

УДК 1(091)(47.41)

**КОНЦЕПЦИИ СУБЪЕКТИВНОСТИ У КАЗАНСКИХ  
ФИЛОСОФОВ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.***О.Ю. Порошенко***Аннотация**

В статье рассматриваются концепции «метафизического индивидуализма» Е.А. Боброва, «живой субъективности» В.И. Несмелова и «запытного бытия» К.И. Сотонина, представляющие собой попытку объединения традиций трансцендентальной и экзистенциальной философии. Показано, что анализ «неклассических» взглядов Боброва, Несмелова и Сотонина позволяет построить данных философов в российскую традицию, которая в Казани была исторически представлена творчеством Н.И. Лобачевского, Н.А. Васильева, В.В. Хлебникова.

**Ключевые слова:** казанская философия, субъективность, трансцендентальный экзистенциализм, Е.А. Бобров, В.И. Несмелов, К.И. Сотонин.

«Идея разума» всегда определяла и опережала христианскую религию, философию и науку, которые сформировали, в свою очередь, рациональный тип западной личности<sup>1</sup>. Рациональность, развитие и расширение которой начиная с эпохи Нового времени были «идеей» западной цивилизации, сжала мир до своих пределов, в результате чего картина мира свернулась, породив переживания эмоциональной подавленности, замкнутости, неудовлетворённости и, говоря метафорически, болезненной «клаустрофобии» для западного человека.

На сегодняшний момент подобные интуиции в теориях «индустриальных и постиндустриальных обществ», «отчуждения» и «кризиса культуры» указывают на то, что эта болезнь предопределена ситуативным фактором. И ситуация такова, что, достигнув своего предела, рационалистическое определение мира рождает вопрос: а что «за» пределами «пресвященного разума»? Несомненно, Мир как таковой больше Мира Рационального. Попытка проникнуть и заглянуть в больший Мир сопряжена с чувствами беспокойства и неустроенности, вызывающими желание перейти от идеи рациональности к идее трансцендентности, где трансцендентное выводит человеческое существо за пределы его собственной

<sup>1</sup> Например, Р. Гвардини в статье «Конец Нового времени» писал о том, что «постепенно исчезает чувство собственного бытия человека и неприкосновенной сферы “личного”, составлявшее прежде основу социального поведения. Всё чаще обращение с человеком как с объектом воспринимается как что-то само собой разумеющееся... Всё это может означать две вещи. Либо отдельный человек растворяется без остатка в целостных системах и становится простым носителем функций (чудовищная опасность, угроза которой является нам во всём, что происходит в мире), либо же человек, включившись в большие системы жизненного и трудового уклада, откажется от свободы индивидуального развития и творчества, которая стала теперь невозможной, чтобы всецело сосредоточиться на своём внутреннем ядре и попытаться спасти хотя бы самое существование» [1, с. 134].

истории. Призыв к трансцендентности, провозглашённый ещё Хайдеггером, звучит как призыв к поиску новой сущности субъекта, новой фундаментальной структуры субъективности, где мир уже не выступает в качестве противостоящей субъекту «чужой» совокупности вещей, но совместно с ним образует изначальное синкретическое единство, в котором нет разделения на субъект и объект и которое обладает сложной иерархической системой.

Интуитивная тяга современного Запада к трансценденции<sup>2</sup> – это уже не тяга к Богу-субъекту как последнему и конечному источнику утверждаемых и высказываемых им содержаний, а тяга к автономным, конечным, деятельным источникам содержания самого сознания в рамках «идеи трансцендентального». Это подобно тому принципу, который М. Шелер положил в основу всей специфической для человека «миро-открытости», который он назвал не разумом, а духом. Дух деятелен, его центром является личность, то есть особая бытийная сфера, возвышающаяся над функциональными жизненными центрами, к которым относятся и психические центры. Поэтому любой способ бытия, отрицающий духовность, предельно деструктивен и в личном, и в коллективном плане.

Современные постмодернистские теории, объявляющие о «смерти субъекта», сознательно отказываются от «идеи трансцендентального», говоря о кризисе эмансипированного монологически замкнутого Трансцендентального Субъекта. На смену Эгологической концепции Субъекта приходят концепции «субъективации» (М. Фуко), «коммуникации» (Ю. Хабермас, Н. Луман) и «языковых игр» (Л. Витгенштейн). Согласно этим концепциям, новый субъект – это порождение того или иного опыта: «техники себя», «дискурса», «акта коммуникации» и пр. Но при очевидной привлекательности и удобстве данных концепций, особенно в объяснении социального бытия современного человека, по-прежнему остаются безответными вопросы, касающиеся объяснения приватного интроспективного опыта человеческого «Я», его онтологического одиночества, метафизических основ личностной самоидентичности и моральности.

В поисках ответа на эти «вечные» вопросы обратимся к философским аспектам творчества казанских мыслителей конца XIX – начала XX в. Проблематика концепций «метафизического индивидуализма» Е.А. Боброва, «живой субъективности» В.И. Несмелова и «запытного бытия» К.И. Сотонина до сих пор не являлась предметом анализа отечественных историков философии. В настоящей статье впервые «объединяются» казанские мыслители в рамках подхода, рассматривающего метафизические и онтологические основы субъективности человека, который можно назвать «трансцендентальный экзистенциализм».

### **Концепция «метафизического индивидуализма» Е.А. Боброва**

Евгений Александрович Бобров, автор многих исследований по европейской и русской философии и культуре, заведующий кафедрой философии Императорского Казанского университета с 1896 по 1903 г., считал себя последователем и в определённом смысле популяризатором такого философского направления, как «метафизический индивидуализм» (I, с. 4).

<sup>2</sup> Примером может служить понятие раннего Э. Левинаса *il y a* как наша вовлечённость в бытие, как бытие до бытия сущего и сущих, анонимность и отсутствие формы, неконцептуализированный факт чистого бытия.

Идеологом и вдохновителем метафизического подхода к индивидуализму для Боброва стал немецкий персоналист Г. Тейхмюллер, вместе с которым Бобров прошёл путь критического анализа истории философской мысли от греческих натурфилософов до Канта и Фихте. И вывод по отношению к философии личности конца XIX – начала XX в. прозвучал категорично и недвусмысленно: «Век материализма прошёл! <...> Назад, к Лейбницу!» (I, с. 39).

Согласно Боброву, метафизическое измерение структуры субъективности человека возникает в связи с существованием противоречия между субъективно-мыслимым и транссубъективно-субстанционально сущим. И единственным ответом для Боброва становится отождествление понятия субстанции с понятием индивида в рамках монадологической концепции Лейбница. Выбор лейбницианского варианта философии личности (индивида) для Боброва складывается из последовательного анализа истории формирования представлений о структуре «внутреннего мира» человека. В своей работе «Из истории критического индивидуализма» он последовательно вычленяет из идей основных представителей мировой философской мысли взгляды, подтверждающие метафизические основы субъективности человека.

Особое отношение Боброва к Лейбницу кроме всего прочего связано и с «призмой» интерпретации идей признанного рационалиста. «Призма» состоит в акцентировании субъективистского подхода Лейбница. Внешние вещи и объекты представлены в человеке, вне человеческих представлений существует только нечто первобытное. У Лейбница выделяет Бобров понятие *индивидуальной субстанции*. Монада – как бы мир сам по себе (микрокосм), который не получает знаний извне, всё производит из себя.

После анализа субъективизма как основополагающего гносеологического принципа Бобров приводит идеи одного из последователей Лейбница – Рудольфа Германа Лоще, который считал, что единство сознания есть факт существования субстанции. Это понятие субстанции не может быть известно человеку помимо внутреннего опыта. Субстанциональная душа порождает из себя ощущения, представления, чувствования, акты воли. Эти «способности» суть равноправные функции или явления сознания. Но необходимо различение субстанционального бытия от бытия идейного и реального. Это различие наталкивает Боброва на мысль о существовании метафизического среза субъективности. Для объяснения этого «факта» он привлекает концепцию «Я» Г. Тейхмюллера.

У Тейхмюллера, согласно интерпретации Боброва, «Я» – это и трансцендентальное единство апперцепций, и живой центр монады. «Я» признаётся как субстанция во всех родах её деятельности. Существует трихотомия бытия: а) бытие *субстанциональное*, основывающееся на непосредственном сознании своего «Я»; б) бытие *реальное* – наши акты жизни, базирующиеся на непосредственном сознании этой деятельности и сопровождающиеся самосознанием; в) бытие *идейное* (или мыслимое) – содержание познавательной деятельности души.

Тейхмюллер – персоналист, поэтому для него личность не тождественна «Я». Личность есть «Я» на некоторой ступени развития, в качестве первоначального условия для развития она обладает только самосознанием. Чем выше развитие «Я», тем больше познаёт оно себя в своей душевной жизни. Затем «Я» проектирует само себя и собственный образ наружу и ставит себя с ним в метафизическое

соответствие. Бобров пишет: «Личность покоится на самосознании “Я”, признавая в себе собственника своих познаний, своего характера как общих форм воли, технической и практической умелости, к чему относится и домостроительство собственного тела, которое представляет собой систему низших монад, связанных воедино высшей монадой и сдерживаемых её живой силой» (I, с. 39). И теперь уже Кант Боброву видится исследователем распознания во внешнем мире продукта проективной деятельности духа (Субъекта) в той или иной форме. «Я» – трансцендентно и непознаваемо. Именно так трактовали Канта, по мнению Боброва, австрийцы – философы Вайхингер, Гербарт и поэт Р. Гамерлинг.

Признание Бобровым существования транссубъективно-субстанционально сущего в лейбницианском смысле говорит о схожести его концепции с онтологическим подходом Н. Лосского, который относит решение вопроса о статусе «транссубъективного мира» к области онтологии. В последствии этот «транссубъективный мир» был назван Э. Гуссерлем сферой «чистого сознания». В этом смысле мысль Боброва шла в сторону возникающей в Европе феноменологической философии, в рамках которой признавалась изначальная онтологическая активность субъекта, связанная с субъективной познавательной деятельностью. Гуссерль считал, что каждый человек носит в себе трансцендентальное «Я», и мир «естественным образом заранее дан всем нам как отдельным лицам в горизонте нашей со-человечности» [2, с. 167]. Это означает, что субъективность человека есть то, что она есть: «Я», с одной стороны, выполняющее конститутивную функцию в интерсубъективности, с другой – образующее «Я-полис» той или иной трансцендентальной жизни. То, что от человека скрыто в сфере человеческого «Я», раскрывается в трансцендентальном исследовании.

Несмотря на то что в целом Е.А. Бобров являлся последователем идей Г. Тейхмюллера, Н.О. Лосского и А.А. Козлова, в результате анализа его философской позиции и взглядов, касающихся поиска метафизических основ субъективности человека, можно сделать вывод, что он прошёл самостоятельный путь навстречу трансцендентально-феноменологической философии, которая уже позже была представлена экзистенциальной версией другого выдающегося казанца – В.И. Несмелова.

### **Концепция «живой субъективности» В.И. Несмелова**

Выбор «варианта» Несмелова не случаен: случай Несмелова для России уникален. Будучи верующим, раскрывшим для себя экзистенциальность религиозного бытия человека и трансцендентные горизонты бытия Бога, он смог принять и применить духовный акт самотрансцендирования, смог «преодолеть» в себе богослова и встать на интеллектуальную позицию философа. Эта форма интеллектуальной жизни объединяет Несмелова с великими духовными традициями средневековых отцов Церкви. Виктор Иванович Несмелов был одним из немногих русских интеллектуалов, кому удалось создать достаточно законченную и систематически выверенную концепцию, несмотря на то что проблема, обозначенная Несмеловым, звучит бесперспективно: «загадка человека».

Вообще говоря, постановка проблемы о «загадке человека» – это область чисто философского знания, основанного на принципах сомнения и противоречия.

По мнению *философа* Несмелова, причина человеческой загадочности кроется в коренном противоречии между тем, что он (человек) *есть*, и тем, чем он *является*. Человек осознаёт это противоречие и *представляет* себя как нечто большее, «нежели простая вещь физического мира». Для чисто же научного знания человек с его загадочной душевной жизнью предстаёт односторонне, только через формы отдельных *явлений* сознания, да и то только тех, что выражают физическую жизнь организма человека. С точки зрения Несмелова, жизнь явлений сознания человека намного богаче, многообразнее и активнее: «отдельные явления сознания представляют собою богатый мир живых и могучих сил, которые не только *являются* по условиям физической жизни, но и *реально действуют в мире чрез себя самих*, подчиняя хаос материального неразумия ясному началу свободы и разумности» (II, т. 1, с. 348–349). Поэтому истинным объектом научного изучения человека представляется для Несмелова «живой процесс *внутреннего самоопределения* человеческой личности» (II, т. 1, с. 349), который по своей природе совершенно не зависит от физических условий жизни. В данном случае Несмелов призывает к пониманию человека как *автономного* субъекта, являющегося условием его свободной индивидуальности.

Несмелов в рамках антропологического знания ставит перед исследователем проблему природы *самости* человека, которая решается у него гносеологически. Он сформулировал её как загадку «живой субъективности». Решение данной загадки – это решение вопроса о значении знания в развитии человеческой жизни. Антропология есть единственно возможная форма знания и наука вообще. Несмелов не отрицает существования бытия вне человека и независимо от него, но утверждает, что знание о бытии существует только в человеке. Основание бытия заключается в самом бытии, а основание познания бытия заключается в человеке. Вследствие этого антропологическая гносеология Несмелова возвращает нас к «вечному вопросу» Канта: как возможно синтетическое суждение априори? По-несмеловски это звучит так: «Как возможно бытие для субъекта, как возможен объект?»

Если Кант в качестве субъекта познавательной и любой другой активности определил человеческое «Я» как трансцендентальное единство самосознания (в смысле рефлексии и в смысле апперцепции) и тем самым противопоставил субъект объекту, то Несмелов стремится снять проблему противопоставления. Субъект для него «располагается» выше эгологических вариантов субъективности. Субъективностью человека для Несмелова является Дух (идея «Я») – субъект всех явлений сознания. Субъективность человека, по Несмелову, вообще не взаимодействует с миром бытия. «Содержание вещей на самом деле не воспринимается Духом отвне, а им же самим творится и из него выносятся в мир» (II, т. 1, с. 42). Никакого внешнего опыта не существует, а всякий опыт есть всегда опыт внутренний.

Загадка Духа (или «живой субъективности» человека) и является «вечным вопросом» антропологической гносеологии Несмелова. Как именно возможны субъективные идеи-силы в качестве реальных причин объективных явлений? Выделяя Субъект, а именно Дух, из каких-либо возможных субъект-объектных отношений, Несмелов всю гносеологию «замыкает» на человеке, на его субъективности. Фактически Несмелов говорит об автономии субъективности, для

которой весь мир, внутренний и внешний, есть лишь результат объективации – пространственного определения впечатлений вне организма человека: «Объективировать значит не иное что, как только представлять» (II, т. 1, с. 34). Представление есть образ, содержанием которого служит объективированный комплекс различных дат сознания. Посредством представления человек воспринимает *свой* внешний мир, посредством самосознания человек воспринимает *свой* внутренний мир. Природа представления и самосознания для Несмелова едина и тождественна бытию.

Сухости многих гносеологических концепций Несмелов избегает именно с помощью идеи «живой субъективности». Для него процесс формации психических явлений – это процесс жизни человека, суть которой заключается во взаимодействии субъективной и объективной действительностей. Процесс формирования «живого знания» для каждого человека отдельно представляет собой различие в мире объективной действительности *своей* практики жизни. «Живое знание», по Несмелову, складывается из живых фактов самораскрытия субъективного бытия и живых отношений объективного бытия к субъективному бытию. «Живое знание» по своей природе – это сложный продукт кооперации всех психических сил, то есть чувства, мысли и воли. А «живая субъективность» представляет собой активное начало творческого характера психической деятельности не только в процессе получения знания, но и в самом построении его содержания.

Несмелов считает, что неизвестное существует для человека в силу ограниченности его мысли и исчезает вместе с развитием его познания. Загадочное возникает из противоречия самого бытия, суть которого в противоречии самосознания и жизни в бытии человеческой личности. Если неизвестным для человека может быть весь внешний мир, то загадочным для него является только противоречие в его собственном бытии. Извечно человек стремится к осуществлению такой жизни, в которой его действительное положение в мире совпадало бы с его сознанием о себе как безусловной сущности. В силу этого противоречия самосознания и жизни человек необходимо имеет в себе сознание двоякого бытия: условного, которое определяется его физическим существованием, и безусловного, которое выражается идеальной природой его личности.

Человек необходимо и действительно осознаёт себя в «условиях» безусловного бытия, и это сознание заставляет человека утверждать для себя объективную реальность безусловного бытия, которая жизненно отображается в природе человеческой личности: «Образ безусловного бытия не создаётся человеком в каких-нибудь абстракциях мысли, а реально дан человеку природою его личности». Человек для того и существует, чтобы «отражать в себе реальную противоположность условного и безусловного и переживать эту противоположность как внутреннее противоречие в своей природе и жизни» (II, т. 1, с. 229). Можно согласиться с В.В. Зеньковским, полагающим, что эти идеи приближают «замысел» Несмелова к идеям экзистенциальной философии [3, с. 104].

Уровень Духа или идеи «Я» – это уже метафизический уровень субъективности человека. Догадка Несмелова о «загадке человека», возможно, и есть выход из того тупика, в который попала классическая наука, для коей человек есть явление лишь физического мира, и его душевная (психическая) жизнь рассматривается

со стороны её физических условий. Одним из таких примеров осмысления выхода в рамках сугубо научного подхода является концепция «антропного принципа». В результате последовательного анализа «антропного принципа» отечественные учёные пришли к выводу, что с точки зрения физики и философии этот принцип отвергает уникальность земной жизни и не имеет ничего общего с антропоцентризмом, основанным на рационализме и эмансипированности Трансцендентального Субъекта.

Если по-прежнему оставаться в рамках только научного дискурса, то, используя концепцию автономной «живой субъективности», «антропный принцип» можно интерпретировать, с нашей точки зрения, как проблему выделения субъективности в качестве фундаментального свойства Вселенной, придав этой субъективности онтологический статус. Не человек как сложное психобиосоциокультурное существо определяет качество Вселенной, а способность к познанию и деятельности объединяет его с фундаментальными основами мироздания. В данном случае подразумеваются все виды познания: «локальное» (научное познание мира), «глобальное» (познание бытия и сущего), «бесконечное» (познание Бога).

Только тогда, когда онтология не превращается в учение о тотально замкнутом бытии сущего, можно ставить вопрос «В чем смысл бытия-Dasein?». Человек должен понять то, внутри чего он с самого начала находится, и это «начало» лежит глубже его «онтологии». Вопрос о бытии есть метафизика. Это то, что Кант назвал «метафизическим запросом». Запрос (Anfrage) – вопрос о предмете. Метафизический запрос – вопрошание об основании, о смысле и цели действительности в целом, в которой человек обязан оформлять собственную жизнь и отвечать за это. Метафизика как акт вопрошания обретает живое значение для самопонимания человека в экзистенциально-антропологическом смысле.

### **Концепция «запытного бытия» К.И. Сотонина**

Концепция нового метафизического знания Константина Ивановича Сотонина продолжает ход мысли казанских представителей гуманитарной науки данного исторического периода. К.И. Сотонин – фигура, мало исследованная российскими историками философии. Немногие статьи и выступления, встречающиеся преимущественно в Интернете (см. [4, 5]), посвящены Сотонину как автору экстравагантной для русской традиции интерпретации философии как прикладного знания. «Идея философской клиники (Введение в систему философии)» – работа Сотонина, в которой он выразил теорию прикладного отношения к философии, её связь с медициной, психологией и психиатрией. Будучи необычной для русского философского дискурса, идея прикладной интерпретации философии на самом деле не была абсолютно инновационной. В этом смысле фактически речь идёт о традициях Сократа и Эпикура, которые первыми направили философию на вопросы жизни и блага. Не затрагивая весь пласт исторических концепций взаимосвязи философии и медицины, рядом с идеями Сотонина можно также расположить «теорию арете-терапии» А.И. Яроцкого и исследование Р. Сафрански «Фридрих Шиллер, или Изобретение немецкого идеализма».

Сотонин был при жизни непризнан властью, политически осуждён и даже подвергался арестам. Возникает вопрос: почему советское государство 20-х годов

XX столетия, стремящееся в своих идеологических посылах отойти от любых «умозрительных» и «оторванных от действительности» концепций в сторону практической деятельности по преобразованию мира, решительно осудило прикладную теорию Сотонина, заклеив её как индивидуалистическую, антимарксистскую, антиобщественную, антипролетарскую, чуждую и вредную для дела социалистического строительства? Ответ на данный вопрос может дать, с нашей точки зрения, анализ концептуально-методологической базы, на которую опираются теории Сотонина: философа интересовала линия «Сократ – Платон – Кант» (см. [6]). В настоящей работе мы опустим анализ подхода Сотонина к сократовско-платонической линии и остановимся на исследовании интерпретаций Канта, так как именно эта методология, по нашему мнению, легла в основу сотониной концепции «запытного и трансцендентного», принципиально выводящей его за пределы «марксистского подхода».

В сочинении «Запытное и трансцендентное» (III) Сотонин ставит гносеологическую задачу – установление новой (по сравнению с кантовской) классификации объектов суждения. Кант сформулировал три рода бытия: а) феноменальное (познаваемый мир), б) трансцендентальное (ноуменальный мир), в) трансцендентное (метафизический мир). Сотонин, отталкиваясь от этой классификации, решается её дополнить. По его теории, существует ещё два класса объектов, которые относятся к трансцендентно-метафизическому роду бытия: это *объекты истории* и *душевная жизнь другого человека*. Сотонин упоминает Брэдли, который считал, что основания для заключения по аналогии к признанию чужой психики и наличности собственного моего прошлого совершенно одинаковы (см. [7, с. 173; 8]). Сотонин предлагает новый аспект метафизического знания – проблему чужого одушевления (признание существования чужой душевной жизни считается теоретически неразрешимым вопросом). Чужая душевная жизнь абсолютно выходит за пределы опыта, следовательно, это трансцендентно-метафизическая проблема.

Аналогичная постановка вопроса, по мнению Сотонина, встречается у А.И. Введенского, который пишет: «Без всякого противоречия с данными опыта и без всякого опасения быть теоретически опровергнутым я могу повсюду не только отрицать душевную жизнь, но и повсюду её допускать; другими словами – вопрос о пределах одушевления принадлежит к числу теоретически неразрешимых... Чужая душевная жизнь даже и не представима как чужая, она совершенно выходит из пределов опыта, и, значит, проблема чужого одушевления есть проблема трансцендентно-метафизическая... так как вместо чужой душевной жизни я представляю свою собственную, примысливая, воображая, будто представляю чужую» [9, с. 31]. Данная позиция Введенского, по мнению А.С. Корчака [10, с. 118], сходна с интуитивизмом Н.О. Лосского. Кстати, А.Н. Введенский был неокантианцем и часто очень неоднозначно выступал против материализма и марксизма.

В трудах русских философов тема «Другого Я» активно обсуждалась в метафизическом и этическом аспектах (в этом смысле в выборе этой темы Сотонин не был оригинален). В.С. Соловьёв в «Критике отвлечённых начал» писал о некотором безусловном свойстве или качестве субъективности человека – «личной идее». Это качество не позволяет сводить человека как субъекта только

лишь к сознанию или разуму. «Личная идея» как абсолютное содержание личности, определяющее индивидуальность человека, является залогом единства с другими людьми. В общении «Я» и «Другого Я» происходит взаимное проникновение «личных идей» друг в друга. Однако, по мнению Соловьёва, данное взаимопроникновение возможно только потому, что эти «личные идеи» суть индивидуальные акциденции единой Божественной субстанции. И это познание «Другого Я» «изнутри» Соловьёв называет мистическим. Он не именует существование «Другого Я» вероятностным: в отличие от Сотонина для него внутренняя психическая жизнь другого человека представляется несомненной, очевидной по аналогии очевидности самосознания своего Я.

К.И. Сотонин, говоря об *объектах истории и душевной жизни другого человека*, вводит понятие не сверхопытных, а заопытных объектов и говорит о четвёртом – *заопытном* роде бытия. Но знание, получаемое о заопытных объектах, есть такое убеждение, в котором сомневаться логически невозможно. Как всякое непосредственное знание, оно должно быть «своим» знанием, результатом констатирования «своего» опыта, «своих» непосредственных переживаний, которые сопряжены с объектами. Чужому опыту можно доверять, но он не даёт «Я» непосредственного знания об объектах. Переживания должны быть современны объектам, и непосредственное знание может быть только о том, чему «Я» современен.

Сотонин пишет: «Все знания, касающиеся психических состояний, никогда не могут быть достаточными объективно, но нельзя же поэтому не считать их знаниями! Поэтому мы вносим иное содержание в понятие объективной значимости знания: объективная значимость *принудительности* к принятию истинности содержания данного суждения. *Принудительность* – основная черта знания и она ничуть не отличается от невозможности логических сомнений в нем» (III, с. 12). Таким образом, Сотонин говорит о двух видах доказательства *принудительности* суждений: а) осознание непосредственных переживаний и б) опосредованные доказательства.

Термин *заопытное* ещё раз появился в философском дискурсе XX века – это *метафизическое апостериори*, то есть опытным путём найденное неопытное (метафизическое). Это понятие ввёл М. Пруст и его активно обсуждал М. Мамардашвили в «Кантианских вариациях». *Метафизическое апостериори* есть нечто, что одновременно и истинно (априорно), и опытно. «Принудительность к принятию истинности содержания суждения» Сотонина – как некое объективное экзистенциальное начало мысли, как объективность в субъективности – в определённом смысле схожа с понятием *метафизическое апостериори*, которое есть основание соединения рассудочного и чувственного элементов в сознании. Это основание не логическое, а трансцендентальное: *метафизическое апостериори* – это «минимум существования», «событие-минимум», от которого отсчитывается наш мир (М. Мамардашвили). С помощью *метафизического апостериори* мы можем понять, что вся остальная картина и структура сознания, в рамках которой могут существовать познавательные, этические, эстетические образования (факты нашего действия в мире), – всё это уже заранее имеет траектории и пространство движения, которые можно реконструировать.

В данном контексте подход Сотонина представляет собой ещё одну попытку отказаться от теории априорного знания И. Канта, которая позже всё-таки была поставлена под сомнение теорией относительности А. Эйнштейна. Предметом «философской клиники» Сотонина фактически является *душевная жизнь другого человека* как «заопытный» объект познания. В качестве «заопытного», а не «сверхопытного» объекта *душевная жизнь другого человека* выступает в силу своего вероятностного существования (наличие чужой душевной жизни вероятно, поэтому это не чисто метафизический объект). К метафизическим объектам, считает Сотонин, неприменимо понятие большей или меньшей вероятности.

С современной точки зрения вероятность – это понятие, характеризующее количественную меру возможности появления некоторого события при определённых условиях. Для Сотонина вероятность есть «достоверное отношение одного достоверного факта к другому, именно достоверно узнанного числа шансов, благоприятных для чего-нибудь, к общему числу всех возможных шансов» (III, с. 43). О метафизических объектах не может быть никакого знания, поэтому нет ни одного шанса – ни за, ни против. «Существование чужой душевной жизни более вероятно, чем невероятно. Так как я знаю, что “моя” душевная жизнь есть, значит, суждение скептика, отрицающего вообще чужую душевную жизнь, ложно» (III, с. 44). Значит, знание о чужом одушевлении есть объект не метафизический, так как суждение об «одушевлении» имеет различную степень вероятности. Такие объекты называются «заопытными».

Говоря о «заопытных» объектах, Сотонин строит свою гносеологию в рамках вероятностной логики, обсуждавшейся ещё Аристотелем в «Никомаховой этике» и имеющей своё продолжение в персоналистской интерпретации вероятности, согласно которой вероятность выражает степень веры субъекта в появление некоего события, но сами вероятности должны выбираться с таким расчётом, чтобы удовлетворились аксиомы исчисления вероятности. «Поэтому вероятность при такой интерпретации выражает степень не столько субъективной, сколько разумной веры. Следовательно, решения, принимаемые на основе такой вероятности, будут рациональными, ибо они не учитывают психологических особенностей и склонностей субъекта» [11]. Персоналистская вероятность анализирует особенности субъективной познавательной деятельности людей в условиях неопределённости.

Сотонинскую гносеологию «Другого Я» отличает от традиции кантианства и феноменологии понимание факта, что диалог «Я» с «Другим Я» не есть классический процесс познания, происходящий между субстанциями, монадами или конкретными эмпирическими явлениями. Данный факт снимает в философии Сотонина проблему солипсизма, которую не могли преодолеть ни Кант, ни Гуссерль. «Осознание непосредственных переживаний» и «опосредованное доказательство» Сотонина перемещает наше внимание в неклассическую традицию европейской философии 2-й половины XX века, когда речь пошла о разделении и различении компонентов сознания (в частности, появились понятия *Я*, *Эго*, *бессознательное*, *самость*, *субъективность* и под.).

Возможность познания «заопытных» объектов одновременно с помощью осознанных непосредственных переживаний (ср. *Эго в созерцании* Ж.-П. Сартра [12, с. 70]) и опосредованных доказательств (*Cogito* Декарта и Гуссерля)

позволяет поместить К.И. Сотонина в ряд неклассических мыслителей XX века, формирующих новый эгологический дискурс. Таким образом, Сотонин уже в 1915 г. начинает заниматься проблематикой П. Рикёра, Д. Парфитта, Э. Левинаса. Но, к сожалению, проблемы, обозначенные Сотониным в работе «Заопытное и трансцендентное», не были им до конца раскрыты и подробно описаны.

### Заключение

Проблема современного поиска онтологических основ субъективности – это осознанное понимание того, что новые концепции субъективности должны преодолеть её классическую монадологическую схему через разрыв имманентности. «Разрыв представляет собой трансцендентное в имманентном» [13, с. 449], что фактически означает поиск не просто онтологического, а уже метафизического уровня субъективности человека. Речь идёт о том, что можно говорить об особом рода структурированном внутреннем бытии человека.

Трансцендентально-экзистенциальный подход в трудах казанских философов, обозначенный в начале статьи, продолжает традицию М. Шелера, для которого коммуникация с внешним миром видится как «интенциональное чувствование», где «вечная непреходящая сущность вещей постигается на уровне метафизического мышления путём их непосредственного созерцания» [14, с. 310]. М. Шелер считал, что наряду с «интеллектуальным априори» существует и «эмоциональное априори». Этот «заход» демонстрирует интеграцию трансцендентального универсального опыта интеллектуального созерцания с экзистенциальным индивидуально-личностным опытом иррационального переживания.

Концепции «метафизического индивидуализма» Е.А. Боброва, «живой субъективности» В.И. Несмелова и «заопытного бытия» К.И. Сотонина представляют собой попытку объединения традиции трансцендентальной философии, для которой было важно нахождение всеобщих структур сознания как априорных форм, и традиции философии экзистенциальной – философии «рассудочной иррациональности», для которой «само сознание открывается себе в качестве особого бытия и концептуализируется в новых вариантах онтологии» [15, с. 236].

В.В. Калиниченко в статье «Понятия “классического” и “неклассического” в философии М.К. Мамардашвили» писал: «Классика ориентирована на десубъективацию (деиндивидуализацию) внутреннего опыта. В неклассическом уме имеет место ориентация на рефлексию, восстанавливающую субъективность, её неразложимые целостные внутренние переживания» [15, с. 263]. Вслед за Мамардашвили, который, по мнению В.В. Калиниченко, «встраивает классическое в неклассическое... говоря о декартовской непостижимой “третьей субстанции”» [15, с. 281], можно сделать вывод о том, что согласно концепциям казанских философов существует некоторый уровень внутреннего бытия человека, который «располагается» выше эгологических вариантов субъективности и имеет свой независимый онтологический статус (область «заопытного» бытия).

Если считать отличительными особенностями неклассической философии обращение к глубинному многогранному внутреннему миру человека, снятие бинарных субъект-объектных оппозиций и приоритет иррациональных способов существования, познания и выражения мысли над рациональными, то становится

очевидным, что взгляды Е.А. Боброва, В.И. Несмелова и К.И. Сотонина именно своей неклассичностью встраиваются в российскую традицию, которая в Казани была исторически представлена творчеством математика Н.И. Лобачевского, логика Н.А. Васильева, поэта В. Хлебникова.

### Summary

*O.Yu. Poroshenko.* The Concepts of Subjectivity Developed by Kazan Philosophers in the Late 19th and Early 20th Centuries.

The article investigates the concepts of "metaphysical individualism" (E. Bobrov), "alive subjectivity" (V. Nesmelov), and "being beyond experience" (K. Sotonin), which represent an attempt to integrate the traditions of transcendental and existential philosophy. The analysis of E. Bobrov, V. Nesmelov and K. Sotonin's "non-classical" views allows us to embed these philosophers in the Russian tradition, which was historically represented in Kazan by N. Lobachevsky, N. Vasiliev, and V. Khlebnikov.

**Keywords:** Kazan philosophy, subjectivity, transcendental existentialism, E. Bobrov, V. Nesmelov, K. Sotonin.

### Источники

- I – *Бобров Е.А.* Из истории критического индивидуализма. – Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1898. – 51 с.
- II – *Несмелов В.И.* Наука о человеке: в 2 т. – СПб.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия свящ. Павла Флоренского, 2000. – Т. 1. – 394, IV с.; Т. 2. – 438, II с.
- III – *Сотонин К.И.* Запытное и трансцендентное: История и метафизика. – Казань: Типо-лит. ТД «В. Еремеев и А. Шашабрин», 1915. – 47 с.

### Литература

1. *Гвардини Р.* Конец Нового времени // *Вопр. философии.* – 1990. – № 4. – С. 127–163.
2. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 399 с.
3. *Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т. – Л.: ЭГО, 1991. – Т. 2, Ч. 1. – 256 с.
4. *Дёмин Р.Н.* О жизни и идеях Константина Ивановича Сотонина (стенограмма доклада) // *Русская христианская гуманитарная академия: Историко-методологический семинар «Русская мысль».* – URL: <http://www.rhga.ru/science/conferences/rusm/stenogramms/sotonin.php>, свободный.
5. *Черняховская О.* Маргинальный Сократ: теория К.И. Сотонина // *Логос.* – 2011. – № 4. – URL: <http://www.intelros.ru/readroom/logos/logos-4-2011/13940-marginalnyu-sokrat-teoriya-k-i-sotonina.html>, свободный.
6. *Порошенко О.Ю.* Гносеология К. Сотонина против гносеологии И. Канта // *Теоретическое наследие казанской научной, философской, богословской мысли в европейском и российском измерениях.* – Казань: КГАСУ, 2012. – С. 85–93.
7. *Лапшин И.И.* Проблема «чужого Я» в новейшей философии. – СПб.: Сенат. тип., 1910. – 192 с.
8. *Габрилович Л.* О крайнем солипсизме (К уяснению понятия данности) // *Библиотека религиоведения и русской религиозной философии. Издания XVIII – начала XX в.* – URL: <http://relig-library.pstu.ru/modules.php?name=99>, свободный.

9. *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. Новый психо-физиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1892. – 119 с.
10. *Корчак А.С.* Философия Другого Я: История и современность. – М.: URSS, ЛЕНАНД, 2006. – 149 с.
11. Вероятность // Советский философский словарь (1974). – URL: <http://terme.ru/dictionary/804/word/verojatnost>, свободный.
12. *Сартр Ж.-П.* Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. – М.: Модерн, 2011. – 159 с.
13. *Рено А.* Эра индивида. К истории субъективности. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 473 с.
14. *Григорьян Б.Т.* Макс Шелер // Философы двадцатого века: в 2 кн. – М.: Искусство XXI век, 2004. – Кн. 1. – С. 308–326.
15. *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. – СПб.: Азбука, 2010. – 285 с.

Поступила в редакцию  
19.09.13

---

**Порошенко Ольга Юрьевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Казанский государственный архитектурно-строительный университет, г. Казань, Россия.

E-mail: [olgaporo@mail.ru](mailto:olgaporo@mail.ru)