ориентированной философии XX в. : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03 / Исаев Александр Александрович. – М., 2005. – 39 с.
50. Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 23–100.
51. Камю, А. Письма к немецкому другу / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 101–118.
52. Камю, А. Бунтующий человек / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 119–356.
53. Камю, А. Посторонний / А. Камю // Камю А. Избранные произведения. – М.: Панорама, 1993. – С. 5–81.
54. Камю, А. Чума / А. Камю // Камю А. Избранные произведения. – М.: Панорама, 1993. – С. 83–316.
55. Камю, А. Падение / А. Камю // Камю А. Избранные произведения. – М.: Панорама, 1993. – С. 317–395.
56. Камю, А. Шведские речи / А. Камю // Камю А. Избранные произведения. – М.: Панорама, 1993. – С. 396–420.
57. Камю, А. Из записных книжек (1935–1959) / А. Камю // Камю А. Падение. Из записных книжек (1935–1959) : [сборник]. – М.: АСТ МОСКВА, 2009. – С. 103–285.
58. Кандалинцева, Л. Е. Проблема свободы в социальной философии Франции (А. Камю, Ж.-П. Сартр) : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Кандалинцева Лада Евгеньевна. – М., 1999. – 23 с.
59. Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Кант И. Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 349–588.

60. Колядко, В. И. Предисловие / В.И. Колядко // Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – С. 3–18.
61. Коначева, С. А. Хайдеггер и философская теология XX века : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03 / Коначева Светлана Александровна. – М., 2010. – 45 с.
62. Коплстон, Ф. История философии. XX век / Ф. Коплстон. – М.: Центрполиграф, 2002. – 269 с.
63. Коссак, Е. Экзистенциализм в философии и литературе / Е. Коссак. – М.: Политиздат, 1980. – 360 с.
64. Красиков, В. И. Философия как концептуальная рефлексия (Философская пропедевтика) / В. И. Красиков. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1999. – 416 с.
65. Красиков, В. И. Этюды самосознания / В. И. Красиков. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 2000. – 400 с.
66. Красиков, В. И. Человеческое присутствие / В. И. Красиков. – М.: Гриф и К°, 2002. – 288 с.
67. Красиков, В. И. Мартин Хайдеггер: антропологические реминисценции Dasein / В. И. Красиков // Немецкая философия конца XIX – первой половины XX века : коллективная монография / отв. ред. Р. А. Бурханов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – С. 190–212.
68. Кривицкий, Л. В. Марсель / Л.В. Кривицкий // История философии : энциклопедия / гл. ред. А. А. Грицанов. – Минск: Книжный дом, Интерпрессервис, 2002. – С. 602–604.
69. Круглов, А. Н. Трансценденталии / А. Н. Круглов // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 92–93.
70. Кунцман П., Буркард, Ф.-П., Видман, Ф. Философия: dtv-Atlas: пер с 9-го нем. изд. / науч. ред. пер. В. В. Миронов. – М.: Рыбари, 2002. – 268 с.
71. Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – 383 с.

72. Кьеркегор, С. Наслаждение и долг / С. Кьеркегор. – 3-е изд. – Киев: Air-Land, 1994. – 383 с.
73. Левинас, Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 266 с.
74. Макакенко, Я. А. Обоснование онто-логического метода в философии Мартина Хайдеггера : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Макакенко Яна Александровна. – Екатеринбург, 2006. – 21 с.
75. Малкова, Я. Ф. Концепция воспитания в экзистенциализме К. Ясперса: генезис и онтологические основания : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Малкова Яна Феликсовна. – Екатеринбург, 2010. – 21 с.
76. Марсель, Г. К трагической мудрости и за ее пределы / Г. Марсель // Само-сознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат, 1991. – С. 352–366.
77. Марсель, Г. Быть и иметь / Г. Марсель. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – 160 с.
78. Марсель, Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему / Г. Марсель // Марсель Г. Трагическая мудрость философии : избранные работы. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1995. – С. 72–106.
79. Марсель, Г. Человек, ставший проблемой / Г. Марсель // Марсель Г. Трагическая мудрость философии : избранные работы. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1995. – С. 107–145.
80. Марсель, Г. Трагическая мудрость философии : избранные работы / Г. Марсель. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1995. – 215 с.
81. Марсель, Г. Опыт конкретной философии / Г. Марсель. – М.: Республика, 2004. – 224 с.
82. Марсель, Г. Метафизический дневник / Г. Марсель. – СПб.: Наука, 2005. – 587 с.
83. Марсель, Г. Моя главная тема / Г. Марсель // Марсель Г. Присутствие и бессмертие : избранные работы. – М.: ИФТИ св. Фомы, 2007. – С. 24–39.

84. Марсель, Г. Присутствие и бессмертие / Г. Марсель // Марсель Г. Присутствие и бессмертие : избранные работы. – М.: ИФТИ св. Фомы, 2007. – С. 205–220.
85. Марсель, Г. Размышление о вере / Г. Марсель // Марсель Г. Присутствие и бессмертие : избранные работы. – М.: ИФТИ св. Фомы, 2007. – С. 266–281.
86. Марсель, Г. Ты не умрешь / Г. Марсель. – СПб.: Мирь, 2008. – 96 с.
87. Марсель, Г. Бог и причинность / Г. Марсель // Философские науки. – 2010. – № 9. – С. 64–71.
88. Мельникова, Л. Л. Основные черты неклассической философии / Л. Л. Мельникова // История философии : учебник / под ред. Ч. С. Кирвеля. – 2-е изд., испр. – Минск: Новое знание, 2001. – С. 374–379.
89. Мамардашвили, М. К. Классический и неклассический идеал рациональности / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки / под общ. ред. Ю. П. Сенокосова. – М: Лабиринт, 1996. – С. 229–250.
90. Мамардашвили, М. К. Введение в философию / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Философские чтения. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – С. 5–170.
91. Мамардашвили, М. К. Философские чтения / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – 832 с.
92. Мамардашвили, М. К. Вильнюсские лекции по социальной философии: (Опыт физической метафизики) / М. К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 320 с.
93. Мамардашвили, М. К. Очерк современной европейской философии / М. К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 608 с.
94. Маньковская, Н. Б. Камю / Н. Б. Маньковская // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 2. – С. 203–204.
95. Марков, Б. В. Коммуникация, феноменология и экзистенция: К. Ясперс и М. Хайдеггер / Б. В. Марков // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб.: Лань, 1997. – С. 180–188.
96. Марков, Б. В. Экзистенциализм и свобода в философии Ж.-П. Сартра в сопоставительном ракурсе / Б. В. Марков // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб.: Лань, 1997. – С. 189–196.

97. Марков, Б. В. *Философская антропология : учебное пособие* / Б. В. Марков. – 2-е изд. – СПб.: Питер, 2008. – 352 с.
98. Медведева, И. А. Камю / И. А. Медведева // *История философии : энциклопедия* / гл. ред. А. А. Грицанов. – Минск: Книжный дом, Интерпрессервис, 2002. – С. 436–437.
99. Мерзлякова, Н. Н. *Границы экзистенции: от С. Кьеркегора к К. Ясперсу : автореф. ... канд. филос. наук : 09.00.03* / Мерзлякова Наталья Николаевна. – СПб., 2009. – 23 с.
100. Михайлов, И. А. «Бытие и время» / И. А. Михайлов // *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* – М.: Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 345–347.
101. Михайлов, И. А. *Бытие к смерти* / И. А. Михайлов // *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* – М.: Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 348.
102. Михайлов, И. А. *Феномен* / И. А. Михайлов // *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 174–175.
103. Михайлов, И. А. *Хайдеггер* / И. А. Михайлов // *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 287–288.
104. Моторина, Л. В. *Философская антропология : учебное пособие для вузов* / Л. В. Моторина. – М.: Высшая школа, 2003. – 256 с.
105. Мотрошилова, Н. В. *Экзистенциализм* / Н. В. Мотрошилова // *История философии: Запад – Россия – Восток.* – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. – Кн. 4. – С. 3–93.
106. Ницше, Ф. *Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого* / Ф. Ницше // *Ницше Ф. Сочинения: в 2 т.* – М.: Мысль, 1997. – Т. 2 – С. 5–237.
107. Новикова, Е. С. *Экзистенциалы человеческого бытия как предмет этического анализа : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.05* / Новикова Екатерина Станиславовна. – Тула, 2007. – 23 с.
108. Омарбекова, С. В. *Любовь как экзистенциал человеческого бытия : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13* / Омарбекова Суваржат Владимировна. – Нижневартовск, 2009. – 22 с.

109. Перов, Ю. В. Проект философской истории философии Карла Ясперса / Ю. В. Перов // Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. – СПб.: Наука, 2000. – С. 5–50.
110. Перцев, А. В. Учение К. Ясперса о шифрах трансценденции и проблема взаимосвязи мировых культур / А. В. Перцев // Культуры в диалоге / отв. ред. А. С. Гагарин. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1992. – С. 88–104.
111. Поль Рикёр – Габриэль Марсель: беседы / П. Рикёр, Г. Марсель // Марсель Г. Трагическая мудрость философии : избранные работы. – М.: Изд-во гуманитар. лит-ры, 1995. – С. 146–187.
112. Полуяхтова, Е. М. Проблема экзистенциальной коммуникации в учении Карла Ясперса : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Полуяхтова Елена Михайловна. – Екатеринбург, 2003. – 28 с.
113. Реале, Д., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб.: Петрополис, 1997. – Т. 4. – 880 с.
114. Роде, П. П. Сёрен Кьеркегор, сам свидетельствующий о себе и своей жизни / П.П. Роде. – Челябинск: Урал-LTD, 1998. – 429 с.
115. Румянцева, Т. Г. Введение. Классическая и современная западная философия: проблема преемственности и развития. Классика – неклассика – постнеклассика / Т. Г. Румянцева // Современная западная философия : учебное пособие / под общ. ред. Т. Г. Румянцевой. – Минск: Книжный дом, 2009. – С. 5–54.
116. Сартр, Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319–344.
117. Сартр, Ж.-П. Тошнота / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Стена : избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – С. 15–176.
118. Сартр, Ж.-П. Стена / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Стена : избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – С. 177–194.
119. Сартр, Ж.-П. Слова / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Стена : избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – С. 365–479.
120. Сартр, Ж.-П. Стена : избранные произведения. / Ж.-П. Сартр. – М.: Политиздат, 1992. – 480 с.

121. Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – 640 с.
122. Сафрански, Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Р. Сафрански. – 2-е изд. – М.: Молодая гвардия, 2005. – 614 с.
123. Сидоров, И. Н. К. Ясперс: предэкзистенциализм и экзистенциализм / И. Н. Сидоров // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб.: Лань, 1997. – С. 77–81.
124. Соловьев, Э. Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры) / Э. Ю. Соловьев. – М.: Политиздат, 1991. – 432 с.
125. Спыну, Л. М. Феноменология абсурдного в творчестве А. Камю : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Спыну Лариса Михайловна. – М., 2001. – 27 с.
126. Ставцев, С. Н. Введение в философию Хайдеггера / С. Н. Ставцев. – СПб.: Лань, 2000. – 192 с.
127. Станченко, Е. И. Аутентичное бытие и отчуждение в религиозно-философской антропологии Габриэля Марселя : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Станченко Екатерина Игоревна. – Ростов н/Д., 2009. – 26 с.
128. Стрельцова, Г. Я. Сартр / Г. Я. Стрельцова // История философии / под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова, Д. В. Бугая. – М.: Академический Проект, 2005. – С. 558–570.
129. Судаков, А. К. Предисловие переводчика / А. К. Судаков // Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 3–18.
130. Тавризян, Г. М. Проблема человека во французском экзистенциализме: (критический анализ) / Г. М. Тавризян. – М.: Наука, 1977. – 141 с.
131. Тавризян, Г. М. Габриэль Марсель: философский опыт о человеческом достоинстве / Г. М. Тавризян // Марсель Г. Трагическая мудрость философии : избранные работы. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1995. – С. 6–48.
132. Тавризян, Г. М. Марсель / Г. М. Тавризян // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 2. – С. 499–501.

133. Тиллих, П. Мужество быть / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юристъ, 1995. – С. 7–131.
134. Тиллих, П. Динамика веры / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юристъ, 1995. – С. 132–215.
135. Тиллих, П. Теология культуры / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юристъ, 1995. – С. 236–395.
136. Тиллих, П. Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юристъ, 1995. – С. 455–458.
137. Тиллих, П. Избранное: Теология культуры / П. Тиллих. – М.: Юристъ, 1995. – 479 с.
138. Тишнер, Ю. Мартин Хайдеггер / Ю. Тишнер // Тишнер Ю. Избранное. – М.: РОССПЭН, 2005. – Т. 1. – С. 95–101.
139. Точилин, А. А. Интерсубъективная онтология Габриэля Марселя : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Точилин Артур Анатольевич. – М., 2009. – 26 с.
140. Тузова, Т. М. Сартр / Т. М. Тузова // История философии : энциклопедия / гл. ред. А. А. Грицанов. – Минск: Книжный дом, Интерпрессервис, 2002. – С. 927–930.
141. Тузова, Т. М. Экзистенция / Т. М. Тузова // История философии : энциклопедия / гл. ред. А. А. Грицанов. – Минск: Книжный дом, Интерпрессервис, 2002. – С. 1308–1311.
142. Фалеев, Е. В. Ясперс / Е. В. Фалеев // История философии / под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова, Д. В. Бугая. – М.: Академический Проект, 2005. – С. 537–543.
143. Фалеев, Е. В. Хайдеггер / Е. В. Фалеев // История философии / под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова, Д. В. Бугая. – М.: Академический Проект, 2005. – С. 544–557.
144. Философская антропология / под ред. С. А. Лебедева. – М.: Академкнига, 2005. – 423 с.

145. Франк, С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Франк С. Л. Сочинения. – М.: Правда, 2000. – С. 181–559.
146. Франкл, В. Самоотрансценденция как феномен человека / В. Франкл // Франкл В. Человек в поисках смысла : сборник. – М.: Прогресс, 1990. – С. 54–69.
147. Франкл, В. Духовность, свобода и ответственность / В. Франкл // Франкл В. Человек в поисках смысла : сборник. – М.: Прогресс, 1990. – С. 93–129.
148. Франкл, В. Человек в поисках смысла : сборник / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
149. Хайдеггер, М. О сущности истины / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник – М.: Высшая школа, 1991. – С. 8–27.
150. Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге : сборник / М. Хайдеггер. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
151. Хайдеггер, М. Бытие и время. Избранные параграфы (§§ 31–38) / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / пер. с нем. А. В. Михайлова. – М.: Гнозис, 1993. – С. 3–45.
152. Хайдеггер, М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер / пер. с нем. А. В. Михайлова. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.
153. Хайдеггер, М. Введение к: «Что такое метафизика» / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – С. 27–36.
154. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.
155. Хайдеггер, М. Путь к языку / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 259–273.
156. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
157. Хайдеггер, М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 301 с.

158. Хайдеггер, М. Положение об основании : статьи и фрагменты / М. Хайдеггер. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2001. – 292 с.

159. Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.

160. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер / пер. с нем. В. В. Бибикина. – М.: Академический Проект, 2007. – 303 с.

161. Хайдеггер, М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / М. Хайдеггер / пер. с нем. Н. А. Артеменко. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2012. – 224 с.

162. Хайдеггер, М. Истоки произведения искусства / М. Хайдеггер // Вестник Московского университета. – Сер. 7. Философия. – 1990. – № 4. – С. 73–81.

163. Херманн, Фр.-В., фон. «Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии» / Фр.-В. Херманн // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 62–80.

164. Хесс, Р. 25 ключевых книг по философии / Р. Хесс. – Челябинск: Урал LTD, 1999. – 366 с.

165. Черногорцева, Г. В. Сущность человека в философии экзистенциализма: По работам М. Хайдеггера и А. Камю : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Черногорцева Галина Владимировна. – М., 2001. – 24 с.

166. Черняков, А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / А. Г. Черняков. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.

167. Чиркова, С. В. Философско-антропологический анализ идеи свободы: На материалах французского экзистенциализма XX века: Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, А. Камю : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Чиркова Светлана Владимировна. – М., 2006. – 20 с.

168. Шестов, Л. И. Киркегард и экзистенциальная философия. (Глас вопиющего в пустыне) / Л. И. Шестов. – М.: Прогресс; Гнозис, 1992. – XVI, 303 с.

169. Шестов, Л. И. Киркегард – религиозный философ / Л. И. Шестов // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – 3-е изд. – Киев: AirLand, 1994. – С. 423–451.
170. Шелер, М. Человек и история / М. Шелер // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 70–97.
171. Шелер, М. Ordo amoris / М. Шелер // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 339–377.
172. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление. Т. 1 / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. – М.: Наука, 1993. – С. 125–502.
173. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление. Т. 2 / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр А. О воле в природе. Мир как воля и представление. Т. 2. – М.: Наука, 1993. – С. 109–626.
174. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. – 663 с.
175. Ясперс, К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 27–286.
176. Ясперс, К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 287–418.
177. Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 420–508.
178. Ясперс, К. Шифры трансценденции / К. Ясперс // Культуры в диалоге / отв. ред. А. С. Гагарин. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1992. – С. 104–115.
179. Ясперс, К. Радикальное зло у Канта / К. Ясперс // Феномен человека : антология. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 168–187.
180. Ясперс, К. Философия в будущем / К. Ясперс // Феномен человека : антология. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 207–221.
181. Ясперс, К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс. – СПб.: Наука, 2000. – 272 с.
182. Ясперс, К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / К. Ясперс. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 384 с.

183. Ясперс, К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / К. Ясперс. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 448 с.

184. Ясперс, К. Философия. Книга третья. Метафизика / К. Ясперс. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 296 с.

185. Ясперс, К. Разум и экзистенция / К. Ясперс. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – 336 с.

### **Исследования на иностранных языках**

186. Bush, Th. W. The power of consciousness and the force of circumstances in Sartre's philosophy / Th. W. Bush. – Bloomington; Indianapolis: Indiana University press, 1990. – 117 p.

187. Copleston, F. Ch. A History of Philosophy / F. Ch. Copleston. – N. Y.: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc., 1994. – V. 7. – 496 p.

188. Heidegger, M. Sein und Zeit / M. Heidegger. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. – 437 S.

189. Heidegger, M. Vom wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie / M. Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. – Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1982. – Bd. 31. – 307 S.

190. Heidegger, M. Kant und das Problem der Metaphysik / M. Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. – Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1991. – Abt. 1. – Bd. 3. – XVIII, 317 S.

191. Latzel, E. The concept of «ultimate situation» / E. Latzel // The Philosophy of Karl Jaspers / ed. P. A. Schilpp. – N. Y.: Northwestern university, 1957. – P. 171–208.

192. Negomireanu, A. Metaphysics and faith in Gabriel Marcel / A. Negomireanu. – Târgu Jiu: «Academica brâncuși» publisher, 2013. – 64 p.

193. Sagi, A. Albert Camus and the philosophy of the Absurd / A. Sagi. – N. Y.: Rodopi, 2002. – 201 p.

194. Schütz, A., Luckmann, Th. Strukturen der Lebenswelt / A. Schütz, Th. Luckmann. – Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2003. – 694 S.