

Х. Хофмайстер

ЧТО ЗНАЧИТ МЫСЛИТЬ ФИЛОСОФСКИ

*ПОИСК ФУНДАМЕНТА ВСЕГО ЗНАНИЯ И ВСЕГО
СУЩЕГО*



ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

HEIMOHOFMEISTER

PHILOSOPHISCHDENKEN

Серия
ПРОФЕССОРСКАЯ
БИБЛИОТЕКА

ХАЙМО ХОФМАЙСТЕР

ЧТО ЗНАЧИТ МЫСЛИТЬ ФИЛОСОФСКИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2006

ББК87.2
Х85

Серия
«Профессорская библиотека»

Редакционная коллегия: А.С.Васильев,

Л. Г. Ионин,
В. Ю. Мелетинский,
А. М. Пятигорский,
А. М. Руткевич,
К. А. Свасьян,
Р. В. Светлов,
С.С. Хоружий,
Д. В. Шмонин

*Серия «Профессорская библиотека»
учреждена совместно с издательством
«Академия исследований культуры»*

*В оформлении обложки использована картина
Ансельма Фейербаха «Пир Платона» (1873)*

© Н. Hofmeister, 2006
© И. Д. Вылегжанин,
перевод, 2006
© А. Б. Рукавишников,
перевод, 2006
© Издательство
С.-Петербургского
университета, 2006
ISBN 5-288-03969-0

СОДЕРЖАНИЕ

От РЕДАКТОРА	10
Предисловие	15
Предисловие к русскому изданию	17
I. ПОИСК ФУНДАМЕНТА ВСЕГО ЗНАНИЯ И ВСЕГО СУЩЕГО. ..	18
II. ЛИХА БЕДА-НАЧАЛО: ЧТО МОЖЕТ БЫТЬ ГЛАВНЫМ ПРИНЦИПОМ?	25
1. Первое определение Arche	—
2. Arche как становление	29
3. Бытие против становления	32
3.1. Причина видимости	36
3.2. Бытие и мышление	41
III. В ЧЕМ СОСТОИТ ПРЕДМЕТ И ЗАДАЧА ФИЛОСОФИИ? ..	44
IV. АРСНЕ КАК ИДЕЯ: ЭКСПЛИКАЦИЯ И ПЕРВЫЙ ОТВЕТ ..	50
1. Плавание в поисках причины	52
2. Путь из пещеры ...	56
2.1. Онтологическое толкование.	59
2.2. Теоретико-познавательное толкование.	60
2.3. Путь из пещеры как путь к истине ...	62
3. Формы знания: разум, рассудок и мнение.	64
4. Диалектика: восхождение и нисхождение.	67
5. Идея и явление.	71
V. АЛЬТЕРНАТИВА ИДЕЕ: АТОМ	76
VI. ПЕРВОЕ ТЕОРЕТИКО-НАУЧНОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ, ИЛИ СОМНЕНИЕ В ВЕРНОСТИ ПУТИ ФИЛОСОФИИ	79
VII. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ОНТОЛОГИИ.	83
1. Движение: возможность, действительность и учение о причинах	85
2. Различие между природной вещью и искусственным продуктом	87
3. Категории.	89
4. Трансценденталии	94

5. Действителен или реален дуб? Ousia и eidos.....	99
6. Бог Аристотеля: определение arche как неподвижного двигателя	103
VIII. ДЕСТРУКЦИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ	107
1. Неподвижный двигатель versus бог откровения	109
2. Ограничение языка сущим	115
2.1. Понятие — это не понятие.	116
2.2. Язык: посредник между мышлением и сущим.	117
3. Поиск новой причины мышления	119
4. Сущность и существование	121
5. Спор об универсалиях	123
IX. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ФИЛОСОФИЯ МЕТАФИЗИКОЙ?	127
X. ОТКРЫТИЕ Я КАК ПРИНЦИПА. - МОЖЕТ ЛИ Я БЫТЬ ARCHE?	136
XI. ПРИНЦИПЫ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ	144
1. Я КАК ARCHE ПОЗНАНИЯ	—
2. Я ЕСТЬ ИЛИ МЕНЯ НЕТ?	148
3. Познание — это припоминание	151
XII. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ КАК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ.	155
1. Сущее как закон связи.	158
2. Является ли трансцендентальная философия онтологией?	161
3. Рассудок и созерцание как условие опытного познания.	162
4. Эмпирическое и трансцендентальное сознание	165
XIII. ИЗМЕНЕНИЕ ПОНЯТИЯ СУБСТАНЦИИ	172
XIV ЛОГИКА И ИСТИНА.	181
1. Логика	182
1.1. Обзор и определение предмета	—
1.2. Основоположения логики.	186
1.3. Учение о понятии	187
1.4. Учение о суждении	191
1.5. Учение о заключении	194
2. Что такое истина?	199
2.1. Теория корреспонденции и когерентности	—
2.2. Семантическая теория истины.	200
2.3. Теория консенсуса	201
XV СИНТЕТИЧЕСКОЕ И АНАЛИТИЧЕСКОЕ СУЖДЕНИЕ.	204
XVI. ФИЛОСОФИЯ КАК ДИАЛЕКТИКА	210
1. Абсолютная онтология.	—
2. Критика есть познание.	215
3. Диалектика	221
XVII. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ПОСЛЕ ГЕГЕЛЯ	228
1. Материя как основа познания	—

2. Позитивистская критика познания	230
XVIII. ТЕОРИЯ НАУКИ	238
XIX. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ	247
1. Феноменология.	248
1.1. К самим вещам!	—
1.2. «Заключение в скобки» веры в бытие	252
2. Опыт реабилитации онтологии как экзистенциальной логии	онто 258
2.1. Еще раз бытие и ничто: вопрос о смысле бытия.	—
2.2. Проект и брошенность	264
2.3. Бытие и свобода	267
XX. ЯЗЫК КАК ПУТЕВОДНАЯ НИТЬ ФИЛОСОФИИ	270
1. Аналитика языка	—
2. Герменевтика	279
3. Универсальная критика языка	286
XXI. СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ	290
1. <i>Libetum Arbitrium indifferentiae</i> ..	291
2. Добровольность и правосудность поведения ...	300
XXII. ЧТО Я ДОЛЖЕН ДЕЛАТЬ?	308
1. Нравственность как пережитая добродетель.	309
1.1. Добродетели рассудка	314
1.2. Нравственные добродетели	317
2. Нравственные добродетели и их содержательное определе ние	320
2.1. Храбрость.	—
2.2. Благоразумие	321
2.3. Справедливость и гуманность	—
2.4. Дружба	324
2.5. Любовь.	327
3. «Нелепость» ли заблуждающаяся совесть?	330
XXIII. КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ	341
1. Структура императива.	—
2. Соответствие формы и содержания	344
3. Моральность, легальность и автономия	348
4. Ответ совести: нравственный поступок как риск	350
5. Индивидуальная этика и социальная этика	357
XXIV ЧЕЛОВЕК КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ	361
1. Тело и душа	366
2. Труд и господство	370
3. Эрос	376
3.1. Миф о человеке-шаре.	377
3.2. Вещь ли мое тело? Одно заблуждение: брак как « <i>commercium sexuelle</i> »	381
3.3. Определение человека через чувственность	385

4. Смерть и вопрос о смысле жизни.	388
XXV ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ ..	398
1. Время и историчность..	—
2. Проблемы исторического сознания	401
3. О смысле истории	403
XXVI. РЕЛИГИЯ	409
1. Доказательство бытия бога	412
2. Бог в речи по аналогии	424
3. Философская теология.	429
4. Критика религии	433
5. Философия религии	438
XXVII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: УТРАЧЕННЫЙ ФУНДАМЕНТ ВСЕГО ЗНАНИЯ И ВСЕГО СУЩЕГО	443

Посвящается Ротраут

В книге, пожалуй, может быть обойден молчанием тот или иной важный раздел науки или искусства, о которых в ней толкуется, тем самым автор подразумевает, что способности тех, кому он адресует ее, еще не созрели. Но она никак не может содержать того, что препятствовало бы или затрудняло путь к оставленным без внимания важным частям. Напротив, следует заботиться... о том, чтобы оставить открытыми все подходы к ним: и если для них [читателей] останется только один-единственный из этих подходов или она послужит причиной того, что они позже воспользуются только им, то существенной ошибкой автора будет именно неполнота книги.

Лессинг. О воспитании человеческого рода. § 26.

ОТ РЕДАКТОРА

Книга профессора Гейдельбергского университета (ФРГ) Хаймо Хофмайстера, выносимая на суд российских читателей, представляет собой плод раздумий автора над очень сложным и всегда привлекавшим пристальное внимание философов вопросом о природе философского мышления. Казалось бы, о чем тут рассуждать? Философия ведь существует уже давным-давно, более двух с половиной тысяч лет, и этого времени ей было вполне достаточно, чтобы определиться со своим предметом, выработать свой метод познания и сформулировать собственные цели и задачи. Но даже простое сопоставление философских концепций, порожденных ее историей, показывает нам, что все это далеко не так: их авторы очень часто взаимоисключающим образом рассуждали о предмете философии, о способах познания этого предмета, о ее целях и задачах. В результате встает вполне правомерный вопрос: «А существует ли такой предмет, объединяющий самые разные представления в единое знание, называемое философией, может ли философия вообще быть знанием?». Правда, существует и представление, будто различные определения предмета, противоположные методы его познания, разные цели и задачи, приписываемые ей в этих концепциях, не являются губительными для философии как определенного типа познания, определенной формы знания, поскольку, отражая лишь внешнюю сторону ее развития, они на самом деле выступают факторами этого развития как единого диалектического по своей сути процесса. А если это так, то философия, как всякое другое знание, развивается путем проб и преодоления собственных ошибок, все глубже проникая в собственный предмет. Поэтому философы якобы должны сторониться излишней драматизации проблемы собственного предмета и метода, собственных задач и целей, сосредото-

чивая свое внимание на известных, но еще не до конца решенных проблемах.

Но все дело в том, что основной проблемой для философии является сама философия. Устремившись с момента своего возникновения к поиску общего основания всего, что существует, она обрекла себя на постоянное определение себя как знания об этом основании и как основания любого знания о сущем.

Ретроспективное обозрение философии, предпринятое Х. Хофмайстером, показывает узловые моменты ее истории с точки зрения поиска причины всего сущего, представляет историческую панораму перипетий философской мысли с момента возникновения вплоть до сегодняшнего дня.

«Изумившись» сущему, философия вначале пустилась в «плавание в поисках причины» всего сущего, которая в различных концепциях древних греков представала в виде какого-либо элемента природы или некой неопределенности, процесса возникновения и гибели чего-то определенного, т.е. становления, как покоящееся в себе бытие, идея, атом, неподвижный двигатель. Тем не менее, по мнению Хофмайстера, несмотря на все разночтения в понимании того, что есть причина всего, эти концепции объединяет мысль о наличии какого-то принципа, согласно которому все может существовать и быть познанным. Этот принцип греки называли *arche*, т. е. упорядочивающее начало всего сущего, и распространяли его действие не только на сущее вне человека, на сущее как созерцаемое, но и на самого созерцающего, на человеческий и божественный разум, поскольку они в состоянии нечто созерцать, познавать, только лишь опираясь на этот принцип. Такой подход обуславливал познание конкретно сущего, научное познание знанием о всеобщем, о бытии, названным метафизикой. Во многом схожий характер имела и средневековая философия, стремившаяся осмыслить этот принцип как все породившего, всесильного, всезнающего бога. В это время греческий философский бог сменился образом христианского бога, и с этих позиций ведутся рассуждения о сущности и существовании, о телесности и идеальности, о понятии и вещи, о едином и многом и о других проблемах, в принципе вращающихся вокруг одного вопроса — вопроса о том, как связаны бог и мир.

Философия Нового времени, начало которой положил Декарт, принципиально противоположным образом решала вопрос о первопричине и первопринципе всего сущего. Поиски *arche* сосредоточиваются не во внешней относительно человека среде, будь то природа, космос, мир, окружающий его, или потусторонний, запредельный чувствам,

идеальный мир. Впервые философия отваживается указать на то, что объединяющий принцип всего сущего находится в сознании человека, поскольку только осознание себя существующим является для Декарта абсолютно достоверным. И только исходя из достоверности сознания себя, т.е. изЯ, философия и может развернуть свою аргументацию в пользу того, что мир существует. Декартов принцип «*cogitoergosum*» превращает философию в знание о бытии, разворачивающееся из осознания себя сущим. Этот принцип делает познание мира сущего достоверным, поскольку, как утверждал Спиноза, последователь Декарта, порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей. И если онтология Декарта имела еще сугубо метафизический характер, то последующее движение мысли, начиная с Канта, лишает философию метафизического характера, благодаря которому онтология и теория познания обуславливали друг друга, позволяя ставить и положительно решать вопрос о совпадении мышления и бытия. Утратив метафизический характер, философия постепенно распадалась на ряд направлений и течений, которые уже больше не претендовали на целостное объяснение мира в единстве его бытия. Позитивизм во всех своих разновидностях, философия жизни, феноменология, экзистенциализм, герменевтика, определявшие лицо послекантовской и после-гегелевской философии, все дальше уводили ее от решения собственных исконных вопросов, связанных с осмыслением бытия, формирующих на прочном фундаменте осознания бытия как единства мира мировоззрение человека.

Антиметафизическая направленность современной философии, вне всякого сомнения, создает условия более предметного познания многих вопросов человеческого существования. Действительный прогресс в гуманитарных областях знания за последнее столетие неоспорим. Тем не менее разорванность человека на составляющие его части, изучение различных сторон его жизни — телесной, психической, социальной, экономической, политической, научной, технической — не решают и принципиально не могут решить старого вопроса о смысле его существования, практический вопрос его жизни: «Что я должен делать?». Современные социальные и политические технологии стремятся заполнить мировоззренческий вакуум разного рода утопиями, содержащими ответ на эти вопросы, но будучи не в состоянии апеллировать к собственным основаниям, они в своих притязаниях зачастую не знают границ, что создает угрозу человеческой жизни.

Философия тоже не всегда может устоять перед соблазном утопии, но она в состоянии познать «границы своих собственных проектов,

поскольку постоянно вопрошает о своем собственном обосновании», — подчеркивает Х. Хофмайстер. Ставя вопрос об *arche*, она тем самым иначе, чем политика, решает проблему поиска смысла человеческой жизни и человеческой истории. Собственно, постановка вопроса об истине и смысле существования и приводит философию к нахождению своего собственного фундамента и к обновленному пониманию старого вопроса об *arche*. И потому «если ответы, дававшиеся на этот вопрос, не удовлетворяют, а пренебрежение вопросом об *arche* нельзя считать за ответ, напротив, именно это делает очевидным кризис философской мысли, то не остается иного выбора, как сделать новую попытку. Может быть, тот кризис, в котором находится философия, этот разрыв метафизики со своим вопросом об *arche*, есть не столько кризис философии, сколько утрата способности к философскому мышлению?».

Вряд ли это так. Просто по сравнению с другими науками, в основании которых положены аксиомы, философия как наука не имеет исходного пункта. И хотя она постоянно пытается найти собственное основоположение как первой безусловной истины, тем не менее ее история свидетельствует, что такой истины нет. Философия как таковая не довольствуется и изначальным принципом, *arche*, который она установила в том или ином виде. Она сама существует как вечный поиск собственного основания.

Историко-философский экскурс Х. Хофмайстера представляет собой не только введение в собственную концепцию кризиса современной философии, результатом которого стала утрата «фундамента всего знания и всего сущего»; он в тоже время иллюстрирует процесс, в рамках которого сформировались проблематика и структура философского знания. Основной мотив автора состоит в том, чтобы определиться с той утратой мировоззренческой функции философии, которая не позволяет современному человеку как существу, зависимому от решения не сиюминутных в историческом плане задач жизни, не подверженному в плане ценностных ориентации релятивистским оценкам, осознать свое место в мире. Никакая наука, сколь глубоко она не проникала бы в свой предмет, какие бы широкие в мировоззренческом плане не делала выводы, не в состоянии поставить и тем более решить такие вопросы, как «Что такое жизнь?», «В чем смысл человеческого существования?», «Что такое благо?», «Что я должен делать?», «Существует ли бог?», «Имеет ли смысл история?», «Что означает и чем является порядок?», «Противоречит ли порядок свободе?». Этот ряд вопросов, резюмируемый автором одним принципиальным вопросом:

«Что такое человек?», позволяет ему не просто определиться со спецификой предмета философии, отличного от предмета науки, а показать объединительную в социальном плане и воспитательную функцию философии.

Нет смысла пересказывать содержание данной книги, она говорит сама за себя. Замечу лишь, что оригинальное освещение старых философских вопросов, интересное изложение различных точек зрения на них, вылившееся в широкую панораму современной философии, несомненно, заинтересуют как специалистов, так и читателя, весьма далекого от академической философии.

А. Б. Рукавишников

ПРЕДИСЛОВИЕ

Это предисловие можно сформулировать весьма кратко. Все, что требовалось сказать по поводу философии, содержится в самом тексте представленной книги и не нуждается ни в каких предваряющих словах. Текст говорит сам за себя. Вместе с тем многое из того, что можно было бы еще сказать и осмыслить, осталось все же невысказанным. Но у меня и не было намерения сказать все. Отыскать путь к самому философствованию, пролегающий между различными мыслителями и их доктринами, — вот что являлось целью. Подобно тому, как странник, дабы добраться до вершины, должен решить заранее, какой же путь ему выбрать, пойти ли ему напрямик или же в обход, многое упуская из виду в том и другом случае, так и мы, возможно, когда-нибудь в другой раз сможет выбрать какой-нибудь иной путь, продираясь сквозь дебри философской мысли. Зададимся вопросом: а достигли ли мы последней и окончательной вершины, мы, взошедшие на множество вершин и прошедшие по дорогам, проложенным, означенным и описанным до нас другими? Вопросы «Что я могу знать; что я должен делать; на что я могу надеяться?», некогда резюмированные Кантом в вопросе «Что есть человек?», мы ставили самим себе. Мы исследовали все эти вопросы в их возвышенности и глубине, чтобы, опираясь на опыт прошлого, подойти на закате дня к размышлению о том пути, по которому нам предстоит идти завтра. Возможно, придется пойти и по новой, еще не изведанной тропинке. Мы этого не знаем.

В своих философских странствиях мы были не одиноки. Об этом нельзя не сказать. Многие приложили к этому руку: помогали паковать рюкзак, давали указания и советы, ставили дорожные метки, критиковали и корректировали положения, помогали придать удобочита-

емую форму тому, что было промыслено и замечено довольно бегло. Я благодарю своих сотрудников, студентов, коллег и друзей за помощь и поддержку. Особенно я благодарен доктору Герберту Ханрайху за помощь в окончательной обработке текста.

Как жизненные дороги, так и пути философского мышления ведут через скалы и пропасти, и редкий шаг не грозит падением в бездну. Мы должны понимать, что философию невозможно изложить буквально, в виде той или иной книги. То, что она требует полного напряжения сил, на которые только способен человек, лучше всего знают те, чье утешение в трудах и заботах дает силу и мужество выдержать вопрос о смысле философии.

История мысли в предлагаемом мной изложении скомпонована так, что в первой половине книги разделы большей частью следуют друг за другом. Все важные для читателя ссылки приведены в сносках и примечаниях. В этой книге присутствует и кое-какой опыт как читателей, так и мой, автора. Образно выражаясь, можно сказать: иную вершину покоряют, обходя ее дважды и трижды, скользя по острым краям, прибегая к помощи приспособлений для покорения отвесных скал. Философствование — это не единственный путь. Существуют, как и во времена Платона, диалог и обсуждение. И хотя постоянные восхождения и нисхождения могут показаться одним и тем же путем, тем не менее мы должны преодолевать его заново с помощью современных средств.

Хаймо Хофмайстер
Гейдельберг, 17 февраля 1997 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Инициатива перевода этой книги на русский язык исходила от Ильи Вылегжанина, студента философского факультета Санкт-Петербургского университета. Тогда, в 1997 году, он был переводчиком и сопровождающим иностранных гостей Российского философского конгресса. При подготовке перевода моего доклада он внимательно прочел немецкое издание этой книги. Увлечшись ею, совершенно спонтанно, талантливо и очень интересно начал делать перевод. Когда в 1998 году Илья трагически погиб, на русский язык были переведены первые семь глав книги. Алексей Рукавишников, доцент этого же факультета, знавший о работе Ильи, продолжил начатый перевод, согласовал друг с другом отдельные части и произвел необходимую правку. Предлагаемой ныне публикацией Илья Вылегжанин определенно полагал — это было его желанием — внести посильный вклад в процесс сближения русской и немецкоязычной философии и возрождения их диалога. Особую благодарность выражаю Алексею Рукавишникову, который, не считаясь с трудами, довел начатое дело до конца. Со своей стороны, Фонд Эриха и Марии Руссель финансовой поддержкой содействовал тому, чтобы замысел издания не остался благим пожеланием, и предоставил возможность осуществиться надеждам, связанным с этой книгой и ее переводом.

Хаймо Хофмайстер
Гейдельберг, 4 марта 2000 г.

I. ПОИСК ФУНДАМЕНТА ВСЕГО ЗНАНИЯ И ВСЕГО СУЩЕГО

В романе Роберта Музиля «Человек без свойств» генерал Штумм фон Бордвер пускается в рассуждения по поводу гражданского склада ума. Приглашенный в комиссию по подготовке юбилея династии, он считает ее дискуссии «бесполезной говорильней». Напрасно он из множества приведенных мнений пытается выделить главную мысль, мысль, которая показала бы себя как самая значительная из всех и дала бы возможность по себе равнять значимость всех остальных мыслей. Ему, привыкшему к порядку, кажется совершенно логичным, что подобная мысль должна существовать. Так он принимает решение отыскать эту мысль. Неискушенный в научных делах, он хочет приобрести нужное знание в Венской императорской придворной библиотеке:

— Так вот, — продолжал генерал, — я велел выправить себе билет в нашу всемирно знаменитую придворную библиотеку и под руководством одного из библиотекарей, любезно предложившего мне свои услуги, когда я сказал ему, кто я такой, вторгся в неприятельские ряды. Мы стали обходить это колоссальное книгохранилище, и поначалу, знаешь, я не был так уж ошеломлен, эти ряды книг не хуже, чем гарнизонный парад. Вскоре, однако, я начал считать в уме, и результат получился неожиданный. Понимаешь, мне раньше казалось, что если ежедневно прочитывать какую-нибудь книгу, то это будет, конечно, очень утомительно, но конец этому когда-нибудь да придет, и тогда я вправе буду претендовать на определенное положение в духовной жизни, даже если я то или другое пропущу. Но что, ты думаешь, ответил мне библиотекарь, когда я, не видя конца нашей прогулке, спросил его, сколько же, собственно, томов в этой сумасшедшей библиотеке? Три с половиной миллиона томов, отвечает он! Когда он это сказал, мы находились примерно у семисоттысячной книги, но с той минуты я перестал считать. Избавлю тебя от труда, в министерстве я еще раз проверил это с карандашом в руке: мне понадобилось бы десять тысяч лет, чтобы осуществить свой план при таких условиях!

В эту минуту ноги у меня так и приросли к полу и мир показался мне сплошным обманом. Но и теперь, когда я уже успокоился, заверяю тебя: тут что-то в корне неверно!¹

Не оказываемся ли и мы в той же ситуации, что и персонаж романа, сталкиваясь с изобилием философской литературы на витрине книжного магазина или протискиваясь между стеллажами университетской библиотеки? Следует ли читать каждую из этих книг? Это невозможно, ведь на сегодняшний день, к примеру, только интерпретаторская литература о Канте настолько обширна, что одной человеческой жизни недостаточно, чтобы каким-то образом проработать ее. Но если мы спросим продавца книжной лавки, какую книгу по философии он порекомендовал бы нам, должны ли мы быть готовы к встречному вопросу, из какой области философии мы желаем что-то узнать? Об онтологии, теории познания, логике, метафизике, этике, теории науки, что-то историческое, историко-философское, быть может, даже нечто из истории пацифизма. Или даже из пацифистской литературы? Генерал Музиля при подобных обстоятельствах, недолго думая, запросил «сборник всех великих мыслей человечества», книгу, повествующую «об осуществлении самого важного». И каков был ответ библиотекаря? Тот посоветовал «Теологическую этику» или, в качестве альтернативы, «Библиографию библиографий». Принимая во внимание противоречивость всех этик, а также громадное количество и бессодержательность библиографий, алфавитных указателей алфавитных же указателей заглавий тех книг, которые в последние годы освещали те или иные вопросы науки, не удивительно, что генералу этот мир мысли показался «бедламом».

Если бы герой романа Музиля отыскал-таки ту мысль, на которую опираются все прочие мысли, то тем самым генерал нашел бы фундамент всего знания и всего сущего. Это был бы принцип, благодаря которому можно постичь все, что есть и может быть помыслено, в своем «откуда» как причине и в своем «куда» как цели своего развития. Европейская философия с самого своего возникновения искала этот фундамент. Ее вопрос об *архэ*, как и вопрос Музиля, есть вопрос о первоначальном единстве всего сущего согласно «proton», причине и основанию.²

Греческое слово *архэ*, *arche* (ударение на втором слоге), латин-

¹ Музиль Р. Человек без свойств. М., 1994. С. 519.

² То, что знание — сила и что то и другое взаимообусловлено, воспринималось нашим генералом иначе, чем греками, мышление которых не было антропоцен-тричным.

ское — *principium*, подразумевает первичное, изначальное, то, от чего производно все остальное. В современном языке это слово известно нам благодаря производным от него словам архитектор (главный строитель), археология (учение о начале, изучение древности), иерархия, монархия, анархия. Arche господствует над всем, поскольку оно в качестве главного принципа просто присутствует во всем существующем.

Генерал Музиля представляет для нас интерес постольку, поскольку он мыслит по-современному, понимая arche как некий вид высшего естественного закона. Тем не менее он надеется найти аналогичный этому закону принцип, некий метазакон, применимый за рамками естествознания в области гуманитарных наук. Он грезит о «железнодорожном расписании» духа, позволяющем установить прямое беспересадочное сообщение между мыслями. Но в этом он отличается от греческих мыслителей, для которых arche есть *действующее*, ему должны быть приписаны сущность и существование всего сущего. Arche в известной мере «повинно» в здесь-бытии и так-бытии сущего. В этом смысле arche для греков — совсем не то, что для генерала Музиля: для него оно — исключительно *мысль*.

Однако вовсе не безразлично, что понимать под arche: определенного рода сущее или, как часто понимают ныне, определенную мысль. Это можно легко усмотреть в приписываемом arche результате. Замысел Штумма состоит в том, чтобы «привести... в порядок» все множество мыслей с помощью самой значительной мысли, подобно тому, как бог в начале творения наполнил своим светом пустыню и бездну. В противоположность этому греки не полагали себя обязанными придавать порядок вещам, хотя порядок для них был источником и сутью космоса, а постижение этого понятия занимает многие умы на протяжении веков:

Все в мире неизменный
Связует строй; своим обличьем он
Подобье бога придает вселенной...³

И если в последнее время понятие порядка вновь не вызывает доверия, то это происходит не в последнюю очередь потому, что было утрачено понимание различия между тем порядком, который нужно установить, и тем, который должен восприниматься как изначальное заданный. Поэтому вполне оправданы часто звучащие сетования, будто мы существуем внутри великого хаоса понятий как в общественной, так и в частной жизни. Но наша реакция на эти упрёки двойственна:

³ Данте А. Божественная комедия. М., 1967 С. 316.

с одной стороны, она отмечена ненавистью и недоверием к порядку, с другой — одержимостью порядком, которая противится всему, что не укладывается в ее схемы.

Конечно, порядок должен устанавливаться с помощью системы идей, однако верно и то, что в европейской истории свобода как принцип действительности добилась признания параллельно с развитием современной науки, в результате чего порядок стал пониматься как продукт мышления. Хотя еще долгое время не говорилось о том, что причину порядка надо искать в мыслях и выявлять только с помощью нашего мышления. Греки по крайней мере переживали и мыслили причину всего, в том числе и порядка, не как изобретенную человеком систему мыслей, а как принцип, укорененный в самом сущем: ведь в природе плоды созревают не «произвольно», а в соответствии с временами года, и даже современный агроном вынужден скрупулезно следовать этому порядку.

Если исходить из того, что наш исторический мир, а также природа сформированы согласно упорядочивающим принципам, то возникает вопрос об источнике этого упорядочения, а точнее вопрос об *arche*. Вопрос об *arche* вместе с тем — это не просто вопрос старой метафизики или одержимого генерала, запутавшегося в штатском мышлении и стремящегося подвести под него схему военного строя. Вопрос об *arche* — это первый шаг к пониманию, к осознанию структурированности любого построения, с которым мы сталкиваемся в природе, в окружающем мире, а также в обществе и государстве.

Если в романе Музиля Ульрих, «человек без свойств», о котором, собственно, в романе и повествуется, пытается вразумить генерала, что военное мышление — это недостижимый для штатского мышления образец, что любая наука — это всего лишь имитация армейского стремления к порядку, то такое рассуждение, хотя и не лишено определенной доли юмора, все же содержит в себе глубокую серьезность:

Они взялись за сигары, и он начал.

— Во-первых, ты на неверном пути, генерал. Неверно, что духовное начало кроется в штатской жизни, а телесное в армии, как ты считаешь, нет, как раз наоборот! Ведь ум — это порядок, а где больше порядка, чем в армии? Все воротнички высотой там в четыре сантиметра, число пуговиц точно установлено, и даже в самые богатые сновидениями ночи койки стоят по стенкам как по линейке! Построение эскадрона развернутым строем, сосредоточение полка, надлежащее положение пряжки оглавы — это, стало быть, духовные ценности высокого смысла, или духовных ценностей не существует вообще!

— Морочь голову кому-нибудь другому! — осторожно проворчал генерал, не зная, чему не доверять — своим ушам или выпитому вину. — Ты опрометчив, — настаивал Ульрих. — Наука возможна только там, где события повторяются или хотя бы поддаются контролю, а где больше повторения и контроля, чем в армии? Кубик не был бы кубиком, не будь он в девять часов таким же прямоугольным, как в семь. Законы орбит, по которым движутся планеты, — это своего рода баллистика. И мы вообще ни о чем не могли бы составить себе понятие или суждение, если бы все мелькало мимо только однажды. То, что хочет чего-то стоить и носить какое-то название, должно повторяться, должно существовать во множестве экземпляров, и если бы ты ни разу прежде не видел луны, ты принял бы ее за карманный фонарик; между прочим, великое замешательство, в которое приводит науку бог, состоит в том, что его видели один-единственный раз, да и то при сотворении мира, когда еще не было квалифицированных наблюдателей.⁴

Совершенно очевидна комичность подобного хода мыслей. О серьезном говорит сам писатель: «Каким-то образом порядок переходит в потребность в убийстве».⁵ Если любое становление и прехождение сворачивается согласно порядку времени, как еще 2500 лет назад учил Анаксимандр, то нельзя ли по этой причине считать порядок мерой всех вещей? Без сомнения все, что есть, известным способом упорядочено, и ничто не существует в полном беспорядке. Даже груды обломков может сохраняться как таковая только в пространстве, только в пространственном упорядочении взаимосвязанного по своей сути. И в природе мы ищем принципы упорядочения, поскольку не хотим полностью приписать их ей. Наши города и села показывают не только внутренний порядок, но мы пытаемся выразить и их внешний порядок. С помощью наук мы считаем и измеряем, наша мораль предписывает обязательные нормы и законы поведения. Наряду с порядком природы существует порядок свободы, и даже религия не может рассуждать без порядка и обязательности. Свобода, поскольку она есть порядок, не является неизбежным принуждением. В науках, так же как в морали и свободе, кроется порядок. Правда, порядок порядку рознь. Он проявляется во множестве обличий и понятий. Мы изучаем его как бытие и как бога, как Я и как сознание, как становление и как благо. Поскольку, как когда-то это уже было сформулировано Кантом, в этике все зависит не «от поступка, который я должен совершить, но от

⁴ Музиль Р. Человек без свойств. С. 428.

⁵ Там же. С. 525.

принципа... исходя из которого я должен его совершить»,⁶ точно так же нужно понимать, что при объяснении порядка и его причины речь идет вовсе не о том, какую теорию выдвигает тот или иной философ для объяснения происхождения порядка и всего сущего. Вопрос в том, истинна ли его мысль. Речь идет о действительности, высказанной его теорией, так что его учение — это не просто теория, которая принимается или отвергается. Ибо если мы ставим вопрос об *arche*, то мы стремимся обрести такой опыт, из которого вытекали бы определения *arche*, соразмерные в конечном счете с той ситуацией и действительностью, в которой мы живем.

Если же мы стремимся понять вопрос об *arche* в его последовательности и в его исторических измерениях, то должны, используя множество данных возможностей, сформулировать ответ, по-новому поставив вопрос о фундаменте мышления и всего сущего. Чем может быть *arche*? Как следует определять его? Наше понимание действительности не в последнюю очередь зависит от ответа на эти вопросы.

Излагая свой методический подход и размышляя над реальными возможностями, мы чувствуем себя, вероятно, как музилевский генерал, который среди миллионов книг дворцовой библиотеки оказался как бы в «бедламе». Ведь и для нашего вопроса существует уже целая библиотека, полная ответов.

Мы остановились, как и Штумм фон Бордвер, перед вопросом о фундаменте всего знания и всего сущего, как и он, мы не знаем пути, которым можно было бы прийти к соответствующему ответу. Генерал обратился за помощью к библиотекарю. Но служащий высокого ранга, доктор, приват-доцент библиотечного дела не знает, что посоветовать. Выслушав вопрос о том, как это он знает каждую книгу, он только и смог ответить: «...Потому что я их не читаю!.. Кто вникает в содержание, тот... пропал. Он никогда не охватит взглядом всего». Этого замечательного рецепта хороших библиотекарей — никогда не заглядывать в доверенную им литературу дальше титульного листа и оглавления — вполне достаточно для того, чтобы выполнять служебные обязанности библиотекаря, но для поиска «самой важной мысли», при попытке установить, что такое *arche* всего сущего, он уже полностью непригоден. С одной стороны, вопрос об *arche*, поскольку он нацелен на основание и единство сущего, а единство в то же время является порядком, — это тот вопрос, который должен погружаться в содержание сущего. Абстрагирование же от содержания означало бы

⁶Kant I. Reflexion 7078 // Kant I. Gesammelte Werke. Bd 19. Berlin, 1910. S. 244.

абстрагирование от определенности сущего. С другой стороны, мы не должны упускать из виду то, что и библиотекарь не может быть совершенно не в курсе содержания своих книг. Оно известно ему хотя бы по оглавлению. А так как нам не дано «оглавления сущего», то нам нужно приложить усилия к тому, чтобы узнать содержание, от чего автор книги обычно освобождает библиотекаря.

Поскольку мы не в состоянии прочесть все книги и сами сформулировать все ответы на вопросы об *arche*, мы делаем то, что показалось разумным и генералу Музиля, судя по его замечанию. Чтобы составить общее представление, он, недолго думая, последовал совету одного старого и опытного библиотекаря, который хотя и не знал о существовании научных систем, в соответствии с которыми можно классифицировать, хранить и расставлять по заглавиям книги, но в силу своей непосредственной близости к пользователям библиотеки «совершенно самостоятельно» понял, «что кому нужно и что он для этого читает».

Почему же мы должны чувствовать себя гораздо умнее здравомыслящего Штумма, ведь мы пока знаем только, о чем спрашивать. Доверимся же и мы библиотекарю и его выбору произведений из разных философских традиций и допустим, что он в состоянии очертить то пространство, в котором мы пытаемся разрешить наш вопрос. Поможет ли его перенесение в философскую проблематику и в изложение ее истории, мы сможем обсудить — во всем сопровождая предложенные аргументы и тексты определенным скепсисом — тогда, когда освободимся от философских традиций, вырвавшись на свободу самостоятельного философствования.

II. ЛИХА БЕДА-НАЧАЛО: ЧТО МОЖЕТ БЫТЬ ГЛАВНЫМ ПРИНЦИПОМ?

1. ПЕРВОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ARCHE

«Греческая философия, — писал Ницше, — начинается, по-видимому, с нескладной мысли — с положения, будто *вода* первоначало и материнское лоно всех вещей». И спрашивал, стоит ли придавать этому серьезное значение. Он позитивно решил свой вопрос и назвал три причины этого: «... во-первых, потому, что это положение высказывает нечто о происхождении вещей; во-вторых, потому, что оно делает это без иносказаний и притч; и наконец, потому, что в нем, хотя и в зачаточном состоянии, заключена мысль: „все —едино"». Первая из названных причин указывает на высказывание Фалеса² «Вода есть начало всех вещей» в религиозном контексте, вторая — позволяет понять это высказывание как естественнонаучное, а третья — превратить его в философское. Таким образом, это тройное обоснование вопроса об *arche* характеризует его как вопрос, который может быть поставлен трояким способом, хотя у Ницше все эти три вида вопроса совпадают с утверждением Фалеса.

И если сегодня в европейской мысли каждый из этих трех способов вопрошания представляет собой самостоятельную науку — теологию, физику (учение о природе) и философию, то это признак того, что исчезла первоначальная уверенность мышления, опиравшегося на идею целостности мира. С узловыми моментами этого процесса мы еще познакомимся.

Зададимся вопросом: как Фалес пришел к идее объявить воду высшей причиной и единством всего? Еще Аристотель, интерпретируя

¹ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции. М., 1994. С. 200.

² Фалес из Милета. Родился примерно в 625 г. до н.э. Происходил из финикийского рода Фелидов, был философом и математиком, считается основателем ионийской натурфилософии. У него мы сталкиваемся с первой попыткой объяснить мир. История его произведений сомнительна: Ксенофан, Гераклит и Демокрит, возможно, еще могли ссылаться на его произведения, но уже Аристотель ссылался на опосредованные источники. С V в. он считается одним из семи мудрецов. Умер предположительно в 547 г. до н. э.

идеи ионийских философов, почти три столетия спустя после смерти Фалеса, столкнулся с трудностью выбора между водой, огнем (Гераклит) и воздухом в качестве причин бытия и полагал, что в этом случае необходимо констатировать склонность к интерпретации первопричины как вещества, *hyle*. И хотя этим замечанием Аристотель стремился выделить свое собственное понимание *arche*, тем не менее в ионийской *physiologia* нельзя не отметить возникновение идеи о чувственно существе. Стоит ли сомневаться в способности конечно сущего быть причиной всего сущего? Несомненно, стоит. И очень скоро философия отказалась признавать в нем *arche*. Но надо иметь в виду и то, что ионийская натурфилософия еще не знала различия между формой и материей (на чем, кстати, и была основана критика Аристотеля), поэтому под *arche* подразумевалась не какая-то определенная вода. Когда первые мыслители искали в воде (или также в воздухе и огне) «материнское лоно всех вещей», то под водой они подразумевали влагу как таковую, скрытую в круговороте открыто проявляющихся стихий. Во второй части «Фауста» Гёте говорит устами Фалеса:

Вся жизнь из воды происходит.
 Вода все хранит, производит.
 Когда б не скоплялся туман,
 И туч не рождал океан,
 И дождь не струился ручьями,
 И реки, наполнившись, сами
 Опять не впадали в моря,
 Где были бы горы со льдами,
 Долины и все мирозданье?
 Вода из себя все творя,
 Все зиждет, вся жизнь в океане!³

Не противоречит этому еще одно переданное Аристотелем высказывание Фалеса о том, что все полно богов.⁴ Он стремился убедить нас не в том, что мы повсюду сталкиваемся с богами — с Зевсом, Аполлоном или Афиной, а хотел лишь сказать, что философствовать — это значит вопрошать о причине: там, где вещи мы рассматриваем уже не просто как вещи, одну рядом с другой или после нее, там мы замечаем, что в мире царит порядок, некий единый принцип, благодаря которому все имеет свою причину и существует. Мир действует соглас-

³ Гете И. В. Фауст / Пер. Б. Пастернака // Гете И. В. Собр. соч. Т. 2. М., 1976. С. 315.

⁴ Фалес. Фрагменты. А 22. Досократики цитируются по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989

но этому принципу (позже он будет назван божественным), мы сталкиваемся с ним повсюду, поскольку он является причиной всего. Греческому основополагающему знанию о действительности свойственно то, что толкование мира здесь не останавливается на постижении его посясторонней материальности, а ищет именно то, что ее изначально породило. Ставя вопрос о происхождении, философия вплоть до сего дня стремится избежать соблазнов простого доверия. И в этом плане вопрос музилевского генерала о «самой важной мысли» — чисто философский вопрос. Видеть начало космоса в воде, в той самой воде, которая изменчива в своем облике и тем не менее всегда остается водой, означает обосновать начало чем-то вечным, что в виде пара, льда, реки, моря или дождя всегда остается тем, чем оно уже было прежде. Поскольку вода при любых изменениях всегда остается самой собой, Фалес и называет ее *arche*, ибо именно в ней может быть начало того, что постоянно, вновь и вновь возникает и уничтожается — космос.

Когда Анаксимандр,⁵ тоже из Милета, говорил, что «начало сущего есть беспредельное», то здесь уже налицо сдвиг в размышлениях по поводу *arche* от материального к не-чувственно сущему. Введение понятия беспредельного и заключающееся в этом понятии отрицание границы, *peras*, требует в качестве основания всего являющегося сущего чего-то, что само не имеет ни начала, ни конца. Тем самым все чувственно сущее, характеризующееся своим возникновением и уничтожением, не подпадает под вопрос об *arche*:

Начало и причина существующих вещей есть *apeiron* (безгранично-неопределенное). А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды в назначенный срок времени.⁶

Место протекания противоположных процессов рождения и гибели представляет для Анаксимандра область ограниченного. И если *apeiron* отличие от нее «вечен и нестареющ»,⁷ то в связи с этим возникает вопрос, как следует понимать отношение между беспредельным и ограниченным и можно ли вообще говорить о беспредельном как

⁵ Анаксимандр родился в 611 г. до н. э., сын Праксида из Милета, ученик Фалеса. Изготовил первую географическую карту Греции и небесный глобус. В античную эпоху написал первое прозаическое сочинение, объясняющее природу — «О природе». Это произведение до нас дошло только фрагментарно. Умер Анаксимандр в 545 г. до н. э.

⁶ Анаксимандр. Фрагменты. В 1.

⁷ Там же. В 2.

праоснове, прибегая к предикатам становления, т. е. возникновения и уничтожения, как мы их называем в повседневной речи. Анаксимандр не дает ответа на этот вопрос, но тем не менее его понятие *apeiron*, переводимое на современный язык как «беспредельное», а часто и как «бесконечное», стало одним из основных понятий философии. То, что отношение между ограниченным и безграничным, согласно Анаксимандру, не может мыслиться *только* негативно, дает ясное представление, указание на то, что «гибель», возврат в начало «по роковой задолженности» следует как неизбежная участь, и существующие вещи «выплачивают друг другу правозаконное возмещение, неправды». Тем самым говорится, что ограниченное не является отделенным от безграничного пустым пространством, в котором безграничное присутствует не постоянно и на которое не распространяет свою власть вечная справедливость первоначала.⁸

Остановимся на анаксимандровском определении *arche*: оно бесконечно и беспредельно и как таковое не имеет ни начала, ни конца, в противном случае оно имело бы границу. Следовательно, *arche* должно мыслиться как *невозникшее и непреходящее*. Оно не может быть чувственным, как вещи, которые естественным образом возникают и гибнут. Оно существует как господствующее над всем и одновременно как просто присутствующее, хотя ведь и чувственно данное существует только как настоящее и прошлое.

К тому же за обозначением *arche* как *apeiron*, как подметили еще античные интерпретаторы, скрывается то, что оно располагает неисчерпаемыми возможностями, которыми и питает все становление.⁹ Неуничтожимость и непорождаемость, способность все охватить и над всем господствовать — это анаксимандровские предикаты *apeiron*, а вместе с тем и *arche*. Характерно то, что называние его еще и божественным нам кажется почти само собой разумеющимся, так как согласно высказыванию, приписываемому еще Фалесу, «божественно то, что не имеет ни начала, ни конца».¹⁰

Анаксимандровские предикаты *apeiron* признавались всеми как обозначение *arche* сохраняли свою значимость и после смены грече-

⁸ Высказывание о том, что гибель и рождение совершаются «по роковой задолженности», не подразумевает взаимной вины, а выражает убеждение в господствующей над всем необходимости; позже это станет основной темой классической греческой трагедии. Тем самым произвольный поступок не отрицается, а скорее предполагается, поскольку ведь только благодаря ему можно оказаться втянутым неизбежной судьбой в «роковую задолженность».

⁹ См. об этом: Jaeger W *Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, 1953.

¹⁰ Ср.: *Ibid.* S.41.

ского понятия бога христианским. Но в то же время они ставили всю последующую мысль перед неразрешимыми проблемами осмысления отношения между ограниченным и безграничным, причем независимо от того, насколько содержательно постигалось понятие безграничного, т. е. бога как соответствующей первоосновы всего сущего. Согласно Анаксимандру, следует уяснить для себя только одно — *арейон* как основа всех вещей сам не есть сущее (даже если оно не чувственного рода), хотя и присутствует во всем. Он есть нечто, что отлично, но не отделено от всего. Поскольку ограниченное, например, этот цветок, этот камень, эта капля воды", возникает и гибнет, мир же как универсум сущего с цветами, камнями и каплями воды остается постоянным, то в нем должен всегда присутствовать *арейон*. *Арейон* в известной степени является соответствующей бытию и познанию связью, которая дает возможность воспринимать многое в этом мире как единое и одновременно множественность единства отдельно сущего. Таким образом, этот цветок существует как единство многого, как лист, лепестки, стебель и другие его части.

2. АРЧЕ КАК СТАНОВЛЕНИЕ

Тот «мистический мрак», который еще закрывал от Анаксимандра становление в его отношении к *арче*, попытался рассеять с помощью отождествления *арче* и становления, единого и многого Гераклит.¹¹ Скорее пророчески, чем философски звучит его речь, когда он возвещает о *логос* как том принципе, согласно которому все происходит. Его тезис состоит в том, что все происходящее есть борьба противоположностей, и именно противоположностями создается вечное единство. Согласие возникает не из подобия, а из различия, как и мужское составляет пару с женским, а не с себе подобным. Первое согласие произошло, как он утверждает, от соединения противоположного, а не подобного.¹² Следовательно, и весь мир Гераклит понимает как изменение, как переход противоположностей в процессе рождения и гибели: «Путь вверх и вниз, —учил он, — одно и то же».¹³ Но что же такое *арче*? Гераклит посчитал бы неверным определять его как единое во

¹¹ Гераклит, сын греческого царя из Эфеса. Родился предположительно в 540 г. До н. э. За слишком трудные для понимания мысли его прозвали Темным. От его сочинения «О природе» сохранилось много фрагментов. Его смерть датируется 480 г. до н. э.

¹² Гераклит. Фрагменты. В 10.

¹³ Там же. В 60.

множестве. Он склонен идти обратным путем — от единого к множеству, и не говорит, что из одного стало все, напротив, «из всего одно и из одного все». ¹⁴ Закон этого становления Гераклит и называет *logos*.

Отныне наступает переломный момент в наших поисках *arche*. Один из путей его определения — гераклитовский. Определяя *arche* как *logos*, он не просто использует другое название для того же самого факта, который у Анаксимандра обозначался как *apeiron*, другим для него является сам факт. Здесь сохранены критерии безначальности, неисчерпаемости, неуничтожимости, а также высказано то, что *arche* — всеохватывающая, господствующая над всем, божественная по своей природе сила. Новым здесь стало то, что эта сила понимается как переменна, изменение и становление. Анаксимандровское различие *apeiron* и существующих вещей, имеющих в нем причину своего становления, не означает, что становление исключено из *arche*, но в то же время гласит о том, что сам *apeiron* есть отрицание становления. Гераклит же прямо говорит о становлении как о *первооснове* всего сущего. *Logos* как *arche* для него не только причина становления, но и само становление.

Если принять это во внимание, то станет понятным, почему Гераклит утверждал, что война — отец всех вещей, ¹⁵ а огонь — это чувственный образ высшего единства. Война представляет собой божественный закон вечного изменения, которое питает все человеческие законы. Она — причина постоянной смены противоположностей в мире, даже чередования войны и мира, из-за которых свободные становятся рабами, а рабы — свободными:

Война — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными. ¹⁶

Неисчерпаемый, как и *apeiron*, *logos* все в себе скрывает и выводит на свет то одно, то другое. И тем не менее *logos*, сущность которого состоит в изменении, возникает, чтобы затем извести себя, подобно огню, от угля разгорающемуся и его же сжигающему. В постоянной обратимости единого и многого сам *logos* не может быть ничем постоянным. Если задаться вопросом, что здесь следует более точно понимать под *logos*, то мы укажем на него как на закономерность всего сущего, которая воспринята и высказана в слове. *Logos* есть слово, всеобщее, свойственное всему, что есть. Уже в первом фрагменте Гераклита го-

¹⁴ Там же. В 10.

¹⁵ Там же. В 53.

¹⁶ Там же. В 13.

ворится, что все люди причастны слову и все происходит согласно *logos*. Но там, где люди живут, ничего не зная об этой причастности, — как торжественно подчеркивается во втором фрагменте, — лишь в соответствии со своими собственными воззрениями, там они не следуют общему укладу, как велит им долг, довольствуются миром видимости и тем самым нарушают мировой порядок:

Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий.¹⁷

Arche, которое есть *logos* в своем бытии существует как становление, уже не могло восприниматься как нечто, покоящееся в себе и неизменное. Там, где «нельзя дважды войти в одну и ту же реку», *logos* может «покоиться только изменяясь».¹⁸

То, что Гераклит-философ говорит об *arche*, Гераклит-пророк принимает за божественное. *Logos*, как и бог, — не нечто постоянное, ибо он не существует иначе, как утверждая себя в постоянной борьбе и смене противоположностей. Подобно *logos*, тождественная ему божественность есть становление, постоянное изменение, и свою суть она находит только в изменении:

Бог: день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда; изменяется же словно огонь, когда смешивается с благовониями, именуется по запаху каждого из них.¹⁹

Так как бог и *arche* всего, что было, есть и будет, не есть нечто застывшее в себе, а только лишь становление, то Ницше, интерпретируя гераклитовское понятие становления, мог сказать, что становление вышло из «мистического мрака». Принцип космоса — становление — знает и признает себя в своем становлении как в собственном первоначале:

Что меня породило? Пламя! Ненасытная, веками Ум и душу жгла тоска.
Свет — вот все, что расточаю! Прах — вот все, что оставляю! Пламя я!
Наверняка!²⁰

Становление в качестве *arche* относится к нему не как ограниченное к беспредельному, напротив, *arche* есть само становление. Во всей своей радикальности это утверждение было вновь воспринято только

¹⁷ Там же. В 30.

¹⁸ Там же. В 91 и 84а.

¹⁹ Там же. В 67.

²⁰ Ницше Ф. Се человек // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993. С. 270.

Ницше. Учение Платона об идеях, аристотелевское учение о высшем существе, да и вся последующая философия вплоть до гегелевской концепции *agchev* качестве духа исключала становление и изменение из высшей причины сущего. Все они, оказавшись на перепутье, где Гераклит решил на отождествление *agchei* становления, выбрали дорогу, на которой высшая причина представала взору как покоящаяся в себе. Наш генерал Штумм, искавший мысль всех мыслей, чтобы найти принцип порядка, несомненно, не понял бы гераклитовского понятия *logos*. Постоянное изменение, пожалуй, показалось бы ему скорее беспорядком и вырождением штатского рассудка. Так и мы, сформированные двухтысячелетней философской традицией и привычные к успехам упорядочивающего мышления современной науки, не хотим понять того, что высшая причина всего сущего должна иметь свое бытие в становлении. На самом деле, как же можно понять, что исходная точка, на которую все должно ориентироваться и опираясь на которую все должно иметь собственное место, может быть чем-то, что не имеет места, чем-то, что находится в постоянном движении и изменении? Во что же выльются наши представления об истине, справедливости, нравственности, если *agchev* всего есть ничто как становление и изменение? Где же та мера, которая позволяет нам различать добро и зло? Если космосом правит вечное изменение, то не все ли едино — истинное и ложное, справедливое и несправедливое, доброе и злое? И тем не менее Гераклит совершенно ясно говорит, что для «бога все прекрасно и справедливо», это люди одно принимают за несправедливое, другое — за справедливое.²¹

3. БЫТИЕ ПРОТИВ СТАНОВЛЕНИЯ

Скептически взирая на определение *agchev* как вечное становление, не знающее ничего устойчивого, мы ищем основание, которое мир, несмотря на свой изменчивый характер, все же показывает как нечто постоянное в себе. Искомое основание должно удостоверить знание о мире в качестве истины, и познанное не должно повторяться уже в следующем шаге движения. Является ли цветущий и увядающий цветок одним и тем же цветком? Если да, то что лежит в основании его самости, т. е. того, благодаря чему он не изменяется и остается самим собой и в цветении, и в увядании? Что это за состояние— «быть»? Не

²¹ Гераклит. Фрагменты. В 102.

то ли общее и для цветущего, и для увядающего цветка, что они *оба есть*? Не является ли и тот и другой равным образом сущими? К тому же ведь и мысли, мечтания, слова, желания тоже по-своему существуют. Хотя возможное и отличается от действительного, тем не менее оно тоже есть. Обо всех вещах — живых и безжизненных, естественно сущих и искусственных — мы говорим, что они есть. Разве это общее для всех вещей основное свойство не присуще и человеку в том числе? Способность быть — это то обстоятельство, которое позволяет нам сказать обо всем, есть ли оно или его нет, это то общее, что сохраняется в любом становлении. А не является ли вообще бытие предпосылкой возможности наличия существования?

Удивительно, что мы не пришли к подобным мыслям раньше и самостоятельно, а должны были для открытия этого перелистать сочинение Парменида,²² которое вместе с гераклитовским положил на наш стол библиотечный служитель.

Открытие бытия как важнейшего основания всего, что есть, — это заслуга древних мыслителей из Элей. Ведь как о первой причине всего сущего, *arche*, так и о сущем мы говорим: оно есть. Но преодолеем ли мы таким образом то самое анаксимандровское разделение ограниченного и беспредельного, которое привело Гераклита к отрицанию бытия? Ведь что такое бытие? Что мы подразумеваем, говоря о чем-то, что оно есть, оно было или оно будет? Мы говорим: цветок, камень есть, и тем самым приписываем им бытие.²³ А когда мы говорим о них, что они есть, то говорим, что они есть сейчас! Мы приписываем цветку бытие *в данный момент* и тем самым утверждаем, что цветка раньше никогда не было, а позже никогда не будет. Мы знаем, что он возник и погибнет, как человек или камень возникает и гибнет. О бытии же мы не говорим, что оно есть только сейчас, что раньше его не было, а позже — не будет. Мы открыли, что бытие присутствует каким-то образом во всех сущих вещах, не возникая и не исчезая вместе с ними. У Парменида об этом гласит положение: «Бытие есть». И хотя это утверждение тавтологично, тем не менее в его основе лежит знание того, что бытие не возникает и не уничтожается, что оно никогда не

²² Парменид из Элей. Родился предположительно в 540 г. до н.э., наряду с Зеноном главный представитель так называемой элейской школы. Вел настолько примерную жизнь, что выражение «жить как Парменид» стало поговоркой. Парменид написал поэму в стихах «О природе вещей», от которой до нас дошло 19 фрагментов. Умер примерно в 480 г. до н.э.

²³ Слово «быть» (есть) употребляется также как вспомогательный временной глагол и как связка, но этими его значениями мы не будем заниматься.

не есть. Вследствие этого понятно, почему положение «бытие есть» необходимо дополнить высказыванием «небытия нет». Именно об этом мы читаем у Парменида:

... сущее есть; ибо бытие есть, а небытия — нет...²⁴

Здесь мы знакомимся с бытием как единым, пребывающим как таковое, с бытием как единством. А как быть со многим, со становлением мира? Читаем дальше и начинаем разочаровываться в наших ожиданиях от бытия. Ибо от Парменида несколько раньше мы узнали, что многое и становление следует относить к сфере небытия. Его аргумент понятен: как можно было подумать, задает он себе и нам вопрос, что бытие возникает и исчезает? Разве это не означает, что бытие возникает из небытия, а небытие — из бытия?

Мы видим, что Парменид в своей поэме не только говорил о различии бытия и небытия, но и попытался его осмыслить, отделяя понятие бытия от небытия и становления. Он признает бытие постоянным и неизменным, из этого для него следует, что разнообразию явлений не место внутри бытия. Бытие не может становиться, а становление поэтому не может быть.

Парменид здесь не задается вопросом о том или ином носителе бытия, будто достаточно того, чтобы просто назвать существующие вещи. Но то, что есть, что мы признаем или отвергаем вещи, когда говорим о них, что они есть или что их нет, должно ведь познаваться опытом. Результат этого анализа показывает бытие отграниченным от становления и строго противостоящим небытию. Поскольку бытие непричастно небытию, оно может быть не многим, а только единым, так как многое по сути своего характера становления подчинено изменению и движению, а сущностью же бытия является устойчивость. Говорит ли это о том, что бытие никак не относится к становлению? Да, по крайней мере в той мере, в какой бытие, в отличие от анакси-мандровской версии, не порождает многое для себя из самого себя и, с другой стороны, не возвращает его вновь в свое основание:

Вот почему Правда (Дикэ) не отпустила [сущее] родиться или гибнуть, ослабив оковы, но держит крепко.²⁵

Если верно то, что утверждает Парменид, то это насколько убеж-

²⁴ Парменид. Фрагменты. В 6. Парменид употребляет слово сущее (он) и бытие (einaí), не называя между ними разницы. Для обозначения того, что подразумевал Парменид, мы будем использовать выражение бытие, поскольку под сущим в философии со времен Аристотеля понимается чувственно данное явление.

²⁵ Парменид. Фрагменты. В 8, 13-15.

дает, настолько же и ужасает нас. Считать небытием мир, в котором мы так уверены, означает объявить наше знание о нем простой *видимостью*.

И если, как заявляет в связи с этим Парменид, рождение и гибель стираются и вычеркиваются из бытия и бытие уже не может породить из себя становление, то не причастно ли оно ему каким-нибудь иным способом? Нет сомнения, что цветы и камни — порожденные, изменяющиеся вещи, выражающие в своем бытии отличие от других вещей: цветок ведь не камень, не зверь, не человек. Но правомерно ли говорить о чем-то: оно есть, если оно определено небытием, т. е. тем, что именно не существует? Нет, — дает строгий ответ Парменид. Бытие едино, оно исключает небытие. Но можно ли сказать наоборот: цветы, камни, да и сам человек, как мы их видим и ощущаем, не суть? Все они существуют только по видимости. В чем следует искать причину подобной видимости, позволяющей миру становления быть *действительным* для нас, несмотря на его причастность небытию? Ибо если отсутствует мир, в котором мы так уверены, то наше знание о нем может быть только видимостью.

Это положение — бытие исключает небытие, — бывшее до сих пор само собой разумеющимся, при ближайшем рассмотрении превращается в неразрешимую проблему. Неразрешимую не потому, что мы не можем назвать сущими никакие вещи, а потому что идея бытия, осмысленная со всей строгостью, фактически сталкивается с идеей небытия.

Используя обыденный язык и находясь в повседневном общении с вещами, мы не можем совершенно ясно воспринимать это, но поразмыслив над тем, что собственно делает что-то чем-то, мы наталкиваемся на *иллюзорный характер* всех сущих вещей. Мы отвернулись от Гераклита, поскольку для него бытие и становление во многом равнозначны. Парменид хотя и отличал бытие от становления, но говорил о нем, что его нет:

Остается только один мысленный путь,
 [Который гласит]: «ЕСТЬ». На нем —очень много знаков,
 Что сущее нерожденным, оно и не подвержено гибели,
 Целокупное, однородное, бездрожное и законченное!?!
 Оно не «было» некогда и не «будет», так как оно «есть» сейчас — все
 вместе [~ одновременно],
 Одно, непрерывное. Ибо что за рождение будешь выискивать ему?
 Когда и откуда оно выросло? Из не-сущего [«того, чего нет»]? Этого я
 не разрешу

Тебе высказывать или мыслить, ибо нельзя ни высказать, ни помыслить: «Не есть».²⁶

3.1. ПРИЧИНА ВИДИМОСТИ

От утверждения абсолютной противоположности между бытием и небытием Парменид не отказывается и во второй части своей философской поэмы, хотя она и производит впечатление их примирения. Мир становления именно здесь понимается как видимость бытия, и даже если видимость являет не бытие, — а это было бы релятивизацией противоположности, — то она все же указывает на бытие.

1. Если видимость есть кажимость бытия, то между ними нет никакой связи. А ведь мир, в котором мы живем, в котором и вместе с которым повседневно течет наша жизнь, не надо сбрасывать со счетов как иллюзию и обманчивую видимость только потому, что он определяется небытием, а оно в свою очередь противоположно бытию. Парменид об этом не думал, и мы бы не хотели приписывать ему этого. Вторая часть поэмы, из которой мы уже приводили цитаты, преследует явную цель — осмыслить отношение мира становления к бытию. Она повествует об устройении вселенной, именуемой *diakosmoseoikos*. Причем название подразумевает не то, что вещи сначала существовали непоименованными и только впоследствии им были даны названия, а то, что благодаря наименованию происходит *обособление* бытия на отдельные части. Согласно Пармениду, своей действительностью мир обязан не деятельности созидающего из ничего бога, а расчленению и упорядочению в процессе наименования в соответствии со светом и ночью:

Смертные приняли решение именовать две формы, Одну из которых [именовать] не следует — в этом их ошибка. Они различили (их как) противоположности по внешнему облику и установили [отличительные] признаки

Порознь друг от друга: с одной стороны — пламени огонь небесный (эфирный),

Мягкий, очень разреженный {легкий}, повсюду тождественный самому себе,

А другому — не тождественный. А с другой — и это тоже само по себе, — Как противоположность [огню] — невежественную ночь [?], плотное и тяжеловесное обличье.²⁷

²⁶ Там же. В 7 и далее.

²⁷ Там же. В 8, 53-59.

Пожалуй, мы не ошибемся, если примем в этом трудном для понимания фрагменте слово «огонь» за метафору и описание бытия, а в смешении света с ночью, с небытием, увидим акт различения, акт *устройства* мирового целого:

Но коль скоро все [вещи] названы именами «Свет» и «Ночь», И те [противоположные «признаки»], которые соответствуют их свойствам, наименованы этим [вещам] и тем,

То [следовательно], все наполнено вместе Светом и непроглядной Ночью, Обоим поровну, так как ни тому, ни другому не причастно ничто.²⁸

С помощью наименования²⁹ происходит расчленяющее мир разделение бытия на отдельные вещи. Благодаря наименованию они возникают как смешение света и ночи, таким образом порождая мир как видимость бытия. Вместе с тем Парменид не допускает, чтобы видимость была следствием ошибочной и субъективной перспективы познания, напротив, он видит ее причину в самом бытии, которое избегает человеческого познания. Правда, бытие «присутствует» в вещах мира становления, но присутствуя, оно в то же время и отсутствует.

Поэтому противоположность бытия и небытия выступает уже не препятствием, а, согласно Пармениду, единственной возможностью существования мира становления своим собственным способом. Различие между ними, между бытием и небытием, является расчленяющей и упорядочивающей силой, которая с помощью наименования создает мир, привнося разнообразие в бытие. Так, цветок сохраняет свою определенность, являясь не просто бытием, а когда он есть определенное сущее, а именно цветок, в отличие от камня.

2. Поскольку бытие не может быть познано, остается недоступным человеческому познанию, поскольку оно всегда находится в состоянии борьбы с видимостью, то истина сокрыта от человека. Таким образом, нет истинного познания, познания истины, есть только познание видимости как видимости бытия. Мы ведь уже говорили, что видимость не связана с бытием, и потому должны провести различие между познанием видимости как видимости бытия и познанием видимости как просто видимости. Если в цветке бытие одновременно присутствует и отсутствует, то в соответствии с действительным становлением его отсутствия и присутствия даны различные формы познания. Мыслить бытие как отсутствующее означало бы мыслить его как небытие, и

²⁸ Там же. В 9.

²⁹ Согласно Пармениду, язык направляет человека; человек не может отказаться от него.

цветок в таком случае был бы только обманом и заблуждением. Если же бытие мыслить как присутствующее, то это хотя и не будет ложным, тем не менее будет неистинным, ведь бытие цветка присутствует в той же мере, что и отсутствует, поэтому является одновременно присутствующе-отсутствующим.

В соответствии с отношением бытия и небытия Парменид называет различные пути «исследования». Путь небытия представляется ему непроходимым и гибельным, а путь бытия — истинным путем мышления. Бытие, говорит он, может созерцать (ноειν) только nous, ведь nous (часто переводится как ум) — это не тот своеобразный способ мышления, который присущ «смертному», т.е. человеку. Человеческое мышление—это doxa (т.е. мнение), знание видимости. Это знание мыслит бытие как присутствующее и при этом не улавливает, что бытие в то же самое время и отсутствует. Если же мы спросим, можно ли вырваться за пределы doxa, минуя его, достичь знания о бытии, то ответ должен быть таким: Да и Нет. Да, потому что преодолеть doxa, значит сделать очевидной ограниченность его знания и возвыситься над ним. Этот первый шаг на пути его преодоления тем не менее не ведет к тому, что в результате «смертный» получает возможность созерцать бытие как таковое. Именно поэтому ответ и должен звучать так: ни Да, ни Нет.

Поэтому мышление вне рамок doxa может означать только стремление мыслить бытие как присутствующее и отсутствующее.

Вследствие конечности познания бытие всегда доступно только опосредованно, ибо оно не какое-то конкретное бытие, как, например, этот цветок, этот камень или эта идея. По большому счету ни одному существу не присуще бытие. Бытие как бытие принципиально окутано тайной и сокрыто. Поэтому человеческое понимание бытия может быть только мышлением о бытии, которое стремится преодолеть свой мнительный характер и благодаря этому стремлению получить характер движения. В этом движении бытие воспринимается не как таковое, но только посредством знаков и вех, задающих направление движению. Среди этих *semata*, дорожных вех, мы находим уже знакомые нам атрибуты *arche*: непорождаемость, неуничтожимость, неразрушимость, но в совершенно новом смысле. Следуя им, мы должны понять, что движение само по себе бесконечно, и поскольку мы включились в него, оно никогда не приведет нас к тому пункту, где мы сможем созерцать само бытие. Что оно предлагает, так это перспективу в конце мнения, показывающую нам бытие в его непознаваемости.

Парменид показывает нам человеческое мышление в двух обли-

ках — как конечное и как бесконечное. К первому виду он относит мышление посредством наименования, оно остается в плену мнения, ко второму — мышление, отказавшееся от мнения, пытающееся выйти за его пределы. Тем не менее ведь только *semata*, направляющие мышление, дают возможность увидеть сокрытость бытия, поскольку они, даже будучи именами собственными, сами находятся в плену становления. Причем их своеобразие заключается в их отрицательном смысле, нацеленном в свою очередь на отказ от конечности, которая высказывается в процессе наименования. В греческом словоупотреблении это можно увидеть, по крайней мере внешне, в *Alpharprivativum* соответствующего имени, *sema*, в немецком — в приставке «не» («un»): нестановимость, неуничтожимость. Поскольку мышление бытия как единого происходит посредством множества имен (*semata*), то в бытие вносится различие, от которого, в свою очередь, вновь нужно отказываться. Ибо мы знаем: бытие существует не как различенное, а как неделимое, однородное и связанное.³⁰ Короче говоря, если мы наделяем бытие такими предикатами, как нестановимость, неуничтожимость, мы напрасно высказываем их, ибо в любом сказывании бытие не является тем, о чем сказывается.

Подводя итог, можно сказать, что противоречивость, с которой мы сталкиваемся при ответе на вопрос, познаваемо ли бытие вне *doxa* — мы ведь ответили и Да, и Нет, — имеет свое основание в структуре самого бытия. Его экспликация возможна только в горизонте самого себя и собственной противоположности.³¹ Если же оно из-за своей сокрытости для мира видимости мыслимо только противоречиво, как присутствующе-отсутствующее, то и высказывать его можно лишь благодаря двусмысленности *semata*. Прорваться сквозь *doxa* может быть и возможно, но покинуть его как область человеческого мышления нельзя.

Когда мы обозначали *doxa* как мышление видимости, то в результате называли его не мышлением бытия, а мышлением именующего обособления и разделения бытия на множество сущих вещей. Богиня, направляющая Парменида, думает, что люди «тупы», и называет их «двухголовыми», обосновывая это тем, что они со своим «блуждающим туда-сюда умом... принимают бытие и небытие за то же самое и не то же самое».³² Заблуждение состоит в том, что хотя мы и по-

³⁰ Ср.: Парменид. Фрагменты. В 8, 22-25.

³¹ Fink E. Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung. Den Haag, 1957

³² Парменид. Фрагменты. В 8, 5-9.

стигаем различие между бытием и небытием, но одновременно размываем это различие, поскольку не осознаем, что «легко убеждающая истина» — это не чувственно данное множество, вещи, а то, что в них сокрыто. Смертные — таков упрек Парменида — ошибаются, принимая данное сущее, вроде цветка и т. д. не за *видимость*, а считая его бытием и действительным. Доха рассматривается не как то, чем она является — знанием видимости, — напротив, ее считают знанием бытия. В действительности же то, что доха считает истинным, — это простая видимость, только кажущаяся истина.

Смотреть сквозь доха, вступить на путь истины — это решение нелегко дается человеку, которому выпало оказаться на перекрестке бытия и небытия. Парменид утверждает, что человеку не под силу перенести мысль о противоположности бытия и небытия, и потому он всегда смешивает одно с другим.

Парменид вообще-то не считал своей личной заслугой преодоление доха. Была богиня, указавшая направление пути, по которому следовало идти. Сначала девы Гелиады указывали ему путь из ночи «к свету», туда, вверх над «обителью» смертных, где богиня направила на путь, дав знать, «что ЕСТЬ и что небытия нет».³³ Но богиня не открыла ему бытие, не раскрылось оно ему и само. Богиня ограничилась лишь тем, что дала направление, которого следует держаться. Только до сих пор простирается божественная помощь, и «знающий человек» — тот самый, который следует дорогой бытия, — остается связанным с доха, так что ему никогда не удастся порвать с чувствами ради божественного созерцания бытия. Человеческое стремление постичь бытие даже с помощью философских потуг всегда останется чем-то конечным.

Перед нами, рожденными позже и не уповающими в своих размышлениях на указующий перст богини, встает вопрос: существуют ли пути и средства воспрепятствовать бессмысленности нашего мышления? Следует ли преодолевать неразумие, из-за которого мы называли музилевского генерала «здравомыслящим», а богиня нарекла людей «тупыми»? Может ли философия как стремление к мудрости со своим опытом заблуждающегося мышления и со своим знанием торных дорог быть помощницей в нашем поиске истины? Пока мы можем только надеяться, что в принесенных нашим библиотекарем книгах представлено осознание проблем, унаследованных из истории философии, а содержащийся в них смысл будет доступен для нас, читателей.

³³ Там же. В 1 и 2.

3.2. БЫТИЕ И МЫШЛЕНИЕ

Путь, указанный богиней Пармениду, был путем бытия. Она представляла этот путь как путь к истине, аргументируя это следующим утверждением:

... одно и то же есть мышление и бытие.³⁴

Поразительно, что мышление, точнее, духовное видение и восприятие — в греческом тексте стоит слово *νοεῖν*, которое опять-таки связано с *νοῦς* — должно быть тем же самым, что и бытие, хотя из предыдущих рассмотрений мы уже знаем, что бытие в конечном счете доступно только *νοῦς*. Высказывание о том, что бытие и мышление — одно и то же, в известном смысле является преувеличением. Оно не просто внушает нам, что бытие постигается только мышлением, но и что мышление может созерцать *только* его, бытие, и далее, что бытие *есть* только там, где оно воспринимается мышлением. Здесь говорится о категорической *принадлежности* мышления бытию и бытия мышлению, и то и другое, несмотря на их различие, как утверждается здесь,—это одно и то же. Утверждение, определяющее истину как тождественность бытия и мышления, нам может показаться спорным прежде всего из-за зависимости бытия от мышления. Мы сталкиваемся с ним и там, где отношение мышления и бытия с парменидовской строгостью не мыслится исключительно как связь отличного от всего сущего бытия и божественного разума, *νοῦς*. Следовательно, необходимо проверить правомерность этого определения в целом и обратиться к связи между мышлением как конечным знанием и конечными вещами. И хотя, например, *δοξα* не тождественно *νοῦς*, все же в его размышлениях о сущем присутствует связь между ним и этим сущим.

Что же это означает? Приведем пример: камень, на который я наталкиваюсь, о который спотыкаюсь, я *воспринимаю* из-за его твердости, из-за его цвета. Ощутимая твердость, видимый цвет ЕСТЬ, хотя это ЕСТЬ не ощущается, не видится, вообще не воспринимается чувствами.

Цвет и твердость — это свойства камня, показывающего себя в них. Цвет и твердость *существуют*, но существуют в силу наличия единства, каким является камень. Они *существуют* не каждое само по себе, а являются цветом и твердостью как цвет и твердость камня. Они *воспринимаются* чувствами как свойства камня, но то, что *существует*, к тому же существует как единство, — не воспринимается

³⁴ Там же. В 3.

чувствами, это *мыслится*. Таким образом, ЕСТЬ —это определение мышления.

Ну хорошо, пусть мыслить бытие может быть задачей мышления, допустим и то, что мышление есть преимущественно мышление бытия, т.е. без бытия нет никакого мышления. Но будет ли верным в этом случае, как дает понять Парменид, и обратное отношение: без мышления нет бытия?

О камне мы говорим именно то, что в своем бытии он может быть адекватно постигнут только мышлением. Свидетельствует ли это утверждение — таков наш вопрос, — что камень существует, но и не существует в том случае, когда мышление переключает свое внимание с него на цветок или на книгу? Подобное опасение было бы вполне уместным, выражай мы словом «ЕСТЬ» *наличное бытие* определенной вещи.

Бытие —это результат мышления о камне в отличие от чувственно воспринимаемых твердости и цвета. В своем бытии, точнее, в бытии сущим, камень есть единое само по себе, а не многое. К примеру, мы говорим о цветке, что он един в себе через множество лепестков, листьев, стебля и т. д. Сущее, идет ли здесь речь о цветке или камне, существует в определенное время и в определенном месте. Без пространства и времени этого камня не существовало бы, как не существовало бы и этой книги, лежащей передо мной на письменном столе, которую я только что читал. Пространство и время —это то, что среди прочего придает как камню, так и книге порядок и единство. Их так же трудно воспринимать, как и само единство, и они, в свою очередь, не являются чем-то данным, как, например, камень, но они мыслятся вместе с камнем, когда бы мы о нем ни думали. Если в данный момент я показываю на этот камень или ставлю эту книгу обратно на свое место в шкафу, я тем самым предполагаю мир как единство в его пространственно-временной упорядоченности, поскольку иначе не было бы ни книг, ни шкафов, куда я эти книги могу поставить. Камню, книге, так же как и единству, в равной мере свойственно существовать в пространстве и времени. Не будь книга и камень в пространстве и времени, их нельзя было бы не только мыслить, их попросту не было бы. Бытию свойственна *обнаруживаемость*. Но обнаруженным бытие становится только тогда, когда оно созерцается и воспринимается мышлением.

Означает ли это, что книга, поставленная мною на свое место на полку, не существует, потому что я переключил свое внимание на камень? Нет, ибо мышление, о котором Парменид говорит, что оно тождественно бытию, подразумевает в первую очередь не человеческое

мышление. Под ним подразумевалось универсальное и божественное мышление. Поэтому сущее связано не с конечным мышлением. По Пармениду, сущее как видимость бытия возникло в процессе наименования. Тем самым сущее, без сомнения, имеет своей предпосылкой конечное мышление, хотя наименование свое начало берет не в человеке, а в языке, благодаря которому тот живет. Благодаря языку человек открыт для бытия. Высшая причина сущего, так недвусмысленно наставляет Парменида богиня, — не человеческое сознание, поскольку оно никогда не в состоянии превзойти божественное, единственно знающее о бытии сознание.³⁵ Сущее, коль скоро его сущность состоит именно в том, чтобы быть осмысленным, доступно человеческому мышлению. Однако для человека сущее мыслимо потому, что оно в своем бытии еще раньше созерцалось и воспринималось божественным nous. У Парменида мы читаем о том, что бытие для человеческого мышления в равной мере является *присутствующим* и *отсутствующим*. Только ум, nous, способен созерцать это «ЕСТЬ», как и где оно находится в являющихся вещах. Доха же, напротив, видит это «ЕСТЬ» односторонне, как данность, т. е. как твердость, цвет, запах и т. д. Чего не видит доха, так это «связи», *syneches*, делающей возможным данное в его упорядоченности. Эта связь есть бытие в качестве единства:

Однако созерцай умом отсутствующее как постоянно присутствующее,
Ибо [отсутствующее] не отсечет сущее от примыкания к сущему,
Ни когда оно повсюду полностью рассеивается по космосу,
Ни когда оно сплачивается.³⁶

Короче говоря, помысленное мышлением есть бытие, а бытие есть только в мысли, т. е. в порождении помысленного благодаря мышлению. ЕСТЬ определяет себя в открытости мышления, а мышление есть мышление исключительно бытия. В эту связь включено также и человеческое мышление, так что положение «одно и то же есть мышление и бытие» имеет значимость и для него.

³⁵ Там же. В 8, 62.

³⁶ Там же. В 4.

III. В ЧЕМ СОСТОИТ ПРЕДМЕТ И ЗАДАЧА ФИЛОСОФИИ?

В начале указанного Парменидом пути стоит требование принять к сведению действующее в сущем противоречие между бытием и небытием. Философское осмысление действительности, следовательно, не позволяет себе при изучении этого противоречия довольствоваться созерцательным описанием действительности, как это подобает отдельной научной дисциплине. Напротив, оно в противоположность забывчивости повседневного мышления и языка требует принять это противоречие и попытаться понять его. Таким образом, трудность философского мышления, начиная уже со времен Гераклита и Парменида, состоит в том, что философия осмысливает не просто противостоящее ей сущее, как, к примеру, эту книгу, этот камень, а должна при осмыслении такого рода данности ставить вопрос о *структуре* его бытия в рамках противоположности бытия и небытия. Позднее перед философией встала еще и задача понять самое себя в рамках собственной деятельности, т. е. в попытке осмыслить бытие и небытие в их противоречивости.

Чисто внешне эта многосторонняя постановка задачи для философии становится заметной благодаря ее особому способу высказывания. Уже современники Гераклита и Парменида осуждали темный характер их языка. Философия пережила цезуру, она уже не была лишь одним из видов духовной деятельности наряду с другими, и ее вопросы не были всем доступны и понятны. Если учение Анаксимандра еще располагает высокой степенью ясности, то для следующей за ним эпохи это утверждение будет уже не всегда соответствовать истине. Не без сопротивления язык покорялся решению новых задач. Уже у Гераклита философствование превращалось в такую форму повествования, которую, несмотря на высокую степень ясности и лаконичности отдельных тезисов, нельзя назвать иначе, как темной. Хотя царский сын из Эфеса, добровольно оставивший свое право на престол брату, предпочтя игру в кубики с детьми, презиравший политику, и был загадкой уже для своих земляков, тем не менее появление философии в такой форме повествования нельзя связывать только с характером конкрет-

ного мыслителя. Реальные причины этого кроются в природе самого предмета повествования. Мышление — это то, что не просто воспринимает и описывает сущее, конструирует отношения, устанавливает порядок, а то, что осмысливает все это согласно своему способу бытия, оно темное потому, что пытается осветить основания бытия, само погружаясь в темноту. Парменид недвусмысленно пишет, что трудность понимания философии как поиска истины заключена не в субъективных причинах, а скорее в знании бытия, которое ускользает от понимания многих. Причину сложности философского языка он также видит в самом бытии, которое как таковое не дано познать. И все же проявляется это для нас — как мы уже видели — только в сущем, т.е. как в «отсутствующе-присутствующем», и вынуждает того, кто (благодаря божественному руководству) может созерцать его в его сокрытости, высказывать его только через противоречия и противоположности.

Но разве не говорим мы о других науках, что они трудны для понимания? Довольно часто, хотя это трудности другого рода. Имея дело с эмпирическими науками, мы исходим из донаучного знания их предметной области, чтобы в процессе методического приращения знания относительно объема и точности, а также структуры понимания знания приобрести сведения, которые в свою очередь станут основанием для дальнейшего движения знания вперед. В высшей степени сложные идеи усваиваются путем изучения и обучения, так что и сложные теоремы — по крайней мере теоретически — понятны для всех желающих идти этим путем. О философии же нельзя аналогичным образом утверждать, будто у нее есть некая предметная область, которая постигается донаучным мышлением. Что камни научно определяются петрографией, понятно и тому, кто не в состоянии установить минералогические и химические соединения камней. Мы можем отнести цветы к области ботаники, не обладая более точным знанием о них. Однако там, где вопрошает философия, там мы не определяем вещи, будь то камни или цветы, мы вопрошаем о существовании вещи, о сущности этих вещей как таковых и пытаемся определить основные области мировой действительности. В результате этого там, где ставятся философские вопросы, мы оказываемся не просто сторонними наблюдателями, а самим предметом этого вопрошания.

Поэтому в сфере науки предмет философии не аналогичен предметам других наук, а путь ее изучения и обучения ей, на котором она вырабатывает нужное во всем для поведения человека понимание бытия, как и то, чем оперируют науки, нельзя понять по образцу этих наук и их модели поступательного развития. Это относится и к вопро-

су «Что такое человек?». Хотя и можно было бы посчитать опыт бытия человеком достаточной предпосылкой для ответа, тем не менее нельзя не заметить, что человек, с одной стороны, помещен в целостность космоса, с другой же — там, где мы ставим философские вопросы, — он не может действовать как зритель, напротив, он сам выступает участником этого вопрошания.

Без сомнения, философия предполагает раскрывающийся в языке мир опыта, но он со всеми возникающими благодаря ей вопросами не является ее предметной областью. Философия отличается от всех так называемых конкретных наук своей дистанцией относительно множества феноменов, ежедневно открывающихся для нас в общении с миром и пленяющих нас своей пестротой и многообразием. Но поставить вопрос об *agche* — значит истолковать мир в его упорядоченности, в основополагающем единстве, а не просто поинтересоваться тем, как бы определить то или иное сущее как таковое и само по себе. При этом вопрос о сущности существующего — это попытка истолкования всеобщего, призванного привести к общему знаменателю хаотичное множество, многоликость мира: вода, воздух, огонь, логос, так же как и бытие, позже сменяются идеей, а в Новое время — Я. Если вопрос о происхождении всего сущего долго считался единственным философским вопросом, то принятие его за исходную точку все-таки не единственная модель объяснения. Если мир понимать как результат деятельности, то толковать его следует с позиции феномена труда, а там, где он, к примеру, у Гераклита, выглядит как борьба и война, там речь идет о постижении отношения любви и распри как его основания.

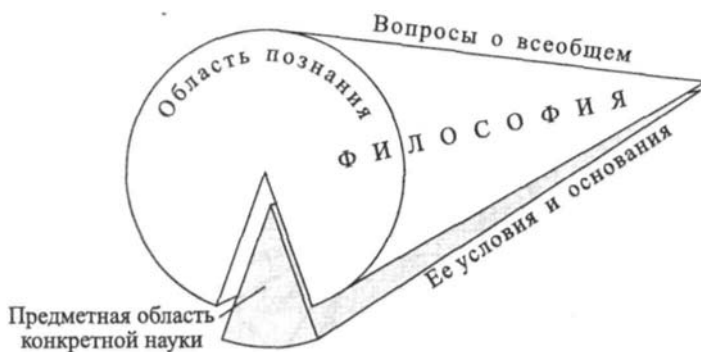
Философия ставит вопросы: «Что такое жизнь? В чем смысл человеческого существования? Что такое благо? Что я должен делать? Что есть сущее и его причина? Существует ли бог? Есть ли смысл у истории? Что означает и чем является порядок? Противоречит ли он свободе?». Если мы и не сможем сразу установить предметную область философии, то опираясь на эти всем нам хорошо известные вопросы, можно все-таки составить представление о ее исходном пункте. Это — изумление, лежащее в основе всех этих вопросов:

Ибо как раз философу свойственно испытывать такое изумление. Оно и есть начало философии, и тот, кто назвал Ириду дочерью Тавманта, видно, знал толк в родословных.¹

Опять же и для Аристотеля удивление становится исходным пунк-

¹ Платон. Теэтет. 155d. Платон цитируется по изданию: Платон. Собр. соч.: В 3 т. М., 1968-1972.

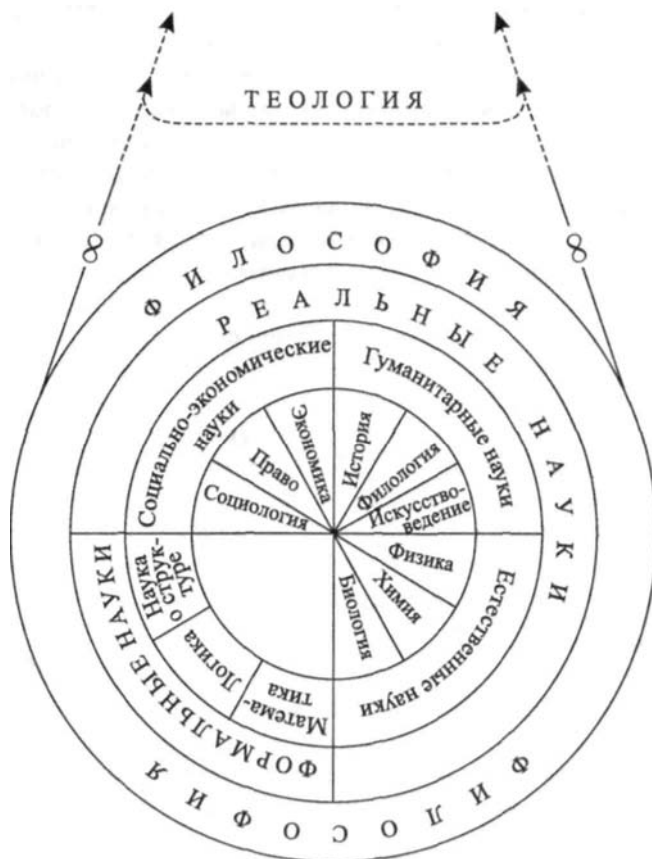
том науки вообще. Опыт общения с сущим вел к удивлению. В то время как конкретные науки находят сферу применения своей деятельности внутри этого вызывающего удивление опыта, философская наука пытается перешагнуть область опыта, когда вопрошает об исходных условиях и основаниях сущего и опыта. Философия исходит из опыта, но не находит в нем своего предмета. Ибо условия и основания опыта, о которых она вопрошает, сами не являются чем-то эмпирическим, какими-то вещами, данными в опыте наряду с другими вещами. Напротив, для конкретных наук речь, как правило, идет об эмпирических условиях и причинах, которые могут проявляться в границах эмпирического. Поэтому вопросы, разрешить которые они стремятся, — это те вопросы, ответы на которые следует искать в рамках эмпирического. Когда про эти науки говорят, что они методически абстрактны, это значит, что они с помощью абстракции из всей совокупности возможного знания оставляют за собой определенную область и стремятся постичь только ее. Иначе говоря, так называемые позитивные науки ставят только такие вопросы, ответы на которые возможны внутри их предметной области с помощью доступных им методов. Мы можем свести это к следующей формуле: «Философия ставит такие вопросы, не поставив которые было бы условием успеха научной деятельности. Это говорит о том, что наука своим успехом среди прочего обязана отказу от постановки определенных вопросов».²



Философия отличается от других наук как направленностью своих вопросов, так и своим методом, хотя и способы интерпретации действительности конкретными науками тоже различны между собой, вследствие чего мы отличаем эти науки друг от друга как реальные и фор-

² Weizsäcker C. F. von. Deutlichkeit. München; Wien, 1978. S. 167.

мальные. В рамках этого разделения к реальным наукам относятся естественные науки, например, физика, химия, биология; гуманитарные науки — история, религиоведение, языковедение, искусствоведение; и социально-экономические науки. К формальным наукам относятся математика, науки о структуре и формальная логика. Тема этих наук, в отличие от первых, не частная сфера действительности, данная опытом, они заняты структурами, чистыми формами, а также «калькуляцией» выражений. Но и они не выходят за пределы эмпирического. В этой классификации неупомянутой осталась теология. Она является знанием в той области, где, подобно философии, действует как самостоятельная наука, направленная на целое, только опирается



при этом на постулат реальности бога как высшей причины всего, существование чего уже невозможно подвергнуть рефлексии. Она представляется рефлексией религии, которая в свою очередь есть способ человеческого познания, знающего об отношении человека к богу как высшей причине всякого смысла.

Философия, как мы уже знаем, пытается охватить совокупность сущего, к которому принадлежит и сама. Следовательно, она каким-то образом должна находиться за рамками этого сущего, хотя и не может оставаться в границах чисто умозрительного потустороннего мира. Вопрос об *arche*, как он впервые был поставлен досократиками в плане *тотального истолкования*, — не только вопрос о высшей причине вещей, составляющих в своей необозримой полноте пассивной материи и царства живого мира — растений, животных и людей — природу. Постановка вопроса об *arche* означает также стремление объяснить историю этого мира и действующего в нем человека со всеми его орудиями, инструментами, поселениями, городами и государствами, нормами поведения и убеждениями. Поэтому вопросы и ответы философии многосторонни, в своем осознании мира она является онтологией, а также теорией познания, этикой, эстетикой, философией религии, антропологией, философией истории и социальной философией.

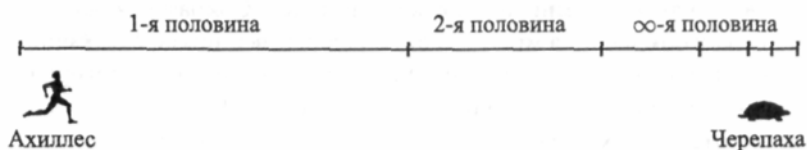
IV. АРСНЕ КАК ИДЕЯ: ЭКСПЛИКАЦИЯ И ПЕРВЫЙ ОТВЕТ

Если наш обзор ранней греческой философии был обусловлен не историческим, а систематическим интересом, то и обращение к Платону обусловлено тем же. Поскольку до сих пор видели мы только то, что отношения бытия и становления складывались в негативном плане (например, небытие у Парменида), и тем самым конечно сущее, явление противопоставлялось пребывающему и истинному, то теперь перед нами возникает вопрос, как же можно позитивно мыслить *сопричастность* бытия и становления. И хотя Парменид толковал восприятие конечно сущего как *doxa*, как простое мнение, тем не менее и ему было понятно, что благодаря именно *doxa* можно догадаться об истине. Бытие, а потому и истину, учил Парменид, не разглядеть непосредственно в их способе бытия, а язык, который пытается высказать бытие непосредственным смыслом слова, высказываясь о нем, отрицает и искажает его. Следовательно, мышление бытия возможно только посредством *semata*, и наше заключительное утверждение состояло в том, что бытие как *arche* всех вещей может созерцаться только умом и только как присутствующее-отсутствующее.

Как же возможна *сопричастность arche* и сущего, как следует ее осмысливать, чтобы получить возможность приписать знанию истину, — все эти вопросы остаются открытыми. Если же оставить их открытыми и довольствоваться только обсуждением становления как становления, не видя его связи с *arche*, — при этом все же признать за ставшими и становящимися вещами некий минимум «бытия», — то легко впасть в противоречия, которые специфическим способом разрабатывал Зенон,¹ защищая положения элеатов.

¹ Зенон Элейский, именуемый также Зеноном Старшим, родился около 490 г. до н. э. Будучи учеником Парменида, защищал его учение о едином и неизменном бытии. Аристотель назвал его «изобретателем диалектики» за пронизательный, но в то же время изощренный способ доказательства, благодаря которому было подготовлено появление софистики, эристики и скептицизма. Он автор «Апорий», «Разъяснения идей Эмпедокла», «О природе». Умер Зенон, предположительно, около 430 г. до н. э.

Очевидная ложность зеноновских парадоксов не должна вводить нас в заблуждение относительно серьезности скрытой в них проблемы. Мы ведь хорошо знаем, что стрела летит по воздуху, а не зависла в нем, знаем мы и то, что быстрый бегун, в особенности когда речь идет об Ахиллесе, самом быстром человеке древности, может без труда догнать черепаху и даже перегнать ее. И все же мы поставлены перед необходимостью задать вопрос, как возможно движение, — Зенон ведь наглядно демонстрирует исчерпывающее определение бытия и небытия на примере пространственного движения, — если пространство и время принадлежат становлению и поэтому не едины, а множественны и состоят из бесконечного числа точек.



В данном случае, если Ахиллес хочет догнать черепаху, то он должен пробежать бесконечное число точек, т. е. половинок пути. Но последняя половинка пути состоит из бесконечного числа отрезков. Ему следует пройти не только конечный отрезок как таковой, но и все входящие в него части, так что бегун не сможет достичь своей цели, поскольку для него постоянно возникают новые промежуточные отрезки, несмотря на то, что уже каждый учитываемый отрезок сам по себе вновь делим на части.

Летающая стрела, утверждает Зенон, находится в состоянии покоя, так как движением некоторого тела называется его перемещение с одного места на другое, с одного «здесь» на другое, движение — это в то же время переход от одного «сейчас» к другому. Но как возможна подобная перемена «здесь» и «сейчас»? Изменить «здесь» и «сейчас», перейти из одного «здесь» в другое, от одного «сейчас» к другому означало бы, между прочим, для стрелы не быть ни «здесь», ни «сейчас». Но если не существует временного и пространственного (пустого) промежутка, то немислимы переход и движение. Таким образом, летающая стрела покоится, поскольку она постоянно находится в «здесь» и «сейчас», — таков вывод.²

² Математики, правда, полагают, будто им известен выход из зеноновских ловушек. У них в результате складывания бесконечного множества членов геометриче-

1. ПЛАВАНИЕ В ПОИСКАХ ПРИЧИНЫ

Парменид определил бытие как единое, *agche*, и отделил его от многого. Зенон, присоединившись к нему, отрицал подвижные вещи как многое, отрицал их существование, указывая на противоречивость положений мнения, *doxa*, и надеясь при разрушении представлений мнения о бытии найти истину мышления о бытии. Платон³ просто проходит мимо определения отношений *agche* как единого и сущего и решается снять парменидовское отождествление, попытавшись по-новому понять это отношение. Попытку нового определения бытия и становления, единого и многого, *episteme* и *doxa*, Платон устами Сократа описывает как «плавание в поисках причины». Сократ разочаровался в попытках объяснения мира у своих предшественников, в особенности у Анаксагора. Ибо они хотя и имели готовый тезис, чтобы совершенно осознанно назвать *agche*, однако были не в состоянии объяснить многообразие отдельных вещей в своей единичной определенности: именно Анаксагор, видевший причину всего сущего в *nous*, в разуме, и потому со стороны Сократа заслуживший наивысшего внимания, никак не мог при выявлении причины единичных вещей свести ее к *nous*, разуму:

Но с вершины изумительной этой надежды, друг Кебет, я стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, увидел, что Ум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается — совершенно нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному. На мой взгляд, это все равно, как если бы кто сперва объявил, что всеми своими действиями Сократ обязан Уму, а потом, принявшись объяснять причины каждого из них в отдельно-

ского ряда сходимости получается конечная сумма:

$$\begin{aligned}x + x/2 + x/4 + \dots &= y \\x + 1/2(x + x/2 + x/4 + \dots) &= y \\x + y/2 = y & \quad y = 2x\end{aligned}$$

«Это математическое объяснение задачи столь же корректно, сколь и малозначимо в качестве контраргумента против апорий, потому что разделяющий рассудок никогда не в состоянии сложить из полученных им частей конечного целого, без того чтобы не оказаться в порочном круге» {Arnold U. Entelechie. Wien, 1965. S. 244}. И хотя у полагается как неизвестное, тем не менее не настолько неизвестное, чтобы не быть одновременно подаваемым в качестве конечной величины.

³Платон родился в 427 г. до н. э. в Афинах, там же и вырос. В 20 лет присоединился к Сократу. Позже основал названную его именем Академию (просуществовала до 529 г. н.э.). Умер в 347 г. до н.э. Важнейшие произведения: «Апология Сократа», «Критон», «Лакхес», «Протагор», «Менон», «Пир», «Федон», «Государство».

сти, сказал: «Сократ сейчас сидит здесь потому, что его тело состоит из костей и сухожилий и кости твердые и отделены одна от другой сочленениями, а сухожилия могут натягиваться и расслабляться и окружают кости — вместе с мясом и кожей, которая все охватывает. И так как кости свободно ходят в своих суставах, сухожилия, растягиваясь и напрягаясь, позволяют Сократу сгибать ноги и руки. Вот по этой-то причине он и сидит теперь здесь, согнувшись». И для беседы нашей можно найти сходные причины — голос, воздух, слух и тысячи иных того же рода, пренебрегши истинными причинами — тем, что, раз уж афиняне почли за лучшее меня осудить, я в свою очередь счел за лучшее сидеть здесь, счел более справедливым остаться на месте и понести то наказание, какое они назначат. Да, клянусь собакой, эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным мнением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство.⁴

Решение отвернуться от находящихся перед нами вещей, чтобы не погибнуть от их слепящего блеска и не погубить свое зрение, подобно тем, кто смотрит не на отражение солнца в воде, а прямо на него, и есть методическое стремление к размышлению, *logizesthai*:

Так не в размышлении [*logizesthai*] ли — и только в нем одном — раскрывается... что-то от [подлинного] бытия?⁵

Философия для Платона — это поиски причины.⁶ В каком направлении ведется поиск причины, о котором здесь говорится? Вначале — к *ta pragmata*, к доступному чувствам, затем, как мы узнаем из «Государства», «... восходя от предпосылки к началу, таковой предпосылки не имеющему».⁷ Это начало, т. е. познание, сопровождавшее Сократа в его втором плавании в поисках причины, состоит в том, что *arche* как безусловное может быть найдено не в человеческом знании, а только в превосходящем его знании. Поэтому нужно оставить в стороне сферу чувственного восприятия и обратиться к той сфере, которая позволит нам открыть эту причину всего. Речь идет о сфере *logoi*:

Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям [*logoi*] и в них рассматривать истину бытия...

Являются ли эти *logoi* понятиями, суждениями или аргументами,

⁴ Платон. Федон. 98b-99a.

⁵ Там же. 65c.

⁶ Там же. 99d.

⁷ Платон. Государство. 510b.

⁸ Платон. Федон. 99e.

трудно сказать, и любые ответы в данном случае будут спорными. Но в любом случае *logoi* — это не первые причины, нет, причины — это идеи, от которых отличаются *logoi*. И все же они составляют ту область, в границах которой могут быть найдены идеи. Идеи устанавливаются сами по себе, в отличие от *logoi*, которые устанавливаются благодаря человеку. Понятно, что чувственные вещи, *paragmata*, противостоят *logoi*, и тем не менее именно в них получают свою истинность. *Logoi* связаны с ними и имеют их своим предметом. Они высказывают идеи. И *paragmata* также составляют их предмет, поскольку они могут обрести свою истину именно в *logoi*. Из этого следует: так как *logoi* относятся к идеям, то вещи в этих *logoi* обретают свою истину. Благодаря им идеи становятся чувственно доступными. *Logoi* как связующие звенья, независимо от того, понимаем ли мы под ними мысли или слова, делают возможным познание вещей в соответствии с их истинностью. Они дают возможность сформироваться понятиям, суждениям и теориям. Поскольку *logoi* относятся к идеям, они становятся основанием мышления и языка. Подводя итог, можно сказать: в *logoi* идеи постигаются как высшие принципы сущего, определяются в своем отношении друг с другом, здесь вырабатывается их отношение к сфере сущего. Высшая среди идей — *идея блага*. Только возвысившись можно созерцать «идею блага», а для Платона она выступает причиной космоса и основой всего сущего. Благо не является сущим, как все познаваемое, нет, оно превосходит его.⁹

Для понимания определения *agche* как идеи блага важен контекст, в котором находится это высказывание. Решающий тезис «Хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» Платон вкладывает в уста Сократу.¹⁰ Главкон, партнер Сократа по диалогу, выслушав эту мысль Сократа, «очень забавно воскликнул: — Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались!». ¹¹ И Сократ соглашается с этим.

Слово «превосхождение», по-гречески *hyperbole*, имеет довольно

⁹ Платон. 1) Федон. 99c5 и далее; 2) Государство, 509b. Ср.: Wagner H. *Platos Phaedo and der Beginn der Metaphysik als Wissenschaft* (Phaedo 99d-107b) // *Kritik und Metaphysik* / Hg. v. F. Kaulbach und J. Ritter. Berlin, 1966. S. 367.

¹⁰ Сократ родился в 470 г. до н. э. в семье камнереза Софрониска и повитухи Фи-нареты из аттического рода Алопеков. Его женой была Ксантиппа. Сократ принимал участие в битвах под Фотидой (432), Делионом (442) и Амфиполисом (422). В 399 г. ему было предъявлено обвинение в том, будто он проповедует новых богов и тем самым развращает молодежь. Тогда же он был приговорен к смерти и умер, выпив чашу с цикутой.

¹¹ Платон. Государство. 509c.

много значений: здесь и перемена, и перелом, и изменение. Предметом забавы Главкона становится утверждение Сократа о благе как *agche* и одновременно как о чем-то, что еще должно превзойти сущее, потому что идея, как он полагает, превосходит способность постижения человеческим мышлением. Единое, говорит здесь Сократ,— это идея блага. Она —причина космоса. Это утверждение, показавшееся Главкону непостижимым, не пустая подмена понятий блага и бытия, и потому с ее помощью можно было преодолеть зеноновские парадоксы, основанные на тождественности единства и бытия. К тому же единое бытие, *henon*, распадается на множество сущего, таким образом, бытие постигается не как единое, а как многое, т.е. как сущее. И если у Зенона сущее было единым, а многое в противоположность этому было не-сущим, то отныне у Платона многое существует, а единое, соответственно, не существует. Поэтому *henne* является *on*. Но поскольку сущее как многое присутствует в едином, ибо оно как благо есть дающее-бытие, то единое как основание сущего *есть* многое. Эта множественность, выходя далеко за рамки учения Парменида, понимается не только как видимость бытия, но и как его явление, а именно так, что благо как единое и как основание всего само не становится чем-то являющимся и не должно мыслиться от него отделенным, пребывающим в безмолвной изоляции. Поэтому благо, *agaton*, —это дающее-бытие, само будучи *epikeinatesousias*, «по ту сторону сущего», не что-то, что *существует*, а что-то, что как сквозь призму преломляется во множестве идей. Упорядочивая и обустроивая мир, Платон видит благо во всем и считает его основанием для произведенного в соответствии с идеями бытия преходящих идей.

А что если, мог подумать Главкон, Сократ не понял того, чему учил Парменид: бытие настолько же присутствует в вещах, насколько и отсутствует в них, т. е. оно не только отсутствует и присутствует, но это отсутствие-присутствие вообще составляет структуру бытия?

Следует ли под идеей блага, мрачно думает Главкон, понимать нечто, что лежит по ту сторону способностей человеческого разума? Не бессмыслица ли подобная мысль и, наконец, не является ли философское плавание, которому нет пути назад, всего лишь блужданием в бесконечном океане мышления?

Что же Платон понимает под философией? «Это посильное уподобление богу», — читаем мы в «Теэтете».¹² Позже мы услышим, что это уподобление богу достигает своей Цели в том случае, когда раскры-

¹² Платон. Теэтет. 176b.

ваются добродетель (*arete*) и блаженство (*eudaimonia*). Определению философии как «уподобления» сопутствует ограничение: «посильное».

В этом смысле Платон однозначно определяет философию как любовь, т.е. как *стремление* к мудрости. Философия — это не обладание мудростью, а стремление к ней. И что же — если философия есть стремление — следует понимать под требуемым превосходством, которого, согласно Сократу, должен достичь тот, кто пытается постичь благо как истинное основание сущего?

Почему же это превосходство нельзя считать возможным? Парменид учил нас: смертным недоступно истинное знание. Таким образом, причина действительности остается сокрытой потому, что человеческое мышление находится в плену мнения. Даже если «знающий человек» займет позицию, как бы вознесясь «над всеми смертными», то все равно он благодаря этой смене позиции не очистит свое знание от «мнительного характера». В лучшем случае с этой позиции, указанной богиней, его взгляд лишь на мгновение вырвется из мрака к свету. Если спросить из чистого любопытства, что же проходит перед видящим взором, то ответ Парменида таков: этот взгляд позволяет созерцающему впервые осознать со всей отчетливостью свое пленение незнанием и мраком. Знает ли Платон путь, открывающий превосходство и ведущий к нему, следуя которым можно не только увидеть свет, но и разглядеть контуры и узловые моменты высшей причины? Идея, находящаяся по ту сторону всего чувственно познаваемого сущего, называется трансцендентной. Учение о ней позже было названо метафизикой. Основанием создания метафизического «мира» для Сократа и Платона послужило то, что никакой другой путь не способен объяснить нам то, как возможно понять и обосновать все эмпирическое и его познание.

2. ПУТЬ ИЗ ПЕЩЕРЫ

Несмотря на требование превосходства, Платон присоединяется к парменидовскому видению основных черт человеческого существования. Если в «Государстве» он и не оспаривает пленение человека собственным незнанием и устами Сократа допускает притязание смертных возвыситься над средой собственного обитания и прорваться к поиску причины, то успешным это притязание может быть, по его мнению, только в случае твердой уверенности, что сущее можно постичь так, что в нем найдет свое проявление то, что конституирует его в

его собственном бытии, что само по себе является действительностью. Правда, и Сократ, и Платон считаются с ограничением «по мере возможности».

Давайте подробнее рассмотрим то место в тексте, где говорится об этом.

В притче о пещере в 7-й книге «Государства» мы сталкиваемся с изображением людей, издавна обитающих в подземном жилище наподобие пещеры (по всей длине открытой свету). Люди, прикованные в этой пещере цепями, с самого детства постоянно находятся в одном и том же месте и могут смотреть только прямо перед собой; но сверху, вдалеке, позади них горит огонь в очаге. Так как между ним и обитателями пещеры двигаются тени, представляющие собой предметы (артефакты), то получается игра теней. Прикованные же считают эти тени истинными и действительными:

Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов... — Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное. Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света... Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения... людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи...¹³

Тот, кому удастся подняться до источника света, будет смотреть на тени в конце концов как на тени.

Если мы попробуем понять смысл притчи — превосходство в ней понимается как восхождение, — то сможем истолковать его самым различным образом: причем увидим, что в определенные моменты появляется другая перспектива, в которой Платон показывает нам *arche* в его основополагающем бытии, творящим действительность. Во всех попытках истолкования решающую роль играет свет, будь то солнце, будь то горящий внутри пещеры огонь, служащий метафорой *arche*.

Свет наделяет предметы, мы можем также сказать, что и природу в целом, их бытием (а). Свет вызывает предметы из небытия в бытие. И хотя солнце является причиной роста сущего, оно же выступает причиной и его гибели.

Предметы обязаны солнцу не только своим возникновением, ростом и гибелью, солнце является также причиной, *arche*, *процесса их познания* (б). Именно свет делает предметы видимыми. Используя в

¹³ Платон. Государство. 515c-516a.

«Государстве» символ солнца, Платон недвусмысленно обращает внимание на то, что солнце не представляет собой зрительную способность, — «Солнце не есть зрение», оно есть ее причина, и «само зрение его видит».¹⁴ У Гете мы находим выразительные строки на эту тему:

Тут-то все и создается,
Если мы не сознаем,
Что и как мы создаем, —
Словно даром все дается...

Солнце, точнее было бы сказать, свет, его действие и его лучи, это не зрение, но причина всякого зрения, а также причина окрашенности всех предметов. Свет связывает зрение и краски. Функциональные способности зрения и предметы в своей окрашенности сами по себе недостаточны для того, чтобы зрение стало возможным. Солнце символизирует «благо» как дающее-бытие и является причиной всего видимого, в то же время оно есть то, что позволяет этому видимому в свете расти и быть видимыми. Различие между бытием и сущим соответствует, таким образом, различию между светом и освещенным предметом.

В притче о пещере солнцу приписывается еще и третья задача (с). Стремящемуся наверх обитателю пещеры на пути к солнцу различные тени и предметы с увеличением света все больше и больше предстают в их истинном бытии. Солнце извлекает из мрака все сущее и показывает его таким, каково оно есть на самом деле. Так, оно не только делает видимым сущее в его истинности, но и позволяет смотреть сквозь блуждающие с места на место тени, ранее считавшиеся действительностью, и тем самым разглядеть истинность созерцаемого.

Таким образом, агчекак идея выступает причиной в трех смыслах:¹⁶

Она причина бытия (а).

Она причина познания (b).

Она причина истинности (с).

В нашем философском плавании разъяснение трех способов, какими агче, по Платону, выступает в качестве причины, становится существенной опорой для понимания сократовского утверждения о том, что благо превосходит бытие. Но ведь вопрос об агче — это не толь-

¹⁴ Там же. 508b.

¹⁵ Гете. Кроткие Ксении // Гете. Собр. соч. Т. 1. С. 429.

¹⁶ Поскольку идея блага в конечном счете является агче, она выступает и причиной движения. Благо, по Платону, есть то, к чему все стремится.

ко вопрос о действительном принципе природы сущих вещей —этого камня, этой книги, — но и вопрос о причине нравственного блага, прекрасного, и о способе его осуществления. Когда мы ставим вопрос об *arche*, наш вопрос выходит далеко за пределы ограниченной сферы природных вещей. Он затрагивает одновременно — и это то новое, что начинается с Платона, — знание в области этики, политики и эстетики, для них также действителен вопрос о последней причине, благодаря которой они приобретают свое знание. Если и эта область знания подлежит становлению, то и для нее стоит вопрос об отношении бытия и становления.

Но вначале мы хотим заняться более точной дифференциацией этих трех сфер вопроса, а затем попытаться понять, что все-таки Сократ подразумевает под превосходством, допускающим мышление бытия одновременно как отсутствующего и присутствующего.¹⁷ Но это невозможно сделать, если сначала не отграничить способ знания, с помощью которого достигается превосходство, от других способов.

2.1. ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ

Это толкование притчи о пещере вначале представляет нам все, что является, как простой отблеск, подобный теням проносимых мимо предметов, и он как образ тени не имеет в себе собственной причины. Тени суть явления чего-то другого, они указывают на другое, которое и конституирует их в их явленности. То же, что является бытием сущего (то *οντος*) и составляет основание всего являющегося, выступает как сущее само по себе (каὶ *αὐτό*), правда, пока еще не для самого себя. Оно, как на это намекается в «Федоне», ослепило бы того, кто увидел бы его целостным и сущим для самого себя, как, например, человека, который, наблюдая солнечное затмение, направил бы свой взор прямо на солнце, вместо того чтобы наблюдать его отражение в воде.

Разницу между явлением и его причиной Платон часто поясняет

¹⁷ Определение *arche* как идеи блага подталкивает к тому, чтобы начать с вопроса, чем же является благо, и принять за исходный пункт этическую постановку вопроса, хотя уже сейчас следует отметить, что у нас для понимания смысла платоновских речей о благе нет возможности более точно определить отношение идеи и явления. С другой стороны, еще совершенно не доказано, что благо может быть понято без разъяснения того, что действует как причина бытия, познания и истинности. Мы еще вернемся к вопросу о благе в рамках этики. Эта ссылка на нее свидетельствует лишь о том, что указанный здесь нами путь не является вынужденным и мы можем за свой исходный пункт принять вопрос практической философии.

на примере отношения копии и оригинала. Если явление — это не само сущее, то оно все-таки та среда, где сущее обнаруживается и являет себя; именно так, как копии, явления отражают оригинал. Само сущее, т. е. оригинал и первообраз, Платон называет *eidosiли idea*, поэтому его явления выступают как копии, в которых идеи отражаются точно так же, как солнце на зеркальной поверхности воды. Онтологическое, т. е. соразмерное бытию, отношение идеи и явления подобно отношению солнца и его отраженных образов, впервые выступающих из мрака водной поверхности вместе с появлением солнечных лучей. Так тени в пещере, как и проносимые мимо предметы, имеют своей предпосылкой свет от огня, именно его свет, освещающий предметы, позволяет им отбрасывать тени, т. е. позволяет им являться. Так же как свет огня для предметов в пещере, свет солнца — это метафора причины всего сущего в космосе. В обоих случаях способ действия света одинаков, хотя свет от огня не столь изначален, как солнечный, и, следовательно, онтологически зависим от него. Так и для теней в пещере, которые, в свою очередь, не представляются лишь чувственным обманом, фантазией во мраке тюрьмы, солнечные лучи — эти податели света — становятся в то же время онтологическим фундаментом:

И тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведаёт всем в видимом пространстве и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере.

Если за итог этого шага в истолковании принять то, что мы теперь узнали об онтологической связности всего сущего, в форме теней, проносимых мимо вещей и т.д., то перед нами встает вопрос, обоюдна ли эта связь между сущим и его причиной? Следует ли только явления ставить в зависимость от их причины, или же она сама действительна только в явлении? Последующие рассуждения должны шире осветить способ этой связности.

2.2. ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ ТОЛКОВАНИЕ

Для теоретико-познавательного истолкования притчи о пещере важно учесть, что сущее в своем онтологическом различии души, как выражается Платон, т. е. в различии явления и его причины, осознается разными способами: во-первых, как мнение (*doxa*), а во-вторых, как знание (*episteme*). Эти две формы познания, которые различал

¹⁸ Платон. Государство. 516b-c.

еще Парменид (как впрочем и Гераклит), Платоном не разводятся как независимые друг от друга по разным сферам: мнение — в область явления, знание — в область идеи. Ту и другую он рассматривает во взаимно обусловленном отношении, в котором более высокая ступень достигается благодаря низшей, причем нахождение на высшей ступени не отрицает возможности возвращения на самую низкую. Новому видению, которое обретает мыслящий, достигая последующей ступени, свойственно сохранение ограниченности взгляда предшествующей.

Достигший высшей ступени видит, что его мышление вынуждено постоянно иметь дело только с фрагментами реальности, а не с сущим как таковым. На пути, которым следуют из пещеры освобожденные от цепей люди, они полагают, что с каждой более высокой ступенью все больше приближаются к видению сущего, как оно есть само по себе, т.е. к истине о ней, но это убеждение на следующей ступени вновь оказывается неистинным. Столь же мало, сколь и прикованный, еще живущий в мире теней и отражений человек знает, что он вынужден иметь дело только с копиями, это знает и тот, который надеется познать в проносимых мимо вещей причину теней. Ибо он не знает, что проносимые предметы равным образом являются лишь копиями, а не оригиналами. Познать это возможно, по Платону, только покинув пещеру.

Так в притче о пещере освещается путь познания; он есть в то же время и *путь образования*, который должно пройти мышление, чтобы достичь в конечном счете правильного знания.¹⁹ Характер этого пути определяется тем, что тот, кто ему следует, только потом познает свойства достигнутых им ступеней, и тем, что дальнейшее достижение более высоких ступеней знания не означает полного освобождения от мира пещеры. Осознание того, что человеческое мышление должно довольствоваться познанием фрагментов реальности, а не самого способа ее существования, расширяется на высшей ступени до знания о том, что человеческая деятельность и познание возможны только с оглядкой на жизнь в пещере. Так, для идущих к свету пещера превращается в место их образовательной деятельности. Философское сознание, которому дано познать пещеру как такое место, становится при этом «правильным знанием», согласно которому надо упорядочить и оформить жизнь в пещере. Поэтому Сократ в своем истолковании воз-

¹⁹ Эта высшая форма воззрения, в которой мы созерцаем «вещи сами по себе самую по себе душой» (Платон. Федон, 66d-e), представлена у греков понятием *theoria*.

возможности выхода из пещеры рассматривает и возвращение в нее как обязанность:

... нашим делом будет заставлять лучшие натуры учиться тому познанию, которое мы раньше назвали самым высоким, то есть умению видеть благо и совершать к нему восхождение; но когда, высоко поднявшись, они в достаточной мере его узрят, мы не позволим им того, что в наше время им разрешается.

—Что ты имеешь в виду?

—Мы не позволим им оставаться там, на вершине, из нежелания спуститься снова к тем узникам и, худо ли бедно ли, они должны будут разделить с ними труды их и почести.²⁰

К *hyperbole* относится как восхождение, так и нисхождение, возвращение в пещеру. Это возвращение не просто возврат назад; оно есть практика, представляющая собой участие в «тяготах» повседневной жизни и живущая созерцанием *истинной* причины вещей.

2.3. ПУТЬ ИЗ ПЕЩЕРЫ КАК ПУТЬ К ИСТИНЕ

Что справедливо для онтологической и теоретико-познавательной интерпретации притчи о пещере, справедливо и для вопроса об истине. Платон считает возможным прорыв мышления к истине только потому, что в пещере изначально имеется свет. В свете сущее, вырванное им из тьмы, находит условие своей истинности. Солнце — как мы читали—в притче о пещере означает идею блага, высшую среди всех идей, и потому их высшее основание. Именно о нем мы и говорим теперь, что оно есть основание истинности.

И все-таки что же означает истинность? Что особенное подразумевает под ней Платон? Греческое слово, употребляемое им для обозначения истины, — *ἀληθεια*. *Aletheia* переводят на немецкий язык как «несокрытость». Свет, уподобленный в притче о пещере по своей мощи солнцу,²¹ является причиной несокрытости сущего. Солнечный свет наделяет вещи видимостью и дает глазу способность видеть, таким образом он связывает то и другое, вещи и глаза друг с другом и сам наличествует в них обоих. Названный уподобленным солнцу свет — это ум, *pous*. И если солнце выступает метафорой идеи блага, а Платон рассматривает идею блага как причину всего сущего и познаваемого, то оно само есть *pous*, разум. Это означает не только то, что без *pous* не существует ничего сущего и познаваемого, но тем самым подразу-

²⁰ Платон. Государство. 519c-d.

²¹ Там же. 506b и далее.

меваются и то, что только благодаря ему в сущем проявляется истина и только исключительно благодаря ему оно вообще познается:

... всякий раз, когда она [душа] устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смещения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняемых так и этак, и кажется, что она лишилась ума.²²

Это важное положение для понимания истины. В отношении между бытием и истиной познание мыслится в этом случае как момент бытия, а не просто как способ отношения к нему некоего субъекта. Таким образом, сама идея блага является причиной того, что сущее раскрывается в своей истинности для познающей души.²³

Истинное бытие — это не случайное событие, вызванное созерцающим сущее человеком, нет, каждое сущее уже истинно в своем бытии сущим как выражение и данность представленной в нем идеи, в конечном счете — идеи блага. Мыслящая душа знает о характере этого отношения между сущим и идеей. Она узнает — об этом мы читали в вышеприведенном месте из Платона — истинное в явлении, а благодаря этому становится знающей. Если же душа остается погруженной в явления, не познавая их истинных причин, то она остается при мнении и не достигает истинности. Истину созерцает тот, кто созерцает сущее, как оно есть на самом деле. Об этом Платон говорил в притче о пещере, и мы вспоминаем, что все являющееся показывает себя в различных аспектах в зависимости от места, духовного развития и образования, которые обуславливают рассмотрение. Но существует — и это мы уже также знаем — такое видение, которому сущее позволяет догадываться о том, каково оно есть согласно истине. Но для этого необходимо восхождение, описанное в притче о пещере как странствие души.

Слово «истинный» может, следовательно, употребляться в двояком смысле. С одной стороны, «истинными» мы называем мысли и высказывания. Этим мы хотим сказать, что они находятся в соответствии с предметами и фактами, о которых мы ведем речь. Но ведь мы говорим и об истинной любви, об истинных предметах. В этом случае

²² Там же. 508d.

²³ Там, где речь идет о мыслящей душе, подразумевается не самосознающий субъект в смысле нововременного понятия Я, для которого познаваемое есть только объект его мышления и представления. Человеческая душа не конституирует познание, а вместе с ним и действительность, напротив, свое содержание она получает из сущего.

мы имеем в виду факты и предметы как они есть «сами по себе» и отличаем их в их истинности от простой случайности их явленности. Такая истина предметов для Платона выражается в их происхождении от идей. Именно в этом смысле большей частью и использовали в древности слово «истинный».

Подводя итог, мы можем сказать об отношении бытия, познания и истины следующее: эти три способа рассмотрения *archene* только тождественны в своей изначальности вследствие того, что идея блага является общим основанием всех трех, но они, в свою очередь, взаимосвязаны друг с другом. *Познание* — это постижение сущего в его истине. Или, иначе говоря, *сущее* есть сущее, только будучи познанным в своей истинности. *Истина* как открытость есть познанное сущее. Так как для Платона все три способа — познание, истина, сущее — действительны только в силу своего происхождения от блага, которое следует отождествить с *pous*, разумом, то мы можем сказать: познание есть постижение сущего в его истинности с помощью *pous*, разума. В плане этого ограничения можно сделать вывод, что мы, говоря о сущем, говорим тем самым и о других моментах, а потому и о разуме. Это ограничение с различной степенью важности своих моментов остается значимым вплоть до Нового времени. Хотя здесь мы уже не можем отождествлять *pousc* мышлением человека.

3. ФОРМЫ ЗНАНИЯ: РАЗУМ, РАССУДОК И МНЕНИЕ

Познание явлений, осуществляющееся через чувственное восприятие, *aisthesis*, и есть мнение, *doxa*. Постижение причины явления, идеи оказывается возможным для человека только благодаря разуму, *pous*, и представляет собой знание, *episteme*. Различие *doxa* и *episteme* у Платона не говорит о том, что мнение не может быть правильным, иными словами, из-за того, что оно правильно, оно устраняется как мнение. Платон уже не отождествляет *doxa*, подобно Пармениду, с иллюзорными и ложными представлениями. Нет, признаком *мнения* для него служит то, что оно не может быть окончательно доказано в своей истинности. Поэтому вполне логичен в платоновских диалогах сократовский призыв «смотреть» на сами вещи, сквозь чувственное восприятие вглядываться в причину, в *arche*. Если истина очевидна с помощью *восприятия* и если не нужно перескакивать через мнение как определенную ступень знания и познания, то истина может быть удостоверена и не как знание. Попытку сохранения знания, т. е.

его возвращения к последней и высшей причине, обеспечивает только episteme, которое в свою очередь должно пройти через hyperbole как превосхождение самого себя. В процессе этого превосхождения episteme становится sophia.

Прекрасно понимая, что необходимое для достижения высшей формы знания превосхождение может быть совершено далеко не каждым, Платон требует от правителей²⁴ ввиду того, что они отличаются знанием, episteme, т.е. знанием о последних и высших причинах, заботы о том, чтобы их подданные, не владеющие этой формой знания, укреплялись в процессе воспитания в *таких мнениях*, в соответствии с которыми они были бы в состоянии правильно действовать.

Платону известна и еще одна форма знания. Она находится между doxa и episteme. Если перевести episteme как разумное знание, то среднюю форму знания мы можем назвать рассудочным знанием, dianoia. Поскольку episteme определяется nous, doxa—восприятием, aisthesis, то dianoia может формироваться тем и другим.²⁵ И если Аристотель считал дианоэтическое познание знанием в качестве episteme, то Платон не считал его таковым, ведь эту форму знания отличает то, что она, беря свое начало в проверенных предпосылках, исходит тем самым из гипотез, hypotheses. Платон описывает это знание как более ясное, хотя и более расплывчатое, чем episteme.²⁶

Математику Платон считает типичным примером знания dianoia. И хотя она не единственная форма рассудочного знания, в любом случае это наиболее рафинированная его форма. При этом он характеризует математику как науку, принимающую свои предпосылки за принципы:

Что касается остальных наук, которые, как мы говорили, пытаются постичь хоть что-нибудь из бытия (речь идет о геометрии и тех науках,

²⁴ Платон считал нужным обращаться только к правителям, поскольку для них характерно стремление к знанию и мудрости.

²⁵ В ряде сравнений Платон проводит различие между doxa по вере, pistis, и по убеждению, eikasia. Noesis, познание, он называет общим высшим понятием episteme и dianoia (см.: Государство, 534a). Doxa, являющееся знанием в области видимого, воспринимает или тени и отражения, или сами вещи. Видение того, как дерево отражается в воде, Платон называет eikasia, в отличие от непосредственного восприятия самого дерева, которое он называется pistis. Doxa всегда ориентируется на становление (genesis), noesis же — это знание неизменного, ousia, т.е. области невидимого.

²⁶ Платон. Государство. 533d. Перевод понятия dianoia как «рассудок» восходит к Канту, который, проводя различие между разумом и рассудком, понимал последний примерно так же, как Платон, когда разум, в отличие от рассудка, рассматривал как «способность к единству», а рассудок — как опирающийся на предпосылки, которые ему уже не подвластны.

которые следуют за ней), то им всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незыблемыми и не отдавать себе в них отчета.²⁷

Математики, те самые, кто занимается искусством счета и вычислениями, предлагают — таков аргумент Платона — «прямую и непрямую линию... и линию с тремя видами углов»²⁸ для любого способа познания, не отдавая в этом отчета ни себе, ни другим. Математика, хотя и занимается тем, что само уже не воспринимается и не ощущается и может постигаться только рассудком, тем не менее исходит из феноменального, видимого как основополагающего, *hypothesis*, не задаваясь вопросом о его *причине*. Причем отличительным признаком математики выступает то, что она, хотя и использует чувственные вещи, но считает их не таковыми, а «теми, которые подобны им».²⁹ И если Сократ называет математиков грезящими, то причина этого в том, что их мышление занято «самим четырехугольником» или «самой диагональю», а не чувственно находимыми, нарисованными на песке или бумаге фигурами.³⁰

Таким образом, для математического мышления, которое, по Платону, есть мышление рассудочное, связь с чувственно воспринимаемым хотя и существует, тем не менее никогда не исследуется и потому всегда методично выносятся за скобки.

Изъян доха состоит в том, что воспринятое с его точки зрения, будь оно тенями или произведенными предметами, которые сами благодаря солнечным лучам всего лишь копии других вещей, есть как будто бы истинное. Мнению мир теней или воспринимаемый предметный мир кажутся настоящей действительностью. Для того, кто находится на этой ступени познания, ни тени, ни артефакты не являются образами, они для него оригиналы. Иначе дело обстоит с рассудочным познанием: оно знает о различии копий и оригиналов, но оно использует и копии, и оригиналы — в этом состоят его границы, — пытаясь посредством абстрагирования получить из чувственных копий нарисованный четырехугольник, сосчитанное множество, в то же время оно не касается вопроса об их происхождении из чувственного мира.

²⁷ Платон. Государство. 533b-c.

²⁸ Там же. 510c.

²⁹ Там же. 510d. Такое отношение не характерно для современной математики. Она отказывается от любых созерцаний и исходит уже не из вещей, образов или натуральных чисел. Она разрабатывает свой предмет как отношения, в основе которых хотя и лежат предпосылки — в этом смысле по-прежнему имеет значение то, о чем говорил Платон, — тем не менее сами эти предпосылки конституируются свободно.

Знание как *episteme*, хотя и вынуждено иметь дело с гипотезами, но в своем развитии — Платон называет его *диалектическим* — не считает их принципами, *arhai*. Гипотезы (под ними Платон понимает не только математические положения, но и чувственно воспринимаемые вещи, лежащие в их основании) для *episteme* — всего лишь исходный пункт поиска высшего беспредпосылочного принципа. Таким образом, в разумном знании обнаруживается предполагаемое рассудочным мышлением чувственно данное в своей гипотетической природе, когда оно задается вопросом о собственной причине, которая, по Платону, заключена в идее блага.

Следовательно, *hypothesis*— это не гипотезы в смысле нашей современной логики науки, согласно которой они могут опираться на факты. Для Платона гипотезы —это масштаб, в соответствии с которым непознанное проверяется на свою истинность. Их цель заключена в поиске последних предпосылок, которые уже не опираются на дальнейшие гипотезы. Идеи, выступающие чем-то определенным не только в себе, но и причинами для *pragmata*, определенных именно благодаря идеям, еще не *arche* в собственном смысле. Хотя они и являются предпосылками, с которыми может соразмеряться любое утверждение, тем не менее свою собственную причину они находят опять-таки в *hypothesis*; она, в свою очередь, не обусловлена, однако, хотя и предшествует всякой предпосылке, сама не предполагаема: она — *anhypothesis*.

4. ДИАЛЕКТИКА: ВОСХОЖДЕНИЕ И НИСХОЖДЕНИЕ

Путь из пещеры непрост. Страданием и болью сопровождается восхождение, представляющее собой путь к свету. Этот свет —свет идеи блага, он слепит и возводит препятствия на пути из пещеры бывших узников.

А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза, и не вернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают? .. Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору, и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят.³¹

³¹ Платон. Государство. 515e-516a.

Выход из пещеры требует и понуждает к другому способу мышления, ибо взгляд на идею блага таит в себе опасность испытать то же, что испытывает человек, глядящий прямо на солнце.³²

Именно в *episteme*, правда, не без болезненного высвобождения и привыкания, Платон видит возможный для мыслящего человека способ знания, который иначе, чем *doxa* и *dianoia*, может установить начало всего, и вновь снять его в этом гипотетическом положении *anhy-rotheton*, как необусловленное:

... отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали. По привычке мы не раз называли их науками, но тут требовалось бы другое название, потому что приемы эти не столь очевидны, как наука, хотя и более отчетливы, чем мнение. А сам рассудок мы уже определили прежде³³.

Одно и то же познание превращается в *episteme*, проходя через мнение и рассудок, осознавая предпосылки предшествующих ступеней познания. При этом рассудок и мнение вместе со своими установками на пути, которым следует диалектика, не просто отрицаются, а снимаются, сводятся к своему началу. Именно этот процесс и составляет диалектический характер *episteme*. Диалектика — это путь души из «грязи» мнения и рассудка. Это путь восхождения и возвращения, на котором она учит преодолевать менее достоверные убеждения и предрассудки и таким образом рассматривать предшествующее знание как знание, основанное на простом мнении. Связь знания и незнания показывает познанию свое начало — идею блага как предпосылку, причину и цель своих поисков. Эта причина всего сущего, присутствующее и отсутствующее в нем одновременно, — солнце в притче о пещере — есть окончание и цель пути, для которого наряду с восхождением необходимо присущее и возвращение к исходному пункту. У Платона это выражено так:

Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва посмотреть на тени, затем —

³²См. об этом также в диалоге «Федон»: «Иные из них губят себе глаза, если смотрят прямо на Солнце, а не на его образ в воде или еще в чем-нибудь подобном,— вот и я думал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться их при помощи того или иного из чувств. . . » (Платон. Федон. 99d-e).

³³Платон. Государство. 533c-d.

на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — насамые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бывидеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет...

И наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже насамое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других, ему чуждых средах...

И тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведаёт всем в видимом пространстве и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере³⁴.

Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль — коль скоро ты стремишься ее узнать, — а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.³⁵

Солнце видится в присущем ему месте. Там, где его находит душа ищущего, она познает, что солнце — причина света во мраке пещеры, оно создает времена и годы и упорядочивает все в пространстве. Но подобно тому, как лучи солнца во мраке превращаются в свет и своей силой, вырвав из объятий мрака, устанавливают сущее в пространстве и времени, так и идея блага нуждается в своей противоположности, которая стремится к ней. В известной степени она нуждается в «варварской грязи», из которой высвобождает «зарывшийся в нее взор души».³⁶ Восхождение и нисхождение в притче о пещере происходят диалектически. Приведение к переориентации души, к восхождению

³⁴ Там же. 516а-с.

³⁵ Там же. 517а-с.

³⁶ Благу всегда необходимо что-либо противопоставлять (Платон. Тезет. 176а). Противоположное, которое, правда, согласно Платону, возникает из самого бытия блага, выступает для него условием того, что сущее познается как сущее и является истинным.

из пещеры Платон называет, как мы уже дали понять, образованием. А это образование, *paideia*, есть то, что для души делает возможным познание³⁷ как *episteme*, а вместе с тем и ее целостное бытие (*αλη η ψυχή*). Следовательно, диалектика — это движение, поскольку Платон понимает сущность души как вечное стремление к благу, в смысле того Эрота, который называет *philosophia* любовью и стремлением к мудрости, а не самой мудростью. «Плавание в поисках причины» — это не плавание в никуда; оно имеет исходный пункт и свою цель, хотя — чего не мог знать Главкон и чему он поражался — и то и другое в конечном счете выглядят тождественно.

Диалектическое мышление, согласно Платону, — это такое мышление, которое должно обеспечить для себя необходимость и истинность своих предпосылок: с одной стороны, оно не просто допускает их наличие с целью начать путь в неизведанное, а пытается рассмотреть свои предпосылки на предмет их собственного характера. Исследуя их условие быть предпосылками, вопрошая о сущности их положений, диалектическое мышление, с другой стороны, предпринимает попытку постичь истинность собственных предпосылок. Поэтому философское знание как *episteme*, в отличие от других форм знания, не может ограничиваться простыми допущениями, а *стремится* знать, чем обоснованы предпосылки любого знания. Предпосылки же, известные нам от Зенона, согласно которым отрезок определяется как бесконечно делимый и потому Ахиллес не может его пробежать, в противоположность этому являются произвольными положениями и свойственны исключительно *doxa* или *dianoia*. Опираясь на такие же добротные аргументы, утверждению Зенона можно противопоставить тезис о том, что сложение бесконечного числа частей в итоге дает конечное целое. Выявление противоречия этих разных утверждений при условии различных допущений показывает ограниченную значимость

³⁷ Платоновская *paideia* непосредственно не приводит занимающегося философией человека к столкновению с высшей причиной бытия всех вещей. Чтобы достичь этого, нужно пройти многими ступенями научного знания, и диалектика занимает в этом ряду не последнее место: арифметикой, геометрией, астрономией, гармонией (ср.: Платон. Государство. 521c-531c). И тем не менее у Платона речь идет не об овладении конкретно-научным знанием, а о познании сущего как такового. Не определяется ли все сущее, поскольку оно обусловлено и ограничено, числом, а поскольку оно существует в пространстве и имеет форму — геометрией? Астрономия постигает все сущее в его подвижности, поскольку подвижность протекает видимым способом. В области же невидимого движение происходит благодаря гармонии.

³⁸ Это тождество более точно попытался определить уже в XIX столетии Гегель.

мнения и рассудочного знания. Истинное знание может стать episteme только в диалектическом движении, отталкиваемом от противоположностей, образующих противоречие, поскольку оно само есть выход из безысходности, из alogia, из doxa и рассудка. Этот выход существует только благодаря тому, что идея блага — солнце в притче о пещере — должна быть не только целью этого движения, но и его причиной. Ведь без солнца не было бы и теней.

Теперь стал понятен отказ Платона квалифицировать рассудочное знание как episteme, как науку. Об этом свидетельствует и ущербность современного безусловного обоснования, которая характерна как для математики, так и в целом для эмпирических наук. Ведь у Платона эти науки отличаются от философии тем, что они берут свое начало из положений, которые непонятны ни для них самих, ни для других наук:

У кого началом служит то, чего он не знает, а заключение и середина состоят из того, что нельзя сплести воедино, может ли подобного рода несогласованность когда-либо стать знанием?³⁹

И эта дилемма до сего дня сопровождает теорию науки, которую часто совершенно неправомерно называют эпистемологией. В этом смысле к ней относится то, что Платон говорил по поводу дианоэтических, т.е. эмпирических, наук: они видят только тени сущего, люди, наблюдающие за этими тенями, — лишь грезят о сущем, поскольку за принципы своей науки принимают то, что, не будучи обоснованным, не является истинными принципами. Напротив episteme для Платона, в отличие от рассудочного знания, которое он само по себе считает собственно *бесцельным* знанием, должно знать цель, а именно свою причину, как основание всего сущего и всякого познания. Правда, хотя знание как episteme движется к выводам не от нерerefлектированных и не от произвольных предпосылок, оно все же недоказуемо в математическом смысле, тем не менее оно требует признания за собой участия в мыслительном процессе.

5. ИДЕЯ И ЯВЛЕНИЕ

Теперь можно сказать несколько слов по поводу часто выдвигаемого упрека в том, что между идеей и явлением налицо глубокая пропасть. Для Платона идея действительна не иначе, как только в являющейся вещи, а свет воспринимается только благодаря — являю-

³⁹ Платон. Государство. 533с.

щемуся в свете — предмету. Без сомнения, Аристотель в этом месте неправильно понял своего учителя.⁴⁰ Дошедшие до нас тексты свидетельствуют: Платон, проводя различие между идеей и явлением, не фиксирует его даже там, где, как, например, в «Федоне», говорит о двух разных способах бытия.⁴¹ Центральная идея его философии скорее заключена в вопросе о *природе* различия идеи и явления, которое означает как их разделение, так и их связь.

Рассмотрим некоторые примеры важности идеи, которую Платон отводил ей в обосновании действительности.⁴² Наряду со множеством других различных объяснений мы находим такую характеристику идеи:

... ей принадлежит сущность, именуемая бытием.⁴³

Это место подтверждает наше прежнее понимание идеи: при объяснении сущего за ней признается не только теоретико-познавательная или логическая функция, но в равной степени и онтологическая функция. Сообразно с этим, посредством идеи сущее впервые становится по сути тем, что оно есть. Все же не только чувственно сущее по своей сути определяется идеей. Так, в диалоге «Эвтифрон» Платон ставит вопрос об идее благочестия и ищет в качестве ответа не непротиворечивую комбинацию признаков этого понятия, а сущность благочестия, только благодаря которой все благочестивое и существует как благочестивое. Здесь идея рассматривается как первообраз, посредством отражения которого поступок становится благочестивым.⁴⁴

Если идея возникает благодаря отдельному факту или вещи, то последние представляют собой *явления* идеи. В зависимости от того, насколько явление согласуется с идеей, оно истинно как то, что существует. Но явление связано с идеей не из-за того, что оно *не* есть, просто в отличие от идеи оно неполно и ущербно. Поэтому идею можно — следуя платоновскому «Федону» — назвать истинной причиной чего угодно, в противоположность тем причинам, которые в отсутствие этой истинной причины и причинами-то не были.⁴⁵ например, цвета и конфигурации могут быть только сопутствующими причинами кра-

⁴⁰См. об этом, например: Wieland W. Platon und die Formen des Wissens. Göttingen, 1982. S. 144.

⁴¹Платон. Федон. 79а.

⁴²Понятие идеи впервые появляется в философии Демокрита, ученика Левкиппа, в контексте его учения об атомах.

⁴³Платон. Федон. 78d.

⁴⁴Платон. Эвтифрон. 6d-e.

⁴⁵Платон. Федон. 99b.

соты картины, а то обстоятельство, что она красива по своей сущности, заключено, по Платону, в ее связи с прекрасным как идеей.

Слово «идея» означает также вид. Вид, который позволяет мне рассмотреть красоту картины, да и вообще сущее, дает возможность познать идею прекрасного или сущего, но не так, как она существует сама по себе, а искаженно, подобно тому, как мы видим посох, погруженный в воду.⁴⁶ Таким образом, идея в своем проявлении всегда искажается.

Но как вообще чувственные вещи могут отображать идею? Следует ли отличать их от нее? Если идеи — это нечто неизменное, всегда постоянное, то отдельные вещи, *onta gignomena*, существуют во времени, возникают и исчезают, изменяются, увеличиваясь и убывая, и в целом отмечены изменением и становлением. Могут ли определенные нами таким образом явления действительно быть явлениями постоянного, неизменного и вневременного? Как неподвижное, неизменное может наличествовать в подвижном? Платон по-разному — причем не только в притче о пещере — изложил этот вопрос, постоянно продумывая новые возможности *methexis*, сопричастности. И именно в поздний период своего творчества он не ограничивается простым разделением, а пытается преодолеть такое статичное понимание разделения идеи и чувственных вещей: в качестве «середины» между ними он полагает *kosmos*, совокупность всего сущего. Космос для него — это отображение неизменного и пребывающего, возникшего в результате творчества демиурга, пожелавшего, чтобы все было хорошим и ничто не было плохим:

...бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок...⁴⁷

Kosmos — это отображение, хотя непреходящее и неповторимое, он описывается Платоном в «Тимее» как шар, в котором ничто не отсутствует, но который не тождествен идее. Он отличен от нее, потому что, во-первых, включает в себя превращение и изменение преходящих вещей, а во-вторых, потому что не вечен в том же смысле, что и идеи. Он непреходящ постольку, поскольку есть творение демиурга. Вместе с тем происхождение *kosmos* то же, что и сменяющихся в постоянном чередовании вещей, а с идеями его роднит вечность, поскольку он сотворен по образу идеи блага. Космос возник

⁴⁶ См. об этом: Платон. Государство. 602с.

⁴⁷ Платон. Тимей. 30а.

зримо, осязаемо, телесно, а все вещи такого рода ощутимы и, воспринимаясь в результате ощущения мнением, возникают и порождаются. Но мы говорим, что все возникшее нуждается для своего возникновения в некоей причине. Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать. И все же поставим еще один вопрос относительно космоса: взирая на какой первообраз работал тот, кто его устраивал, — на тождественный и неизменный или на имевший возникновение? Если космос прекрасен, а его демиург добр, ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запрещено, значит, он взирал на возникшее. Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин.⁴⁸

Созидатель мира, этот демиург, сформировавший мир из некоей праматерии в соответствии с идеей блага, не бог, носящийся над водами, который вначале творил; нет, он есть та сила, которая позволила слиться воедино необходимости и разуму в образе космоса. Демиург не творец, который согласно августианианскому учению о сотворении мира ориентировался *не* на идею вне себя, а производил из самого себя вещи вместе с временем, сам же пребывал в вечной мудрости. Способ творчества демиурга зависит от данной ему идеи блага и от необходимой ему для созидания, но не им сотворенной материи.

Этот созидатель мира упорядочивал материю, а не учреждал по собственному произволу время и вещи как начало мира. При этом творчество этого божественного созидателя мира принципиально отлично от любого производства конечных вещей. Демиург не делает то или другое, не изготавливает ни космоса, ни камня или ложа, как утверждает Платон в «Государстве», а создает все эти вещи только в их бытии-самом-по-себе, создает их как идеи. Идея блага, с которой мы уже знакомы как с высшей идеей, выступает для демиурга образцом его творчества. Она превосходит⁴⁹ сущее, все идеи в их множестве и различии, поскольку они опять-таки соразмерны с расчлененностью космоса, обязаны ей своей связанностью и упорядоченностью. Подобно солнцу, лучи которого сливаются в нем воедино, высшая идея охватывает все — даже если она и не все. Она пронизывает все как причина множества сущего и в нем дает идеям их познаваемость и их истинное бытие.

Космосу как наделенной разумом целостности, пишет Платон, при-

⁴⁸ Там же. 28b и далее.

⁴⁹ Платон. Государство. 509b.

сущ разум, поскольку он направляет душу. Руководясь этим соображением, демиург «устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, предполагая создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее». Космос возник как «живое существо, наделенное душой и умом».⁵⁰

Платоновские мысли о связи отдельной вещи и идеи отражаются не только в метафорике и представлении о космосе; наряду с уже названными положениями во многих текстах идея понимается как причина. В других местах Платон интерпретирует отношение идеи и явления как общность или как присутствие идеи.⁵¹ Тем не менее общее для всех попыток постичь действительность — то, что они недвусмысленно понимают различие и согласованность как связь идеи с тем, идеей чего она является. Идея придает вид, наделяет образом, но она, как рассеивающий темноту свет, нуждается, как мы уже видели в связи с благом, в чем-то ей противостоящем. Им провозглашается ограничивающая сила идеи, благодаря которой она порождает вид и образ, уже не в полной неразличенности материи — Платон называет ее *chora*, — что позволяет протекать формированию самому по себе. Явление, т. е. процесс появления конечных вещей, возникает именно благодаря «смешению» идеи и *chora*, то и другое действительны только в этом синтезе. Диалектика Платона — это высшая способность мышления, она порождена не вопросом о самостоятельности идеи и *chora*, а намного раньше — удивлением перед тем, что идея и *chora*, будучи обе бесконечными, становятся действительными только в конечно существе. У него никогда не возникало сомнения, могут ли чувственные вещи быть отображением идей. Они таковы на самом деле, но что они таковы — это как раз и вызывает удивление.

⁵⁰ Платон. Тимей. 30b и далее. Под душой подразумевается в этом случае, да и в различных прежних ее превращениях, не душа отдельного человека как единичная душа, а *psyche*, жизнь и разумность всего. Душа, которая рассматривается как предпосылка разумности космоса, рассмотрена здесь в контексте вопроса о возможности времени и движения. Если космос содержит в себе то и другое, тогда он возможен как среднее между идеей и явлением сущего. Если бы здесь под понятием *psyche* подразумевалась человеческая душа, то Платон не смог бы определиться со временем и движением без человека. Ведь вращается же Земля и без участия человека, как и движутся во времени моря и звезды, не касаясь вопросов человеческого существования. ⁵¹ Платон. Федон. 100d.

V. АЛЬТЕРНАТИВА ИДЕЕ: АТОМ

Платоновский набросок действительности часто противопоставляется атомизму Демокрита¹ и Левкиппа,² как он передан нам традицией и прежде всего поэмой Лукреция.³ Это противопоставление неправомерно, потому что определения *archezdes* даются совершенно в разных плоскостях. Платон, правда, говорит о мельчайших частицах, но подразумевает под ними не то же самое, что Демокрит понимал под атомами. Когда Платон говорит о четырех стихиях — воде, огне, воздухе и земле — и рассуждает об их атомах, то делает это, включая содержащиеся в самих этих атомах и их движении элементы упорядоченности, а именно идеи. Так, например, различие между стихиями он понимал не как разницу количества атомов, а структурно, как качественное различие, и в результате этого получил отличное от левкипповского и демокритовского понятие материи.

Демокрит — одаренный философ, не сумевший, как он сам сообщает, добиться признания в то время, когда в Афинах господствовали Сократ и Платон.⁴ Всю совокупность сущего он стремился объяснить исключительно с помощью атомов (греческое слово *toatomon* — нераз-

¹ Демокрит родился в 470 г. до н.э. в Абдерах во Фракии. Он был естествоиспытателем, математиком и астрономом, а также учителем языка. Написал произведения «О природе человека», «Об уме», «Диакосм». Его многосторонняя деятельность охватывала, если судить по сохранившимся названиям и отрывкам произведений, математическую, естественнонаучную, этическую, эстетическую, грамматическую и технико-медицинскую области знания. Умер в 360 г. до н.э.

² Левкипп из Милета родился в 500 г. до н.э. Был учеником Зенона, основал в Абдерах философскую школу, там и стал учителем Демокрита, совместно с которым выдвинул идею атомизма. Его труды полностью утрачены. Ему приписывают сочинение «Об уме». Год смерти — приблизительно 440 г. до н.э.

³ Тит Лукреций Кар, римский поэт. Согласно летописи Иеронима, родился в 95 году до н. э. Был приверженцем Эпикура, написал научную поэму под заглавием «О природе вещей», состоящую из 7400 стихов, в которой насколько было возможным точно изобразил естественнонаучную теорию Эпикура. Его учение базируется на атомизме Демокрита и Левкиппа. В 44 года покончил с собой.

⁴ «Когда я пришел в Афины, меня никто не знал» (Демокрит. Фрагменты. В 116). Его время пришло только вместе с эпикурейцами, представлявшими в эпоху эллинизма Просвещение. Казалось бы, в это время на их теории должны были оказать влияние софисты со своим релятивизмом, но они разделяли взгляды материалистов Левкиппа и Демокрита.

рывное, неделимое) и их движения в пустоте. Не проводя различия между идеей и чувственно сущим, он попытался обосновать изменчивость, которая и была исходным моментом вопроса об *arche*, с помощью различных конфигураций невидимых первокирпичиков, т.е. атомов. Они, полагал Демокрит, отличаются друг от друга только количественно, по своему размеру и форме, но не по качеству. Он мыслил их как собственно сущее и находил в них признаки телесности, т. е. пространственной полноты и подвижности. Исходя из этого Демокрит недвусмысленно заявлял, что из мельчайших неделимых частиц состоит не только данная нам действительность, но и душа тоже состоит из таких частиц и потому она должна рассматриваться только как свойство тела:

По мнению существуют цвет, сладкое, горькое, по истине же — только атомы и пустота.⁵

Поскольку, опираясь на свое учение об атомах как структурных элементах, он пытался объяснить весь космос, включая душу и ум, то тем самым представлял не естественнонаучное, а философское направление, называемое на фоне платоновского понимания действительности материалистическим.

В отличие от Демокрита, Платон и Аристотель старались мыслить материю как чистую возможность. (Необтесанная глыба камня в своей возможности есть статуя бога, спящий в ней бог всего лишь должен быть «разбужен» ваятелем. Строительные камни по своей возможности суть дом или часть дома. Их цель — стать домом.) Если же материю понимать не как возможность, а как действительность, то возникает проблема зеновских апорий, проблема бесконечной делимости. В качестве континуума материя представляет собой связь и одновременно должна быть бесконечно делимой на части.⁶

Если атомы принимать за собственно сущее и рассматривать их как то, что конституирует единство в отличие от множественности, то в этом случае уместен вопрос, впервые поставленный в Новое время Лейбницем: в чем же состоит причина единства? Очевидно, что ответом на этот вопрос не может быть тезис о протяженности как основании этого единства, ибо сама по себе протяженность бесконечно

⁵ Там же. В 125.

⁶ Континуум определяется постоянством и единством. Его части внутри не имеют прочных границ относительно друг друга и слиты в единое целое. И все же для любого континуума существует возможность бесконечной делимости постоянно делимых частей. Примерами континуумов служат пространство и время.

делима. Еще Зенон показал на примере своих парадоксов, что мы впадаем в неразрешимые противоречия, если считаем, что пространство и время состоят из мельчайших неделимых величин. В этом случае летящая стрела превращается в стрелу, покоящуюся в атоме времени бесконечно малой, неделимой части времени. Ибо то, что составляет последовательность как пространства, так и времени, переход из одного пункта в другой, невозможно мыслить таким способом.

С философских позиций против Демокрита с давних пор выдвигались возражения, что тезис, согласно которому все состоит из атомов, не может быть применим к самим этим материальным элементарным частицам, ведь в противном случае то, что является предпосылкой всего воедино собранного, следовало бы согласно этому объяснять именно как воедино собранное, как то, благодаря чему оно объясняется.

Притягательность, которую греческая атомистика не утратила и для современной мысли, вытекает, с одной стороны, из ее противоположности господствовавшей в то время «классической» философии, которая в последующие эпохи в виде аристотелевско-средневековой картины мира была поставлена под сомнение не в последнюю очередь благодаря принципам современного естествознания. Правда, сомнительным здесь представляется, с одной стороны, то, может ли общность атомистики и естествознания того времени в учении Демокрита об атомах рассматриваться как предвосхищение современных естественнонаучных проектов. С другой стороны, критика религии опирается в своем интересе к греческому атомизму на атеизм, который приписывается Демокриту в поэме Лукреция, написанной в эпоху эллинистического эмпиризма и долгое время считавшейся основным источником по античному атомизму. Исходя из атомистики, критика «метафизической» философии Платона и Аристотеля смогла сформулировать свои основные положения. И даже Маркс в критике метафизики, формулируя свое понятие материи, опирался на демокритовское.

VI. ПЕРВОЕ ТЕОРЕТИКО-НАУЧНОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ, ИЛИ СОМНЕНИЕ В ВЕРНОСТИ ПУТИ ФИЛОСОФИИ

Если оглянуться на ход наших размышлений, то нетрудно заметить, что вопрос об *arche*, т. е. вопрос об основе и причине всего сущего, остался невыясненным именно в отношении этого сущего. Наш вопрос о первом принципе всего сущего отнюдь не предполагает необходимости сомнения с позиции нашего исследования сущего в отношении всех других исследований. Это неприятный побочный эффект, так что к пока нерешенному вопросу об *arche* присоединяется еще и вопрос о действительном и истинном характере сущего. Сущее подразумевает — и здесь мы опять-таки вынуждены замедлить ход своих рассуждений — все, что существует по своей природе. К этому относится данная природа, упорядоченный космос, а также человек; но к сущему должно быть отнесено и то, что представляет собой не *physis*, а *techne*,¹ т.е. сделанное человеком. Последнее относится не только к техническим достижениям современности, но включает в себя, например, изготовление каменного топора, книгопечатание, произведения искусства, как то: симфонии, картины, а также такие институты, как государство и церковь.

Наверное, музилевский генерал сейчас засомневался бы в правоте тех принесенных ему услужливым библиотекарем книг, которые должны были дать ответ на вопрос о «самых важных идеях». Поднялись ли мы в физике или биологии на более высокую ступень, чем в философии, чтобы исследовать, что же делает сущее сущим? Если они — как мы уже установили в начале — не дают исчерпывающего ответа на наш вопрос, то не правомерно ли в первую очередь узнать, что по-

¹ В самом общем смысле под *techne* подразумевается знающее о самом себе умение и понимание того, как позаботиться о своем пропитании и орудиях труда. Но вместе с тем *techne* выступает и как способ истины, а не просто господства человека над чем-то. Человек должен нацеливать себя скорее на причину и своеобразие искомого сущего, чтобы быть в состоянии что-то изготавливать и употреблять.

нимают под сущим естественные науки? Не быстрее ли мы придем к цели, исходя из понятия бытия по образцу естественнонаучного, механистического или атомистического понимания, а не того, которое ставит под сомнение бытие как таковое?

Ответ должен быть отрицательным. С одной стороны, можно выдвинуть аргумент, будто действительность, в которой и вместе с которой мы живем, слишком сложна для естественнонаучного постижения. С другой же стороны, редукция действительности к составляющим ее частям, как это представляли себе Левкипп и Демокрит в учении об атомах, не открывает пути, по которому могла бы пойти философия. И там, где сегодня физика говорит об элементарных частицах и атомах, она полностью отдает себе отчет в том, что эти термины подразумевают не основные элементы действительности, а имеют всего лишь символический характер. Современная наука, например, атом воспринимает не как «основу действительности», а скорее как само себя порождающее и к самому себе относящееся определение, видит в атоме символ, «при введении которого законы природы приобретают наиболее простую форму».² Далее, для современной естественной науки в столь же малой степени *дано* естественно сущее в виде самостоятельной и постоянно возрождающейся материи, как и в виде атома.

То, что современные науки рассматривают научно, например, физически, не является данным и находящимся перед нами объектом как действительность, напротив, это *сконструированный* ими самими с помощью абстракций (и отвлечения от неинтересных для них перспектив) объект. Для регулирования любого научного процесса необходимо установить правила, по которым протекает этот процесс. Но если это регулирование в конструкции нашего мышления, точнее нашего рассудка, осуществляется таким образом, что в него *закладываются* определения «природы», то постижение просто данного становится невозможным. Ведь естествознание рассматривает только те свойства, которые важны для него (например, физические свойства), и при этом ведет речь вслед за Галилеем исключительно о таких свойствах, которые постигаются посредством своей измеримости и предсказуемости. Короче говоря, предметом этих наук выступает не природа как таковая и не природа в своей предметной истинности. Поскольку для

² Heisenberg W. Wandlungen in der Grundlagen der Naturwissenschaft. Leipzig, 1945. S. 53. См. также: Hawking St. W. A Brief History of Time. London, 1989 и дискуссии между Карлом Ульмером, Вольфом Хэфеле и Вернером Штергмайером, опубликованную в кн.: Bedingungen der Zukunft. Stuttgart; Bad Cannstadt, 1987

естествознания противоречиво уже само положение о такого рода действительности, то оно совершенно не приемлет его, причем это происходит не только в настоящее время.³

Примечательно то, что наука с тех пор как стала применять, например в той же физике, совершенно умозрительные математические теории к области чувственно данного, исходя при этом из сконструированной реальности, превратилась в крайне увлекательную науку о природе: оказывается, данные чувственные явления фактически можно уложить в формальные, математические, произвольно придуманные схемы.

Философия в лице Канта уже задолго до отказа естествознания от чувственного созерцания поставила вопрос о том, как возможно произвольное, опирающееся только на мышление понимание природы, и попыталась проложить такой же путь и для самой себя. Существенным же различием между естественнонаучным и философским исследованием выступает то, что критически было осознано Кантом, — использование произвольно придуманных основополагающих понятий (категорий) хотя и возможно, но только с точки зрения предпосылки, что мир рассматривается уже не как упорядоченная в себе целостность, а как совокупность явлений. При этом он понимал явление не в греческом смысле, как явление сущности вещи, а как простое явление для нас, представленное и воспринятое *нами*. Различие между естествознанием и философией состоит в том, что философия уже не завораживает сама данность действительности и она рефлектирует, легитимирует и подвергает критике свое пренебрежение и невнимание к ней. Философия Нового времени была во многом обязана вопросу об *agche*, хотя она уже и не думала найти его там, где искала античная или средневековая мысль.

К чему апеллирует современная наука в определении природы, так это к атому Демокрита как естественнонаучной модели в том виде, как она была определена механистическим объяснением природы в классической физике Нового времени. Можно даже сказать, что если философское понятие материи схоже с понятием материи в квантовой физике и теории относительности, тогда с ним схожи и понятия материи у Платона и Аристотеля. Ведь в их понимании, в отличие от атомистического, материя определяется как «возможность» (*dynamis*), для атомистов же материя не возможность, а действительность.

В результате нашего экскурса в область естественных наук мы по-

³Ср.: Schulz W Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen, 1984. S. 109ff.

лучили достаточно прочные основания для того, чтобы вновь обратиться к процессу философских размышлений. При этом остается бесспорным то, что сущее вообще (и природу в частности) можно исследовать разнообразными способами — вначале посредством конкретного изучения форм его проявления, затем формулированием всеобщих определений сущности. Можно исходить и из того, что философскому размышлению свойственно не игнорирование отличия от других способов понимания сущего, а, скорее, осознание того, что при всей разнице рецепций предмет, упорядоченность и структуру которого следует постигать, в любом случае остается одним и тем же.

VII. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ОНТОЛОГИИ

Европейская философия, по замечанию А. Н. Уайтхеда, представляет собой не что иное, как подстрочные примечания к Платону. Это высказывание верно, как верно и то, что уже у Платона обнаруживаются главные темы философствования, к тому же именно у него простое стремление к истине, каковым и была античная философия, приобретает форму науки о познании. Если же мы в качестве философского ориентира выбираем Аристотеля,¹ то не только с целью постичь мысль более позднего философа. Наш интерес к нему обусловлен прежде всего тем, что он впервые приводит множество философских вопросов в наглядную и обоснованную взаимосвязь и тем самым дает обзор действительности как упорядоченного целого. Это достижение позволило стать ему наряду с Платоном великим пионером европейской философии.

Содержательное различие между концепциями Платона и Аристотеля состоит в разнице их подходов. Оба исходят из понятия сущего. Платон, словно пронизывая его взглядом, пытается определить идею в ее отличии от сущего как единое и как *archemногого*. Аристотелевская же онтология ищет следы и отпечатки *arche*в самом являющемся сущем. Разумеется, она работает с иным понятием «сущего», чем это делает Платон. Сущее, с которым мы сталкиваемся во вне-философской повседневности в виде возникающих и исчезающих вещей, для Аристотеля — «существуя не само по себе» — есть не только нечто, чье «бытие пропитано и разъедено ничто»,² но и вещи, взятые

¹ Аристотель родился в 384 г. до н.э. в Стагире в семье придворного врача македонского царя Аминта. В 18 лет приехал в Афины, где вступил в платоновскую Академию, членом которой ему суждено было оставаться до самой смерти Платона. В 343 г. до н. э. он был приглашен Филиппом Македонским для воспитания своего сына — будущего Александра Великого. Вместе с Теофрастом в 335 г. основал в Афинах собственную школу, расположившуюся в Ликейской роще. Школу называли «*peripatos*», а ее членов — «перипатетиками», потому что обучение проходило в форме неторопливых прогулок. После смерти Александра Аристотель, подозреваемый в «безбожии» и преследуемый афинской антимакедонской партией, возвращается в свое имение, где в 322 г. и умирает. Важнейшие труды: «Органон», «Метафизика», «Физика», «Никомахова этика», «Политика», «Риторика», «Поэтика».

² Fink E. Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung. S. 196.

так, как они нам являются. Для Аристотеля явление вещей сущностно принадлежит их бытию. Для Платона действительностью выступает идея, хотя она и обладает своей реальностью только в сущем и именно как явление. Если же самообнаружение по сути принадлежит самой идее — как можно было бы сказать, используя платоновскую терминологию, но мысля по-аристотелевски, — то явление, хотя и есть нечто «существующее» не собственным способом, тем не менее само уже есть действительность, пусть далее и не завершенная. Но это обращение к явлениям не позволяет нам прийти к выводу, будто Аристотель остановился на внешней видимости вещей, напротив, оно свидетельствует о том, что Стагирит стремится понять сущее, обратившись к его основанию, из которого оно возникает и в котором оно исчезает. И для Аристотеля вопрос об *arche* — это вопрос о принципах, которые, сами отличаясь от того, что возникло по их причине, в то же время познаются и понимаются только как принципы чего-либо, т. е. сущего.

Основной же интерес Аристотеля можно понять из критики, которую он предпринимает в отношении предшествующих попыток определения *arche*, прежде всего досократиков и Платона. Против положения элеатов, знакомого нам по учению Парменида, Аристотель выдвигает следующий аргумент: они не знали, что *arche* всегда есть *arche* *чего-либо иного* и что поэтому нельзя абсолютно разделять бытие и небытие.³ Платона же он упрекает в том, что тот в своем учении об идеях не только не объяснил чувственно воспринимаемые вещи в их осуществленности, но введением понятия идеи создал еще и дополнительные проблемы. Аристотель ведь тоже пытается понять сущее через обращение к *arche*, тем не менее это понимание мыслится им преимущественно не как *hyperbole*, не как диалектический переход, не как восхождение и нисхождение в платоновской притче о пещере, нет, у него понимание сущего происходит недialeктически.⁴ Это отличие от Платона становится очевидным в определении *arche*, ведь оно определяется Аристотелем не как благо, трансцендентное сущему, хотя, как и у Платона, считается причиной тройким образом: причиной бытия, причиной становления, причиной познания.

Итак, для всех начал обще то, что они суть первое, откуда то или иное есть или возникает, или познается.⁵

³ Аристотель. Физика I, 2. 185a 4 и далее.

⁴ Диалектика у Аристотеля является дисциплиной риторики, стилистическим средством, а не «путем» отыскания истины.

⁵ Аристотель. Метафизика. V, 1. 1013a 17 и далее.

Если не принимать во внимание, что, упраздня определение *arche* как блага, Аристотель не может полагать его в качестве основания истины, то в остальном его понимание *arche* полностью соответствует платоновскому, ведь оба сходятся в том, что *arche* — это причина бытия, движения и познания. И хотя Аристотель толкует *arche* непосредственно не как идею, а как *действительность*, *energeia*, тем не менее это вовсе не свидетельствует о его отходе от философско-спекулятивного тезиса Платона. Внутреннее же единство *arche*, мыслимое Платоном как идея блага, Аристотель пытается объяснить, исходя только из структуры сущего, показывая его как разграничение бытия и становления, видимости и истины. Продумывая условия явленности сущего, Аристотель во многом нарушает внутримировые принципы собственной онтологии, что показывает его понятие природы, охватывающее не только чувственно сущее, но и Бога.

Что подразумевается под сущим, под действительностью, *energeia*, можно выяснить с помощью феномена движения. Оно, хотя и исключенное элеатами из бытия, дает Аристотелю основополагающее знание о нашей жизни, считается им путеводной нитью, позволяющей нащупать и объяснить принципы сущего.

1. ДВИЖЕНИЕ: ВОЗМОЖНОСТЬ, ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И УЧЕНИЕ О ПРИЧИНАХ

Аристотель использует понятие движения (*kinesis*) в двух смыслах. Во-первых, движение подразумевает возникновение и исчезновение (*genesis* и *phthora*), во-вторых — изменение, увеличение, уменьшение и перемещение. Эта многозначность обусловлена внутренней связью между названными в начале и тремя остальными формами движения. Возникновение и исчезновение выражают становление, в динамике которого сущее либо входит в существование, либо исключается из него. Напротив, в трех других формах движения сущее уже предположено в своей первой форме движения. Бытие вещи у Аристотеля по своей сути определено движением, и это движение есть переход вещи из ее возможности, *dynamis* (лат.: *potentia*), в ее действительность, *energeia* (лат.: *actio, actus*; нем.: *Wirksamkeit* — действительность, *Tätigkeit* — деятельность). Поэтому возникновение есть не становление из ничто, а выход некоторой вещи в действительность из чего-то, в чем она существует пока лишь в своей возможности. Так желудь по своей возможности (но еще не своей действительности) есть дуб. Это понимание движения как перехода от *dynamis* к *energeia* в равной мере

свойственно и для других его форм: в процессе изменения вещь, хотя уже и действительна, но еще не во всей своей возможности. Аристотель идет еще дальше: так как все конечно сущее определено движением, оно никогда не может стать *чистой и полностью осуществленной действительностью (actus purus)*. Для него всегда есть возможность остаться незавершенным. Тем не менее описание движения от возможности к действительности, реализующегося в названных формах, еще не объясняет, как и почему вообще этот процесс приходит к подобному завершению. Один из ответов на вопрос «почему» можно найти в аристотелевском учении о причинах, которое на примере сущего объясняет понятие причины в четырех смыслах. Все эти четыре *причины* движения, *aitiai*, есть начала, *arche*, а потому — основания бытия и познания, хотя, возможно, и не самые первые. Ограничимся пока изложением этого четвероякого смысла причины:

материальная причина (*causamaterialis*);

формальная причина (*causaformalis*);

действующая причина (*causaefficientis*);

целевая причина (*causafinalis*).

Эту четвероякую причинность сущего нужно пояснить на примере постройки дома, который выбрал сам Аристотель.

Во-первых, *causamaterialis* подразумевает то, из чего что-либо возникает: из материала (*hyle*), например, из кирпича и дерева, используемых для строительства дома. Они являются материалами для готового дома и, как таковые, домом по своей возможности.

Во-вторых, *causaformalis* подразумевает то, чем является что-либо: созидательную форму (*eidos*), посредством которой дом становится тем, что он есть, т. е. домом. Сообщенная строительному материалу форма придает дому его вид (*morphe*). Таким образом, формальная причина выступает основанием выделения дома из других вещей или образов, она формирует его единство.

В-третьих, *causaefficientis* подразумевает то, благодаря чему нечто возникает: дом возникает благодаря труду строителей как действующей причине. Она дает начало становлению. Движущей причиной Аристотель называет ту, «откуда начинается движение» (*hothen hearcheteskineseos*).

В-четвертых, *causafinalis* подразумевает то, ради чего нечто существует: причину, ради которой строится дом, причину, которая обеспечивает действительность более поздних состояний: место, где можно жить, укрытие от непогоды и т. д. Целевая причина воплощает конечную цель постройки дома, «ради чего», и представляет собой пред-

лагаемый к реализации план, без которого немисливо братья за постройку дома. «Ради чего» (houheneka) — это вопрос о цели, упорядочивающей дело.

Позднее, в эпоху новоевропейского Просвещения, действующая причина признавалась единственной формой причинно-следственной обусловленности и была противопоставлена как причина в собственном смысле слова прежде всего целевой причине. Хотя *causa efficiens* в первую очередь ассоциируется с первопричиной всего сущего и со всей его подвижностью, тем не менее *causa finalis* уже для древних была концептуальной моделью *перводвигателя*.⁶ Он, сам будучи неподвижным, говорит Аристотель, движет космос, движет «как предмет любви», поскольку тот представляется объектом желания и любви.⁷

2. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ПРИРОДНОЙ ВЕЩЬЮ И ИСКУССТВЕННЫМ ПРОДУКТОМ

В аристотелевском примере строительства дома, с помощью которого он хотел показать, что четвероякая причинная связь составляет структуру сущего, бросается в глаза то, что пример выбран не из сферы природного, *physis*. Напротив, Аристотель предпочел выбрать для объяснения продукт деятельности, произведенный с помощью искусства (*techne*) и не имеющий в себе, в отличие от природных вещей (*phuseionta*), движущей причины своего осуществления. Точнее говоря, искусство, понятие как ремесленная деятельность, выступает основанием, на которое опираются формулировки основных определений сущего от природы.⁸ Нетрудно понять предпочтение Стагирита: четыре причины гораздо легче продемонстрировать на примере искусственного продукта, чем природного. Так, например, у природной вещи, цветка или скалы, ее четвероякая причинность не столь очевидна для нас, по сравнению с искусственным продуктом, «домом», в генезисе которого нетрудно разглядеть взаимосвязь материи и формы. Материал искусственной вещи налицо, будь то кирпич, глина, вода или земля; к тому же он сам всегда уже некая *определенная* вещь, не бесформенная, а оформленная. В отношении же материала природной вещи необходимо *в конечном счете* допустить, что она неформлена и, следовательно, вообще лишена формы.

«Из чего» состоит материальный субстрат природно сущего не сра-

⁶ См. об этом раздел 6 данной главы.

⁷ Аристотель. *Метафизика*. XII, 7. 1072b 3.

⁸ См.: Ulmer K. *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*. Tübingen, 1953. S. 171ff.

зу видно. Дом состоит из кирпичей, а кирпич — из глины. Но из чего же состоит природный продукт глина? Глина состоит из минералов и частичек кварца, а из чего они? Мышлению, задающемуся подобными встречными вопросами, открывается, по Аристотелю, перво-материя (*protehyle*) как последняя материальная причина. Она есть полностью неоформленная материя, которую, разумеется, необходимо мыслить только как *абсолютную возможность*. То есть *protehyle*, о которой ничего нельзя сказать, непосредственно дана столь же мало, сколь мало проявляется сама абсолютная форма. С действующей и конечной причиной дела обстоят точно также. В природной вещи они ведь познаются не по своему действию и по своей цели. Обнаруженным может быть только сущее, проявляющееся во взаимодействии этих различных причин. Так, цель дома очевидна для нас: он должен укрыть нас от непогоды. Цель письменного стола высказана уже его названием. А какова цель цветка? Служить пищей зверям, составлять букет, доставлять радость своим эстетическим видом? Мы вроде бы и можем способствовать его росту, но являемся ли мы уже по этой причине бытийной основой цветка? Мы не знаем цели его бытия настолько, насколько знаем конечную цель домов, письменных столов, книг и других вещей.

Несмотря на эту разницу между природной и искусственной вещью, Аристотель все же предполагает структурное подобие обеих и, например, относительно конечной причины полагает, что разница между ними незначительна: в смысле определения первопричины совершенно безразлично то обстоятельство, что произведенные вещи имеют архесвоего происхождения не в себе, а вне себя, а природные вещи, например растение, несут в себе свое археи цель своего бытия. (Значение структурного подобия, возникающего при рассмотрении природной вещи и искусственного продукта относительно их целевой причины, определяется тем, что именно *causafinalis*, по Аристотелю, дает представление о том, как движет перводвижитель.) Поэтому относительно природной вещи Аристотель говорит, что природа в своем структурированном благодаря цели процессе созидания действует подобно врачу, который, чтобы приумножить свое здоровье, лечит самого себя. Архе лечения как его цель находится во враче как в лечащем и опять же в нем как в предмете лечения.⁹

⁹ Ср.: Аристотель. Физика II, 8. 199b 26f: «Странно ведь не предполагать возникновение ради чего-нибудь, если не видишь, что движущее (начало) обсудило решение. Однако ведь даже искусство не обсуждает, и если бы искусство кораблестроения находилось в дереве, оно действовало бы подобно природе, так что если

3. КАТЕГОРИИ

Онтологическая структура сущего не исчерпывается указанием на характер движения, которое вовлекает его в область противоречия между *dynamisi energeia*, а также изложением его четверюшкой причины. К сущности сущего относится то, что о нем говорит его осуществленность. Поэтому различные виды его движения необходимо искать опять-таки в различных способах, которыми о ней сказывают. Движению, которое показывает собственное увеличение и уменьшение, соответствует категория количества. Качество некоторого сущего начинает проявляться в своем изменении: зеленый лист меняет цвет и превращается в красный. Если же совершается движение отсюда туда, то оно выражается через категорию места— «где». Процесс возникновения и исчезновения выражается категорией «ousia». При этом важно отметить, что категория, высказывающая эту форму движения, охватывает сущее, как сущее, *opheon*, а не как нечто акцидентальное. Так, на первый взгляд, очевидно, что камень и цвет не могут быть сущим одного вида. По меньшей мере, камень отличается от цвета в силу модуса своей самостоятельности. Ведь именно цвет находится в камне, а не камень в цвете. Цвет есть, соответственно, качество чего-то другого, — будь то камень, будь то жидкость, — что так или иначе окрашено. Поэтому в объяснении бытия сущего приоритет отдается тому, что само по себе самостоятельно перед тем, что лишь акцидентально и случайно. Самостоятельное само по себе сущее Аристотель называет *ousia*. Камень, в отличие от цвета, есть *ousia*. Ссылкой на виды деятельности, не производящие независимого от них самих продукта, как например, зрение и мышление, — а они действительно именно как процесс зрения и мышления, в отличие, например, от строительства, которое имеет свою действительность не в процессе строительства, а в результате, в построенном доме, — Аристотель наделяет *ousia* способностью быть *energeia* иметь в ней свою причину:

сущность (*ousia*). . — это действительность (*energeia*).

Об *energeia* мы знаем, что она, с одной стороны, рассматривается как основа всякого движения и изменения, всякого чередования, а с

в искусстве имеется „ради чего“, то и в природе. В наибольшей степени это очевидно, когда кто-то лечит самого себя: именно на такого человека похожа природа. Итак, что природа есть причина, и притом в смысле „ради чего“, — это ясно».

¹⁰ Аристотель. Метафизика. IX, 8. 1050b 2-3.

другой — как их завершение. Через нее возможность превращается в то, чем она была для себя по своей возможности, т. е. в действительность.

Ousia, когда она становится *energeia*, есть начало всякого движения. Так, из необразованного человека может получиться образованный, а из глыбы камня — статуя. В первом случае началом выступает человек — тот, который необразован, в другом — камень. Человек и камень лежат в основании соответствующего движения, и при всяком изменении, которое случается с ними, фактом остается то, что речь идет о человеке или о камне. Во втором примере камень не изымается из статуи, а сохраняется в ней.

Каждое сущее определяется различными движениями. Эти его определения могут быть выражены различными способами. Они суть способы высказывания, и Аристотель называет их *категориями*.¹¹ Среди категорий есть такие, которые обозначают сущее как таковое, не высказывая о нем ничего более; их, однако, следует отличать от тех категорий, которые выступают как предикаты сущего в виде простых определений. Такие определения, как например, «образованный», «красный», «большой», можно упорядочить исходя из различных соображений. Таким образом, категории — это упорядочивающие структуры, описывающие сущее так, чтобы ему можно было приписать предикаты.

То, что сохраняется за сущим в процессе его становления и остается равным себе во всяком изменении, есть *ousia*, и постигается оно одноименной категорией «*ousia*». Напротив, то, что изменяется, описывается иной категорией, в нашем примере это категория качества. Так как человек, получая образование, может изменяться и оставаться человеком, а камень, оформленный в статуе, остается камнем, то становление есть только для *ousia*. Поэтому она и обозначается Аристотелем как *первая категория*. Все прочие категории в известной степени лишь более близкие ее определения. Разница между первой категорией и прочими в широком смысле обусловлена тем обстоятельством, что становление как возникновение или исчезновение существует только

¹¹ Аристотель ввел в философию термин «категория» и разработал первое учение о категориях, в котором насчитал их десять. Слово «категория» (*katēgoria*) происходит из греческого судебного языка, где оно означало «обвинение», «выдвижение обвинения». В философии категорией называется, во-первых, любое высказывание, во-вторых, высказывание, сказывающее о сущем в его осуществленности т. е. открывающее сущностную структуру сущего и показывающее вещь так, как она создана и в каких пространственно-временных отношениях находится.

относительно *ousia*, а не относительно тех категорий, которые лишь более точно определяют сущее:

Так как [слово] «возникать» употребляется в различных значениях и некоторые вещи не возникают просто, а возникают как нечто определенное, просто же возникают только сущности, то очевидно, что во всех других случаях [помимо сущностей] в основе должно лежать нечто становящееся.¹²

Первая категория, *ousia(substantia)*, субстанция,¹³ сущность, подразумевает сущее, поскольку оно само себе тождественно и лежит в основании всякого высказывания как равное себе: камень остается камнем, граненый ли он, тяжелый или обтесанный, лежит ли он на склоне горы или в каменоломне. Три ниже названные категории связаны с первой в той мере, в какой они обозначают возможные рамки движения. Они определяют сущее в его «как сделано», «как велико» и «где»:

poion(qualitas) — качество;
poson(quantitas) — количество;
rou(ubi) — место.

Хотя сущее и находится в движении относительно своей *ousia*, т. е. первой категории, может возникать и исчезать, тем не менее в этом случае в движение приводится не столько оно, сколько *ousia*. *Ousia* возникает или исчезает как целое. Для категорий же качества и количества *ousia* предполагается как неизменное, отталкиваясь от которого, они могут изменяться. Если же *ousia* перестанет быть неизменной, то в таком случае прекратятся все виды движения. Сущее есть сладкое или кислое, как объясняет Аристотель, человек — образованный, камень — твердый. Сладость, образование, твердость суть определения качества. Изменение же существует относительно количества через увеличение или убыль, а также относительно места, в котором находится сущее. Если обтесать камень, он изменится количественно, изменит свой вес и свою величину, не переставая при этом быть камнем. Поскольку он обладает качеством, а также количеством, то он должен находиться в определенном месте, будь то горный склон или мастерская скульптора. Камень никогда не бывает без места, он может находиться здесь или там, но

¹² Аристотель. Физика I, 7. 190a 32 и далее.

¹³ Латинский термин *substantia* широко употреблялся в Средние века, хотя и не в буквальном значении греческого слова *ousia*. Более точным было бы соответствующее латинское выражение *essentia*, так как *ousia* является производной от слова *einai* — бытие.

ему с необходимостью принадлежит способность быть в некотором месте.

Для других категорий движения не существует, так как они-то и составляют предпосылки движения. Движение всегда производит *отношение* чего-то к чему-то, оно протекает во *времени* и содержит в себе различие *действующего* и *претерпевающего*, а также *обладания* и *местонахождения*. Эти категории таковы:

- prostí(*relatio*) — отношение;
- pote(*quando*) — когда, т.е. время;
- keisthal(*situs*) — место;
- echein(*habitus*) — обладание;
- poiein (*actio*) — действие;
- paschein (*passio*) — страдание.

Камень существует в определенное время и в определенном месте, но он не может изменить ни времени, ни места. То же справедливо и для категории отношения. Камень всегда состоит в одном и том же отношении с окружающими его другими камнями или с рабочим инструментом в мастерской. С камнем, на который падают солнечные лучи, происходит нечто, т. е. он претерпевает тепло и действует тогда, когда вновь отдает это тепло. (Категории «обладание» и «место» не всеми считаются категориями.)

Таким образом, все, что сказывается о вещах, должно принадлежать этим категориям, ибо то, что выражается через них, есть основная структура сущего. То есть структура высказывания отражает любую соответствующую сущему в его осуществленности структуру. Камень есть сущее именно потому, что он обладает этой определенной структурой. Очевидно, что эта структура обнаруживается только через *logos*, только в речи.¹⁴ Ведь в ней отражается соединение субъекта и предиката как связь *ousiai* говорящих о ней категорий.

Обобщая свое учение о категориях, начатки которого заметны уже у Платона, Аристотель пытался ответить на вопрос, сколькими спо-

¹⁴ И так как человек, определяемый Аристотелем как *zoon logon echon*, т. е. живое существо, обладающее логосом, располагает способностью познавать и высказывать структуру сущего, то *ousia* человека рассматривается Аристотелем именно в этом качестве. Словом *ousia* уже не называется и высшая человеческая деятельность. Она называется *poiesis*, способностью к созерцанию, наблюдению. Поэтому *poiesis* характеризуется тем, что он не говорит и не рассуждает, а молча возвышается над речами и рассуждениями (Никомахова этика. 1142a 25 и 1178a 6 и далее). Рабы же и варвары, хотя и считаются Аристотелем живыми существами, тем не менее не обладают логосом и потому не способны к политике. Они *apeu logou*. Их речи не имеют никакого значения и политически бездейственны.

собами «что-то сказывается о чем-то» (*legetaitikatatinos*). Его ответ таков: сколько существует категорий, столько и различных значений «сущего». Термин «сущее» многозначен, ведь ни связка «есть», ни инфинитив «быть», ни его субстантивация «бытие», ни причастие «сущее» не имеют какого-либо предметного значения. Эти формы «сущего» говорят лишь об отношении между первой категорией и прочими, между субъектом суждения и его предикатом. Поэтому понятия «существующее», «сущее», «есть», «бытие» имеют неодинаковое значение даже в суждениях, в которых они используются: суждение «Сократ—человек» показывает нам субъект «как сущее в смысле некоторого предмета (*ousia*) и в то же время как сущее в смысле некоторой сущностной определенности; „Сократ бледен" — здесь сущее раскрывается не в смысле предмета, и опять же не в смысле сущностной определенности, а в смысле некоторой дополнительной определенности».¹⁵

Ссылка на Канта могла бы послужить здесь тому, чтобы сделать значимость категорий в онтологии древних несколько ближе нам: так как для него принципиальное значение имело другое понятие сущего и вещи, то категории он рассматривал уже не как формы высказывания о сущем, а как «передатчики» основной структуры *данности* сущего *нашему мышлению*. По Канту, рассудок *apriori*, т.е. всеобщим и необходимым образом, порождает способы данности сущего, проецируя себе предметное бытие вещей. Поэтому именно рассудок решает, чем может быть возможный предмет опыта. Кант полагал, что всякое познание происходит в форме суждения и, следовательно, ставил вопрос об условии возможности истинных суждений. Таким образом, для него логическая функция рассудка в суждениях является основанием открытия категорий. Эти, как он их называет, «чистые понятия рассудка» суть первоначальные формы, посредством которых производится соединение субъекта и предиката в высказывании. Не сущее является для него предметом категориального постижения, а способы, какими оно представляется *мыслящему сознанию*. Когда Кант приписывает категориям *трансцендентальное* значение, то он хочет этим сказать, что никто не мог бы помыслить предмет, воспринимаемый в опыте, который не был бы определен этими категориями мышления.

Устанавливая категории, Кант также исходит из того, что они соответствуют логическим функциям мышления в суждении, и что по-

¹⁵ Wagner H. Aristoteles Physikvorlesung. Darmstadt, 1983. S.400.

этому должно существовать столько категорий, сколько и видов логических суждений.¹⁶

Категории количества соответствуют, следовательно, делению суждений на всеобщие, особые и частные; категории качества — разделению на утвердительные, отрицательные и бесконечные; категории отношения — делению на категорические, гипотетические, ассерторические и аподиктические.¹⁷

Прежде чем мы обратимся к вопросу, чем же был обусловлен кантовский переворот, суть которого можно свести к рассмотрению категорий не как предикатов сущего, а как способа высказывания его предметного бытия (и в чем с тех пор состояло обоснование категорий, если не в самом сущем), нам нужно еще раз указать на понятия, определяющие сущее, которые большей частью заимствованы из средних веков и разработаны в последующее время.

4. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИИ

Категории — не единственные формы оказывания о бытии. Здесь необходимо назвать еще и *трансцендентпалии* в силу важности их значения. По сути дела, они упоминаются как у Платона, так и у Аристотеля, хотя как самостоятельные элементы учения они впервые были разработаны в схоластике. Мы уже обращались к проблеме того, каким образом сущее причастно благу, истине и единству. У Платона мы читали, что благо по силе и значению превосходит бытие. Мы

¹⁶ Канту известны четыре главные категории, каждая из которых в свою очередь подразделяется еще на три, причем пространство и время как формы созерцания обладают особым статусом и не считаются категориями.

1. Количество: единство, множество, целокупность.

2. Качество: реальность, отрицание, ограничение.

3. Отношение: присущность и самостоятельное существование (*substantia et acci-dens*), причинность и зависимость (причина и действие), общение (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию).

4. Модальность: возможность-невозможность, бытие-небытие, необходимость-случайность.

См. об этом: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 168, 175.

¹⁷ По своему количеству суждение «все люди смертны» — всеобщее, или универсальное. Когда суждение гласит «некоторые смертные сущности суть люди», то речь идет об особом, или частном случае; отдельное или единичное суждение мы находим в предложении «Сократ — человек». По качеству все три названных суждения утвердительные или аффирмативные, по отношению — категорические, по модальности — аподиктические.

видели идею блага как основу истины и основание сущего. Однако сущее определяется не только как благое и истинное, оно в то же время должно быть в своей множественности и разнообразии единым. Каждый предмет, каждый вид жизни составляет в себе единство. Так, камень есть сущее, потому что он представляет единство и целостность в множестве своих категориальных определений — твердости, веса, местонахождения. Теперь же благо, истина и единое называются категориальными определениями сущего в столь же малой степени, как и то бытие, о котором они сказываются. Особенностью трансценден-талий, к которым в большинстве случаев причисляют еще и прекрасное — ведь оно считается проявлением блага, — представляется то, что объем их предикативной возможности превышает объем, которым располагают категории, — отсюда и название трансценденталии, — поэтому они суть более совершенный, чем категориальный, способ высказывания. В схоластике¹⁸ трансценденталии считались общезначимыми, так что можно было сказать: «*enset unum, verum, bonum, pulchrum conventuntur*». Со времен Фомы Аквинского известны как минимум пять трансценденталии:¹⁹

ens(сущее);

unum(единое);

verum (истина);

bonum (благо);

pulchrum (прекрасное).

Крестным отцом содержательного определения трансценденталии был Аристотель, утверждавший, что о разных сущих, например, в их осуществленности и единстве, говорится *по аналогии*:

О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству и не из-за одинакового имени, а так, как все здоровое, например, относится к здоровью —или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно воспринять его ... таким же точно образом и о сущем говорится в различных значениях,

²⁰

но всякий раз по отношению к одному началу.

Вместе с тем трансценденталии — это такие понятия, которые определяют сущее с различных точек зрения и являются необходимой

¹⁸ Схоластикой называлась средневековая наука, причем она охватывала не только теологию и философию, но и прочие дисциплины. В узком смысле «схоластика» обозначает теологию и философию XI-XV вв.

¹⁹ См.: Thomas von Aquin. De veritate, q.1 a.1.

²⁰ Аристотель. Метафизика. IV, 6. 1003a 33b 6.

предпосылкой его предикации. Они иначе, чем категории, сказываются не о его особенности, а характеризуют сущее исключительно в его *осуществленности*. В соответствии с установкой Аристотеля высказывание осуществленности и единства сущего достигается, в отличие от категориального суждения, не с помощью идентичного по смыслу, унивокального предиката, а *аналогичного предиката*. Однако аналогичное высказывание следует внешне отграничивать от унивокальных и эквивокальных высказываний. Унивокальное понятие употребляется в разных высказываниях в *одном и том же* смысле, когда, например, я говорю о виолончели, тромбоне и губной гармонии, что они — музыкальные инструменты. Предикативное понятие этого предложения — «музыкальные инструменты» — сказывается о разных субъектах одинаковым способом: тромбон — это музыкальный инструмент не больше и не меньше, чем виолончель или губная гармонь, и наоборот. Унивокальному высказыванию противоположно эквивокальное, в нем, несмотря на одинаковые понятия, не подразумевается сходство. Так, в унивокации три музыкальных инструмента обозначаются как таковые только посредством выделения у них общего. При эквивокации, напротив, налицо их различие без вышеупомянутой общности: так, слово «коса» может подразумевать и форму прически, и крестьянское орудие труда, и песчаную отмель на реке. Таким образом, понятию «коса» в качестве предиката подходит не унивокальный, однозначный, а многозначный способ предикации. В то время как категории — унивокальные формы высказывания, трансценденталии не принадлежат ни к тем, ни к другим. Так, например, предикат «сущее» применительно к его разным видам нельзя употреблять ни однозначно, ни многозначно. Мы говорили, вслед за Аристотелем, в связи с *dynamisi energeiaio* возможном сущем и действительно сущем. Возможно-сущее — сущее не в том же смысле, что действительно-сущее, и все-таки возможное, как и действительное, наделяется неограниченным бытием. Речь, таким образом, идет не об унивокальной предикации, с другой же стороны, и не об эквивокальной. Этот особый вид предикации, в котором находит свое применение понятие «бытие», есть *аналогия*, а бытие, следовательно, — это понятие по аналогии. *Epropriates transcendentales entis* — так в схоластической традиции именовались сущее, единое, истинное, доброе и прекрасное — выражает такое сущее в своих основных качествах, причем особенность этих пяти определений в том, что они говорят о *сходстве в различии*. Следовательно, это и является тем, на основании чего они могут предикцироваться не однозначно, а только по аналогии. Категориальное высказывание «виолончель, тромбон и губная

гармонь — музыкальные инструменты» не принимает во внимание различия этих трех предметов и унивокально толкует обо всех трех, что они суть музыкальные инструменты. Здесь несколько сущих приобретают сущность — быть музыкальным инструментом, но ни об одном из них нельзя сказать, что оно есть «просто музыкальный инструмент». О трансценденталиях же утверждается, что в их случае речь идет об определениях, которые неразделимы как «univocata» (например, понятие музыкального инструмента). То самое, что делает три названных инструмента определенным инструментом, *differentiaspecificed*, лежит вне их определения — быть музыкальным инструментом. Известный аристотелевский пример с высказыванием по аналогии представляет собой употребление понятия «здоровый» к различным по своему виду сущим. Мы говорим о здоровье, во-первых, применительно к человеку (я здоров), точно также относительно медикаментов (липовый чай — здоровый чай) и, в-третьих, применительно к моче (моча — здоровая, в смысле без диагноза). Здоровье здесь прежде всего сказывается о человеке. При взгляде на него здоровьем называется то, что делает его здоровым или считается признаком его здоровья. Сославшись на разделение категорий, мы можем сказать: субстанции присуще собственное бытие, хотя бытие присуще также количеству и качеству. Их бытие есть бытие, присущее бытию субстанции в собственном смысле. Хотя качество и количество и обладают бытием, тем не менее оно не присуще им в той же мере, что и субстанции. Ее осуществленность нужно мыслить только *по аналогии*. Это в равной мере относится и к различию между возможностью и действительностью. Возможно сущее — это не то же самое сущее, что действительно сущее. Высказывание же по аналогии стремится иным путем, нежели категорическое высказывание, неспособное при постижении сущего понятийно выразить его различие, не упустить из виду это различие. Для трансценденталий как предикативных понятий это означает, что различие сущего, о котором они говорят, не может пребывать вне их, оно должно в них проявляться. Как это понять? А так, что высказывания о различных сущих, например, о боге и человеке, об осуществленности, благодати и истинности которых хотя и говорится в различных, даже в разных значениях, возникают не в результате случайного подобия имен, а всегда в связи с одной единственной сущностью: *promiantinaphysin*.²¹ Поэтому высказывания, сформулированные с помощью трансценденталий, в отличие от сформулированных посредством категорий, могут

²¹ Там же. IV, 6. 1033a 33 и далее.

там, где они действуют, не принимать во внимание дифференциацию, обусловленную разными по своей сути сущими.²²

Трансцендентальность понятий *ens, unum, verum, bonum, pulchrum* утверждает и Кант, интерпретируя их как причину категорий в контексте дедукции категорий в § 12 «Критики чистого разума»:

В трансцендентальной философии древних есть еще один раздел, содержащий чистые рассудочные понятия, которые, хотя они и не причисляются к категориям, тем не менее должны быть, по их мнению, приложимы к предметам как априорные понятия; в таком случае они должны были бы увеличить собой число категорий, что невозможно. Эти понятия даны в известном положении схоластов: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Хотя применение этого принципа... было неудачным, так что в новейшее время метафизики обычно выставляют его почти только ради чести, тем не менее мысль, сохранявшаяся столь долгое время, какой бы пустой она ни казалась, заслуживает того, чтобы исследовали ее происхождение, и дает повод предполагать, что в основе ее лежит какое-то правило рассудка, которое, как это часто случается, только ложно истолковывалось. Эти... предикаты вещей суть не что иное, как логические требования и критерии всякого знания о вещах вообще...²³

Здесь Кант указывает на то, что категории качества в своих определениях единства, множественности и всеобщности предвосхищены в понятиях *unum, bonum, pulchrum*, имея в них, таким образом, свое условие. Правда, необходимо сказать, что для Канта трансценденталии, как и категории, не являются формами высказывания о бытии как таковом. Если категории — понятия рассудка, то трансценденталии, хотя об этом явно и не говорится в «Критике чистого разума», должны быть понятиями разума. Взаимопринадлежность осуществленности, истины и блага, как об этом Кант пишет в приведенном выше отрывке, говорит не о том, что они являются атрибутами, определениями, которые в качестве состояний присоединяются к сущему, и

²² В «Государстве» Платон ясно пишет, что соответствие бытия и становления, мышления и мнения является аналогией (534a), и говорит в связи с этим о «разделении», *dihairesis*, членов этого соответствия. По крайней мере, эта форма аналогии «создает не просто единство, но непосредственно позволяет существовать разделению сфер. Поэтому она не дает никакого методического средства, чтобы восходить от низшего к высшему. . . » (Kluxen W. *Analogie // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hg. von J.Ritter. Darmstadt, 1971. Bd 1. S. 215*). При определении виолончели, тромбона и т. д. как музыкальных инструментов налицо понятийное восхождение от низшего к высшему. Учению об аналогии в Средние века придавали большое значение потому, что оно позволяло говорить о Боге. См. об этом главу XXVI.

²³ Кант И. Критика чистого разума. С. 179-180.

не о том, что они идентичны с сущим. В «Метафизике»²⁴ Аристотель заявляет, что о «человеке» нельзя сказать более того, что он «человек». Здоровый цвет лица, о котором мы говорим всякому, — подходящее для этого человека состояние, которое опять же может и измениться. Однако высказывание о человеке в его единстве подразумевает объяснение этого единства никогда не устранимым способом. Фома Аквинский в «Сумме теологии» в первом разделе задался вопросом: если единое не присоединено к сущему, то не являются ли единое и сущее одним и тем же, а потому не являются ли бессмысленными и пустыми и все трансцендентальные определения? В результате он поставил вопрос: как различаются определения бытия и единства, которые в этом определении сказываются о конкретном человеке? Ответ предвосхищен еще у Аристотеля: различность того и другого, как гласит «Метафизика»,²⁵ дана относительно логоса. Для понимания положения «enset unum, verum, bonum, pulchrum conventuntur» это означает, что истина, благо и прекрасное не присоединены к сущему и различны только с точки зрения логоса. Отношение к логосу (в латинской терминологии — *ratio*) вначале не предполагало отношения к *нашему ratio* и поэтому не оговаривало, что единство, истинность, благодать различны *только* для нас, что имеют значение *только* для нашего познания. Этот вывод был сделан позже номинализмом.

Итак, мы рассмотрели сущее относительно его категориальной и трансцендентальной данности, оставив, однако, пока открытым вопрос о том, как следует определять *ousia*.

5. ДЕЙСТВИТЕЛЕН ИЛИ РЕАЛЕН ДУБ? OUSIA И EIDOS

Аристотель определяет *ousia* как то, «что сказывается в другом, а другое в нем». Когда он в качестве примера *ousia* называет «землю, огонь, воду и то, что более всего подобно им... живые существа и божественные вещи», этому можно только удивляться. Здесь определенное, отдельное сущее принимается за *ousia* и отличается от другой формы *ousia*, которая, в свою очередь, «лежа в основании причины бытия, содержится в том, что не сказывается ни о каком предмете».²⁶

²⁴ См.: Аристотель. Метафизика. X, 2. 1054a 16.

²⁵ См.: Там же. IV, 2. 1003b.

²⁶ Там же. V, 8. 1017b 10 и далее.

Оusia встречается нам в двояком смысле, с одной стороны, она есть определенное сущее, с другой — то, что его делает тем, что оно есть.

Рассмотрим наш пример с камнем. Камень, находящийся перед нами, есть сущее по качеству, величине, месту и т.п. Он представляет собой оusia всех категориальных высказываний о себе. Он есть первое и лежащее в основании. Далее, если мы спросим, чем же является сам камень, то тем самым мы спросим об оusia во втором из названных смыслов и сможем ответить: неорганическим природным продуктом, состоящим, например, из извести. А что такое известь? Спроси мы и об этом, ответ будет заключаться в том, что известь состоит преимущественно из кальциевого карбоната. Мы могли бы и далее продолжить наши вопросы и никогда, как мы уже знаем из рассуждений о различии искусственного и природного продукта, так и не пришли бы к неопределенной в себе и неоформленной материи. То есть оusia нашего камня никогда не будет чистой материей, hyle, она уже заранее отмечена формой и образом. А как мы уже знаем, в сущем сходятся то и другое, форма и материя. Чем же является оusia как в первом, так и во втором смысле? Под оusia как «первой оusia» подразумевается конкретная единичная вещь, которая со своей стороны не может сказываться ни о какой другой вещи. Я не могу сказать об этом камне, что он другой, как не могу утверждать о Сократе, будто он Платон. Более точное определение первой оusia Аристотель поясняет на одном примере: если кузнец из куска меди — медь здесь обозначает материю — делает шар, то это означает «делать медь круглой», не «сделать круглое или шар, напротив, нечто иное, а именно, привнести форму (eidos) в иное (т.е. медь)»²⁷:

А то, что делает человек, — это медный шар, ибо он делает его из меди и шара [как фигуры]: он придает форму вот этой меди, и получается медный шар. . Если поэтому шар есть фигура, [все точки поверхности] которой одинаково отстоят от срединной точки, то это будет, с одной стороны, то, что объемлет создаваемое, с другой — объемлемое им, а целое будет то, что возникло, — таков, например, медный шар.²⁸

Этот пример показывает, с одной стороны, сопричастность формы, eidos, и материи, hyle, а с другой — различие между формой и образом, morphe. Шар как геометрическая фигура, в которой все точки поверхности одинаково удалены от центра, в качестве eidos является формальной причиной последующего облика округленной меди.

²⁷ Там же. VII, 8. 1033b 5.

²⁸ Там же. VII, 8. 1033b 8-16

Форма привходит в медный шар как его теперь уже конкретный вид. Морфевместе с тем следует отличать от *eidos*. Она в известной мере представляет собой лишь отображение последнего. В случае с медным шаром образ выступает сиюминутно как материя. Из единства обоих проистекает целое, *synholon*. *Ousia* есть составное целое из *morphei* материи. (В этом качестве *ousia*, правда, еще не в полной мере определена как сущее и требует дальнейших категориальных определений.)

На примере Аристотеля уже ясно, что следует понимать под первой *ousia*. А что же все-таки такое вторая *ousia* как она относится к первой? Понять это необходимо для того, чтобы определить ее отношение к *eidos*, который как образ конкретно проявляется в первой *ousia*. Этот шар, этот камень вследствие того, что они имеют образ, есть формы проявления *eidos*. В то время как целое в качестве единства *hylei morphe* подчинены смене возникновения и уничтожения, *eidos* изъят из этого процесса.

Давайте вспомним: движение мы определили как переход от возможности к действительности. Естественная вещь имеет в отличие от искусственной, как мы уже говорили, движущую причину своего осуществления в самой себе. Медный шар, по своему определению быть шаром, не был предцан как медная глыба. Это определение если и присутствовало как возможное в меди, то только в голове кузнеца. Дуб же, напротив, имеет свое определение стать деревом в самом себе. Он содержит *eidos*, цель своего движения, преформируется в него. Эту цель Аристотель называет *entelecheia*. Дубу этой цели еще нужно достичь, правда, ему не нужно двигаться, чтобы расти и развиваться. Движущий принцип дуба с момента укоренения, первого полива водой, распространения соков и питательных веществ — стремление стать дубом. То есть *eidos* быть дубом есть *entelecheia* дуба. В широком смысле *eidos* не только цель, но и причина движения. *Ousia*, которую Аристотель понимает в двойном смысле, определяется им как шар или дуб в качестве *synholon*; общий закон для *morphe*, образа, и *hyle*, материи. Причем *eidos* проявляется как образ в материи, *hyle*, и поскольку это есть причина и цель первой *ousia*, Аристотель называет *eidos* второй *ousia*:

ибо сущность — это форма, находящаяся в другом; из нее и из материи состоит так называемая составная сущность²⁹.

Материя как чистая материя была бы бесформенной, т. е. бесцельной, ведь она чистая возможность. Понятие энтелехии должно объ-

²⁹ Там же. VII, 12. 1037a 27.

яснить, почему *eidos* представляется не навязанной, а «внутренней» целью материи — хотя и возможным, тем не менее изначальным свойством ее. *Eidos*, цитировали мы Аристотеля,— это *ousias*ущего, поскольку он есть *ousia*конкретной *ousia*, единичной вещи. Материя как возможность, говорит Аристотель, стремится к действительности, и это приводит ее в движение. Но в самом понятии движения уже присутствует указание на ее цель. Поскольку основание и цель движения есть *eidos*, *ousias*ущего, становится очевидным, почему Аристотель смог с помощью понятия *entelecheia*определить как движение, так и *eidos*: дуб как первая *ousia*не мертв, напротив, он сущий; он является движущейся материей и обладает ее целостным бытием, *synholon*, потому что выступает как оформленная благодаря *eidos*материя.

О естественно сущем, о природе вообще мы говорили, что она в самой себе заключает *telos*своего движения. Цель есть положенная в ней возможность, она возбуждает движение природного. Факт движения выражает то, что естественно сущее не достигло или пока еще не достигло своей *telos*. Отличие *morphei* *eidos*уже говорит об этом, хотя образ, в отличие от *eidos*, возникает в движении. Цель кузнеца заключается в изготовлении шара. Шар —его произведение, *ergon*. Цель развития дуба есть сам дуб. Дуб есть вместе с тем произведение. Вообще говоря, в сфере органического любая фаза роста является результатом естественного производства. Если мы зададимся вопросом, как следует рассматривать отношение между *ergon*и *eidos*, то должны сказать следующее: поскольку шар есть соединение материи и формы как таковых, поскольку его образ —не просто округлость, постольку же и живой дуб — не осуществление *eidos*«дуба» как такового. Он есть лишь одно дерево среди множества деревьев этого вида. Он есть *ergon*, но *ergon*и *eidos*не совпадают друг с другом. Отдельный дуб, первая *ousia*, не является также второй *ousia*, ибо цель, которую он как *eidos*несет в себе, им еще не достигнута, он с ней не тождествен. Дуб как сущее скорее есть движение в связи с вечной формой, на которую он нацелен. Как движущая сущность он предполагает завершенность движения, его «ради чего», и является еще незавершенной деятельностью. Чистоту, в себе завершенную деятельность, *energeia*, можно было бы найти исключительно там, где *eidos*полностью представлен в сущем. Аристотель, видевший во всем движущемся относительно неподвижного незавершенное, не мог, следовательно, конкретный, живой дуб, в котором первая и вторая *ousia*пока еще различимы, принимать за *действительный* дуб. В нем, как в наличном сущем *ergon*, только условно реализуются возможности, заложенные в его *eidos*. Посколь-

ку дуб есть выражение *eidos*, он *действителен*, но там, где он отличается от него, не совпадает с ним, он не действителен, и пусть при виде этого отклонения не возникает убеждение, будто дуб не существует:

Ибо дело — цель, а деятельность — дело.³⁰

Действительное же бытие — не движение к цели, а достигнутый в ней *eidos*. Действительность как *eidos* неподвижна. И утверждать, что сущее является действительным не в указанном смысле, все же не означает, по Аристотелю, будто оно недействительно.

6. БОГ АРИСТОТЕЛЯ: ОПРЕДЕЛЕНИЕ АРХЕ КАК НЕПОДВИЖНОГО ДВИГАТЕЛЯ

Первый неподвижный двигатель (*proton kinoun akineton*) для Аристотеля выступает принципом, *arche*, он — «начало и первое в вещах».³¹ Атрибут «неподвижный» выражает заверченный характер первого двигателя, для которого собственная *telos* осуществилась и любая возможность представляется одновременно действительностью. Он — сама чистая деятельность: *actus purus*. И все-таки почему и каким образом эта «чистая деятельность», будучи сама неподвижной, является движущей? Где ее место? Она должна быть движущей, чтобы быть *arche*, так как все сущее определяется движением.

В XII книге своей «Метафизики» Аристотель приводит более точное определение этого первого двигателя. При этом он проверяет сущее на его способность быть *arche* и осмысливает, во-первых (1), воспринимаемое чувствами преходящее, а затем (2) чувственно воспринимаемое, но непреходящее, например, небосвод, и, наконец (3), духовное непреходящее, *pous* (разум, ум, мышление).³²

1. Чувственно сущее изменчиво, т.е. оно возникает благодаря движению, благодаря «изменению из сущего в возможности в сущее в

³⁰ Там же. IX, 8. 1050a 21 и далее.

³¹ Там же. XII, 8. 1073a 23 и далее.

³² Это разделение бытия на три области показывает, что Аристотель, несмотря на свой скепсис по отношению к платоновским идеям, не отрицает трансцендентности бытия относительно чувственно воспринимаемой природы. Поэтому «первая философия» восходит не к физике, а ведет, вопрошая об общем для всего сущего *arche*, «по ту сторону физики».

действительности».³³ Изменение всегда происходит как переход «от чего-то благодаря чему-то и во что-то»:

То, чем вызывается изменение, — это первое движущее; то, что изменяется,—материя; то, во что она изменяется, —форма. Итак, пришлось бы идти в бесконечность, если бы не только медь стала круглой, но и возникло также круглое или медь. Необходимо, следовательно, остановиться.³⁴

Если все сущее определено движением, тогда то, что является его *arche*, как мы уже говорили, должно быть неподвижным и одновременно быть причиной движения. Согласно аргументам Аристотеля, движение никогда не может начаться и остановиться, оно вечно, как вечно время.³⁵ Если движение вечно, без начала и конца, то невозможно представить никакого *первого* движения. Такое первое движение должно было бы, в свою очередь, вызываться еще каким-нибудь движением. Это требовало бы движения до всякого движения. Но если бы наличествовало *только* чувственно воспринимаемое сущее, то невозможно было бы вечное движение и, следовательно, движение вообще. Бесконечную последовательность движения в конечных вещах Аристотель сам исключал, ибо «невозможно ведь, чтобы движущее и движимое другим составляло бесконечный ряд, так как в бесконечном ряду нет первого».³⁶ Конечные вещи всегда находятся в движении.

2. Движение небосвода, *kuklophoria*, «не только движет, но и движимо».³⁷ Поэтому оно не может быть первой причиной движения, а, в свою очередь, предполагает другое движение. А возможно ли, чтобы причиной всего конечно сущего и движения небосвода было нечто движимое, которое само есть причина движения? Нет. Это отрицание оправдывается аристотелевским видением отношения *dynamisi energeia*. Хотя всякая деятельность предполагает некую возможность, все же превращение возможности в действительность мыслимо только при наличии той предпосылки, что возможность уже существующего действия переводится в действительность. Причина движения, рассуждает далее Аристотель, вследствие этого не может быть сама

³³ Аристотель, *Метафизика*. XII, 2. 1069b 17 и далее.

³⁴ Там же. XII, 3. 1069b 36 и далее.

³⁵ Поскольку Аристотель утверждает о всегда-бытии движения, а тем самым и природы, то подчеркивает, что цель движения, а именно осуществление любой возможности, никогда не может быть достигнута.

³⁶ Аристотель, *Физика*. VIII, 5. 256a 17 и далее.

³⁷ Аристотель, *Метафизика*. XII, 7. 1072a 24.

движимой, ибо признаком любого движения является то, что находится в переходе от возможности к действительности. Быть в движении означает приводиться в движение тем, чего нет у себя самого. Таким образом, движение уже предполагает некий движитель. Движение есть переход из *dynamis* в *energeia*.

3. И поскольку есть движимое, то должен быть и принцип сохранения движения, *неподвижный* двигатель. Этому соответствует, согласно двенадцатой книге «Метафизики», способ бытия *nous*. Все естественно сущее, по Аристотелю, поскольку оно живет, имеет душу. Души растений отличаются от душ животных, те и другие в свою очередь — от души человека. Человеческая душа отличается умом, *nous*, тем, «чем душа размышляет». ³⁸ Благодаря ему человек способен познать истину. Познать истинное о сущем означает понять свой *eidos*. Душа, поскольку она есть *nous*, в состоянии понять *eidos*. ³⁹ *Nous*, т. е. мышление, созерцает сущее не просто в его образе, а в *eidos*, который действует в этом образе. Это значит, *nous* видит в воспринимаемом образе медного шара его *eidosi* познает его как *agch* движения, которое формирует сущее из возможности в материальный образ и благодаря этому проявляет себя. *Nous* человека способен к тому, чтобы понять сущее в его целостности, в том, что обосновывает его единство. Поэтому *nous* в естественной смене возникновения и уничтожения обнаруживает то, что по своей сути представляется чувственно сущим. *Nous*, в котором сущее проявляется как то, что оно есть, это не мышление человека в собственном смысле, напротив, он — чистый *nous*, божественное мышление. Человеческий *nous* благодаря своему «родству» с божественным может стремиться к нему и при определенных условиях может мысленно созерцать (*theorein*) *agch* как высшую *действительность* из всего, что существует. Ибо божественный *nous*, который по своей *ousia* есть чистая *energeia*, есть также просто *eidosi* как таковой присутствует во всем, что есть. Поэтому божественный *nous* — единица, которая упорядочивает все остальное сущее. Он есть первый неподвижный двигатель, чистая деятельность, и вместе с тем «основание, на котором покоятся небо и природа». ⁴⁰

³⁸ Аристотель. О душе. III, 4. 429a 22.

³⁹ В познании как восприятию душа получает вещи, хотя и без материи, но все же не по их *eidos*. Она постигает их по «облику», т. е. вследствие того, что они имеют определенных образ, подобно тому как «воск оставляет на себе отпечаток пальца без железа и золота» (Аристотель. О душе. II, 12. 424a 19 и далее).

⁴⁰ Аристотель. Метафизика. XII, 7. 1072b 14.

Уподобление неподвижного двигателя nousделано с умыслом показать в разуме единое основание всех вещей. Таким образом, он превращается в принцип, в котором все другие принципы и причины имеют свое основание, высшее условие своей деятельности. Тем не менее nous, даже божественный, не творец вещей, напротив, он как бы позволяет (и мы уже говорили это о платоновской идее блага) показать действительным то, что прежде было в возможности. Благодаря nousсущее становится открытым и сохраняется в своем устройстве (axis), поскольку все движение имеет свою единую причину в нем.

VIII. ДЕСТРУКЦИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Причин перехода от греческого к новоевропейскому типу мышления множество. Об этом свидетельствует различие в понимании категорий, о котором мы уже говорили, а также новое понимание метафизики, о котором разговор еще впереди. В любом случае, необходимо сказать о слабо разработанном определении души с точки зрения ее индивидуальности и о сопровождающей эту слабость трудности самопознания.¹

Вопрос о душе в качестве Я был для греков в принципе вопросом о ее внешнем проявлении.² Человек как единственное в своем роде существо, как незаменимый индивидуум с его уникальностью, благодаря чему он является не просто частным случаем всеобщего, *animal rationale*, во времена Сократа осмысливался лишь от случая к случаю. Следовательно, такие понятия, как свобода, совесть еще не были тогда в ходу. Не следует также переоценивать заслугу греков в разработке понятия свободы, ведь они открыли ее как политическую свободу, и потому не рассматривали ее ни как моральную, ни как индивидуальную проблему. *Eleutheria* обозначала свободу полиса, государства и вместе с тем свободу гражданина в полисе. Если свободно государство, в котором живет гражданин, то он тоже считается свободным, даже если его индивидуальная жизнь полностью подчинена устройству и законам государства. Индивидуальная свобода уравнивалась греками

¹ Правда, этот вопрос уже рассматривался Гераклитом, однако нельзя не обратить внимание на понимание им трудности этого дела: «Границ души тебе неотыскать, по какому бы пути ты ни пошел: так глубока ее мера» (Гераклит. Фрагменты. В 45).

² Внутреннее может мыслиться только потому, что оно принимает телесную иочевидную форму, мысль же — поскольку она выражается языком, замысел — поскольку он превращается в дело. В рамках онтологического контекста этого вопроса мы можем сказать, что греки сущее мыслили как субстанцию, не принимая внимания субъект, который лежит в основе мышления человека.

³ Нам известно, что греческое слово, обозначающее свободу, *eleutheria*, впервые было употреблено Пиндаром (прим. 520-440 гг. до н.э.), который сказал о Хироне, основателе города Этна, что тот основал его «на принципе свободы» (*Scholia in Pythionicas. I, 58*).

с политической свободой. Ибо государство как инструмент граждан служит им всем, а не только благу единиц, как при тирании.

Самая важная мысль Аристотеля о свободе в рамках политического строя, а потому и об общем благе, толкует свободу отдельных граждан исключительно как произвол.⁴

Что указывает на пропасть между греческим и новоевропейским мышлением, так это то, что греки бескорыстно пользовались понятием свободы, в противоположность этому мы сегодня осознали ее как полную свободу для себя, а следовательно, и человека рассматриваем не просто как один из элементов мира. Мы воспринимаем его, а значит субъективно и самих себя, как наблюдателей. Поэтому человек уже не представляется, как это было у Аристотеля, живым существом, помещенным со своим *logos* полис и в нем затерявшимся: он рассматривается скорее уже не как все другие сущие, нет, он признается созерцающим и наблюдающим существом, которое есть предпосылка всего видимого. *Nous* Аристотеля при рассмотрении вещей забывал самого себя как созерцающего и жил теорией, находя в ней удовлетворение.

Возникает вопрос, следует ли понимать этот опыт мышления, в котором оно заявило о себе как об *arche*, движением вперед относительно греческой мысли. В пользу этого можно сказать, что мы видим мир, а также самих себя иначе, но вместе с тем и видим больше. Может ли это «больше» возместить потерю бескорыстного взгляда на мир и такого же взгляда на сущее, этот вопрос мы не можем обойти. Мы рассуждаем сегодня об этом изменении перспективы уже не так, как это было в Европе в XVII и XVIII столетиях. На самом деле, можно ли все сущее рассматривать исключительно только сквозь призму самосознания человека? Позже, во времена Гегеля, мы узнали, что угрожает нашей свободе и истине, если мы не только рассматриваем то и другое, свободу и истину отдельно друг от друга, но и задаемся вопросом, а существует ли вообще путь к истине? Не оказываемся ли мы со своей мнимой сознательной свободой, по сути, в сетях релятивизма или даже нигилизма, объявившего вопрос о свободе и истине неразрешимым, поскольку ввиду их явно исторического характера, а также множества философских суждений и мнений следует принципиально отвергнуть возможность истинного и свободного мышления? Если соразмерить сформулированный греками вопрос об *arche* и уси-

⁴ Правда, у греков это присутствует уже в понятии автаркии. Она предполагает самодостаточность и самостоятельность. Она причина и цель сама по себе, относится она, строго говоря, только к богу, ибо только он изъят из плена становления и существует сам по себе.

лия философии осмыслить совокупность вещей в их истинности, то окажется, что мы открыли свободу собственной самости только для того, чтобы потерять истинность этой свободы, но, с другой стороны, мы должны сказать о движении вперед: опасность утраты нашей свободы возможна на пути ее открытия. А понятия Я, свободы, совести, истины никогда не стали бы для нас проблемой, если бы мы их не открыли тем или иным способом. Так при всем релятивизме и скептицизме возникает задача — попытаться осмыслить эти понятия в их истинности. И именно потому, что движение нашего сознания кажется нам связью времен, мы никак не сможем уклониться от вопроса о возникновении проблемы *arche* ее развитии.

Среди многих причин распада греческой онтологии в качестве особой следует назвать критику аристотелевского понятия бога, причем это, вероятно, остается открытым вопросом, поскольку само по себе оно было слабо разработано и поскольку разработкой его занимались с помощью христианской персонификации понятия бога. Если мы сопоставим друг с другом греческо-аристотелевское и христианское понятие бога (1), то сможем назвать причины, повлекшие за собой смену греческого понятия христианским. Это должно получиться путем решения проблемы отношения языка и сущего (2).

Появление различия между понятием бога в греческой философии и христианской теологии понято не только с исторической точки зрения, поскольку между античными и новоевропейскими принципами мышления, заложенными Декартом, располагаются христианская патристика и схоластика.

Напротив, причиной обращения к самосознанию стало христианство, на это однозначно указывал Гегель. Античность не знала слова, которое сегодня соответствует тому, что мы понимаем под самосознанием, хотя для христианства, как и для иудеев, было важно, что человек знает о самом себе, о своем бытии в боге.

1. НЕПОДВИЖНЫЙ ДВИГАТЕЛЬ VERSUS БОГ ОТКРОВЕНИЯ

Аристотель определял первооснову всего сущего, *arche*,⁵ как неподвижный двигатель, а последнее еще конкретнее обозначал как *pous*. Этот перводвигатель не является действующим и вызывает движение лишь постольку, поскольку сам неподвижен. Поэтому к само-

⁵ Аристотель. *Метафизика*. XII, 7 1072b 11.

му неподвижному двигателю категория «деятельность» применима весьма условно, ибо он действует, сам не стремясь к чему-либо благодаря вызванному им движению. Признаком неподвижного двигателя является то, благодаря чему не может быть определена видимая *dynamis*. Как чистая *energeia*, делает вывод Аристотель, сила его движения подобна предмету желания и любви,⁶ который вызывает желание у другого. Первый двигатель, приводящий в движение небеса и вследствие этого опосредованно движение всех тел, есть предмет любви, в направлении которого все движется и от которого всему передается движение. Сам же этот предмет как причина движения и всей действительности есть покой и безмятежность.

Это «божество», порождающее все «различным»,⁷ «скрепляет единство»,⁸ управляя всем универсумом. Оно присутствует во всем сущем, «ведь от природы все заключают в себе что-то божественное».⁹ Это божественное есть *pous*, а следовательно, тот *pous*, который присутствует во всем сущем и сохраняет его в движении, *pous*, к которому все стремится. В своей бесконечности он есть *чистое мышление*, которое ничто не мыслит как чужое ему: *theotem*.

Греческое слово *theotem* этимологически происходит, как нам на сегодня известно, из словосочетания *theaestnhaii hogaein*, полученного для обозначения «созерцания». Правда, греки сводили его в соответствии со своим представлением о *теории*, к слову *теос*, т.е. бог. Поэтому *theogiao* значала для них «созерцание бога», «созерцание божественного».

Божественный *pous*, и это есть именно греческое понимание блаженства, мыслит исключительно самого себя, поскольку для него нет ничего чуждого. Мышление *pous*, пишет Аристотель, может быть мышлением только «божественным и самым достойным»:

А относительно [высшего] ума возникают некоторые вопросы. Он представляется наиболее божественным из всего являющегося нам, но каким образом он таков, на этот вопрос ответить трудно. В самом деле, если он ничего не мыслит, а подобен спящему, то в чем его достоинство? Если же он мыслит, но это зависит от чего-то другого (ибо тогда то, что составляет его сущность, было бы не мыслью, а способностью [мыслить]), то он не лучшая сущность: ведь ценность придает ему мышление. Далее,

⁶ Там же. XII, 7. 1072b 3.

⁷ Там же. VI, 1. 1026a 10-16 и XII, 7. 1073a 4.

⁸ Аристотель. Политика. VII, 4. 132Ba 32.

⁹ Аристотель. Никомахова этика. VII, 14. 1153b 32.

будет ли составлять его сущность ум или само мышление, что же именно мыслит он? Либо сам себя, либо что-то другое; и если что-то другое, то или всегда одно и то же, или разное. Так вот, есть ли здесь разница или это все равно, мыслить ли прекрасное или все что угодно? Не нелепо ли мыслить некоторые вещи?

Таким образом, ясно, что ум мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему, и это уже некоторое движение.¹⁰

Nousectь noesisnoeseos:

Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении.¹¹

Это помысленный здесь как чистое мышление-самого-себя nousнесомненно отличается от человеческого nous, который еще не на все времена есть то, что он есть, а живет противоположностью dynamisi energeia. Если именно в этом пункте человеческий разум отличается от божественного, то он для Аристотеля есть «то ли сам как божественный, то ли самой божественной частью в нас».¹² Вот почему в только что цитированной Хкниге «Никомаховой этики» он говорит в контексте определения biostheoretikos, жизни, подчиненной теории:

Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное, и, насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности, связанной с [любой] другой добродетелью. И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью. Нет, не нужно [следовать] увещаниям «человеку разуметь (phronein) человеческое» и «смертному — смертное»; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия (athanatidzein) и делать все ради жизни (prostodzen), соответствующей наивысшему в самом себе.¹³

Мышление-самого-себя божественным nousАристотель называет theoria, но это не теория в современном смысле слова, в ее отличие от практики. Теория для него, скорее, высшая форма практики, и все-таки theoria, понятая как созерцание бога, т.е. как мышление мыш-

¹⁰ Аристотель. Метафизика. XII, 9.1074б 15-26.

¹¹ Там же. XII, 9.1074б 33 и далее.

¹² Аристотель. Никомахова этика. X, 7. 1177а 15 и далее.

¹³ Там же. X, 7.1177б 26-34.

ления, сама в себе содержит свою цель, а потому сама есть результат собственной деятельности.¹⁴

одну эту деятельность, пожалуй, любят во имя нее самой, ибо от нее ничего не бывает, кроме осуществления созерцания (*paratheoesai*), в то время как от деятельности, состоящих в поступках, мы в той или иной степени оставляем за собой что-то, помимо самого поступка.¹⁵

Noesisnoeseos как божественное мышление является познанием познания, которое по своей сути есть чистая *energeia*. Его *entelecheia*, его цель достигает этого мышления; поскольку оно осуществляется, т.е. становится чистой *energeia*, познает и мыслит только совершенное. То совершенное, что мыслит *pous*, поскольку он является *noesisnoeseos*, есть он сам, ибо божественное мышление имеет в себе самом свой *ei-dosi* потому мышление-самого-себя есть единственный предмет его мышления. Этот *pous*, будучи божественным, наблюдает за «восторженным удивлением» человека, не требует внешнего выражения своему существованию и покоится в себе самом. Он есть *theoria*. Все же это божество в своей «самоудовлетворенности»,¹⁶ в состоянии, когда

¹⁴ Аристотель понимает практику здесь в самом широком смысле. Теория является также и практикой в высшем смысле этого понятия, так как *praxis*, или иначе *poiesis*, не нацелена на нечто, что находится вне ее. Теория — это деятельность, для которой ничего нет за собственными рамками. Она имеет свою цель в самой себе. В латинском языке *theoria* переводится чаще всего словом *contemplatio* или *spec-ulatio*. Преимущество теории по отношению к практике сохраняет свое значение вплоть до Нового времени. Хотя *contemplatio* и *actio* (деятельность) идентичны греческим *theoria* и *praxis*, в средневековом мышлении *vita activa* рассматривалась как предварительное условие для *vita contemplativa*. Первое понималось как нравственно-аскетическое стремление, которое должно подготовить *vita contemplativa*, выражающуюся как молитва и любовь к богу. Несмотря на то, что уже в средневековой борьбе между интеллектуалистами и волонтаристами, представленной прежде всего борьбой между томизмом и августинианством, дискутировался вопрос о том, можно ли считать свободу воли высшей ступенью веры, это с самого начала было декларацией, которая вызвала переворот этого отношения. Здесь речь шла прежде всего о вопросе применимости и использования теории. Заняв принципиальную позицию относительно связи теории и практики, Кант писал: «В этом случае причина малой пригодности теории для практики заключалась не в самой теории, а в том, что здесь было недостаточно теории» {Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4(2). С. 62}. Среди основоположений греческой пары понятий Кант тоже различает теоретический и практический разум и признает первенство именно практического разума, т.е. практической веры (учению о постулатах), относительно теоретического разума, который следует ограничивать, делает он это, правда, по другим причинам, нежели Просвещение.

¹⁵ Аристотель. Никомахова этика. X, 7. 1177b 2-4.

¹⁶ Там же. X, 7. 1177b.

для него нет ни в чем недостатка, потому что все уже есть и все его возможности уже осуществились, неспособно осмысливать ищущее и созерцающее мышление как бог, пекущийся о будущем. В своей самоудовлетворенности неподвижный бог не требует заботы об осуществлении еще не реализованных возможностей. Будущее же, отличное от своего настоящего, нельзя мыслить, и поэтому человеческое созерцание не в состоянии обнаружить бога.

Поставим вопрос: соответствует ли греческое понятие бога — бог здесь мыслился как живой разум — представлению о боге в иудео-христианской традиции, согласно которой бог в Ветхом завете открывал себя Аврааму, Исааку и Иакову, а в Новом завете ставший человеком *logos* раскрылся в Иисусе Христе. В «О граде Божиим» Августина¹⁷ об этом говорится: «Никто не приблизился к нам (христианам) более, чем философы его (Платона) школы».¹⁸ А в «Об истинной религии» он с похвалой пишет: «Итак, если бы те философы могли снова очутиться среди нас... и после небольшой переделки своих слов и воззрений сделались бы христианами».¹⁹

Можно не сомневаться, что христианское представление о боге не смогло бы закрепиться в теологической понятийности без греческих понятий. Очевидно и то, что между платоновской идеей блага как *epekeinatesousias*, аристотелевским неподвижным двигателем и христианским представлением о боге, согласно которому тот является творцом, а не *arche*, не основным принципом всего сущего, лежит непреодолимое различие. Внеперсональному принципу *theos*, который, будучи неподвижным двигателем, своей неподвижностью приводит в движение тех, кто любит его, противостоит личностный бог, бог будущего, который со своей стороны любит еще до того, как любят его самого. Поэтому христианский бог представляется как действующий в истории бог. В то время как понятие бога как высшего *pous* содержит в себе всю действительность, а его деятельность как чистое мышление состоит в том, чтобы не мыслить ничего чуждым, особенностью хри-

¹⁷ Аврелий Августин родился в 354 г. в Тагасте (Северная Африка), в основном разделял идеи манихеев-гностиков, пока в 387 г. после видения не был крещен епископом Амвросием, затем среди прочего занялся осмыслением неоплатонической идеи блага. В 395 г. стал епископом в Гиппо, где и умер в 430 г. Августин считается самым выдающимся представителем средневековой теологии и философии. Основные произведения: «О граде Божиим», «О свободе воли», «О троице», «Исповедь».

¹⁸ Августин. О граде Божиим. VIII, 5 // Августин Блаженный. Творения. Т. 3. СПб.; Киев, 1998. С. 328.

¹⁹ Августин. Об истинной религии // Там же. Т. 1. С. 399.

стианского бога является то, что он стремится обнаружить чуждое ему и в нем созерцать отделенные и отличные от него творения. В этом любящем отношении бога к своему творению христианская мысль видит свое и божественное будущее.

Иначе, чем христианско-иудейский бог-творец, производит существо неподвижный двигатель, выводя его на свет, подобно тому, как это происходит в пещере Платона, где солнце своими лучами невидимое делает видимым, т.е. вызывает к действительности. Поэтому *poiesis* творец мира из ничто, он производит все вещи, ведя их от возможности к действительности, к явлению. В том месте, где Аристотель ставит вопрос, как в совокупной природе, *toûholouphysis*, содержится благо (бог есть высшая форма блага) — как отдельное, независимое, само по себе сущее, или как порядок, или как то и другое, он говорит:

Или же и тем и другим способом, как у войска? Ведь здесь и в самом порядке—благо, и сам предводитель войска — благо, и скорее даже он: ведь не он зависит от порядка, а порядок — от него²⁰.

При рассмотрении аристотелевского учения о боге часто не обращают внимания на то, что оно подчеркивает уединенность бога, что богом пронизаны космос, действительность в ее целостности. В противоположность этому христианское мышление не признает присутствия бога в космосе. Космос в христианской мысли стал миром,²¹ которому бог благовествует. Отныне бог и там, где он постигался как *agche*, уже не принцип бытия, а творец, которому противостоит сотворенный им из ничто мир в своей самостоятельности.

Именно потому что аристотелевское понятие бога как *poiesisnoeseosna* протяжении почти 2000 лет подпитывало христианское представление о боге, общеизвестно различие между этими двумя понятиями. Для понятийного постижения христианского представление о боге многое было почерпнуто из платоновского и аристотелевского учений о боге. Тем не менее христианское понятие бога как творца неба и земли, без сомнения, нужно воспринимать как противоположность греческому пониманию вечности космоса.

Библейское учение о сотворении мира, для которого вечен только бог, а бытие мира объясняется решением божественной воли, о возможности знает то, что все сущее в равной мере может и не быть. По-

²⁰ Аристотель. Метафизика. XII, 9. 1075a 12-16.

²¹ Для христианской мысли, в отличие от греческой, мир считается не вечным, а сотворенным из ничто. Следовательно, сущность творческой воли бога, а именно она создала мир из ничто, находится вне и по ту сторону мира.

лага для всего сущего творящего мир бога, оно рассматривает этого бога как единственного, кто по своему произволу мог бы отказаться от собственного творения. Если космос представляет собой уже не нечто вечно покоящееся и пребывающее в себе, а сотворенное и потому зависимое от произвола бога, а в известной мере и случайное, то понятие агхекак причины всего сущего утрачивает свое онтологическое значение. Тем не менее познаваемая и данная действительность была тем, что давало повод для вопроса об агхеи вело к формированию метафизической теологии, стремившейся к выявлению того самого начала, на котором покоилось благоустройство космоса.²² К примеру, тот же Фома Аквинский пытался, исходя из аристотелевского космологического доказательства беге, решить вопрос о вечности мира, устранив из аристотелевской понятийности, которой пользовался, ее онтологический фундамент.²³

2. ОГРАНИЧЕНИЕ ЯЗЫКА СУЩИМ

Платон и Аристотель сущность сущего называли *ideaи eidos*, видом, тем самым они высказывали то, что сущность содержится в чувственном созерцании сущего. И хотя Платон все чувственно воспринимаемое считал простым явлением, он в то же время допускал, что вне отношения к нему нельзя ничего помыслить и познать. Так как для античности мышление о космосе возможно только благодаря тому, что вещи даны и что чувственность — это именно тот способ, с помощью которого они свидетельствуют о себе, то мышление может постичь истину о вещах исключительно с помощью чувственности. Ведь еще Парменид говорил: причину заблуждения следует искать не в самой чувственности, а в определенной форме мышления, а именно в *doxa*. Да и платоническая любовь не такая уж и «платоническая», как о ней говорили впоследствии. Ведь она осуществляется аналогично тому, как в притче о пещере, начиная восхождение, исходят из любви к отдельному прекрасному телу, чтобы затем, через любовь ко всем телам, прийти к совокупно прекрасному для созерцания «прекрасного как такового», как того, что выступает истинной причиной красоты тела. Греческая, т.е. Эвклидова, геометрия сознает себя связанной с

²² Ср.: Theunissen M. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Tractat*. Berlin, 1970.

²³ Ср.: Thomas von Aquin. *Summa Theologica*. I, q. 46.

такими чувственно созерцаемыми пространственными фигурами, как круг, треугольник, шар, пирамида, когда учит нас, что сущность этих фигур есть не что иное, как идеальные образы, данные нам в несовершенном виде чувствами. И Аристотель недвусмысленно подчеркивал, что мысли человека — это не вещь, существующая сама по себе по ту сторону чувственного, а действующая и формирующая сила чувственного человека. То, что греки мыслили как сущность вещи, хотя и не является ее чувственным образом, тем не менее всегда исходит из него. Eidos, превращающий сущее именно в то, что оно есть, хотя и вымыслен, тем не менее он не просто идея, которую я выдумал, глядя на множество внешне похожих вещей. Eidos — это сила, определяющая и формирующая вещь в ее осуществленности. Так, благо для Платона — это не придуманное свойство благости вещей, а *причина* всего сущего, независимо от того, чувственная она или внечувственная по своей природе.

2.1. ПОНЯТИЕ - ЭТО НЕ ПОНЯТИЕ

Следует обдумать и то, что мы сегодня, как это повелось со времен Гегеля, *ideai eidos* переводим на немецкий язык словом «понятие». В этом смысле «понятие» — уже не понятие, не имя, которым мы обозначаем предмет, оно воспринимается скорее как действующая сила, *energeia*, которая помимо всего прочего лежит в основе роста и формирования организма. Понятие определяет сущее, так что мы можем сказать, что человек является человеком лишь постольку, поскольку он соответствует своему понятию.

Еще один пример для пояснения слова понятие в качестве перевода *ideai eidos*: молот имеет своей целью мочь-стучать-им. Это мочь-стучать-им составляет его понятие. Предмет, которым не стучат, а, например, бросают, будет уже не молотом, а камнем или чем-то еще. Желудь, который не станет дубом, в этом случае не совпадает со своим понятием. Мы видим, что понятию «понятия» присуще онтологическое значение, и оно не есть простое словесное обозначение сущностного понимания признаков разных, но схожих по виду вещей. Понятие лежит в основе сущего как его цель, а не наоборот, как это происходит при абстрагировании так называемых *классов понятий* из уже существующих вещей. В этом смысле «понятие» описывает суть данного в пространственно-временной реальности сущего. Иначе говоря, *понятие определяет сущее, когда проявляется через него*. Чувственное восприятие видит сущее в его чувственной данности как единичную

вещь в цвете и ощущает его как твердое и т. д. Мышление же «видит» в сущем понятие, например то, что молоток существует дляковки; оно видит то, чем является нечто.

2.2. ЯЗЫК: ПОСРЕДНИК МЕЖДУ МЫШЛЕНИЕМ И СУЩИМ

Связь античного мышления с сущим в равной мере соответствует связи с *языком*, к тому же это тот язык, посредством которого мышление и чувственность связаны друг с другом взаимопроницающим образом. *Logos* для греков — это преисполненная смыслом речь, а поэтому она не простое называние имен. Когда мы говорим о предметах, то высказываемся о их бытии; здесь важно то, что мы утверждаем о вещах: возможны ли они, существуют ли в действительности или просто придуманы. Таким образом, язык имеет онтологическое отношение, а его понятия, следовательно, не пустые абстракции налично сущего, т. е. не только *логические* по своей природе. Язык ограничен сущим, которое он раскрывает и делает доступным для нас. Следовательно, Аристотель мог при определении категориальной структуры сущего довериться языку и с его помощью раскрыть его состояние. Язык для него был не просто результатом исключительно человеческой деятельности, как для современного субъективистского понимания, а силой, которая в своем упорядочивающем расчленении сущего господствует как над мышлением, так и над сущим. Мы, люди, мыслим с тех пор, как эту возможность дал нам язык, он объединил нас всех, он же и направляет нас, когда мы говорим о вещах, называя их по имени. Поэтому совершенно неверно считать наименование всего лишь конвенцией, ибо в языке господствует порядок различения и взаимосвязи, который позволяет определить сущее и отличить его от другого сущего. Мы должны понять, что мышление в своем стремлении выразиться опирается именно на этот язык, да и вообще только в рамках определенных языковых форм можно ясным образом выразить наши мысли.

Если греческая философия с помощью обнаружения *arche* всего сущего пыталась выявить суть всего сущего, то тем самым она сама себя вынуждала придерживаться границ, заданных связью: мышление — язык — бытие. Она удовлетворилась тем, что суть всего сущего представлялась мышлению в уже непостижимой данности. Платон в своей диалектике удовлетворился тем, что в *благ*е как таковом нашел то, о чем невозможно определенно высказаться. Аристотель в своих поисках *arche* не выходил за рамки неподвижного двигателя как божественной причины всего сущего. Даже материалистические де-

кларации (Демокрита, Левкиппа) ограничивались тем, что в качестве первопричины признавали *ananke*, вечную необходимость, и не шли дальше этого. И это был не смиренный отказ от решения вопроса об *arche*, а напротив, свидетельство о наличии здесь здравого *мышления*, которое знало о своей связи с сущим и высказыванием о нем опасалось разрушить таинство этой связи.

Иначе воспринимало себя мышление Нового времени. Оно было *проектирующим* и *конструктивным* и, осознав свои способности, позволило себе превратить в предмет собственного проецирования все (включая *arche*, божественную причину), что стремилось постичь, о своеобразии чего не хотело и не могло ничего знать. Кант писал об этом способе мышления в «Критике чистого разума», одновременно указав на его границы, что он свои успехи в математике и естествознании считал примером для философии.

На вопрос о том, разделяло ли это мышление то понимание языка, которое сознательно укореняло язык в сущем, можно без долгих колебаний ответить одним словом: «Нет». Хотя оно не и стало той современной наукой, которая не признает онтологическую ограниченность языка — эта наука лишь в незначительной степени стала его следствием, — тем не менее оно уже настаивало на замене греческого понятия космоса христианским понятием мира.²⁴ Именно это преобразование античной онтологии христианской теологией с помощью ее понятия творчества до крайности обострило сложность проблемы понимания бытия. Творит ли бог как *creatioexnihilo*, без предварительного взгляда на «идею», или так, что берет из ничто только «материал»? Изобретает ли он и форму полностью или придает миру форму своего вечного разума? Хотя для христианского средневекового мышления завершенность понятия бытия обеспечивалась мыслью о божественном всезнании, так что всему, что когда-то возникло, приписывается характер изначальной достоверности в божественном разуме, тем не менее из-за смешения представления о христианском божетворце с понятием *arche* мышление лишилось своей феноменальной ограниченности, а связь языка с сущим ослабилась.

²⁴Ср.: Ulmer K. Von der Sache der Philosophie. Freiburg; München, 1959. Прежде всего устранялась возможность онтологически толковать деятельность человека, исходя из природы и ее устройства. Хайдеггер не был неправ, подчеркивая, что такой поворот от природы позволил понять мир по сути как человеческий мир (Heidegger M. Vom Wesen des Grundes // Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt/M., 1967 S.39).

3. ПОИСК НОВОЙ ПРИЧИНЫ МЫШЛЕНИЯ

Для греческой онтологии существовала жесткая связь между деятельностью бога и космосом. Божественный разум для Аристотеля был основанием истины, а человеческий разум, как он учил, чтобы познать истину, должен стремиться постичь ее, уподобившись божественному разуму. Христианская теология разорвала эту связь, поскольку рассматривала познание бога уже не путем уподобления человеческого мышления божественному, а как *акт веры*. И хотя то, чему учит вера в бога, изначально внесено в знание о мире и о человеке, тем не менее переплетение мышления и веры не давало познанию в его поиске истины ни глубокого убеждения, ни уверенности в себе. Достоверность оно надеялось постепенно найти в себе самом, поскольку теологический постулат об абсолютной дифференциации²⁵ между творцом и творением наука воспринимала не как помощь, а как препятствие. Вера предъявляла слишком высокие требования к мышлению, когда пыталась обнаружить в любом существе следы нераздельной тринитарности бога, а разложение тела пыталась понять как выражение любви этого тела к земле и как знак того, что оно не может быть создано без святого духа.²⁶

Свою достоверность мышление уже не могло обеспечить ссылками на существование божественного разума и тем более бездумными повторениями догм веры, в конечном счете оно обеспечило ее тогда, когда осознало себя как равное божественному разуму. Стремление, ставшее очевидным, когда в новой формулировке *fundamentum inconcussum* помощью «Я» как высшего принципа всего сущего было разрушено христианское понятие бога. Это произошло в философии Декарта, который пытался из анализа фактов получить как можно больше выводов о том, что мышление утратило свою чувственную созерцательность, а связь языка с сущим поставил под вопрос. Это нашло свое выражение прежде всего в новом понимании «понятия» и того, что под ним подразумевается. От Платона мы знаем, что идеи хотя и отличны от явления, однако обладают своей реальностью только в них. Можно напомнить о том, что и для Аристотеля в *eidospomeshalas* его действительность как данный в чувственной вещи образ. Но к тому времени, когда человеческий разум освободился от своей связи

²⁵ Под абсолютной дифференциацией здесь в первую очередь понимается то, что отношение между обоими не может быть высказано содержательно, а потому лишено любого человеческого определения.

²⁶ Ср.: Августин. О граде Божьем. XI, 28.

с божественным разумом, он уже мог интерпретировать сущее не как явление самой идеи, не как данность формы, а только как чувственное явление, которое противостоит мышлению.

После того как связь сущего с божественным разумом распалась, мышление уже не могло ориентироваться на нее и искало доказательства исключительно в своих собственных *абстрактных* идеях и принципах. Искусственная, очень сложная понятийность, далеко отошедшая от естественного, связанного с сущим языка, стремилась выработать свой язык, пока, наконец, Раймунд Луллий²⁷ не попытался заменить этот язык на искусственный. До тех пор, пока полагали, что язык и мышление существуют в тесной связи с сущим, их понятия и категории не повисали в воздухе. Когда же связь с сущим уже невозможно было подтвердить, потому что, например, обоснованность языка в боге из-за его трансцендентности и недоступности оказывалась невозможной, вновь поднимался вопрос об истинности высказанного языком, а это требовало в теперь уже более сложных условиях доказывать соответствие мышления бытию. Если бы такое соответствие нельзя было подтвердить, то сказанные слова остались бы пустыми формами, а их предмет — ни с чем не соотносимой вещью. Поэтому хотя всеобщее, идея, категория и были ничем, но тем не менее их ведь можно было воспринимать еще и как простое *представление*. В дальнейшем они считались (и «понятие» здесь не является исключением) не формами, содержащимися в самом сущем, а напротив, продуктами абстракции моего чисто субъективного восприятия, т. е. общими «именами», *nom-ina*, множества индивидуальных вещей.

И если затем, уже в Новое время, «Я» в известном смысле должно было занять место бога, то вопрос об истине, ясное дело, не должен был остаться неразрешенным, а язык вообще стало невозможно принимать за оказывание о сущем. Этот поворот был совершен в результате отказа от онтологического реализма в пользу номинализма. Понятие камня, например, считалось уже не причиной и сущностью всех камней, а лишь результатом дискурсивной деятельности человеческого ума, который образовал это понятие путем сравнения и обобщения

²⁷Раймунд Луллий родился в 1232 г. в Каталонии. Разрабатывал проблемы формальной логики и стал известен благодаря своей книге «Великое искусство», которая должна была создать мышлению условия для движения к новым знаниям с помощью механической комбинаторики. Луллий сконструировал «мыслительную машину», состоящую из шести различно окрашенных концентрических дисков, на которых были написаны 16 понятий. При вращении диски можно было разнообразным способом соотносить друг с другом. За свои всеобъемлющие, энциклопедические труды он был назван *Doctor illuminatus*. Умер в 1315 или 1316 г.

единичных, но существующих во множестве камней. Поэтому понятие в качестве всеобщего существует не в *сущем*, а только в моем восприятии его. Латинское слово для обозначения «сущего», *res*, усиливает то понимание сущего, которое для греков было еще явлением и идеей, данностью *eidos*, наличностью вещи.

4. СУЩНОСТЬ И СУЩЕСТВОВАНИЕ

Разрыв между языком и сущим, основная причина которого заключалась в новом понятии бога как бога-творца, в средние века отчетливо проявился во вновь выявленном тогда различии между сущностью и существованием. Греки отличали сущее как становящееся и изменчивое от *бытия как сущности*, от *ousia*, присутствие которой придавало сущему его существование. Хотя сверх этого различие между сущностью сущего и неким дополнительным фактическим существованием (в смысле наличного бытия) для них было чуждо. Греческая мысль исходила из того, что сущность дает изменчивому сущему присутствие, состояние, длительность, сохраняющую тождественность экзистенцию и вместе с тем сама является им: *ousia* — это «в равной мере „*parousia*“, данность, действительность».²⁸ Поэтому сущность и существование представлялись одним и тем же не только относительно определения бога, но и для любого сущего. Если же теперь дело дошло до различия между сущностью (эссенцией) и фактическим существованием (экзистенцией) в границах самой сущести сущего, то объясняется это мотивами теологического характера. Различие между творцом и творением можно будет совершенно ясно осознать тогда, когда для творчества будет установлен дуализм эссенции и экзистенции. Уничтожимость и изменчивость не могут стать предикатами сотворенного без того, чтобы одновременно не была оспорена неуничтожимость сущности сущего. Творчество узаконивается как преходящее, ибо его постоянство зависит от того, *присоединяется* ли «к непреходящему принципу сущности экзистенция как интенциональное переживание» *или она остается отделенной от творчества*. «Такое себя-отделение означает в таком случае уничтожение, разрушение, смерть, гибель».²⁹

Ассимиляция понимания бытия христианским понятием бога, те-

²⁸Müller M. Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik — oder Sein, Existenz und Freiheit in abendländischen Ontologie // Philosophisches Jahrbuch. 69 Jg. 1. Halbbd. München, 1961. S.4f.

²⁹Ibid.

перь уже не являющегося космическим принципом, переносит сущность вещей в бога, благодаря чему эти сущности, находящиеся в мышлении бога как чистые возможности, обретают статус вечных истин. Правда, при этом понятие творчества переворачивается, ибо оно порождает, так тогда понимали, «собственно, не бытие [в смысле *ousia*], т.е. не сущности; они извечно есть в боге в качестве „rationes aeternae stabiles immutabiles quae in Deo sunt“, как говорил об идеях Августин». ³⁰ После этого творчество понималось как порождение сущего, как деятельность бога по учреждению этих идей вне самого себя, «придание *второй* экзистенции изначальной эссенции». ³¹ В дальнейшем развитии дуализм эссенции и экзистенции привел к полной дизъюнкции номинализма. С исторической точки зрения сущности в качестве вечных, т. е. необходимых истин, писал Шеллинг, «получали одобрение не от бога, как его тогда понимали», ибо, как считал философ:

... учрежденные благодаря любезности бога, они были случайными истинами, и с равным успехом могли быть и не истинами; таким образом, нужно было признать независимым от воли бога их источник, и точно так же следовало признать независимое от воли бога нечто, в чем возможности вещей имели свою причину. Правда, Фома Аквинский полагал возможность еще в самой *essentia divina*, а именно в *essentia divina* как *participabilis, imitabilis*; это то представление, след которого ощущается еще у Мальбранша. В этом выражении легко признать $\mu\epsilon\theta\epsilon\zeta\iota\zeta$ Платона и часто использованное пифагорейцами слово $\mu\iota\tau\eta\sigma\iota\zeta$. Но кто одновременно не видит того, что здесь вещи подбрасывают способность быть сопричастной божественной сущности или имитировать ее, — в чем якобы и состоит *возможность* вещи, — что ей подбрасывается способность *божественной* сущности позволить быть себе причастной и имитировать себя, тот не смог бы тем самым объяснить возможности со стороны вещей ³².

Конечно, это изменение в понимании сущего, приведшее к *номинализму*, ³³ благодаря различию между сущностью и существованием открывало новые возможности для научной мысли и конкретно-научного отношения к природе. Не меньшее значение имели для философии выводы, сделанные Лейбницем и Кантом. Этими сциентистами-

³⁰ Ibid. S. 5.

³¹ Ibid.

³² Schelling F. W. J. Werke. Bd 5. Stuttgart, 1973. S. 759.

³³ Течение в схоластике, которое выступало против платоновско-аристотелевского понятийного реализма и воспринимало всеобщие понятия (*universalia*) как простые имена вещей (*nomina rerum*).

мились разными способами преодолеть различие между сущностью и существованием. Их путь, проложенный Декартом, позволял уже по-новому увидеть понятие и сущее, различие между которыми превратилось в различие между сущностью и существованием. То, что дуализм сущности и существования, эссенции и экзистенции в своих номиналистических выводах не мог стать окончательным ответом, было, впрочем, само собой разумеющимся и для *экзистенциальной философии*, начало которой заложил Кьеркегор.³⁴ В то время как Кьеркегор направлял свои усилия на то, чтобы понять осуществленность человека не с точки зрения сущности, а как конечность человеческого бытия, Сартр³⁵ делает следующий шаг, рассматривая экзистенцию как опасную экзистенцию, которая, чтобы экзистировать, должна сначала для самой себя создать свою эссенцию. В рамках дуализма экзистенции и эссенции для него не эссенция как прежде, а экзистенция порождает действительность. Прежде чем обратиться к этим предварительным комментариям философии Нового времени, остановимся еще раз на отношении между понятием и сущим, как оно представлялось в средневековом номинализме.

5. СПОР ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ

Если сущее понималось по-новому и уже не называлось явлением идеи или *eidos*, выражением понятия, а считалось в своем эмпирическом обнаружении реальностью самой по себе, то возникает вопрос, в каком отношении к сущему ныне следует рассматривать «понятие»: понятие высказывает сущее не как нечто определенное. Так, понятие «яблоко» предполагает не только именно это мною сорванное яблоко, когда я говорю, что сорвал яблоко. Понятие «яблоко» полагает все яблоки, т. е. каждое отдельное яблоко как часть множества, но одновременно полагает и все яблоки как единство, единство, лежащее в основе всех отдельных яблок как их сущность. Понятие «яблоко», следовательно, может высказываться как всеохватывающее единство всех единичных яблок, но одновременно и как понятие о каждом единичном яблоке как таковом. В этом смысле понятие «яблоко» означает единство, делающее каждое конкретное яблоко существующим самим по себе, но в то же время и такое единство, которое все конкретные

³⁴ См. об этом главу XIX.

³⁵ См. там же.

яблоки делает яблоками в собирательном смысле. Если я говорю о множестве, в данном случае о множестве яблок, то отношение между отдельными элементами, конституирующими это множество, и самим множеством обосновано не на отношении противоположности. Множество не определяется непосредственно тем понятием, которое само это множество и его элементы делает чем-то, определяющим его, по сути, как единичное и в то же время как совокупное. Любое множество есть обобщение разных и различающихся элементов, оно есть то множество, которое хотя и не является единством, тем не менее может мыслиться как единство. То есть единство, которое делает множество множеством, просто придуманное, логическое, а не онтологическое единство.

В процессе рецепции греческой философии в средневековом мышлении пришли к спору по вопросу, какое место отводить «понятию», а вместе с ним и языку в познании сущего. Этот спор вошел в историю философии под названием «спор об универсалиях». Предметом его был вопрос, существуют понятия в онтологическом или логическом отношении до вещи, *universalia ante rem*, или *in re*, в вещи, или *post rem*, после вещи. Латинское слово *res* используется здесь — об этом уже говорилось — вместо греческого *on*, которое на немецкий язык переводится словом «*Seiendes*» (сущее). Оставаясь в границах нашего примера, мы видим, насколько по-разному можно сформулировать понятие «яблоко» в его отношении к конкретному яблоку.

Платоновско-аристотелевская точка зрения гласит, что именно то яблоко, которое я мою, чтобы съесть после его очистки от средств опыления, существует благодаря «понятию». Единичный экземпляр представляет всеобщее «яблоко». Понятию здесь отдается преимущество перед отдельным экземпляром. Съедено ведь не понятие, не всеобщее, а конкретное яблоко. Напротив, всеобщее всегда по-новому проявляется в других яблоках. Поскольку я могу сказать, что всеобщее, понятие «яблоко» существует до конкретного яблока, постольку это «до» не полагается во времени. «До» описывает всеобщее как основание осуществления единичного, т. е. универсалии являются *ante res*. Эта концепция, часто называемая *реализмом*, настаивала на том, что сущее не может быть дано как единичное сущее, оно — проявление всеобщего.³⁶ В этом смысле мы можем сказать: всеобщее есть *in rebus*, в

³⁶ Слово *res* означает дело, вещь. Декарт и Я называет *res*, *res cogitans*, так что для него как субъект, так и объект являются *res*. Отныне чем более в Новое время Я осмысливается как главное условие сущего, тем более *res* противопоставляется Я. Реализм становится названием того понимания бытия, которое отказывает *res*

вещах. Правда, предпосылкой этому выступает то, что «в» настолько же мало, как и «до», полагается в пространстве и времени.

Если попытаться эти «в» и «до» понять как слова, то остается только сказать, что *universalia* существуют *postrem*. Затем нужно зафиксировать отдельное сущее как реальное, а его понятие — как простое имя, *nomen*. То есть *universalia* получаются путем абстракции с помощью логических операций нашего рассудка. В результате реальное оказывается данным, понятия же, в противоположность этому, оказываются речевыми конструкциями, которые не могут притязать на действительность. Эта позиция, названная номинализмом,³⁷ кое в чем правомерна. То, что существует множество понятий, полученных индуктивно, из опыта, не полегит сомнению. Тем не менее различные способы использования «понятия» нашим языком нельзя смешивать друг с другом. Без сомнения, я могу воспринимать понятие «яблоко» как простое логическое множество. Тогда я говорю о множестве возможных единичных яблок, которое обозначается понятием «яблоко». Ведь этот способ употребления понятия «яблоко» не показывает, насколько *эти* яблоки стали фактическим яблоком. Понятие как множество может высказываться в виде любого складывания предметов, но, например, в нашем случае, будет непонятно, о каком сорте яблок идет речь — о грени-смит или о ранете. Подобным же образом я называю яблоки, груши, сливы и красную смородину фруктами, не указывая при этом свойств, которые делают их определенными фруктами. О чем не говорит понятие «фрукты» или понятие «яблоко» в своем простом логическом применении, так это о том, «что есть нечто», то самое, что делает яблоки яблоками, и тем самым единичное яблоко — яблоком, грушу — грушами, а отдельную грушу — грушей. Онтологический вопрос о том, что делает яблоки одним яблоком, отсюда исключен.

Этот вопрос следует рассматривать в качестве специфического философского вопроса, который современная наука пытается устранить ради своих конкретно-научных интересов, вот почему она часто называет себя номиналистической наукой. Но несмотря на это, вопрос остается важным и за пределами узкого круга специалистов-философов, и

в обосновании бытия в пользу идеи; там, где идея воспринимается как Я, реализм становится соответственно обозначением той позиции, которая понимает сущее без Я, чисто механически. Здесь впервые это противопоставление *res* Я осознается как противоположность между реализмом и идеализмом. Для идеализма субстанция содержит Я, он понимает ее как свободу.

³⁷ Его влияние не ограничивается только английским эмпиризмом, который доказывал, что общие понятия можно получить только индуктивно из опыта, а распространяется также и на представления современной науки.

прежде всего там, где уже есть опыт, подсказывающий, что ответ на вопрос «Что это такое?» как вопрос о понятии и сущности всеобщего решается не по нашему усмотрению. Кроме того, однажды с яблоками, да и с людьми, наверное, может произойти то, что в естественных условиях достигается путем кропотливой селекционной работой. Конечно, в этом случае возможно, все время меняя способы выращивания, за короткое время добиться повышения урожайности, но в конечном итоге оказывается, что Европа сегодня должна импортировать посевное зерно из стран третьего мира, так как ее собственное зерно утратило способность к репродуктивности. Определенным достижением свободы было бы, как ни странно, не противопоставлять человеческую свободу природе, хотя бы там, где человек ищет ориентиры для своей творческой деятельности в космическом порядке.

В книге «Путешествие Гулливера в страну лилипутов» Джонатан Свифт приводит один наглядный пример того, что нет познания с помощью языка, в котором всеобщее не получило онтологический статус. Он рассказывает об ученых, которые пытались вести дискуссии, будучи настроенными против языка и общих понятий, только с помощью самих вещей. Поэтому они приходили на свои дискуссии с огромным рюкзаком, из которого одну за другой вытаскивали и показывали вещи, о которых спорили. Но «из разглядывания чувственно достоверных вещей не может получиться ни разговор о них, ни их познание».³⁸

³⁸ Heintel E. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Wien, 1986. S.80.

IX. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ФИЛОСОФИЯ МЕТАФИЗИКОЙ?

Если окинуть взглядом весь ход наших предыдущих рассуждений по поводу *археи* задаться вопросом, что такое философия, то получается, что она известна нам по крайней мере как учение о бытии — *онтология*. Она пытается охватить совокупность сущего, а не только его часть, когда ставит вопрос о его высших основаниях. Парменид, пожалуй, как никто другой, своим определением отношения бытия и небытия открыл мышлению путь, по которому философия двинулась вперед уже как онтология. Специфическим в ее историческом начале как онтологии стало то, что это начало совпало с попыткой исключить движение, а вместе с ним пространство, время и становление из сущности бытия, это тот почин, который оставил отпечаток на всей истории европейской философии и в то же время был настолько пугающим по своему воздействию, что Платон называл Парменида, у которого и возникла идея этого исключения, «достопочтенным» и одновременно «ужасным».¹ В «Теэтете» он заставляет Сократа сказать:

Он (Парменид) внушает мне, совсем как у Гомера, «и почтенье, и ужас». Дело в том, что еще очень юным я встретился с ним... и мне открылась во всех отношениях благородная глубина этого мужа.²

Философию, которая ставит вопрос о том, «что есть сущее», мы по привычке называем *онтологией*. Выражение *онтология*, пришедшее к нам из XVII столетия, представляло собой новое словообразование (греч. *он* — сущее и *logos* — учение) и подразумевало учение о бытии, о всеобщих понятиях и определениях бытия. Аристотель, пытавшийся придать научную форму конечным причинам сущего, определял эту

¹ Гегель, находящийся на другом конце этой истории, пытаясь примирить бытие и ничто в единстве становления, в «Лекциях по истории философии» говорил: «С Парменида началась собственно философия». Хайдеггеровское «Бытие и время» представляет собой на сегодня последнюю грандиозную попытку перевернуть изначальную противоположность бытия и ничто, вопрошая о временности бытия и бытийности времени.

² Платон. Теэтет. 183e.

названную позже онтологией науку как науку, «исследующую сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе».³ Об этой науке он говорит, что она не совпадает ни с какой конкретной наукой,

так как она не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические.⁴

Вопрос об *arche*, руководствуясь которым мы разрабатывали основные определения сущего, в высшей и первой причине позволяет не только увидеть произошедшее из нее сущее, но и исследовать ее самое как конечное основание. Европейское мышление сегодня по привычке воспроизводит вопрос о причине всего сущего в религиозных категориях иудейско-христианской традиции. А ведь греческая философская мысль там, где она рассуждала об *arche*, видела отнюдь не творца в его абсолютной различности и отделенности от мира и его бытия. Античная философия созначала себя с самого начала как *созерцание* сущего, которое к тому же является теорией причины сущего, т. е. созерцанием божественного. Поэтому как наука об *arche* философия является не только онтологией, наукой о сущем, но в то же время и наукой о его высшей и главной причине, т.е. *теологией*.⁵

А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление — на высшее.

Здесь теология не противостоит философии, так как составляет ее собственную часть. В своей ограниченности от философии теология есть рефлектирующая и представляющая себя в понятиях вера. Философское знание было знанием о боге, которое в форме теологии стремилось яснее и лучше осмыслить божественное и как таковое вырабатывало религиозное сознание того времени — греческую народную религию. Вопрос о том, является ли бог предметом знания *или* веры, еще не ставился. Поэтому теология в это время понималась как наука о боге, о вечном начале, о высшей причине, которая не исчерпывается только познанием сверхъестественного. Вследствие этого уже во времена Анаксимандра *arche* приписывали признаки невозникаемости и неуничтожимости, неисчерпаемости и неразрушимости; *arche* обо-

³ Аристотель. *Метафизика*. VII, 1. 1028b 2 и далее.

⁴ Там же. IV, 1. 1003a 23 и далее.

⁵ См. об этом: Там же. VI, 1. 1026a 12-32, а также XI, 7. 1064b 1-3.

⁶ Там же. XII, 7. 1072b 18.

значилось как *totheion*, божественное. Ксенофан⁷ описывал *arche* как чисто духовное божество, и Анаксагор⁸ говорил о *pous*, о мировой душе как о божестве. В продолжение этой традиции Аристотель видел основание теологии в *pous*(разуме, уме), который как *toprotonki-pounakineton*, неподвижный перводвижитель,⁹ поддерживает порядок в космосе.

Считать философское мышление, которое есть мышление *arche*, еще и мышлением о самом совершенном, о божественном, означало в конце концов более уточненное, а именно «теологическое» определение *arche*. Хотя Аристотель определял высшую из всех наук, ту, которая вопрошает об *arche*, о высших принципах,¹⁰ с одной стороны, как *теорию*, т.е. как созерцание сущего как такового (*onheon*), с другой — как учение о божественном, тем не менее онтология и теология, по его мнению, не совпадают. Их исходный вопрос, а именно вопрос об *arche*, тот самый, который Аристотель анализировал, правда, иначе, чем раннегреческая традиция, следует осмысливать путем сравнения бога и бытия, а равно и через их дифференциацию. В созерцании *pousarche* раскрывается уже не параллельно со структурой сущего, причиной которого оно и является, напротив, оно показывает себя в своем тождестве и своем отличии от этого сущего. Наука об *arche* как учение о бытии и о боге названа Аристотелем *proterphilosophia*. Употербля-

⁷ Ксенофан из Колофона, греческий философ, поэт и рапсо́д. Его рождение датируется около 580 г. до н.э., смерть — около 485 г. Он стремился заменить антропоморфизм многобожия монотеизмом. В своих сатирических стихах «*Silloi*» критиковал традиционные нравы и представления. Ему приписывают поэму «О природе».

⁸ Анаксагор из Клазомен в Ионии — ранний греческий натурфилософ, родился, предположительно, в 500 г. до н.э., в 460 г. прибыл в Афины и стал другом Перикла. В 432 г. за учение о звездах, показавшееся священникам выступлением против государственной религии, ему было предъявлено обвинение, Анаксагор бежал в Лампсаку, где и умер в 428 г. Он рассматривал *pous* в качестве *arche*: «... Ум же есть нечто неограниченное и самовластное и не смешан ни с одной вещью, но — единственный — сам по себе... Ибо он тончайшее и чистейшее из всех вещей, и предрешает абсолютно все и, и обладает величайшим могуществом. И всеми [существами], обладающими душой, как большими, так и меньшими, правит Ум. И совокупным круговращением [мира] правит Ум, так что [благодаря ему это] круговращение вообще началось (Анаксагор. Фрагменты. В 12). Он написал философскую поэму «О природе».

⁹ Это никоим образом не означает, что Аристотель не допускал для греческой народной религии представления об отделенности бога от мира. Для него бог также «отдельное» (*choriston*, ср.: Аристотель. *Метафизика*, IV, 1. 1026a 10-16), хотя он не исключает и того, что бог как неподвижный двигатель управляет миром.

¹⁰ Ср.: Там же. I, 2. 982b.

емое ныне вместо выражения «первая философия» и привычное для нас слово «метафизика» описывает как сферу онтологии, так и сферу теологии.

Долгое время полагали, будто название «метафизика» вначале было понятием из области библиотечной классификации и введено в оборот во времена Августина составителем аристотелевских научных работ: в собрании сочинений Аристотеля именно ту книгу, в которой речь шла о «первой философии», *sophia*, пришлось поставить *после физики* (гр.: *tametataphysika*). Согласно этому пониманию неоплатоники первыми свели словосочетание «метафизика» к тому, что ее предметом стало то, что выходит за рамки природы и составляет собственно действительность. Тем не менее Кант в любом случае был прав, полагая, что понятие метафизики «возникло как приблизительное, а потому настолько же приблизительно отражало и понятие самой науки».¹¹

Действительную причину этого наименования можно найти, следуя аристотелевским путем познания. Первые причины сущего, того, что действительно предшествует сущему, природе, и в чем она имеет свой принцип, открываются только за пределами самого сущего. Исследования о природе, как их излагал Аристотель в «Физике», предшествуют в процессе познания вопросу об *arche*, который на самом деле более первичен и фундаментален. В этом смысле первоначальное обозначение *proterphilosophia*, которое, впрочем, присутствует и у Декарта в заглавии его «Размышлений о первой философии», правда, резко отличаясь от Аристотелева, соответствует названию *метафизика*.

Аристотель, как впрочем и Платон, и досократики, первую философию характеризует в ее единстве с онтологией и теологией как мудрость, дающую основание знанию. В вопросе о первых принципах и причинах сущего *proterphilosophiane* стремится к знанию ради «какой-то пользы» и, по Аристотелю, «совершенно свободна» от всех наук, «так как она существует только ради себя самой»:

Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Нонедоуме-

¹¹ Kant I. Vorlesungen über Metaphysik // Kant I. Gesammelte Schriften. Bd 28. S. 174.

вающий и удивляющийся считает себя познающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы».¹²

То есть в метафизике сущее освобождается от всех функциональных связей и отношений к цели, рассматривается только так, «как оно есть» и что есть его причина. Эта «беспользность и бесцельность» метафизики сегодня является основанием нападков на нее. Тем не менее это определение не стремится сказать ничего другого, кроме того, что она, как и свобода, сама в себе имеет собственное значение.

Сегодня уже давно вышедшее из употребления понятие метафизики обычно выражает стремление к тому, чтобы разрабатывать онтологию независимо от понятия бога, от *agche*, а с другой стороны, разрабатывать теологию, ограничиваясь откровением, без оглядки на сущее как таковое.

Хотя уже со времен античности постоянно возобновляются попытки устранить из метафизики онтологию (как например, у ученика Аристотеля Теофраста),¹³ в которых вопрос о сущем как таковом вытесняется вопросом о высших сущностях, образ метафизики в двойственности онтологии и теологии до сих пор имеет большой успех. Следуя этому направлению, Фома Аквинский в своих комментариях к «Сентенциям» называет предметом метафизики как сущность сущего (*ratioentis*), так и бога. Он хотел назвать метафизику еще и «божественной наукой» (*theologiasivescientiadvina*) потому, что она иначе, чем теология откровения (*theologiasacraescripturae*), которой бог «обладал» в своем самооткровении, указывала на бога как причину сущего. В противоположность Фоме Аквинскому, Оккам¹⁴ отказывал метафизике в первенстве среди наук и вообще оспаривал ее научный характер. Причем это было свойственно не только философской и теологиче-

¹² Аристотель. Метафизика. I, 2. 982b 12-21.

¹³ Теофраст, называемый также и Титрамом, родился в 371 г. до н.э., ученик и последователь Аристотеля, был школьным старостой перипатетиков, считается основателем ботаники как науки; в конце IV в. написал книгу «Характеры». Его смерть датируется 287 г.

¹⁴ Вильгельм фон Оккам — английский теолог и философ, родился в 1290 г., в юности примкнул к ордену францисканцев, учился и преподавал в Оксфорде. Его комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского спровоцировал ожесточенную полемику, в результате которой он вынужден был покинуть Оксфорд. Папа Иоанн XXII распорядился провести расследование в отношении его учения, правда, труды его не были официально осуждены. Умер в 1349 г. в Мюнхене.

ской критике, на этот процесс все большее влияние оказывало зарождающееся естествознание, ставящее под сомнение в своем нововременном понятии метафизики как науки и требующее ее нового обоснования.

Попытка Канта реабилитировать метафизику осуществлялась не в виде постановки вопроса о первых принципах сущего, вместо этого он поставил вопрос о возможности знания этих принципов. Прежде чем может быть представлено бытие сущего в его структуре, согласно Канту, следует проверить понятия и принципы нашего мышления относительно их способности к решению такой задачи. Следовательно, это требовало «метафизики метафизики»,¹⁵ которая могла бы как «Критика чистого разума» определиться с возможностью такой науки. Вместе с этим следовало дать и новое по содержанию определение метафизики. Очевидно, что со времени Канта эта новая метафизика, будучи по преимуществу онтологией, обычно называлась «трансцендентальной философией». Кант стремился пробраться к самому источнику метафизического познания, который для него олицетворял разум. Поэтому он считал необходимым и оправданным, что разум сам себя может делать предметом собственных исследований и в критике самого себя определять свои возможности и границы. В результате первые принципы, *archai*, исследование которых считалось предметом метафизики, рассматривались не как определения сущего, а как определения самого разума, который «есть способность, дающая *принципы* априорного знания».¹⁶ Это стало специфической заслугой кантовской теоретической философии.

Во времена Христиана Вольфа,¹⁷ учителя Канта, для онтологической метафизики общепринятым было название *metaphysica generalis*, а для теологической метафизики — *metaphysica specialis*. В триаде психологии,¹⁸ космологии и теологии последняя претерпевала рас-

¹⁵ Kant I. Gesammelte Schriften. Bd 10. S.269.

¹⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 120.

¹⁷ Христиан Вольф родился в 1679 г. в Бреслау (Вроцлав), изучал математику и философию, был профессором в Галле и Марбурге. Умер в 1754 г. в Галле. Вольф был первым, кто в своих сочинениях и лекциях использовал немецкую терминологию. Произведения: «Логика, или Разумные мысли о силах человеческого рассудка», «Рациональная философия».

¹⁸ Психологию здесь следует понимать не в современном смысле как эмпирическое исследование психической жизни, т. е. поведения отдельных индивидов или групп индивидуумов. Классическая психология задавалась вопросом о сущности человека и соответствовала бы сегодня той науке, которая называется антропологией. Кант в своей «Критике чистого разума» показал, что всякое самопознание разума с необходимостью ведет к познанию его границ, таким образом, он целиком

ширение. Это вытекало из убеждения, что любое философское определение мира и человека, выходящее за рамки результатов эмпирического знания, имеет метафизический характер. Причем для современной метафизики, как ее подразделял Вольф, главное состояло в том, что в ней отсутствовало единство онтологии и теологии, так как для *metaphysica generalis* ответ на вопрос об абсолютном основании бытия уже был недоступен. Кант еще сохраняет это различие, по-прежнему определяя метафизику как единую в себе науку. Он надеется показать, что *metaphysica generalis*, т.е. онтология, имеет своей предпосылкой три предмета *metaphysica specialis* — рациональную психологию, рациональную космологию, а в качестве единства двух последних — опять-таки рациональную теологию. Единство мыслящего субъекта, единство ряда условий явлений и в качестве единства их обоих — единство определений всех предметов вообще (я и мир) — это только условия возможности познания сущего, хотя это единство по своему характеру является исключительно постулатом. То есть эти идеи единства являются необходимыми идеями разума, но сами не могут рассматриваться как конструктивные определения сущего¹⁹.

Если со времен Аристотеля метафизика подразделялась на онтологию и теологию, то это означало следующее: онтология уже осознала, что метафизика в целом не только теоретическая философская дисциплина, но включает в себя и вопросы этики, поскольку на ее вопросы невозможно ответить без знания проблем этики и высших принципов сущего. Платоновская и аристотелевская этика, и даже «Критика практического разума» Канта—это не просто этика, а этика, ищущая принцип, обосновывающий все возможные этики. Так, например, Кант задается недвусмысленным вопросом об условиях возможности этики. В плане его вопроса о благе мы можем сказать то же, что и о теоретических дисциплинах, — этот вопрос содержит как онтологические, так и теологические перспективы.

С точки зрения немецких идеалистов²⁰ понятие метафизики дискредитировало себя, и поэтому оно подлежало замене, как, например, у Фихте понятием «наукоучения», и все же у них, как и в современной

и полностью находится в рамках той традиции, которая еще со времен Платона толковала сущность человека с помощью понятия души.

¹⁹ В этом смысле такие кантовские идеи чистого разума, как мир, душа, бог, соответствуют постулатам практического разума — свободе, бессмертию, бытию бога.

²⁰ Представители немецкого идеализма — это прежде всего Фихте, Шеллинг и Гегель.

философии, сохранилось желание время от времени под названием метафизики описывать центральные философские вопросы.

Философия, включая и кантовскую, исследует проблемы метафизики прежде всего в связи с вопросом о возможности предметного познания и этики. Во-первых, для того, чтобы доказать, что не все конституирующие познание предпосылки можно выяснить с помощью конкретно-научного анализа, причем здесь речь идет об условиях определяющих основную структуру всех предметов. Во-вторых, в связи с этикой о метафизике нравов говорят там, где установлено, что различие между «добром» и «злом» несводимо к нормативным законам, напротив, что само это различие связано с нормативными условиями оценки. Это сужение метафизической постановки вопроса не в последнюю очередь было следствием критики Кантом догматической формы метафизики и последующей ее критики, прежде всего со стороны Ницше. Хайдеггер в своей критике метафизики исходил из того, что философия со времен Платона искала *arche*, т.е. причину всего сущего, опять же в самом сущем. Поскольку это было совершенно не случайно, метафизика смогла вообще возникнуть как наука. Теперь уже мы можем по поводу нашего вопроса «Является ли философия метафизикой?» сказать: там, где философия искала изначальное единство всего сущего в первом основании или причине, она всегда в рамках европейского мышления оставалась метафизикой. Но она оставалась мышлением и там, где предпринимала попытку не только не быть метафизикой, но иногда и самой философией. Упразднение метафизики в эмпирических и материалистических теориях вплоть до попытки перевести философию как «теорию» в «практику» революционной, преобразующей мир деятельности обязано вопросу об *arche*, но только другого рода метафизики. К сущности этой науки принадлежит, и это уже заметил Аристотель, то, что «издревле и ныне, и постоянно ставится и доставляет затруднение».²¹ А это значит: где уделяется должное внимание критике метафизики, там кажется, что она черпает свои проблемы в конечном счете не из данного мира.

В последнее время метафизика получает, в особенности в англосаксонских регионах, новую оценку как рефлексия импликаций опытного знания (P.-F. Strawson).²² Дитер Генрих, признав метафизику знанием, полученным «вопреки» знанию, возникшему из основопо-

²¹ Аристотель. Метафизика. VII, 1. 1028b 2 и далее.

²² Strawson P. Individuals — An Essay in descriptive Metaphysics. London, 1959; нем. яз.: EinzeldingundlogischesSubjekt. Stuttgart, 1972.

лагающей связи мира и Я, выразительно подчеркивает, что «жизнь без метафизики... неудачна».²³ После грандиозной попытки Гегеля еще раз доказать, что философия есть знание о том, что существует, не появилось ничего даже в малейшей степени сравнимого со столь значительным воззрением. В случае же, когда философия и признает необходимость возрождения задач метафизики, она видит их в разработке метафизикой преимущественно проблем самой себя.

²³Henrich D. *Fluchlinien*. Frankfurt/M., 1982. S.23. Cp.: Henrich D. *Was ist Metaphysik — was Moderne?* // Henrich D. *Konzepte — Essays zur Philosophie in der Zeit*. Frankfurt/M., 1987. См. об этом также: Habermas J. *Rückkehr zur Metaphysik — eine Tendenz in der deutsche Philosophie?* // *Merkur*. 10 (1985). S. 898ff.

Х. ОТКРЫТИЕ Я КАК ПРИНЦИПА. –МОЖЕТ ЛИ Я БЫТЬ АРСНЕ?

Исходным пунктом своей концепции Декарт¹ считал, как мы уже знаем, номинализм с его скепсисом относительно любой утверждаемой истины. Об этом убедительно свидетельствует его труд 1641 г. «Размышления о первой философии». Здесь с помощью мысленного эксперимента — «методического сомнения», он попытался если не опровергнуть, то хотя бы поставить под сомнение все сущее, а именно чувственное, интеллектуально-понятийное и божественное сущее, оспорить его истинность и существование. В своем эксперименте Декарт настаивал на той очень простой точке зрения, что нечто нельзя признавать имеющим значение до тех пор, пока оно не будет вне всякого сомнения. Для оправдания своего подхода он ссылается на опыт, который получил вместе с кажущимися истинами повседневной жизни:

Вот уже несколько лет, как я заметил, сколь многие ложные мнения я принимал с раннего детства за истинные и сколь сомнительны положения, выстроенные мною впоследствии на фундаменте этих ложных истин; а из этого следует, что мне необходимо раз и навсегда до основания разрушить эту постройку и положить в ее основу новые первоначала, если только я хочу когда-либо установить в науках что-то прочное и постоянное².

Что касается методического подхода к подобному поиску истины, то ясно, что нет нужды подводить под сомнение любой отдельный

¹ Рене Декарт родился в 1596 г. В 1606-1614 гг. учился в иезуитской коллегии, с 1616 по 1629 г. путешествовал по Европе. Был офицером в армии под командованием Тилли и на зимних квартирах в Нейбурге-на-Дунае углублял свои познания в математике, в частности, в аналитической геометрии, которая тесно связана с открытием его нового обоснования философии. Умер Декарт в 1650 г. в Стокгольме. Произведения: «Правила для руководства ума», 1629 г.; «Рассуждение о методе», 1637 г.; «Размышления о первой философии», 1641 г.; «Первоначала философии», 1644 г.; «Страсти души», 1649 г.; «Мир, или трактат о свете», 1677 г. (посмертное издание).

² Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 16.

взгляд, любое сущее относительно его истинности, напротив, вполне достаточно проверить фундамент, структуру построения, на которой все держится, и увидеть, сохранится ли под этим «напором» на его принципы все как действительно прочное знание, или окажется *мнением* и вследствие этого рухнет. На деле, признается Декарт, чувственно сущее, даже наше собственное тело, не выдерживает никакого сомнения. На вопрос, является ли тело в своем бытии не только воображением, а, соответственно, чем-то недействительным, миражом, ответить, по крайней мере с ходу, невозможно. Сомнению легко поддаются и понятийные, например математические, определения, т.е. я могу *заблуждаться* относительно их истинности.

Ненадежность чувственных восприятий, трудность в различении иллюзии и действительности — неоспоримый факт, к тому же нельзя исключать возможность того, что человек совершенно не наделен со стороны своего творца способностью познавать истину, а потому живет иллюзией и самообманом. Понятия и законы, которые могли бы иметь значение за рамками иллюзорной аргументации, в результате этого представляются неубедительными.

Декарт мыслит здесь бога в русле позднесредневекового номинализма как безграничное всевластие, причем не исключает и того, что бог — это «некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый»,³ некий злой дух, который всевластен и злокознен в одно и то же время. Надо отметить, что Декарт признает это *только как возможность*, которая, не будучи опровергнута, может остаться вне внимания так же, как и противоположное представление, т. е. представление о несуществовании бога.

Этим рассуждением ставится под сомнение стержень всей средневековой онтологии, а вместе с ним и вся онтология. Творец как причина всего сущего, аргументирует Декарт, достоверен не в большей степени достоверности, чем все это сущее. Ибо нет свидетельств того, существует ли бог; да и в случае его существования, кто поручится за то, что этот бог не есть «*genius malignus*», злой дух, который хотя и создал нас, людей, но не дал способности познавать истину. Нельзя исключать, что он даже радуется тому, что видит нас обманутыми и заблуждающимися. Что же среди этих предположений действительно и что реально, что есть субстанция, которая остается одинаковой при всех изменениях? Или, может быть, все бытие — это и не бытие вовсе?

³ Там же. С. 21.

Декарт, исходя именно из идеи о возможном боге-обманщике, приходит к достоверности своего *первого принципа*:

А раз он меня обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я — нечто. Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех «за» и «против» я должен в конце концов выдвинуть следующую посылку: всякий раз, как я произношу слова *Я есмь, я существую* или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным.⁴

Я сам, как сомневающийся, сохраняю себя в этом процессе сомнения. В каждом действительном акте моего мышления я являюсь *субстанцией*, которая сохраняется как единственно надежная позиция, как неподвижная точка опоры Архимеда, необходимая для того, «чтобы сдвинуть с места всю Землю»,⁵ т. е. понятая в своей осуществленное™ и своем так-бытии.

Итак, что же подразумевает утверждение: Я есть самое достоверное из всего, что составляет *fundamentum inconcussum*? Что за Я подразумевается здесь? Это Я Декарта как автора «Размышлений», Я генерала Штумма, который жаждет найти самые значительные мысли и, разочаровавшись в успехе этого предприятия, начинает теперь размышлять о себе? Или это Я служителя библиотеки, который направляет наши поиски и которому мы доверились в подборе литературы? Ответ дать нелегко. Давайте еще раз доверимся ходу рассуждений Декарта и проанализируем его переживания как свои собственные. Я, который пишу здесь эти строки или читаю и задаюсь вопросом, являюсь ли я для самого себя не только воображением, химерой, обманом и так далее, получаю в ходе этого сомнения, вплоть до сомнения в реальности мира и себя самого, следующее знание: пока я сомневаюсь во всем и даже в самой возможности задавать вопросы, я знаю — *Я есмь*.

Это принципиальное, свойственное каждому человеку рассуждение, необходимый результат которого — знание о самом себе как сомневающемся и мыслящем существе. Этот результат всегда равен себе и неотличим от себя: Я есмь. Это знание «Я есмь» является неразличенным в себе, так как оно по отношению к моему существованию говорит об отсутствии всякой определенности. «Я есмь» означает не Я, которое есть Штумм, генерал императорской и королевской армии, или

⁴ Там же. С. 21-22.

⁵ Там же. С. 21.

Я, которое есть библиотекарь; нет, Я никогда не будет писателем или читателем этих строк, а только— «Я есмь». Я как писатель и читатель и как многое другое, что полагаю существующим как само собой разумеющееся, вероятно, только мое воображение. В процессе самообнаружения благодаря сомнению я достоверно познаю только то, *что я есть*, но не почему, кто, что и как я есть.

Из-за этой неуверенности в самом себе возможно достижение абсолютно достоверного, хотя и бессодержательного, несущественного пункта; и все же нам нельзя недооценивать эту точку зрения. Она открывает нам не только новые возможности понять самих себя в совокупности сущего, но и указывает нам путь перенесения этих возможностей в сферу практической жизни. Познать это «Я есмь» как достоверность означает открыть горизонты свободы, где самодостоверность и самопознание действующего и познающего субъекта становятся точкой опоры, с которой мы соотносим свою деятельность и знание: с Я, познанным как *agche*, в понимании нашей самости и космоса открываются новые перспективы, которые, раз возникнув, уже больше не исчезают, ибо при изменении своего положения я становлюсь другим, так же как и мир становится для меня другим. С фактом неопределенности Я как Я можно смириться, хотя признание его необычности и локальной неопределенности остается характерной чертой и нашего времени. Если же мы *после* открытия Декартом Я не утратим способность проводить различие между генералами и библиотечными служащими, между писателями и читателями, а также видеть, что один является господином, а другой — рабом, то это уже никому, кто осознал себя как Я в неопределенности всей определенности своего знания и деятельности, не удастся объяснить как само собой разумеющееся.

Мы раскрыли Я как субъект мышления, познания и деятельности, познали его как то, что необходимо как субстанция лежит в основании всего сущего (*subicere*). От первого восприятия «Я» Августином и его предостережения: «Вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке»,⁶ через новую оценку

⁶Августин Аврелий. Об истинной религии. С. 441. Хотя Августину и был известен вопрос об *agche*, и он знает о «Я» из постоянного стремления к собственной свободе, но рассматривает Я иначе, чем Декарт, не как *agche*. Для Августина изначальная истина — это бог, с ним следует соразмерять все. Для современной же, осознанной благодаря реализации своих основоположений философии возможность философского мышления уже не может черпаться из чего-то, находящегося вне Я, но только из него. Наряду с восприятием «Я» у Августина имеется анализ сомнения, хотя в отличие от Декарта у него он предохраняет мышление от скепсиса. У Августина речь идет не о новом основоположении познания мира.

интимности человеческого существования в схоластике и номинализме Я возвысилось до самосознания, которое считает себя единственно достоверным среди всего сущего. Оно еще, быть может, не достигло конечной точки своего взлета. Если греки осознавали космос как возникший в процессе оформления материи, т.е. как возникший из праформы, то христианство говорило о мире, который создан богом из ничто. Декарт же ставит вопрос о том, может ли человек думать, что мир произошел из чего-то другого, а не из самого человека — не из Я. Не существует ли вероятность того, что Я, располагающее в своем сомнении силой, способной перевернуть весь устоявшийся мир, в состоянии своими силами породить его заново? Правда, отвечал на этот вопрос отрицательно.

Вопрос, который Декарт ставил с точки зрения исключительного места человека в сфере сущего, на самом деле не лишен своих оснований. Следует ли допускать архевого сущего, всего, что создавалось из самого себя? Поэтому было бы справедливым приписать эту способность Я, которое остается неизменным в доказательстве самого себя при любом сомнении. Существование бога в этом случае не ставилось бы под вопрос, хотя его можно, избегая противоречий в мышлении, рассматривать как объект, подвергающийся сомнению. Декарт понимал это совершенно ясно и все-таки, чтобы принять бога за реальное основание всего знания, сделал уступку казалось бы уже преодоленной средневековой метафизике. Правда, он не призывал на помощь христианскую веру и ее авторитет, а скорее в сложных свидетельствах опыта искал доказательства существования бога как основания Я.

Если мы захотим ответить на вопрос, почему Декарт вообще только условно отказывался приобщать бога и опять-таки как бы отрекался от достигнутой позиции — от Я как средоточия и причины всего мышления, нам следует указать на его отношение к религии и на его убеждение в истинности христианского учения. Есть и философское основание, которое побудило Декарта сделать этот шаг. Мы знаем, что для Декарта суждения разума были единственно достоверными для человека. Разум, провозглашая себя в качестве несомненного основания сущего, — тот самый разум, который в процессе самоосмысления утверждает себя как Я, — становится субъектом, противостоящим в качестве суверена совокупности земного сущего. Но, с другой сторо-

Он следует античности и также помещает обращенного к самому себе человека в совокупность сущего, которую с точки зрения теологии постигает как результат творчества бора. Ср.: Krüger G. Freiheit und Weltverantwortung. Aufsätze zur philosophischen Geschichte. Freiburg: München, 1988. S. 20ff.

ны, для человека ограничение сущим, телесным существованием, хотя пока еще и не засвидетельствованным разумом, настолько очевидно, что философ Декарт не мог не заметить, не признать телесность, если не как предпосылку самосознания, то все же как присущую ему. Хотя стоящее выше всякого сомнения Я знает, что в своем самосознании оно абсолютно, свободно от всего телесного, но в то же время оно знает о присущем себе недостатке — быть содержательно неопределенным и пустым. Хотя Я знает, что оно существует, тем не менее оно не знает ни того, как долго останется Я, будет ли оно в следующий момент, завтра, в будущем, ни того, что оно есть. На эти вопросы оно не могло дать ответ, исходя из самого себя.

Первый вопрос «Как долго?» до сих пор остается без ответа в границах разработанного Декартом фундамента; не является ли он следствием присущей для всего человеческого существования — это относится и к абсолютной самодостоверности — конечности и уничтожимости? Если мы вспомним о тщетно предпринимавшейся еще Парменидом попытке исключить из бытия ничто, то увидим, что подобные усилия безуспешны и со стороны уверенного в самом себе самосознания. Ведь Декарт пришел к абсолютной достоверности положения «Я есть» через сомнение; оно же опирается на возможность заблуждения, которое, в свою очередь, как не-знание есть выражение ничто. Конечно, пока я знаю, что я существую, никому, даже богу, не под силу обмануть меня в том, что я есть. Но как долго это будет продолжаться? Нельзя ли уже сейчас предположить тот момент, когда я о себе уже не смогу сказать: «Я есть», и никогда не узнаю, что меня нет? Путем *сомнения* возможно достичь абсолютного знания о себе, и поэтому даже в своей абсолютной достоверности оно осуществляется через ничто как достоверность смерти.

Неспособность дать ответ на вопрос «Кто я?» показывает Я с другой стороны. Если в своей самодостоверности оно абсолютно, то в своем самообосновании остается ограниченным и конечным. Я как основание познания не является одновременно и основанием бытия. Декарт видел ответ на вопрос «Кто я?» в восстановлении того отношения к миру, которое изначально не могло устоять перед сомнением. Тем не менее из Декартова внеземного Я нет прямого пути назад в мир сущего. Поэтому он и прибегал к дифференциации между разными по объему представлениями, которые сопутствуют сознанию: к Я, миру и богу. Более того, он показывает превосходство представления о Я относительно представления о мире, а также слабость представления о Я относительно представления о бесконечном боге. Если проанализиро-

вать различные представления, которые представлены в Я, представление о мире, существующем независимо от Я, представление о самом себе как Я и представление о независимом, существующем самом по себе божестве, то обнаружится, что только в представлении о божестве причина бытия и причина познания представлены как тождественные. В случае с представлением о мире, отличном от Я, ни причина бытия, ни причина познания не могут признаваться присущими миру. Представление о самом Я показывает, что его самодостоверность имеет своей предпосылкой существование божества, ибо сомнение как выражение конечности может проявиться только там, где конечность осознается как конечность. Она, доказывает Декарт, возможна только в снятии бесконечности, т. е. только при наличии предпосылки совершенства и действительности божества. Наше представление о божестве, которое позволяет мыслить в нем сущность и существование иначе, чем в человеке, — а именно в единстве, наставляет нас Декарт, в конечном счете возможно только при условии его существования. Безграничная творческая мощь божества, доказанная в своем существовании «онтологическим» и «космологическим» доказательством божества, должна быть гарантом отношения Я-мир, а вместе с тем и основанием достоверности подпадающего поначалу под сомнение представления о мире, включая более точное определение Я, в том числе и его телесное существование. Поскольку Декарт при этом не мог восстановить сущее в его изначальном праве быть вечно существующим космосом, тем не менее он смог признать мир в его существовании, потому что меня, мыслящее Я — таков ход его рассуждений — гарантирует как основание моего собственного бытия своим существованием достоверно сущий бог.

Оставим пока вопрос о выводимости доказательства божества на последующее⁷ и сосредоточимся на заключительных размышлениях Декарта об онтологических выводах своих принципов. Для них определяющим является, во-первых, убеждение: все, что существует, а вместе с тем и человек, создано благим и милостивым по отношению к человеку богом. Во-вторых, что его созидание в целом разумно структурировано в себе, ибо вечно благи однажды принятые решения божества. Если мы спросим, в чем состоит эта разумность, то получим ответ: в систематической упорядоченности мира, упорядоченности, которая, в свою очередь, вновь разрушается более высшим порядком и сама по себе ясно и четко доказана вплоть до высшего принципа порядка. Высшим принципом познания или его непосредственной достоверностью

⁷ О проблеме доказательства божества см. главу XXVI.

является знание о *sumcogitans*. Благодаря указанию на существование и благодать бога достоверность получает онтологическое значение. Во-первых, в самопознании Я совпадают бытие и мышление: когда я мыслю, я существую. Во-вторых, бог признан гарантом правильного познания даже там, где оно не относится к Я в его собственном существовании. Высший принцип упорядоченности должен быть познан в своей структуре с абсолютной достоверностью. Не заключена ли эта достоверность и еще в чем-то, кроме уверенного в самом себе Я? «Заявление о божественной гарантии» действительно там, где его познание бога так же несомненно и ясно для Я, как и его собственная достоверность. Соответствующую абсолютной достоверности очевидность Декарт полагает найти в математике. Поэтому доказательство разумности природы, отличной от Я, *res extensa*., состоит в указании на ее математизацию, т. е. на то, что природу следует определять математически, чтобы получить возможность подтвердить ее разумность и упорядоченность в себе. Мы видим, что для философии в данном случае мысль о сущем представляется попыткой не отображения сущего согласно его структуре, а определения его с помощью критериев, полученных *ясными* и *отчетливыми* представлениями, которыми Я обладает, как оно само полагает, о себе самом. Чистый разум, а не какой-то опыт, должен решить, что есть сущее. Поэтому мышление Декарта в истории философии часто называется рационализмом. Основная мысль Парменида, что мышление и бытие — одно и то же, имеет значение теперь уже в очень ограниченном виде, да и то постольку, поскольку лежащий в основе природы разум есть математический разум. Об этом свидетельствует то — и это относится не только к Декарту, но и ко всей определенной картезианским разделением субъекта (Я) и объекта (природы) науки Нового времени, — что обладает только модусом действительности, что математически познаваемо, говоря словами Декарта, «*clare et distincte*».

⁸ См. об этом прежде всего пятое Размышление Декарта.

XI. ПРИНЦИПЫ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

1. Я КАК АРСНЕ ПОЗНАНИЯ

Выразительным названием своего основного сочинения «Размышления о первой философии» Декарт внушал, что здесь, как и в *prote philosophia* Аристотеля, речь идет о постановке онтологических вопросов. В этом смысле мы до сих пор и читали «Размышления». Тем не менее при чтении стало понятно, что здесь в первую очередь вопрошается не о сущем как таковом, напротив, размышления вращаются вокруг его познаваемости. Позже, уже в философии Канта, можно будет заметить еще отчетливее, что теоретико-познавательный вопрос с любой точки зрения имеет ранг онтологического.

Цель Декарта, напомним себе, состояла в том, чтобы найти принцип, с помощью которого все познание можно было испытать на его истинность и достоверность. В качестве такого принципа он назвал «Я мыслю, следовательно, я существую». Это самопознание непосредственно очевидно и потому ясно (*clare*) и отчетливо (*distincte*). Ясно оно потому, что непосредственно для меня является настоящим и очевидным, отчетливым — поскольку оно отлично и отделено от всего другого.¹ Задача Я как принципа мышления все же не исчерпывается тем, чтобы получить из самого себя всеобщие критерии истинного познания — ясность и отчетливость, напротив, Декарт знает также и об *основополагающей роли* познающего сознания в познавательном процессе. Вследствие этого познание нужно понимать не как «совпадающее с реальностью» отображение, а поэтому не ограничивать Я мышлением, проверкой того, соответствует ли результат познания как отображение данной действительности. Познающее сознание не следует рассматривать по аналогии с фотографической пленкой, на которой вещи оставляют отпечатки, при этом са-

¹ Ср.: Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 316. Об особой форме эволюционной теории познания см.: Pölner G. Evolutionäre Vernunft — Eine Auseinandersetzung mit der evolutionären Erkenntnistheorie. Stuttgart; Berlin; Köln, 1993.

ма пленка не рассматривается в качестве чего-то активно действующего.

Теория отражения — это модель, которая в своих главных чертах весьма широко использовалась для объяснения познания еще греческими атомистами. Став позже более уточненной по сравнению с первоначальным демокритовским вариантом, она гласила, что познание возникает лишь благодаря прямому, непосредственному соприкосновению. По версии Демокрита, для зрения и слуха от вещей отделяется нечто, что благодаря чувственным органам попадает в душу. Эти атомы или группы атомов формируют в ней образы.

«Душа» же, т. е. Я, в свою очередь здесь мыслится подобно тому, как позже у Локка² в виде «*tabularasa*». Для Локка восприятия и самовосприятия (*sensation and reflection*) формирующе воздействуют на душу. *Nihil est in intellectu, quod non priuserat insensibus* — этот принцип, хотя и не сформулированный самим Локком, тем не менее ставший широко известным благодаря его трудам, и по всем параметрам соответствующая ему теория познания возродили в модифицированной форме сенсуалистический эмпиризм,³ в противоположность рационалистической теории Декарта и его последователей.⁴

То, что Декарт подразумевал под сознанием, и насколько, по его мнению, недостаточно для познания наличия простого представления, показывает приведенный во втором размышлении рассказ о превращениях воска. Здесь с чарующей простотой объясняется значение Я для познания:

Давайте рассмотрим вещи, обычно считающиеся наиболее отчетливо мыслимыми, а именно тела, кои мы осязаем и зрим: я имею в виду не

² Джон Локк родился в 1632 г. в Рингтоне (Сомерсет). После изучения медицины, естественных наук и философии в Оксфорде был назначен в 1662 г. в этом же университете преподавателем риторики и философии. В 1667-1675 гг. Локк был домашним врачом, воспитателем и управляющим в доме последнего лорда-канцлера Эрла Шефтсбери. Политическая ситуация в Англии вынудила Локка в 1683 г. эмигрировать в Голландию. После восшествия на трон Вильгельма Оранского он смог вернуться в Англию в 1689 г. и вновь заняться общественной деятельностью. В 1704 г. он умер в Отсе (Эссекс). Произведения: «Письма о веротерпимости» (1689), «Опыт о человеческом разумении» (1690), «Трактаты о государственном правлении» (1690), «Некоторые мысли о воспитании» (1693), «Разумность христианства» (1695), «Посмертные работы» (1706).

³ Понятие эмпиризма в его сегодняшнем значении появилось только во второй половине XVIII столетия. Кант понимал под эмпиризмом то философское направление, которое пыталось вывести чистый разум из опыта. Фрэнсис Бэкон (1561-1627) считается родоначальником эмпиризма Нового времени.

⁴ О Локке см.: Sprecht R. John Locke. München, 1989.

тела вообще, ибо такие общие представления обычно бывают несколько более смутными, но лишь тела единичные. Возьмем, к примеру, вот этот воск: он совсем недавно был извлечен из пчелиных сот и еще не утратил до конца аромат меда; немножко осталось в нем и от запаха цветов, с которых этот мед был собран; его цвет, очертания, размеры очевидны; он тверд, холоден, легко поддается нажиму и, если ударить по нему пальцем, издает звук; итак, ему присущи все свойства, необходимые для возможно более отчетливого познания любого тела. Но вот, пока я это произношу, его приближают к огню: сохранившиеся в нем запахи исчезают, аромат выдыхается, меняется его цвет, очертания расплываются, он увеличивается в размерах, становится жидким, горячим, едва допускает прикосновение и при ударе не издает звука. Что же, он и теперь остается тем воском, что и прежде? Надо признать, что да, — никто этого не отрицает, никто не думает иначе. Так что же именно в нем столь отчетливо мыслилось? Разумеется, ни единое из тех свойств, кои я воспринимал при помощи чувств; ведь все то, что воздействовало на вкус, обоняние, зрение, осязание или слух, теперь уже изменилось: остался только воск⁵.

Согласно этому, знание о воске — это не результат зрения, осязания, или представления, «а лишь чистое умозрение».⁶ Осмысливая важность сказанного, Декарт задается вопросом, насколько противоречит обыденному пониманию то, что мы думаем, будто отличаем воск по цвету и образу с помощью зрительной силы глаз? И далее он спрашивает: только лишь умозрение играет роль в процессе познания? Ответ Декарт дает, опираясь на анализ чувственного познания:

... будто вижу из окна людей, переходящих улицу (точно так же, как я утверждаю, что вижу воск), а между тем я вижу всего лишь шляпы и плащи, в которые с таким же успехом могут быть облачены автоматы. Однако я выношу суждение, что вижу людей. Таким образом, то, что я считал воспринятым одними глазами, я на самом деле постигаю исключительно благодаря способности суждения, присущей моему уму.⁷

Я признается здесь основанием моего познания, но не подобно тому, как фотографическая пластина, представляющая собой поверхность, на которую падают световые лучи и вызывают эффект, при этом пленка ничего не производит из самой себя. Я, определенное как самосознание, следовательно, выносит более достоверные суждения, чем чувства, которые не в состоянии воспринимать тождествен-

⁵ Декарт Р. Размышления о первой философии. С. 25.

⁶ Там же. С. 26.

⁷ Там же. С. 27

ность воска е *его изменений* и его меняющихся свойствах. Все тела «воспринимаются не с помощью чувств или способности воображения, но одним только интеллектом, причем воспринимаются не потому, что я их осязаю либо вижу, но лишь в силу духовного постижения». ⁸ Тем самым обосновывается не только тождественность Я как Я в себе самом, но и Я как мышление становится основанием тождественности вещей. Это отчетливо показывает пример с прохожими: мышление как бы смотрит через их одежду, воспринимаемую чувствами, для того, чтобы быть в состоянии судить, идет ли речь о людях или автоматах, которые носят плащи и шляпы. Хотя познание и должно исходить из чувственного и быть связанным с чувственными предметами, тем не менее само оно есть та деятельность, которую интеллект осуществляет в своем *суждении*, когда он выносит суждение о лежащем в основе, «противостоящем» сущем и раскрывает его с помощью восприятий. В этом смысле «Я мыслю» представляется активным, производящим познание актом в процессе познания.

Декарт полагал, что невозможно ничего воспринять чище и отчетливее, чем это Я как мой ум, который является высшей основой всякого познания:

... я, который, по-видимому, столь ясно и отчетливо воспринимает этот кусок воска? Не будет ли мое познание самого себя не только более истинным и достоверным, но и более отчетливым и очевидным? Ведь если я выношу суждение, что воск существует, на том основании, что я его вижу, то гораздо яснее обнаруживается мое собственное существование. ⁹

Можно ли Я действительно познать настолько ясно, как об этом говорит Декарт? И верно ли то, что я могу мыслить его как возможное, даже сомневаясь в действительности воска, или даже в том, что «есть ли у меня глаза», ¹⁰ т.е. мог бы я, будучи лишенным всех своих чувств, все же не сомневаться в том, что я есть? Давид Юм ¹¹

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 26.

¹⁰ Там же.

¹¹ Давид Юм родился в 1711 г. в Эдинбурге. Прервав изучение права, обратился в 1725 г. к изучению философии. Резолюция против ереси и атеизма воспрепятствовала ему стать преподавателем Эдинбургского университета. С 1745 г. он зарабатывал на жизнь домашним учителем, а с 1746 г. стал секретарем генерала Синклера в его военных походах и миссиях. В 1752-1757 гг. Юм был библиотекарем юридического колледжа в Эдинбурге. В 1763-1766 гг. работал секретарем посольства в Париже, где вошел в тесный контакт с энциклопедистами. В 1766 г. Руссо вместе с Юмом приехал в Англию. В 1767-1769 гг. Юм работал в министерстве ино-

подверг сомнению это утверждение по достаточно веским причинам.

2. Я ЕСТЬ ИЛИ МЕНЯ НЕТ?

Философские идеи Юма, высоко ценимые Кантом, близко примыкали к идеям Джона Локка, а сам Юм считается представителем скептического эмпиризма. О проблеме, которая нас занимает в данный момент, он писал в своем «Трактате о человеческой природе»:

Существуют философы, воображающие, будто мы ежеминутно непосредственным образом сознаем то, что называем своим Я; будто мы ощущаем и его существование, и непрерывность этого существования и будто наша уверенность как в его совершенном тождестве, так и в его простоте выше той очевидности, которую могло бы дать нам демонстративное доказательство... К несчастью, все эти положительные утверждения противоположны тому самому опыту, который приводится в качестве их доказательства, и у нас нет идеи нашего Я, которая получалась бы вышеобъясненным путем. Ибо от какого впечатления могла бы получиться эта идея?¹²

Тезис Юма состоит в том, что всякое представление порождается впечатлением (*impression*) или восприятием (*sensation*); если мы спросим, какое восприятие или какое впечатление вызвало представление «Я», то окажемся в затруднительном положении:

Если идея нашего Я порождается некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше Я таковым именно и остается. Но нет никакого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным. Странствие и наслаждение, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга и никогда не существуют все одновременно. Итак, идея нашего Я не может происходить ни от этих, ни от каких-либо других впечатлений, а следовательно, такой идеи совсем нет.¹³

Если принять эту предпосылку, то невозможно что-либо возразить против такого вывода. Но нужно ли принимать ее? По крайней мере,

странных дел в Лондоне. Затем вернулся в свой родной город, в котором и умер в 1776 г. Произведения: «Трактат о человеческой природе» (1739-1740), «Опыты, нравственные и политические» (1742), «Философские опыты о человеческом познании» (1751), «Исследование о принципах морали» (1751), «Политические беседы» (1752), «История Англии» (1754-1762), «Диалоги о естественной религии» (1779).

¹² Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Избранные произведения. М., 1996. С. 297.

¹³ Там же.

высказывание о том, что не существует никакого чувственного впечатления, представляющего Я, должно было совпадать с декартовским положением. В этом ли причина того, что он говорит о врожденных идеях и, соответственно, о том, что Я есть нематериальная субстанция?

Вопрос о том, является ли Я основанием познания постольку, поскольку оно есть точка связи единичных восприятий, Юм решает отрицательно, ссылаясь на то, что чувственные впечатления, называемые им «*perception*», могут представляться «для себя», как самостоятельные, и существовать «для себя»; поэтому они не нуждаются в носителе своего существования, и Юм отсюда делает вывод:

Что касается меня, когда я самым интимным образом вникаю в нечто, именуемое мной своим Я, я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения. Я никак не могу уловить свое Я как нечто, существующее помимо восприятий, и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия.¹⁴

По поводу сказанного в конце Юму опять-таки невозможно возразить. Ведь фактически я никак не могу уловить *свое Я* как нечто существующее помимо восприятий, и в момент саморефлексии, когда мыслю себя как Я, я становлюсь достоверным для самого себя только потому, что я пытаюсь отличить себя от содержания своего сознания, как будто оно — продукт заблуждения. И все же высказывания Юма создают трудности не только для нас, но и для него самого. Он ведь даже в своих формулировках не обходится без слова «я»: «Что касается меня... когда я самым интимным образом вникаю в нечто, именуемое „мной“... ». Не только это, но также и то обстоятельство, что слово «я» вообще подходит для образования представления о Я, требует пояснения:

Но, оставляя в стороне подобного рода метафизиков, я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они суть не что иное, как связка или пучок различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении. Наши глаза не могут повернуться в глазницах без того, чтобы не изменились наши восприятия. Наша мысль еще более изменчива, чем зрение, а все остальные наши чувства и способности вносят свою долю в эти изменения, и нет такой душевной силы, которая оставалась бы неизменно тождественной, разве только на одно мгновение.

¹⁴ Там же.

Дух — нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях.¹⁵

В качестве основания представления о Я здесь указано на «непостижимую быстроту», с которой следуют друг за другом различные чувственные впечатления. Вопрос о том, где они следуют друг за другом, для Юма уже имеет ответ еще до того, как мы его смогли поставить: в духе, так звучит ответ. Под духом, или умом, опять-таки подразумевается Я, которое рассматривается как «нечто вроде театра», из которого исходят различные действия. Теперь с этим утверждением связана хотя бы правильная точка зрения, что сцена театра, на которой появляются и вновь исчезают впечатления, сама не может быть впечатлением, но приведенная точка зрения Юма в целом все же относительна, если он утверждает:

Сравнение с театром не должно вводить нас в заблуждение: дух состоит из одних только восприятий, следующих друг за другом, и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр состоит.¹⁶

Но возникает вопрос, не упускает ли из виду утверждение о том, что дух — это не что иное, как «пучок» или «связка» различных чувственных впечатлений, что пучок или связка, в отличие от простой суммы, конституируются отношением единства. Вследствие этого, например, пучок становится пучком только потому, что охватывает многообразное и единичное в связное целое. В основе пучка в познании, так это говорится у Декарта, лежит объединительная работа Я. Для Юма же, напротив, вопрос, может ли Я пониматься как *тождество*, «тожесть», которая сохраняется в смене перцепций, теряет всякий смысл. Таким образом, с точки зрения целостного понимания познания Юмом нельзя, например, ответить на вопрос, может ли он как автор первой и второй части «Трактата о человеческой природе» быть признан одним и тем же человеком.

Заявлять о понятии тождества, которого, по утверждению Юма, нет вообще, значит остановиться на мнении, которое было отвергнуто еще Платоном. Поэтому проблема тождества, как ее понимает Юм, находит свое решение не в мысли об идее, нет, тождество рассматривается им просто как результат *самообмана* мышления. Так возникает, делает вывод он, заблуждение, когда «корабль, значительная часть

¹⁵ Там же. С. 298.

¹⁶ Там же. С. 299.

которого подверглась изменениям из-за частого ремонта, тем не менее считается тождественным».¹⁷ «Общая цель» склоняет нас к разговору о тождестве, несмотря на различие материалов:

Все же тождество не есть нечто реальное, принадлежащее этим различным восприятиям и объединяющее их, но что оно лишь качество, которое мы приписываем восприятиям, в силу того, что, наблюдая их идеи, находим последние связанными в воображении.¹⁸

Это то самое высказывание, в отношении первой части которого нет никакой возможности что-либо возразить. Для того чтобы понять вторую часть, потребовалось бы более точное указание на то, что следует понимать под *воображением*. Он называет «сходство» тем самым фактором связи, на котором основывается воображение тождества, причем осознание тождества порождается «беспрепятственным и непрерывным продвижением мысли вдоль ряда связанных друг с другом идей».¹⁹ В своей попытке объяснить Я, тождество и тождество Юм в конце концов возвращается к воображению, которое свою причину должно иметь опять же в сходстве представляемых вещей. Но что это невозможно, утверждал еще Платон в своем учении об анамнезисе.

3. ПОЗНАНИЕ - ЭТО ПРИПОМИНАНИЕ

Припоминание по-гречески звучит как *anamnesis*, и Платон описывает его как созерцание идей еще до нашего рождения, которое только и дает возможность нашей душе (или нашему Я, как бы мы сказали сегодня) познавать. Познание возможно только потому, что истину о вещах, т. е. их идеи, мы всегда уже имеем в душе: познание есть припоминание. Если освободить платоновское учение об *anamnesis* от его орфико-пифагорейских мифологических одежд, то можно, выражаясь по-современному, утвердить в качестве точки зрения Платона то, что всякое познание имеет в себе факторы, которые в свою очередь появляются не из опыта, а, напротив, конституируют опыт как таковой. Выше цитированное положение Локка «*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*» в платоновском смысле — как это было замечено позже Лейбницем — следует дополнить²⁰ выражением «*nisi ipse in intellectu*».²¹ То, что у Платона припоминание не ограничивается познанием пред-

¹⁷ Там же. С. 302.

¹⁸ Там же. С. 305.

¹⁹ Там же.

²⁰ Ср.: Gundert H. *Der Platonische Dialog*. Heidelberg, 1968.

²¹ Leibniz O. W. *Die philosophischen Schriften*. Bd5. Hildesheim, 1971. S. 100.

мета, видно из диалога «Менон», в котором речь идет об определении сущности добродетели:

А раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно.²²

Что Платон подразумевает под словом *anamnesis*, припоминание, он более точно поясняет затем в диалоге «Федон»:

...это припоминание. Если человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв иным каким-либо чувством, знает не только это, но примысливает еще нечто иное..²³

Так, у любого, кто, к примеру, имеет дело с похожими вещами, постепенно возникает осознание похожести и непохожести, только оно и позволяет нам отделить похожие вещи от непохожих, равные вещи от неравных и констатировать их эмпирическое подобие:

Ну, стало быть, мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы и уразумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают²⁴.

Конститутивный характер этой идеи равного Платон формулирует для познания, отказывая равному как идее самой по себе в любом самостоятельном бытии и признавая ее только во взаимодействии с чувственным познанием, с опытом:

Но мы, конечно, согласимся и в том, что такая мысль возникает и может возникнуть не иначе как при помощи зрения, осязания или многочувственного восприятия²⁵.

Чтобы констатировать равенство или подобие двух деревьев, мы должны, «прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать... каким-то образом узнать о равном самом по себе — что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами».²⁶ Таким образом, Платон, в отличие от Юма, рассматривает идею равного или подобного как возникшую не из опыта. Определив ее негативно, он считает ее возникшей из созер-

22 Платон. Менон. 811c-d.

23 Платон. Федон. 73c.

24 Там же. 74e-75a.

25 Там же. 75a.

26 Там же. 75b.

цания, которое имело место еще до нашего рождения, точно так же как и Декарт, правда, говорит об этом не в связи с возникновением осознания равного — его он стремится понять мифологически, а в связи со сверхэмпирическим характером этого представления.

Если мы зададимся вопросом, почему Юм так упорно отбивался от априорных идей, от представления Я, то можем ответить: потому что невозможно доказать ни *ideaeinnatae* Декарта, ни Я как предмет опыта. То, что противники Юма, английские рационалисты, не придавали значения декартовскому различию между *res cogitans* и *res extensa*, было решающей причиной такой позиции шотландского эмпирика. Платоновская философия, излагая свое доказательство гипотезы об идее равенства для обоснования процесса познания равных вещей, пользовалась языком мифа, в результате чего оставила нерешенной затронутую проблему, лишь сформулировав ее. Только Кант²⁷ соединил эти явно противоположные мотивы Юма и Платона, а также Декарта, стремясь охарактеризовать Я как *трансцендентальную предпосылку* всего познания. Для Канта, как мы еще увидим, это означало:

Должно быть возможно, чтобы *я мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае, во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере для меня не существовало бы.²⁸

Я как условие возможности всякого познания, в свою очередь, не может быть обнаруженным в чувственном опыте предметом. По своему конститутивному характеру оно рассматривается только как причина познаваемости предметов, само же по себе не может быть познано

²⁷ Иммануил Кант родился в семье шорника в 1724 г. в Кенигсберге. В 1740-1745 гг. изучал в Кенигсберге теологию, философию и естествознание. В 1746-1755 гг. был домашним учителем. В 1755 г. защитил докторскую диссертацию и право на преподавание в университете; после этого преподавал в качестве приват-доцента в Кенигсбергском университете. В 1770 г. стал профессором логики и метафизики в этом же университете, ректором которого был в 1786-1788 гг. Кант умер в 1804 г. в своем родном городе. Важнейшие работы: «Критика чистого разума» (1781, 2-е издание — 1787), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790). О Канте см.: Kroner R. Von Kant bis Hegel. Tübingen, 1961; Martin G. Immanuel Kant. Berlin, 1969; Lütterfelds W. Kants Dialektik der Erfahrung—Zur antinomischen Struktur der endlichen Erkenntnis. Meisenheim am Glan, 1977; Kaulbach F. Immanuel Kant. Berlin; New York, 1982; Hoffe O. Immanuel Kant. München, 1983.

²⁸ Кант И. Критика чистого разума. С. 191.

независимо и вне их познания. Оно станет итогом нашего рассмотрения кантовской трансцендентальной онтологии, которая возникла как теория познания, а не как теория бытия. Я для Канта есть *arche*, но не как высшая причина бытия, а как причина познаваемости сущего. Сущее, природа, в свою очередь рассматривается им преимущественно как объект механистического естествознания и понимается только «как *определение* явлений в пространстве и времени».²⁹ Онтологический вопрос в «Критике чистого разума» отделяется от теоретико-познавательного.

²⁹ Там же. С. 216.

XII. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ КАК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ

Декарт, как пишет Шеллинг,¹ «только поколебал выстроенную средствами естественного разума метафизику, да и то только на время. Так как, по его мнению, если бог гарантирует реальное существование рационального мира и достоверность всеобщих принципов, то метафизика, обретя этот прочный фундамент, может вновь с самого начала заняться своим старым делом, не изменив свою позицию. Наряду с этой позицией, которая возвращала разум к *самому себе* из самоотчуждения чисто естественного, т. е. несвободного познания, сохранялась еще одна позиция, пронизанная стремлением подвергнуть всю систему естественного познания основательной критике, и, человек, который осуществил ее, бесспорно был больше, чем просто второй Картезий».² Прodelал эту работу Кант. Метафизика у него не только не выдержала проверки критикой познания, но он не стремился и преобразовать ее. Вопрос о бытии бытия, о яйности Я и абсолютности абсолюта не ставился Декартом. Кант был первым, кто, поставив этот вопрос, повел разговор об имманентной возможности метафизики.

Философия Канта, как он сам ее называл, — это *трансцендентальная философия*. Уже ее название говорит о том, что он знал, как вы-

¹ Георг Вильгельм Иосиф Шеллинг был сыном вюртембергского сельского священника. Родился в 1775 г. в Леонберге. Уже в 1790 г. был принят в Тюбингенский пансионат, где подружился с Гегелем и Гельдерлином. После изучения теологии, философии и филологии в 1792 г. защитил диссертацию. В 1798 г. он держит вступительную речь в качестве профессора в Йенском университете, где с большим успехом преподает трансцендентальную философию и натурфилософию. С 1803 г. продолжил преподавательскую деятельность в Вюрцбурге. В 1806 г. стал генеральным секретарем вновь образованной Академии изящных искусств. В 1820-1826 гг. читал лекции в Эрлангене, в 1827 г. стал профессором только что образованного Мюнхенского университета. В 1841 г. Шеллинг покинул Мюнхен и получил профессиу в Берлинском университете. Умер он в 1854 г., находясь на лечении в Швейцарии в Бад-Рагаце. Произведения: «О возможности формы философии вообще» (1795), «Идеи относительно натурфилософии» (1797), «Первый набросок системы натурфилософии» (1797), «Система трансцендентального идеализма» (1800), «Философия и религия» (1804), «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809), «К истории новой философии» (1827), «Мюнхенские лекции» (1902).

² Schelling F. W.J. Werke. Bd5. S. 463 f.

брать новый путь мышлению для решения вопросов, возникших еще в античности. Его метафизика, как он писал, нацеленная на то, чтобы прощупать возможности человеческого знания, хотя и устремлялась «к самому небу», тем не менее ему важно было удостовериться в том, что знанию установлены границы и что для такого смелого предприятия отсутствует «материал». С другой же стороны, земля — он был убежден в этом — устроена вполне удовлетворительно, чтобы служить человеку местом обитания:

Рассматривая совокупность всех знаний... как здание, идея которого по крайней мере имеется у нас, я могу сказать, что мы... составили смету на строительные материалы и определили, для какого здания, какой высоты и прочности они годятся. Оказалось, что, хотя мы мечтали о башне до небес, запаса материала на деле хватило только для жилища, достаточно просторного для нашей деятельности на почве опыта и достаточно высокого, чтобы обозреть ее; между тем смелое предприятие, упомянутое выше, должно было закончиться неудачей из-за недостатка материала... Теперь нас интересуют не столько материалы, сколько план здания; получив предупреждение не увлекаться слепо любой затеей, которая, быть может, превосходит все наши способности, все же мы, не будучи в состоянии отказаться от постройки прочного жилища, составим смету на постройку здания соразмерно материалу, который дан нам и вместе с тем сообразуется с нашими потребностями.³

Что же отличает кантовскую трансцендентальную философию от всех предшествующих метафизик в плане онтологии? Руководствуясь знанием о недостатке материала для строительства метафизической башни, Кант ставит вопрос, почему недостаточно запаса: оттого ли что неэкономично используется или потому что был неправильно задуман весь план? Можем ли мы исследовать сущее как таковое, не будучи заранее осведомленными об условиях возможности исследования этого предмета? Возможность онтологии, таким образом, уже не предполагается как нечто само собой разумеющееся, напротив, *она сама* собственную возможность делает темой вопроса о способности познания. Поэтому трансцендентальная философия есть «система таких понятий», которые занимаются «не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможно *apriori*».⁴ Знание, которое довольствуется тем, чтобы быть знанием о предмете, не задаваясь вопросом, как оно приходит к знанию об этом предмете, не только подвергается опасности впасть

³ Кант И. Критика чистого разума. С. 595.

⁴ Там же. С. 121.

в заблуждение, но всегда остается недоказанным. По поводу вопроса о бытии оно стремится заявить, что ответить на него можно только знанием, которое сделало само себя настолько ясным, насколько возможно знание о сущем и его принципах. Поэтому до исследования принципов сущего необходимо разработать принципы *познания* сущего. То, что подобная разработка невозможна без связи с предметом, который познание должно познавать, даже если его принципы устанавливаются до онтологических принципов, показывает название этого рискованного предприятия — трансцендентальная философия:

... слово трансцендентальное... означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (*argiōi*) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т. е. ограничивающегося опытом.⁵

Трансцендентальное и трансцендентное являются потусторонними опыту, хотя и различаются тем, что трансцендентальное дает представление о совокупности *arche*, последних принципах, которые обосновывают опыт согласно своему понятию и своей истине. Трансцендентное же обосновывает сущее также соразмерно опыту, но согласно его бытию. Трансцендентальное — это не некое сущее и не обосновывает его бытие. Трансцендентное — это «сущее», но сущее особого и совершенно другого рода, чем сущее, доступное опытному познанию. Это сущее имеет свои последние основания по ту сторону опыта. Так как Кант полагает, что метафизику как учение о трансцендентном следует рассмотреть на предмет диалектической видимости ее суждений, то она для него становится возможной лишь как учение о трансцендентальном. Сформулированная таким образом кантовская трансцендентальная философия стремится совершенно по-новому обосновать метафизику, распадающуюся на три критики — критику чистого разума, критику практического разума и критику способности суждения.

Первая из них — «Критика чистого разума» — это именно та критика, которая в контексте наших размышлений об онтологии представляет для нас особый интерес. Если принять в расчет претензии мышления Канта на трансцендентальность, то станет понятным, почему все три произведения в своем заглавии имеют слово «критика». Исследование *способа познания* предметов, поскольку он должен быть

⁵ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4(1). С. 180.

возможен *apriori*, есть опрос разума относительно принципиальных возможностей его познания, и как таковой он есть критика разума. Критика предполагает установить границы разума. Кто же должен осуществить эту критику? — Сам разум. Он сам должен критически установить, что является его сущностью и границами. Ни одна инстанция не стоит над ним. Именно это составляет его свободу и дает ему способность, как мы это увидим позже, быть также высшим моральным судьей. Если разум сам должен отыскать свои границы, то тем самым он подвергает себя испытанию, которое должно привести его к объяснению самого себя и защитить от всякого рода догматизма и скептицизма. Цель этого процесса заключается в том, чтобы с познанием собственных границ расчистить то поле, на котором сущее открывается для мышления. Проведение границ разуму есть вместе с тем закладывание тех границ, внутри которых сущее является мышлению. То, что разум в этой деятельности в то же время сам становится предметом собственного исследования и что ответ на вопрос о сущем как таковом следует искать только на пути самопознания разума, Кант называет «коперниканским переворотом» в философии.

Этим переворотом, называемым также революцией, Кант хотел придать философии то достоинство, которое естествознание уже давно получило, приняв рассудок за законодателя природы.⁶ Но большой вопрос об отношении бытия и мышления может надеется решить только тот, кому удастся сделать совершенно очевидным отношение бытия и мышления в их взаимоограничении.

1. СУЩЕЕ КАК ЗАКОН СВЯЗИ

Комментируя парменидовское положение о том, что бытие и мышление—это одно и то же, мы видели, что ни книги, ни камни не даны вне времени и пространства. Мышление, которое Парменид отождествляет с бытием, было не человеческим. Мы можем также сказать, что это мышление следует воспринимать не в структуре субъекта, но можно видеть, как Кант модифицирует утверждение Парменида. Давайте выберем для наглядного представления проблематики в качестве примера книгу. Мы читаем лежащую перед нами книгу; мы можем увидеть и прочесть ее, потому что она лежит перед нами на письменном столе; если же мы поставим ее на полку, то не увидим ее. Кажется, все это настолько просто. Я вижу книгу, которая лежит пе-

⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 717.

редо мной; если же она не лежит передо мной, то я ее не вижу. Видение книги кажется процессом восприятия, который вызван лежащим передо мной предметом. Напоминая себе о размышлении, с которым мы впервые столкнулись в положении Парменида, мы должны сказать, что совершенно не видим книгу как таковую, напротив, мы видим ее лежащей на нашем письменном столе в окружении целого ряда других вещей. Таким образом, мы видим книгу только потому, что она лежит на письменном столе, который находится в кабинете, который, в свою очередь, находится в доме и так далее. Мы видим книгу, можно сказать коротко, потому что она находится в пространстве, хотя самого пространства мы не видим. Если мы пристально посмотрим на нашу книгу, то заметим, что на столе мы видим не книгу; то, *что* мы видим, есть белая бумага с пятнами от типографской краски. Если мы хотим видеть книгу, то должны наряду с пространством еще много чего обдумать, чтобы видение именно этой книги стало возможным. Если мы предпримем более точный анализ, то с необходимостью придем к тому, что никогда не сможем воспринять белый лист, ведь белое чаще всего перемешано с черным. Но мы замечаем не только разницу в цвете, когда смотрим на лист, на книгу, мы относимся к ним не только рецептивно, но уже видим *закон связи*. Кант объясняет это так:

Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям) , а второй — способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам *дается*, а посредством второй он *мыслится* в отношении к представлению (как одно лишь определение души).⁷

Цвета (как белый, так и черный) нам даны, и даны посредством созерцания, благодаря которому мы воспринимаем чувственные впечатления. Данное в созерцании, в нашем случае цветовые впечатления, упорядочивается в целое, в единство рассудком. Таким образом, Кант различает, с одной стороны, данное в мышлении — он называет это материей, и воспринимающее и упорядочивающее мышление — с другой стороны. Мышление в свою очередь он понимает как созерцание и рассудок и характеризует то и другое как чистые формы. Различие между материей и формой соответствует уже известному нам еще от Аристотеля различию между *hylei eidos*. *Eidos* был формой, придающей шару образ, *ahyle* — ее материалом, медью. Кант не ограничился этим простым различием, а внес важный вклад, называя формы мыш-

⁷ Там же. С. 154.

ления *априорными*. Познание соответствующей материи осуществляется на основе опыта, и потому оно *апостериорно*. Характер априорности не дает форме временного приоритета, напротив, описывает ее как всеобщее и необходимое для любого познания, относительно которого данное мышлению в качестве материи случайно и изменчиво.

Познание эмпирически данного, этого основного материала опыта, есть апостериорное познание, в противоположность чему познание лежащей на письменном столе книги присущими опыту формами (созерцанием и рассудком) априорно, ибо эти формы происходят только из способности познания:

Такие знания называются *априорными*, их отличают от *эмпирических* знаний, которые имеют апостериорный источник, а именно в опыте.⁸

Кант не подразумевает под априорным познанием то познание, которое независимо от опыта.⁹ Так, он даже делает вывод, что все наше познание начинается с опыта, с данного как чувственного впечатления, «хотя отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта»:

Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его.¹⁰

Но тогда насколько форма априорного познания отличается от материи данного? Во-первых, форма априорна, ведь она, поскольку разум исследует самого себя, свои собственные познавательные возможности, выступает условием получения любого способа познания. Во-вторых, форма относительно материи имеет преимущество, так как познание первичного материала — так Кант называет материю — возможно только при условии возможности познания, т. е. формы. Рассудок Кант однозначно называет «источником законов природы и, стало быть, формального единства природы».¹¹

Когда Кант называет опытное познание чем-то «составным», например, лежащая передо мной, на письменном столе книга есть слож-

⁸ Там же. С. 105.

⁹ Таким познанием Кант признает только математическое познание.

¹⁰ Кант И. Критика чистого разума. С. 105.

¹¹ Там же. С. 717

ное составное целое, мы вспоминаем, что сущее было уже познано Аристотелем как сложенное, как целое, *synholon*. И как для Канта первичный материал и форма никогда не даны сами по себе, так и для Аристотеля *hyle*, чистая возможность, никогда не дана сама по себе; любая материя для него — это оформленная материя. В известной мере здесь имеет место совпадение. Но Кант при рассмотрении определения отношений бытия и мышления не повторяет того, чему задолго до него учили Платон и Аристотель. В античной онтологии форма и материя являются принципами сущего, и как таковые *также* познаваемы. Для Канта, как мы видели, рассудок получает свое знание именно из единства материи и формы, причем форма признается причиной, правда, не бытия, а рассудка. Ведь познанные трансцендентальной философией принципы — не первичные априорные принципы сущего, природы, а принципы осмысления сущего, принципы рассудка, который, в свою очередь, приписывает природе свои законы. Поэтому при обсуждении аристотелевских категорий мы и указывали на то, что категории для Канта не формы высказывания о сущем, напротив, они представляют собой лишь основополагающую структуру того, как сущее дано для нашего мышления, а это именно то положение, которое отличает трансцендентальную философию от всей предшествующей онтологии.

2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ОНТОЛОГИЕЙ?

Если бы трансцендентальная философия была и онтологией, а не только теорией познания, то ей удалось бы доказать, что принципы познания сущего являются также и принципами самого сущего.

Возможно ли вообще такое доказательство? Кант, по крайней мере, пытается получить его. Успех свидетельствовал бы, что неким позитивным понятием *arche* удалось бы заложить новый фундамент в преодолении как античного, так и средневекового, только негативно, как бог, понятого *бытийного основания* онтологии.

Мы проследим эту попытку и увидим, что для Канта только разум, причем только человеческий разум, мог быть проверен на предмет соотнесения такому новому принципу. Вот почему в отношении природы он утверждает, что само мышление выступает основанием ее порядка и закономерности:

Следовательно, мы сами вносим порядок и закономерность в явления, называемые нами *природой*, и их нельзя было бы найти в явлениях, если бы мы или природа нашей души не вложили их первоначально.¹²

3. РАССУДОК И СОЗЕРЦАНИЕ КАК УСЛОВИЕ ОПЫТНОГО ПОЗНАНИЯ

Мы уже знаем, что Кант выводит человеческое познание из двух основных источников, а именно из созерцания и рассудка. Рассудок — это причина единства в опыте, т. е. он собирает множество чувственных впечатлений в единое целое, так что я благодаря ему могу узнать, что это, к примеру, книга. А в качестве способности устанавливать правила, согласно которым поступает рассудок, его деятельность выступает производством единства благодаря «вкладыванию» отношений и связей в «данное» (материю):

Но *связь* (conjunctio) многообразного вообще никогда не может быть воспринята нами через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания, ведь она есть акт спонтанности способности представления, а так как эту способность в отличие от чувственности надо называть рассудком, то всякая связь — сознаем ли мы ее или нет. . есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием *синтеза*, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений *связь* есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самостоятельности.¹³

Этим сказано: мышление как действие рассудка не в состоянии произвести познание из самого себя, напротив, оно всегда нуждается в созерцании, будь оно чистое или эмпирическое;¹⁴ и поскольку познание порождается синтезом, т. е. таким составлением, в котором соединяется рассудок и созерцание, то рассудку выпадает задача осуществить это соединение между собой и данным в созерцании. Эту задачу, которую Кант называет актом спонтанности, рассудок осуществляет с помощью собственных форм, категорий рассудка. И только благодаря этому данное, проявляющееся в созерцании, можно осмыслить как предмет.

¹² Там же. С. 716.

¹³ Там же. С. 190.

¹⁴ Познание книги основывается на эмпирическом созерцании, математическое познание — на чистом созерцании.

Сущность рассудка в том, чтобы приводить все к единству, он *спонтанен* в осуществлении единства, и все же он относится к данному *не непосредственно*, а только посредством форм созерцания (пространства и времени). В противоположность стихийности и опосредованности рассудка созерцание непосредственно и рецептивно. Данное в нем всегда действительно без всякого опосредования. Рецептивным оно является потому, что оно человеческое, т. е. конечное созерцание. Что это значит? Можно провести принципиальное различие между интеллектуальным и чувственным созерцанием. К последнему принадлежит как эмпирическое, так и чистое созерцание.¹⁵ Интеллектуальное же созерцание должно мыслиться как спонтанное, оно в своей спонтанности не зависит от того, что ему дано, и создает из самого себя предметы своего познания. И именно невозможность этого — отличительный признак человеческого созерцания, которое в этой невозможности и вытекающей из нее зависимости от предданного обнаруживает свою конечность.

В выводах Канта бросается в глаза то, как он через отрицание понятия конечного, т. е. чувственного созерцания, приходит к понятию интеллектуального созерцания, которое считается им исключительно божественным способом созерцания. Интеллектуальное созерцание есть потенциальная основа бытия вещей, хотя бог никоим образом не рассматривается как причина человеческого познания вещей и их истинности. Кант — не Декарт, и причина бытия вещей не раскрывается им с помощью теоретического мышления. В критике теоретического разума идея бога является *простой* идеей, действительность ее остается недостоверной.

Формы человеческого созерцания — пространство и время, иные, чем формы божественного созерцания. Из трех возможностей того, как их определить, как субстанции, акциденции или отношения, Кант выбирает последнее. Если бы пространство и время были субстанцией, то они, спорит Кант с математическим естествознанием, получили бы абсолютную реальность пространства и времени, «двух вечных и бесконечных... нелепостей (Undinge), которые существуют (не будучи, однако, чем-то действительным) только для того, чтобы охватить собой все действительное».¹⁶ Можно ли пространство и время принимать за нечто реальное, если все, что считается реальным, проявляется в пространстве и времени? Принятие пространства за суб-

¹⁵ Под чистым созерцанием Кант понимает такое созерцание, которое свободно от содержания ощущения и образует только форму чувственности.

¹⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 142.

станцию мы находим в атомистическом учении Левкиппа и Демокрита, которые пытались из пустого пространства с помощью атомов выстроить космос.

Если пространство и время мыслить как акциденции, то возникает вопрос, свойствами чего они являются. Свойствами предметов? Но освобожденное от всех предметов пространство было бы по-прежнему пространством, так что в конечном счете речь в этом случае могла бы идти только о боге как носителе акциденций пространства и времени. Так, остановившись на примере пространства, можно сказать: если есть делимое пространство, то должен быть также и делимый бог.

Таким образом, остается только одна возможность — мыслить пространство и время как отношения; хотя система отношений дана только для мышления. Здесь опять можно поставить вопрос: чье это мышление? Чтобы удостовериться реальность пространства и времени, а значит и реальность того сущего, которое проявляется в них, Лейбниц¹⁷ утверждал, что обе формы созерцания, т. е. пространство и время, суть «*phaenomenaDei*».¹⁸

Однако Кант в своих критических работах отвергает понимание пространства и времени как способов проявления мысли бога и признает их только формами человеческого мышления. Тем самым он стремится сказать, что данное в созерцании этими формами не есть то, что оно есть, будучи явленным в своей истинности. Человеческое созерцание всегда видит данное только так, как оно существует в пространстве и времени, т. е. как явление, а не в соответствии с его истинным бытием.

Этой пропастью между действительным бытием и явлением или между идеей и явлением мы заняты уже с самого начала своего изложения. И хотя мы видим ее и у Канта, все же она у него принимает другую форму. Причину несоизмеримости сущего, как оно есть для себя, и его явления следует искать не в отношении причины бытия и явления, а в отношении причины познания и сущего. Это уже не

¹⁷ Готтфрид Вильгельм Лейбниц родился в 1646 г. в Лейпциге. Он изучал философские дисциплины и юриспруденцию в Лейпциге и Йене и защитил диссертацию в 1667 г. Работал в области философии, теологии, математики, медицины, экономики и немецкого языка и имел отношение ко всем существенным в то время философским, политическим, естественнонаучным и историческим вопросам. Умер в 1716 г. в Ганновере. Произведения: Лейбниц: «Новая система природы» (1695), «Теодицея» (1710), «Монадология» (1714).

¹⁸ Leibniz G. W. *Die philosophischen Schriften* / Hg. von C.J.Gerhard. Berlin, 1879; репринтнопереиздание: Hildesheim, 1965. Bd 2. S.438. Ср. также: Martin G. *Immanuel Kant*. Berlin, 1969.

сущность вещи, которая не получает достаточно полного выражения в конечности и ограниченности своего явления, как медный шар не является просто шаром, и *eidos* в нем находит свое выражение только как *morphe*. Для Канта это ограниченность воспринимающего субъекта— человека, которая затрудняет его истинное познание сущности вещей: познание вещей не является для нас непосредственно данным, напротив, мы всегда наблюдаем их посредством наших форм созерцания, пространства и времени. Именно в пространственности и временности вещей находит свое выражение сущность того, что они есть, но только лишь в структуре, познаваемой с помощью системы отношения пространства и времени.

4. ЭМПИРИЧЕСКОЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ

Теперь мы поставим два вопроса, оба в связи с нашим пониманием рассудка и созерцания:

1. В какой мере возможно познание природы как истинное познание?
2. Как можно прийти к единому познанию, если человеческий субъект, «Я», которому принадлежат созерцательные формы и рассудок, должен быть основанием единства бытия?

Мы еще помним, что для греческих мыслителей, с которыми мы уже знакомы, человеческое знание истинно только в случае уподобления божественному *nous*. Христианство также настаивало на таком понимании, когда учило о том, что *nous* греческой философии — актуальность вечного разума бога, Декарт же должен был найти высшее основание для своего *sum cogitans* в боге, чтобы объяснить, как возможно истинное познание сущего.

Ключевое понятие Канта для решения этих двух вопросов заключено в понятии трансцендентальной апперцепции, или, как он ее еще называет, трансцендентального субъекта, трансцендентального сознания. Что же под этим следует понимать, когда Кант пишет:

Итак, для нас невозможны никакие знания, никакая связь и единство их без того единства сознания, которое предшествует всем данным созерцаний и лишь в отношении к которому возможно всякое представление о предметах. Это чистое первоначальное, неизменное сознание я буду называть *трансцендентальной апперцепцией*.

¹⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 706.

Чтобы избежать недоразумений, мы должны уяснить, что Кант под субъектом, который для него является узловым пунктом всех отношений и связей, понимает не отдельного человека, а мыслящих людей, точнее, всех мыслящих существ вообще. Против этого мы могли бы возразить: ведь существуют только отдельные люди, единичные субъекты. В любом случае мы можем спросить, можно ли помыслить невообразимое множество этих единичных субъектов, все эти мыслящие существа во всех местах и в любое время как тождественный субъект. Как может «Я» быть в одно и то же время всеобщим субъектом, человечеством и индивидуальным Я, т. е. отличным от всех других Я? По меньшей мере, нам следует согласиться с Кантом: если человеческое сознание было бы только сознанием отдельных индивидов, то у него не было бы общей точки зрения. Ибо как возможно, что множество индивидов одинаково мыслят, разговаривают друг с другом и вместе живут? Не было бы в таком случае столь же много наименований для книги и камня, как и индивидов? Когда я говорю, я вследствие этого уже нахожусь в сфере всеобщего, в ином случае объяснение было бы невозможным. То есть я как говорящий и проживающий вместе с другими людьми уже являюсь в кантовском смысле тем всеобщим субъектом, которого он называет «первоначальным сознанием», или «сознанием вообще».²⁰ Я есть человечество, я, как определенное эмпирическое сознание, есть в то же время и сознание вообще. Кто всегда является эмпирическим сознанием, тот олицетворяет собой сознание вообще, ибо всеобщее сознание содержится в отдельном сознании: сознание вообще есть трансцендентальное сознание, а тем самым Я вообще является трансцендентальным Я. Рассудок теперь в качестве условия осуществления единства получает свое основание в *единстве этого сознания вообще*. Иными словами, это означает, что Я именно как трансцендентальное Я есть условие возможного опыта.

Чтобы увидеть что-то новое в этом определении Канта, следует еще раз вернуться к Декарту. Декартова рефлексия осмысливает Я, это *sumcogitans*, как абсолютное сознание, которое рефлексивно осознается в себе таким образом, что при рассмотрении мира уже является сознанием, причем абсолютным, а не эмпирическим сознанием. В рефлексивном самовосприятии, в *cogito me cogitare* Декарта, удостоверяюсь я в самом себе как в мыслящем существе, и именно в его не обусловленной форме. Правда, Декарт ошибался в том, что Я, находясь вне мира, трансцендирует себя по-прежнему только на основе

²⁰См. об этом: Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике. . С. 118.

собственного отношения к миру. Я возвышается над эмпирией, поскольку является абсолютной достоверностью, и тем не менее находится в связи с опытом, поскольку его достоверность можно постичь только рефлексивно. За это и ухватывается Кант. Там, где Декарт апеллирует к богу как гаранту отношения Я — мир так, чтобы тот гарантировал истинность представления Я о мире, Кант отказывается от обращения к высшему существу. Он заставляет само Я отвечать за истинность собственного познания. Именно это стало коперниканской революцией, благодаря которой мышление было обосновано как автономное. Автономный разум не должен больше мыслить бога, чтобы в нем найти основание своего познания сущего, напротив, он имеет это основание в себе самом.

Единство Я и мира для Канта — единство разума, но не того разума, который выводится из разума бога, а того, который свое основание имеет в самом человеческом мышлении. То, что это не эмпирическое Я, которому приписывается заслуга этого единства, а «трансцендентальное Я», которое как таковое есть первоначальное и универсальное сознание, на это мы уже указывали. Мы знаем, что трансцендентальное Я не тождественно эмпирическому Я, сталкиваемому в повседневности с Ты, тем не менее оно согласуется с ним, поскольку провозглашается в нем и через него. Эмпирическое Я, со своей стороны, является «экзистирующей трансцендентальностью» и благодаря этому — всеобщим сознанием. Трансцендентальное Я существует не независимо от эмпирического Я, т.е. от того Я, которое мы можем непосредственно встретить в повседневности, а существует в нем и благодаря ему как основанию собственной возможности. И хотя трансцендентальное Я никогда нельзя отождествлять с определенным субъектом, тем не менее это следует мыслить как условие, которое для него является основанием возможности познания. Кант, вслед за Лейбницем, называет сознание, которое для эмпирического сознания является необходимым условием возможности его деятельности, *трансцендентальной апперцепцией*, чтобы тем самым выразить, что оно не просто сознание, а *самосознание*.

Давайте запомним, что трансцендентальное сознание нельзя мыслить как сознание, которое существует независимо от акта мышления, от эмпирического Я. Оно является скорее *возможностью* этого акта и таким образом содержится в каждой отдельной мысли. Как условие возможности сознания оно в то же время выступает основанием самосознания. Основанием самосознания оно является постольку, поскольку, как выразился Кант, это «Я мыслю» должно «сопровождать

все мои представления».²¹ Я есть тот, кто мыслит мои представления. Вследствие того, что должно быть возможно, чтобы «Я мыслю» сопровождало все мои представления, оно может связать их в единство и благодаря этому сделать их моими собственными представлениями. Если бы не было различий и самосознание и представление было бы одним и тем же, то представления возникали бы только из самосознания. Но представление становится моим только потому, что оно дано мышлению в форме созерцания. Подводя итог, можно сказать: представления становятся моими представлениями, поскольку они даны мышлению в созерцании, и, как ставшие моими, представления формируются с помощью акта синтеза-единства благодаря самосознанию. Мышление мыслит, что камень белый, а в мысли о том, что камень белый, проявляется «Я мыслю», которое мыслит камень именно как белый. И лишь для «Я мыслю» мысль о камне, что он белый, так же истинна. Содержание мысли должно отличаться от мышления, которое включает эту мысль. Если же эта мысль истинна, то она должна мыслиться каждым, тем не менее истинной ее делает не то обстоятельство, что она мыслится. По Канту, причину истинности мысли следует искать не в том, что мыслится, т. е. не в содержании ее, нет, причина истины — это трансцендентальное сознание, которое как условие возможности всякого познания является той способностью, которая необходимым и всеобщим способом — *apriori* — позволяет содержанию мышления быть мыслимым: в каждом отдельном эмпирическом субъекте трансцендентальное сознание действует точно таким же образом. Не входя в слишком детальные рассуждения, можно на примере камня рассмотреть принципиальные положения этого рассуждения: эмпирическое суждение «камень белый», выражающее синтез камня и белизны, основано на предшествующем, обосновывающем их единстве восприятия и самосознания, мышления и бытия. Я, которое формулирует суждение «камень белый», *имеет* не только представление о белизне камня, но и в известной мере впервые производит этот *синтез*. И я способен на это только потому, что предмет дан мне *эмпирически*, в опыте и не полностью отделен, т. е. трансцендирован, от моего мышления. В качестве отделенного от мышления он проявляется только для Я как эмпирического сознания, для Я же как трансцендентального сознания он имманентен. В основе эмпирического сознания предмета лежит трансцендентальное сознание, без которого эмпирическое сознание не могло бы соотноситься с предметом. Но этот мост нужен

²¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 191.

и со стороны предметов, ибо они являются сущим (взаимосвязью и отношением) только в отношении к сознанию.

Уже Платон утверждал, что в основании сущего как явления, чтобы оно было познаваемым, должна лежать идея. У Канта это уже означает следующее: сущее есть сущее лишь постольку, поскольку в основании его положено Я. Он утверждает, что эмпирическое сознание само по себе трансцендентально, потому что оно может вынести истинные суждения. Если оно выносит истинные суждения, то эмпирическое Я действует именно как трансцендентальное. Поскольку суждения — это познание, то все познание основано на следовании тому правилу, которое предписано эмпирическому сознанию трансцендентальным сознанием. И поскольку эмпирическое суждение «камень белый» истинно, то оно должно с необходимостью быть трансцендентальным суждением. Оно должно быть с самого начала — *a priori* — связано с субъектом и предикатом суждения в трансцендентальном суждении. Кант исходит при этом из материала, данного в эмпирическом сознании, из многообразия, которое становится предметом опыта только потому, что он благодаря трансцендентальному сознанию соотносим с известными правилами, а потому не является алогичным. Вследствие этого трансцендентальное сознание, Я как трансцендентальное Я, содержит в себе условие возможности опыта, а потому и условие возможности всех предметов опыта; оно актуализирует себя в первоначальной форме связи материала. Правила связывания, которым при этом должно полностью следовать эмпирическое сознание — согласно логике, но не времени, — это *формы единства* трансцендентального сознания и его предмета. Согласно Канту, правила форм созерцания — это пространство и время, а как формы рассудка они являют его категориями. Предмет опыта может стать чем-то именно потому, что он локализуем в пространстве и времени и, следовательно, имеет причину своего существования и действует.

Создающий единство субъект, Я, не определен, по Канту (в отличие от Декарта), как *вещь (res)* и, следовательно, не может быть сам предметом познания, как например, камень. В разделе «Трансцендентальная аналитика» «Критики чистого разума» Кант осмысливает всякое познание как познание явлений, а не вещей самих по себе: правильно это или нет — пусть останется здесь за пределами рассмотрения. Если бы Я было явлением, то и в познании оно было бы не спонтанным актом единства простого объекта познания, а чем-то познанным: если я попытаюсь рассмотреть самого себя, наблюдая за собой, непосредственно созерцая себя в своем бытии, вызывая воспо-

минания о своем поведении или наблюдая за собой с помощью видеокамеры, то в каждом из этих случаев я как бы созерцаю себя как Я и превращаю себя в эмпирический объект. Созерцаемое Я в этом случае является не трансцендентальным Я, а эмпирическим, которое опять же уже предполагает трансцендентальность. Рассматриваемое, наблюдаемое Я никогда не будет тождественно *наблюдающему* Я, и если я попытаюсь понаблюдать это наблюдающее, мыслящее Я в его мышлении, то оно вновь станет созерцаемым, а не тем, которое наблюдает. Поэтому «Я мыслю», которое, по возможности, должно сопровождать все мои представления, невозможно, согласно Канту, познать, напротив, его можно только мыслить, причем как условие возможности опыта, как формальное познание и конституирующее предмет единство сознания. Это и составляет трансцендентальность.

В трансцендентальном Я как первоначальной апперцепции онтология Нового времени нашла свое *arche*, поскольку «не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность *аргіогіс* связывать... >>». ²² Из чего затем, если истинное суждение должно быть возможно, делается вывод:

.. условия возможности опыта вообще есть в то же время условия возможности предметов опыта ²³.

Для онтологии это значит: как субъект мышления существует только благодаря спонтанности единения, так и объект мышления действителен только благодаря осуществляемому мышлением единству, синтезу. ²⁴ Благодаря соответствию принципов опытного познания и принципов бытия установлено, что формы созерцания, в которых являются вещи, это не простые впечатления. Пространство и время — это скорее способ данности вещей, но только с определенной точки зрения, которая не обязательно охватывает их во всей их сущности. Используемое в связи с этим различие между явлением и *вещью в себе* отражает предложенную еще Платоном дифференциацию между явлением и идеей, но в данном случае с позиции познания. Причем вещь в себе представляется не другим объектом, а другим отношением

²² Там же. С. 193.

²³ Kant I. *Gesammelte Schriften*. Bd 4. S. 110.

²⁴ При этом ни Кант, ни его последователи не отрицали, что мы обладаем способностью к чувственным восприятиям.

представления к тому же самому объекту.²⁵ Принципы познания для Канта, в отличие от Платона и Аристотеля, выступают условиями возможности предметов, а не наоборот, т.е. принципы сущего, природы не признаются условиями их познания. Поэтому горизонт кантовской онтологии очерчен границами способностей разума. Онтология связана с познанием разума, или, иначе выражаясь, трансцендентальная философия — это в первую очередь теория познания, а не онтология.

В результате мы получили ответ на свой вопрос, в какой мере возможно познание природы как истинное познание. Ответ, с которым соглашается и естествознание, правда, сегодня оно вопрошает уже не о сущности вещей, не о том, чем они являются сами по себе, а об их данности в пространстве и времени. Так как вещи даны нашему мышлению, то мы можем только из их данности вывести естественные законы.

На второй вопрос ответ получен в теории трансцендентальной апперцепции: единое и всеобщее познание возможно, потому что человеческий субъект не только эмпирический, но в то же время и трансцендентальный субъект.

Хотя Кант и преодолевает онтологически чисто негативное определение *arche* (бесконечное — неподвижное — неразрушимое — несотворимое) с помощью утверждения трансцендентального характера «Я», тем не менее он не в состоянии мыслить его иначе, кроме как чисто формально. Немецкие идеалисты прекрасно понимали эту ущербность и пытались определить «Я» не только по форме, но и по содержанию, а в результате и онтологию сделать опять определенной по содержанию. Правда, Кант тоже всегда исходил из содержания, но только по мере выведения его из трансцендентального Я. Поэтому им ставилась проблема возможности доказательства соответствия формы и содержания не только в рамках онтологии, но и, например, в этике. Благодаря установлению чего-то третьего, а именно абсолютного разума, который господствует в природе и познании, была предпринята попытка найти то, к чему стремилась вся средневековая онтология, включая и Декарта, — дать истолкование совокупности сущего (как природного, так и духовного), основанное на таком *едином принципе*, развитие которого в природе и истории можно доказать. Начало этому проекту положено Кантом, а в целом он был выполнен немецким идеализмом.

²⁵Ср.: Kant I. *Gesammelte Schriften*. Bd22. S.26.

ХIII. ИЗМЕНЕНИЕ ПОНЯТИЯ СУБСТАНЦИИ

При сравнении аристотелевских категорий с кантовскими бросается в глаза то, что центральная категория у Аристотеля — субстанция, *ousia* — у Канта представляется низшей категорией отношения и встречается только вместе с категорией *accidens*.¹ Мы помним, что *ousia* у Аристотеля выделена из всех других категорий как первая категория, именно она присуща всякой действительности. Субстанция, и об этом следует сказать дополнительно, признается Аристотелем «лежащей в основе», т. е. она была для него принципом становления, постоянством во всех изменениях самости и акциденций сущего. Так, человек остается человеком, даже если он пока еще не сформирован, но благодаря унаследованной способности к формированию станет сформировавшимся человеком. Лист остается листом, даже если обусловленное временем года изменение его акциденций смешает его зеленую окраску с красной. И формирование, и окраска не составляют сущности. Для более точного определения субстанции необходимо различать существенные, принадлежащие к сущности сущего свойства, так называемые *самости* и случайные свойства, акциденции.

Социальность, если следовать Аристотелю, определившему человека как *zoopolitikon*, — это составляющее сущность человека свойство, так же как, например, язык и смех. При этом речь идет о самости, через которую истолковывается субстанция. Акциденции же в противоположность этому — такие свойства, которые лишь случайно соответствуют субстанции:

Привходящим, или случайным, называется то, что чему-то присуще и о чем может быть правильно сказано, но присуще не по необходимости и не большей частью...²

Таким образом, свойства человека, будь он лыжник или теннисист, не составляют его сущность. Если кем-то его мышление определяется через лыжные гонки, то это соответствует не его что-бытию, его эссенции, не присуще ему просто как человеку, а соответствует его экзистенции, присуще ему как индивидууму. «Это-здесь-бытие» (ари-

¹ Ср.: Глава VII, 3.

² Аристотель. Метафизика. V, 30. 1025a 14 и далее.

стотелевское *toteti*) установлено с помощью путаных и случайных определений, и именно с помощью этих определений единичный или единичное провозглашается как именно это определенное единичное. Например, экзистенциальная философия тоже предпринимала попытку постичь сущность человека, исходя не из всеобщего, не из общих для всех людей свойств, а из тех, которые составляют индивидуальность, даже из их имен.³

Самость и акциденции,⁴ несмотря на их различие относительно субстанции, совпадают в том, что они не располагают собственным бытием и получают его только через свою связь с субстанцией. Таким образом, все, что есть — это либо субстанция, либо акциденция в самом широком смысле, и это есть то, что отличает акциденции от субстанции, потому они и не могут существовать сами по себе. Игра в теннис — это всего лишь свойство человека, который с помощью игры в теннис общается с другими людьми. Пространственное движение есть передвижение чего-то, но только не движение как таковое. Все это дает преимущество категории субстанции перед другими категориями. В «Метафизике» Аристотель описывает *ousiaka* как ту категорию, которая лежит в основе всего сущего:

... а субстрат — это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом.⁵

Немецкое выражение «лежащее в основе» соответствует греческому слову *hurokeimenon*. Его латинский перевод, *subiectum*, сегодня только условно воспроизводит значение этого слова. Так, например в грамматике, где это понятие используется как субъект предложения, высказывание или освещение основополагающего предмета предложения, оно обозначает сущность или вещь, которая является носителем высказывания. Поскольку субстанция не может сказываться о другом, она обозначается как «первый субъект». В ее основе уже ничего не лежит.

Если проанализировать понятие *hurokeimenon* далее, то открыва-

³ К экзистенциальной философии помимо первого, заложившего ее основания, представителя, датского теолога Серена Кьеркегора (1813-1855), примыкают также Карл Ясперс, Жан-Поль Сартр, Альбер Камю, экзистенциалистом часто называют и Мартина Хайдеггера, который, правда, настойчиво возражал против этого. Помимо них можно назвать Франца Розенцвейга, Мартина Бубера и Фердинанда Эбнера.

⁴ В повседневной речи акциденциями называют не только не необходимые свойства, но и сами сущности.

⁵ Аристотель. Метафизика. VII, 3. 1028b 36 и далее.

ется, что оно таит в себе двойной смысл, в связи с чем возникает вопрос, чем является *hupokeimenon*, материей или формой, *hyle* или *ei-dos*? Из его амбивалентности позже возникла противоположность материализма и идеализма. Как мы знаем, Аристотель пытался объяснить противоположность *hyle* и *eidose* помощью движения, так что с отношением субстанция — акциденция стала соразмерной полярность *dynamisi energeia*. Всякое сущее как конечная субстанция определено свойствами. Сущее, далее, характеризуется *незавершенностью*, *steresis*, возможностями, которые еще следует реализовать, т. е. процессом перехода от возможности к действительности. Сущее должно действовать, чтобы осуществить себя в своих возможностях. Но если действительное становление, действие есть свойство конечной субстанции, то отсюда следует, что конечная субстанция только постоянно себя осуществляет. Поэтому мы можем сказать, что сущее всегда конституируется согласно структуре субстанции и самости, а субстанция действительна только через определение ее самостью, та же, в свою очередь, действительна только в субстанции. Субстанция определяется как *hupokeimenon*, как устойчивое в становлении сущего. Здесь это определение сущего, истолкованное в категориях самости и акциденции, *есть* не просто сущее, а всегда сущее *определенным* образом. Сущее определено насколько-большим-бытием, где-бытием, когда-бы-тием и другими. К тому же из толкования этого отношения в седьмой книге «Метафизики» вытекает, что Аристотель там, где постоянно говорит о субстанции как *hupokeimenon*, пытается понять последний в *онтологическом*, а не просто в грамматическом или логическом смысле. Когда же он говорит о субъекте и предикате как частях предложений, т. е. в грамматическом смысле, он употребляет термины *opotaia rhema*, а не *hupokeimenoni kategoroumenon*.

Субстанция есть *subiectum*, поскольку она устойчива при смене акциденций; но этим еще не сказано, будто субстанция существует независимо от своих акциденций.

Если мы зададимся вопросом, какие изменения испытало понятие субстанции в ходе времени, то увидим это лучше всего на примере изменения значения понятия *субъекта*, которое описывает субстанцию в ее функциональном отношении к акциденциям. Греки говорили о любом существующем для себя сущем как о субстанции, а потому и как о субъекте.⁶ Под объектом же они понимали нечто представлен-

⁶В результате в Средние века даже камень, например, могли называть *subiectum*.

ное, например, представление о крылатой лошади, т.е. нечто, что в современном смысле считается не объективным, а субъективным. Если понятие *subiectum* (от *subicere*) описывает главным образом лежащее в основе сущего, то в этом смысле всякое сущее есть субъект для свойств и состояний, в то время как объект (от *obicere*, по-гречески — *antikeimenon*) есть нечто «противоположное». Бытие объекта характеризуется способом, которым одно сущее находится в отношении к другому сущему. Сущее сегодня по-прежнему мыслится как представленное, как объект, о котором мы смогли забыть. Оно уже не противопоставленное, не «предмет». В результате чего вещи природы — это объекты, существующие не сами по себе, а только в связи с теми, кто их рассматривает. Там, где самодостоверность мышления, Я становится фундаментом всякого возможного познания, объективное переводится в горизонт субъективности и теряет характер замкнутости в самом себе.

Понятия субъекта и объекта вначале, а именно до тех пор, пока на первый план относительно мышления не выступил его субъект имели чисто онтологическое значение; лежащее в основе не было ограничено неизменностью мыслящего Я, которое сопровождает все мои представления. В Новое время, когда субъект рассматривался в первую очередь как *представляющее* Я, а объект — как *представленный* предмет, вместе с этим новым пониманием субъекта происходит изменение значения понятия субстанции. Субстанция как онтологический принцип превращается в понятие теоретико-познавательного отношения.

Если Декарт и следующая вслед за ним философия Нового времени и говорили о субстанции, то под ней уже не подразумевалось то, что Аристотель пытался выразить, в понятием *ousia*. В это время предпринимается попытка осмыслить субстанцию с позиции субъекта, будь то человек или бог. Поэтому Декарт под субстанцией в собственном смысле понимал

... вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи.⁷

Достоверность «Я мыслю» как мыслящая субстанция становится основанием всякого возможного познания. «Я мыслю» имплицитно здесь даже «Я емь», о чем свидетельствует то, что первое, лежащее в основе, о котором вопрошал Аристотель, является для Декарта «Я емь» как *sumcogitans*. Оно есть основание всего объективно сущего

⁷ Декарт Р. Первоначала философии. С. 334.

и его познания.⁸ Понимание, похожее на Декартово, мы находим и у Спинозы.⁹ Тот писал:

Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться.¹⁰

Для нас пока еще не так уж важно, Я или бог принимается в конечном счете за высшую субстанцию. Более важно увидеть то, что субстанция как высшая категория мыслится в структуре субъективности. Самодостоверность мыслящего Я выступает основанием познания природы, которая, в свою очередь, представляется как чистый объект.

В §46 «Прологомен»¹¹ Кант вводит понятие субстанции, правда, пока еще целиком в аристотелевском смысле — как лежащее в основе, что ни о чем другом более не может сказываться; одновременно он указывает на то, что при устранении акциденций невозможно познать *hypokeimenon*:

Давно уже заметили, что во всех субстанциях нам неизвестен подлинный субъект, а именно то, что остается после устранения всех акциденций (как предикатов), стало быть, неизвестно само субстанциальное, и не раз жаловались на такую ограниченность нашего понимания.¹²

⁸ Когда Декарт проводит глубокое различие между *substantia infinita* (бог) и *substantia finita*, он делает это в ретроспективе последующих размышлений, где сотворенная субстанция признается способной к существованию не благодаря самой себе.

⁹ Барух де Спиноза родился в 1632 г. в Амстердаме. Его португальско-еврейская семья была из числа тех семей, которые в конце XVI в. бежали от инквизиции в Нидерланды. Спиноза изучил труды Декарта и естественно-научные сочинения Кеплера и Галилея. Его отход от ортодоксального иудаизма произошел благодаря знакомству с Франциском ван ден Эмденом, который обучал его латыни и греческому. В 1656 г. Спиноза был подвергнут великому отлучению и проклятию и исключен из амстердамской синагоги. Вскоре последовало решение магистрата города о его высылке. В 1673 г. он получает приглашение занять кафедру философии в Гейдельберге. Спиноза отклонил это предложение. Его вмешательство в политическую борьбу призывом к религиозной терпимости породило ему многочисленных врагов. Спиноза умер в 1677 г. в Гааге. Произведения: «Начала философии Рене Декарта, части I и II, доказанные геометрическим способом» (1663, голланд. пер. — 1664), «Богословско-политический трактат» (1670), «Трактат об усовершенствовании разума» (1677), «Посмертные произведения» (1677), среди которых «Этика», начатая в 1663 г. и законченная в 1675 г., «Политический трактат», «Грамматика древнееврейского языка».

¹⁰ Спиноза Б. Этика. М., 1994. С. 361.

¹¹ «Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» изданы Кантом как укороченное и упрощенное изложение главных идей «Критики чистого разума».

¹² Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике. . С. 154.

И хотя уже Аристотель знал и довольствовался этой неопределенностью *hupokeinemon*, Кант не желает удовлетворяться этим:

Чистый разум требует, чтобы мы искали для каждого предиката вещи принадлежащий ему субъект, а для этого субъекта, который в свою очередь необходимо есть только предикат, — его субъект и так далее до бесконечности (или в пределах нашей досягаемости).¹³

Таким образом, двигаться надо тем путем, по которому не мог идти Аристотель, поскольку для него все сущее является *synholon*. *Synholon* — это всеобщий закон (лат. — *concretum*), который представляет связь *eidosi hyle*, формы и материи.¹⁴ Так, шар представляется не только в равной удаленности всех точек от центра, но и в меди, камне или дереве: субстанция хотя и является *eidos*, но все же «имманентным *eidos*», т.е. мыслимым всегда во взаимодействии с материей, и не отделенным мышлением от нее. Это означает, что тот, кто хочет сказать нечто о субстанции, должен говорить о ней в связи с *eidosi hyle*: *eidos* — это *устойчивое*, что позволяет делать остановку познающему мышлению. Чистый разум требует теперь, чтобы *eidos*, «имманентную» субстанцию мыслили как таковую и высказывали как существующую для себя, но это, замечает Кант, невозможно, если самодостоверность «Я мыслю» принимается за фундамент сущего. Все, что находится вне мышления, нельзя более рассматривать как «лежащее в основе»:

Но отсюда следует, что мы не должны считать то, что нами достигнуто, субъектом в последней инстанции и что наш рассудок не может мыслить себе само субстанциальное, как бы глубоко он ни проникал и хотя бы ему была раскрыта вся природа; потому что особая природа нашего рассудка состоит в том, что он мыслит все дискурсивно, т.е. посредством понятий, стало быть, посредством одних лишь предикатов, для чего, следовательно, абсолютный субъект всегда должен отсутствовать.¹⁵

Что же сам Кант понимает под субстанцией?

Но нам кажется, будто в сознании нас самих (в мыслящем субъекте) мы имеем это субстанциальное, и притом в непосредственном созерцании, так как все предикаты внутреннего чувства относятся к Я как субъекту, который можно мыслить только как предикат другого субъекта. Поэтому кажется не только то, что полнота в отношении данных понятий как

³ Там же. С. 154-155.

⁴ Ср.: глава VII, 5.

⁵ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике. С. 155.

предикатов к субъекту есть идея, но и то, что предмет, а именно сам абсолютный субъект, дан здесь в опыте.¹⁶

Развивая идею Декарта, Кант определяет Я как *субъект* всего того, что мыслимо, и одновременно ограничивает это определение, когда пишет, что кажется, будто мы в сознании самих себя имеем это субстанциальное. И все же это преждевременные, и даже ошибочные надежды. О Я, как доказывает Кант, нельзя ни высказаться как о предикате с его стороны, ни со стороны другого, что еще не означает, будто бы оно было искомым изначально лежащим в основе; оно представляет собой только отношение внутренних явлений к их неизвестному субъекту. Короче говоря, Я, хотя и является субъектом, и даже единственным субъектом, все же не может быть определено ни как субстанция, ни как само по себе сущее. А почему Я нельзя определить как субстанцию? Почему оно не является абсолютным субъектом в единстве мышления и бытия: Я мыслю = Я есмь? У Я отсутствует характеристика постоянности:

Итак, если мы намерены заключать от понятия души как субстанции к ее постоянности, то это может быть правильно для возможного опыта, а не для нее как вещи самой по себе и за пределами всякого возможного опыта. Но субъективное условие всякого нашего возможного опыта есть жизнь; следовательно, можно заключить о постоянстве души лишь в жизни, так как смерть человека есть конец всякого опыта, а потому и конец души как предмета опыта, если только не будет доказано противное, в чем как раз и заключается вопрос. Таким образом, можно доказать постоянность души лишь при жизни человека (этого доказательства от нас, конечно, не потребуют), но не после его смерти (а это-то, собственно, нам и нужно), а именно на том общем основании, что понятие субстанции, поскольку оно должно рассматриваться как необходимо связанное с понятием постоянности, можно так рассматривать лишь исходя из основоположения возможного опыта и, следовательно, только для опыта.¹⁷

У Аристотеля *ousia*, субстанция, обусловлена постоянством, она была *hurokeimenon*, субъектом. Причем под субъектом не могло пониматься Я. У Канта субъектом становится то самое «Я», которое должно быть в состоянии сопровождать все мои представления. «Я» как трансцендентальное Я является лишь условием возможности мыслимости, но никак не познаваемости. Я как «экзистирующая трансцендентальность», называемое душой, не может восприниматься из-

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 156-157

за своей конечности как субстанция. Отсутствие неизменности свидетельствует о его смертности:

Но субъективное условие всякого нашего возможного опыта есть жизнь; следовательно, можно заключить о постоянстве души лишь в жизни, так как смерть человека есть конец всякого опыта...¹⁸

Субстанциальность может быть приписана Я, только если оно сохраняет свои познавательные функции как Я после смерти. Утверждение, что человеческая душа бессмертна, т. е. является субстанцией, для Канта может иметь только характер постулата, который никак невозможно доказать.

Изменение понятия субстанции — отражение изменившегося понимания того положения, которое сформулировал когда-то Парменид: «Ибо одно и то же — мышление и бытие». Этот основной закон античной онтологии во всех его исторических преобразованиях в Новое время решающим образом модифицируется относительно взаимопринадлежности бытия и мышления через сведение этого отношения к *человеку* как субъекту мышления. И хотя отождествление мышления с человеческим мышлением приводит к ослаблению субстанции в пользу мыслящего ее субъекта, тем не менее отношение мышления и бытия в целом не упраздняется. Познание для Канта и немецкого идеализма¹⁹ остается познанием сущего,²⁰ даже если мышление уже не может настаивать на субстанциальности сущего, и для Канта отношение мышления и бытия в субъекте редуцируется к неопределенной «вещи в себе». Так, характер субъективности, познанный отныне, свидетельствует о том, что познание явления-сущего протекает все-таки не «в себе», а так, как оно является для нас в категориях и в пространстве и времени, — оно является только таким, каким сущее дано в медиуме чувственности. Правда, это не означает, что субъективность, благодаря которой сущее становится явлением, понимает последнее солипсистски, т. е. как простое «для меня» или «для тебя». Сущее есть

¹⁸ Там же.

¹⁹ Наряду с Гегелем и Шеллингом, выдающимся представителем немецкого идеализма считается Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814). Произведения: «Наукоучение» (1794), «Речи к немецкой нации» (1807-1808).

²⁰ Когда Фихте во второй книге своего произведения «Назначение человека» (1800) пишет, «что вещь вне нашего сознания есть исключительно только продукт нашей собственной способности представления и что мы об этой вещи в себе знаем не больше того, что устанавливается нашим сознанием», то здесь нельзя не заметить, что за книгой «Знание» следует книга «Вера» и в первой показывается лишь возможность знания, а не его действительность {Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 2. С. 142}.

явление наделенной чувственностью сущности и отделяет людей как конечных разумных существ от гипотетической разумной сущности, познание которой осуществляется не благодаря чувственному созерцанию, а познается «само по себе» как таковое.

Явленность всего познаваемого, а вместе с тем и его необходимая субъективность только на первый взгляд ведет к устранению притязания познания на всеобщность. Опираясь на новое основоположение, которое одновременно и субъективно, и общеобязательно, Кант стремится — в противоположность релятивистскому принципу Юма — показать, что познание хотя и субъективно, тем не менее общезначимо, и вместе с тем не произвольная, чисто субъективистская конструкция.

Гегель попытался, исходя из Канта, по-новому определить отношение мышления и бытия, а именно так, что «в себе» становится толчком, благодаря которому познание не только приводится в движение и ему извне дается материал, но и преодолевается пропасть между познающим субъектом и субстанцией при сохранении трансцендентального принципа мышления Нового времени. Поэтому он мог требовать, «чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*».²¹ Иной путь избрала феноменология, да и экзистенциальная философия, когда они согласились с утверждением Канта о том, что душа не может быть субстанцией.²²

²¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 9.

²² Если перевести греческую терминологию в латинскую и вспомнить, что *ousia* — понятие, которое мы чаще всего передаем словом субстанция, предполагает в отличие от экзистенции эссенцию, то это означает, что постоянство присуще эссенции, а не экзистенции. Кант же мыслит «эссенцию» ни в аристотелевском смысле в единстве с «экзистенцией», ни в смысле христианского средневекового мышления, которое понимало эссенцию как вечные существующие в божественной мысли, которые в известной мере в своем проявлении из божественной мысли получали второе существование. Для него эссенция, субстанция остались непознанными как нечто постоянное и познанию угрожала опасность стать познанием Ничто. Здесь против Гегеля сознательно выступил Кьеркегор. Он попытался постичь экзистенциальность экзистенции не как эссенцию, а интерпретировать экзистенцию как конечность человеческого существования.

XIV. ЛОГИКА И ИСТИНА

Вместе с трудностью осмысления субстанциальности сущего новое значение получает и проблема истины. Теперь уже нельзя без оглядки утверждать, что истина якобы есть совпадение мышления и бытия, если то, что делает сущее сущим, только отчасти может считаться чем-то «самим по себе». Не только в этике *достоверность* получала свое значение относительно истины — в форме совести как истинности¹ — это осмысливалось также и в сфере так называемого теоретического разума. Если мы можем судить о предметах в соответствии с нашим познанием, то кажется совершенно правильным, чтобы наше мышление устанавливало то, что является истинным. Так как все научные законы и любое научно-теоретическое образование опираются на предпосылку, что логика, лежащая в их основе, истинна, то в наше научное столетие логика переживает невиданное развитие и подъем. И все же насколько вопрос истины — это вопрос логики, можно понять только тогда, когда мы добьемся ясности в ее эффективности и круге ее задач. Отныне логика, бесспорно, стала составной частью философского знания, поэтому Студиозуса из гетевского «Фауста» и наставляю:

Сперва хочу вам в долг вменить

На курсы логики ходить.

Ваш ум, нетронутый донныне,

На них приучат к дисциплине,

Чтоб взял он направленья ось,

Не разбредаясь вкривь и вкось.²

¹ Кантовское понимание лжи лежит в основе различия между достоверностью, истиной и правдивостью. Достоверность и правдивость формируют субъективную убежденность. Мы можем быть убеждены, что демократия является лучшей формой государства, тем не менее лишь на основе нашего убеждения это утверждение еще не может быть доказано как истинное. Правдивость в кантовском смысле присуща тому, кто убежден, что то, что он выдает за нравственный долг, нравственном смысле достоверном. Кто декларирует нечто в качестве нравственного поведения, не придерживаясь его сам, тот неискренен и лжет. Ср.: Hofmeister H. The Ethical Problem of the Lie in Kant // Kant-Studien. 63/3. 1972. S. 353ff.

² Гете. Фауст. С. 68.

Примерно в это же время Кант в предисловии к «Критике чистого разума» превозносит логику за ее достоверность, которой она привержена с древнейших времен, и за то, что со времен Аристотеля «она кажется наукой вполне законченной и завершенной».³ Ей не удалось сделать ни шагу вперед или назад. Кант знал также и ответ на вопрос, почему логике так хорошо удавалось с тех пор идти достоверным научным путем:

Своими успехами логика обязана определенности своих границ, благодаря которой она вправе и даже должна отвлечься от всех объектов познания и различий между ними; следовательно, в ней рассудок имеет дело только с самим собой и со своей формой.⁴

1. ЛОГИКА

1.1. ОБЗОР И ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРЕДМЕТА

Сегодня логика предстает во множестве модификаций, среди которых формальная логика Аристотеля, как она представлена преимущественно в «Органоне», рассматривается часто как одна из многих других. Эта аристотелевская, называемая также классической, логика пережила кульминационный пункт своего развития в схоластике,⁵ до этого же долгое время находилась в состоянии застоя. Христиан Вольф написал всеобъемлющую для XVIII столетия логику, одновременно выработав немецкую логическую терминологию, которая и до сего дня является основополагающей. Ни Кант, ни немецкие идеалисты — хотя Гегель и написал трехтомную «Науку логики» — не имели интереса к дальнейшему развитию формальной логики. Канта и Гегеля логика интересовала только как наука, истина которой основывалась на тождестве мышления и сущего. Так, раздел, названный в «Критике чистого разума» «Трансцендентальной логикой», занимающий более двух третей всей книги, трактует вопрос о возможности синтетических суждений *a priori*, т. е. вопрос о том, как возможно познание сущего. И в гегелевской логике тоже речь идет не о чистой

³ Кант И. Критика чистого разума. С. 82.

⁴ Там же. С. 83.

⁵ Здесь следует особенно упомянуть Пьера Абеляра (1079-1142), Аверроэса (1126-1188), Альберта Великого (1183-1280), Петра Испанского (1208-1277), Уильяма Шервудского (Уильям из Шервуда, умер между 1266 и 1272) и Раймунда Луллия (1235-1315).

форме: здесь содержание мышления, сущее всегда уже в возможности совпадает с понятиями. Поэтому такая логика не подлежит тем ограничениям, которые Кант обозначил как признаки формальной логики. Последняя вновь получает сильный импульс для своего развития от Бернарда Больцано,⁶ но прежде всего от Джоржа Буля в произведении «The Mathematical Analysis of Logic, being an Essay towards a Calculus of Deductive Reasoning». Затем Готлоб Фреге попытался обосновать математику логикой, что ему во многом удалось.⁷ Алфред Норт Уайтхед и Бертран Рассел издали трехтомное образцовое произведение по современной логике — «Principia Mathematica». С момента появления книги Рудольфа Карнапа⁸ «Очерк логики» для новой логики, в отличие от традиционной, вводится название «Логистика».⁹ Логика исследует понятия, суждения и заключения, которые в свою очередь образуют всеобщие формы, где истинные результаты познания связаны друг с другом. Поскольку это так, то Кант был вправе утверждать в «Критике чистого разума», что логика имеет в себе критерии истины, даже если эти критерии по своему характеру негативны, т. е. если то, что им противоречит, никоим образом не может быть истинным. Тем не менее нас пока не должна занимать эта негативность, ибо независимо от вопроса, является ли истина согласием мышления с самим собой или это

⁶ Бернард Больцано родился в 1781 г. в Праге, там же и умер в 1848 г. Был профессором религиозоведения на философском факультете университета Праги, правда, с 1820 г. ему было запрещено читать лекции. В XX столетии преимущественно благодаря своему «наукоучению» он рассматривается как предшественник современной логики. Важнейшие произведения: «Учебное пособие по религиозоведению» (1834), «Наукоучение» (1837), в 1969 г. под редакцией Э. Винтера вышло «Собрание сочинений».

⁷ Готлоб Фридрих Людвиг Фреге (1848-1925), профессор логики и математики в Йене. Произведения: «Основы арифметики» (1884).

⁸ Рудольф Карнап родился в 1891 г. в Ронсдорфе. После изучения математики, физики и философии (1910-1914) в Йене, в 1926 г. стал доцентом философии в Вене и вошел в члены Венского кружка. В 1931 г. получил кафедру естествознания в Праге. В это время находился в тесном контакте с Морицем Шликом и Отто Нейратом, был знаком и с Витгенштейном. В конце 1935 г. эмигрировал в Америку, где преподавал вначале в Чикаго, а затем в Лос-Анжелесе. Умер в Санта-Монике (США) в 1970 г. Произведения: «Логическая конструкция мира» (1928), «Кажущиеся проблемы в философии» (1928), «Преодоление метафизики посредством логического анализа языка» (1931), «Логический синтаксис языка» (1934), «Основания логики и математики» (1939), «Исследования по семантике» (1942-1943), «Значение и необходимость» (1947), «Введение в символическую логику и ее приложения» (1958).

⁹ Предложение применять выражение «la logistique» в качестве названия новой логики было сделано, правда, не Карнапом, а исследователем Лейбница Луи Кутюра.

согласие свойственно только истине и таким образом является чисто негативной предпосылкой, а ведь негативные формальные предпосылки представляют собой условия, которые безусловно должны быть выполнены, истина должна быть высказываемой. Без сомнения, вывод не может быть истинным, если предпосылки, на которых он основывается, не истинны. С другой же стороны, заключение опять-таки может быть только тогда удовлетворительным, когда допустим способ связи, с помощью которого оно получено. Задача логики же состоит в том, чтобы находить и формулировать правила выведения, которые должны соблюдаться, когда стремятся прийти к удовлетворительным результатам и заключениям. При этом логика оперирует возможными «истинными значениями», т. е. следует исходить из того — идет ли речь о двойственной или множественной логике, — что высказывание, как и прежде, может быть истинным или нет; в случае же с тройственной логикой, например, нечто дополнительное по-прежнему бессмысленно. Правда, для способа такого логического установления истинного значения неважно, что в конечном счете означает «истинное».

В классической, т. е. двойственной логике, для которой существуют только два значения, а именно «истинное» или «ложное», оба этих значения соотносятся друг с другом как альтернативы. Чтобы пояснить это, мы обратимся к высказыванию: «Собор Святого Стефана находится в Вене». Это высказывание может быть истинным или ложным. Если оно ложно, то истинно высказывание «Собор Святого Стефана не находится в Вене». Обозначим первое высказывание как «р», второе—как «не-р» (р). Если принять для истинного и ложного буквы W и F, то мы сможем отношение двух взаимоисключающих высказываний записать таким образом:

$$\begin{array}{cc} p & \bar{p} \\ \hline W & F \\ F & W \end{array}$$

Если связать два высказывания друг с другом выводом, то мы должны, поскольку оба высказывания обладают истинным значением, задаться вопросом, каким образом истинное значение вывода, из связи которого возникает новое высказывание, соотносится с истинным значением связанного высказывания.¹⁰ Два связанных высказывания, часто называемые: одно — «функтор», второе—«юнктор», объединены. Эти функторы или юнкторы обозначаются как «и», «или», «если,

¹⁰ Ср.: Kamlah W., Lorenzen P. Logische Propädeutik. Mannheim, 1973. S. 153.

то», «или, или». Это можно наглядно продемонстрировать на примере: остановимся на высказывании «Собор Святого Стефана находится в Вене, а Штутгарт является столицей земли Баден-Вюртемберг». Истинное значение этого высказывания зависит от истинного значения высказывания «Собор Святого Стефана находится в Вене» (p) и высказывания «Штутгарт является столицей земли Баден-Вюртемберг» (q). Юнктор «и», который связывает оба высказывания, исключается с помощью символа « \wedge ». Применяя символический юнктор и знаки p и q, мы можем сказать:

Если истинно p и истинно q, то истинно $p \wedge q$

Если p истинно, aq — ложно, или, соответственно, p ложно, aq истинно, то ложно также и $p \wedge q$.

Если ложно p и ложно q, то ложно также и $p \wedge q$

Связь двух высказываний юнктором « \wedge » дает «конъюнкцию». Графически это выглядит так:

p	q	$p \wedge q$
W	W	W
W	F	F
F	W	F
F	F	F

Это конъюнкция.

Наряду с конъюнкцией существуют дизъюнкция ($p \vee q$), импликация ($p \rightarrow q$), исключение ($p | q$) и эквивалентность ($p \leftrightarrow q$). Примером *дизъюнкции* служит следующее высказывание: «Он ехал на автомобиле или на велосипеде». Это высказывание истинно, если одно из двух высказываний истинно (правда, немецкое слово «или» многозначно: если я говорю «Х является врачом или профессором», то это «или» допускает одно из двух, но в то же время то и другое). *Импликация* выражает отношение «если... то»: «Если Вена стоит на Дунае, то Гейдельберг — на Неккаре». Импликация только тогда ложна, когда первое высказывание истинно, а второе — ложно, и она истинна, если первое высказывание ложно и второе также ложно. При *исключении* не могут быть одновременно истинными оба высказывания, примером тому может служить следующее предложение: «Ортлер — самая высокая гора в Австрии и Южном Тироле». Ортлер не может быть в двух местах, так как Южный Тироль отделен от Австрии, к тому же не является границей между ними. В *исключении* нет двух высказываний ни истинных, ни ложных. *Эквивалентность* в обиходе описывается подобно импликации словом «если» и часто подразумевает следующее:

«Ортлер является самой высокой горой Австрии в том случае, если Южный Тироль находится в Австрии». Другой пример звучит так: «Если день Святого Стефана (26 декабря) выпадает на воскресенье, то наступающий Новый год падает на субботу».

Логика построена на различных основоположениях, которые, хотя сами и не выведены, т. е. не доказаны, становятся в свою очередь предпосылкой выведения других предложений, так называемых теорем. Эти основоположения считаются в классической логике наиболее общими законами, которые имеют значение для всякого высказывания. В символической же логике или логистике, в противоположность этому, они считаются только базисными формами, из которых могут быть выведены все теоремы и к которым они могут быть сведены. Для классической логики основоположения являются безусловными и потому не требуют доказательства. Для современной логики они таковыми не представляются, и требуются доказательства для принятия решения об их эффективности как базисных форм. И далее, они для нее уже не единственные базисные формы. Есть еще и такие, которые имеют значение только в рамках этой логики.

1.2. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ ЛОГИКИ

Существуют четыре основоположения:

1. *Principium identitatis*: $A = A$. Этот закон высказывает тождество чего-то с самим собой. В качестве логического требования *principium identitatis* притязает на то, чтобы любое понятие, любой символ применялся всегда в одном и том же значении.

2. *Principium contradictionis*: $A \neq A$. Этот закон противоречия, считающийся основным логическим законом, гласит о том, что в одном и том же высказывании невозможны одновременно утверждение и отрицание. Его формулировку мы находим — как уже упоминалось — в «Метафизике» Аристотеля, для которого этот закон представлялся онтологическим основоположением, а не просто логическим.

3. *Principium exclusitertii* — закон исключенного третьего: $B = A$ или $B \neq A$ — третье не дано (*tertium non datur*). Это основоположение имеет значение в первую очередь для двойственной логики, для множественной же он имеет значение только в модифицированной форме: *principium exclusiquarti, quintii* так далее.

4. *Principium rationis sufficientis* — закон достаточного основания: в формулировке Лейбница он гласит: «никогда ничто не случается без

какой-либо причины или по крайней мере без достаточного основания».¹¹

По своей структуре традиционная логика подразделяется на три отличных друг от друга части: на учение о понятии, учение о суждении и учение о заключении.

Давайте рассмотрим более подробно прежде всего формы, о которых трактует логика.

1.3. УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ

С вопросом, что такое понятие, мы уже сталкивались и при этом провели различие между сущностным и номинальным понятиями. Но мы говорили об унивокальных, эквивокальных и аналогичных понятиях. Под унивокальными понятиями, называемыми также синонимами, понимают разные понятия, которые имеют равное значение, тогда как омонимы являются эквивокальными понятиями, разное значение которых выражается одним и тем же словом. Аналогичные понятия выражают единство в различии и занимают в известном смысле среднее положение между унивокальными (идентичными по смыслу) и эквивокальными понятиями.

Далее, традиционная логика различает индивидуальные и универсальные понятия. Индивидуальные понятия — это имена, а именно имена собственные, которые сказываются об индивидуальном, которое не является общепознаваемым. Но вместо собственного имени могут применяться также и указующие признаки, такие как «этот здесь», «тот там»; например, когда я говорю: «Эта скрипка здесь». Имя «Сократ» *означает* то, что составляет индивидуальность Сократа, или понятие «греческий мир» подразумевает специфическое в имевшей в истории место греческой культуре. Другими индивидуальными понятиями являются «Дунай», «Рейн», «Неккар». Далее к индивидуальным понятиям причисляются также понятия отдельных вещей, таких как «скрипка, на которой я играл», «камень, о который я споткнулся». Индивидуум как таковой, соответственно отдельную вещь невозможно высказать с помощью универсального понятия, напротив, благодаря ему она может быть только описана; универсальные и всеобщие понятия высказывают *об* индивидууме лишь что-то. Предложение «Скрипка, на которой я играл» описывает совершенно определенный музыкальный инструмент. Но понятие «скрипка» как универсальное поня-

¹¹ Лейбниц Г. В. Теодицея // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 157

тие не подразумевает лишь *один* конкретный экземпляр, именно тот, на котором я играл, а подразумевает множество экземпляров, которые принадлежат к определенному *виду* музыкальных инструментов. Вид музыкальных инструментов, к которым причисляются скрипки, можно определить понятийно, т. е. благодаря родовым характеристикам (*genusproximum*). В случае со скрипкой родовое понятие — это «музыкальные инструменты», но ведь могли бы быть и «ударные инструменты», пока мы не выявили их отличительные признаки (*differentiaspecificed*). Таким образом, мы определяем универсальное понятие в логическом смысле с помощью родовой характеристики и отличительных признаков между понятиями на равной ступени: «*definitiofitpergenusproximumet differentiaspecificam*».

Отношение между видовыми и родовыми понятиями отчетливо видно на примере дерева Порфирия.¹² Здесь следует заметить, что при отсутствии высшего родового понятия любое самое низшее видовое понятие может быть любым из этих понятий — как видовым, так и родовым.

Следующая схема изображает *arborporphyriana* заканчивается на индивидуумах и более не схватываемых в понятиях единичных ве-щах.¹³

Сам Порфирий описывает это дерево так:

Субстанция сама является также родом; но под нее подпадают тела, под тела — души тел, под которые подпадают чувствующие существа; а под чувствующие существа — разумные чувствующие существа, среди которых находится человек; среди людей наличествуют Сократ, Платон и другие конкретные люди.¹⁴

Понятия, говорили мы, следует определить. Но что значит определить? Определение, по-гречески *horismos*, не может быть словесным или реальным определением. *Номинальное определение* сводит одно понятие к другому. В нем одно понятие определяется с по-

¹² Порфирий («Багряноносец») родился в 233 г. в Тире в Финикии и с 262 г. был учеником Плотина в Риме. Вначале он носил имя Мелек (король), затем сменил его на Базилевс, которое Плотин впоследствии превратил в Порфирия. Из Рима Порфирий уехал на Сицилию и в Карфаген, но после смерти Плотина (270 г.) вернулся назад в Рим, упорядочил его сочинения и руководил его школой, пока не умер в 304 г. Большая часть его сочинений утрачена, остались следующие: «Введение к „Категориям“ Аристотеля», «Жизнь Плотина», «Жизнь Пифагора», «О пещере нимф».

¹³ Само «дерево» в нашем изображении, в противоположность наброску Порфирия, продолжено вплоть до единичного понятия.

¹⁴ Porphyries. Einleitung in die Kategorien. 2a.



мощью другого понятия. Так, например, Фома Аквинский утверждал, что определение бога Ансельмом как «то, больше чего нельзя себе представить»,¹⁵ есть чисто номинальная дефиниция,¹⁶ и это обособление ничего не говорит о существовании бога. *Словесная дефиниция* стремится объяснить понятие, исходя из его этимологии. *Реальная дефиниция* есть то, что в конечном счете является не просто объяснением названия, а объяснением вещи, «которое достаточно для знания объекта в его внутренних определениях, так как показывает возможность предмета из [его] внутренних признаков». ¹⁷

В плане реального определения как Аристотель, так и Кант учили, что понятие определяет сущее, хотя то, что ограничивается в определении понятием, выглядит отлично от него самого: для Аристотеля это что-бытие, *ousiasущего*; трансцендентальная философия занималась не предметами, а способом познания предметов, выясняя, как он возможен *apriori*. То, что для него ограничено определением, поэтому также не может быть просто *ousia*, субстанцией, сущим, а, напротив, только способом данности сущего сознанию. В определении того, что дает понятие, отражается, как мы видим, различие новоевропейского и античного мышления.

Формальной же логики это различие не коснулось. Она исходит при формировании понятия из дефиниций, которые возникают или из уже существующего словоупотребления для понятия, или являются установками, которые возникают в результате применения понятия. Поэтому универсальные понятия в логике воспринимаются не как сущностные понятия в смысле реальной дефиниции, а как понятия имен или *классов*. Классы «есть *расширение* (объем) *всеобщего понятия*». ¹⁸Примеры классов: жители Гейдельберга, чиновники, зеленые столы... Существуют классы отважных, депрессивных, зрителей, водителей автомобилей и так далее. На первом плане логического учения о понятии стоит объем понятия, называемый также расширением. При этом класс всех обозначений, который охватывает понятие, составляет его *объем*. Так, к объему понятия «музыкальные инструменты» принадлежат струнные инструменты, ударные инструменты, щипковые инструменты, духовые инструменты и так далее. Совокупность

¹⁵ Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 129.

¹⁶ Thomas von Aquin. Summa Theologica. I q.2 a. 1 ad 2.

¹⁷ Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 439.

¹⁸ МеппеА. Einführung in die Logik. Bern; München, 1966. S. 73.

признаков, которые образуют понятие, представляет его *содержание*.¹⁹

1.4. УЧЕНИЕ О СУЖДЕНИИ

Что такое суждение? Кант в своей логике дает следующее определение:

Суждение есть представление единства сознания различных представлений или представление об их отношении, поскольку они образуют понятие.²⁰

Он различает форму и материю суждения. Возьмем суждение «Это яблоко»: предмет «яблоко», о котором я говорю, составляет материю суждения, напротив, то, что сказывается об этом предмете «яблоко», а именно что он является яблоком, есть форма. С логической точки зрения форма соответствует понятию.

Таким образом, суждение — это предложение, которое выражает некий факт. А вопросы, просьбы, пожелания, приказы не являются суждениями. Для классической логики суждение возникает из *связи* понятий, а именно из понятия предиката и понятия субъекта. Коротко это выражается так: S= P, яблоко спелое. Понятие предиката — это понятие, которое имеет больший объем: груши также могут быть спелыми. Суждение, которое не имеет формы S= P, должно быть приведено к такой форме. Возьмем пример: выражение «Дерево приносит вкусные яблоки» означает, что дерево является приносящим вкусные яблоки. «Дерево» — это субъект (S), «приносящее вкусные яблоки» — предикат (P), а «является» — это связка.

Уже в связи с освещением аристотелевских категорий мы указывали на кантовские категории и на то, что Кант формулировал их в соответствии с суждениями. Мы видели там, что суждения различаются в зависимости от своего количества, качества, отношения и модальности. Неясным остался вопрос, что является основанием этого различия.

Из логики мы теперь можем узнать, что *количество* суждения определяется *отношением* субъекта и предиката, в зависимости от того, полностью или частично включает или исключает понятие пре-

¹⁹ Со времен Фреге в современной логике содержание называется часто смыслом, а объем — значением понятия. О «понятии» см. также: Haller Ft. Begriff // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd I. S. 780-785.

²⁰ Кант И. Логика. С. 404.

диката понятие субъекта. Под количеством понимают *объем действия* связи, произведенной суждением. Она устанавливается как общая, особенная или единичная: суждение «Все цветы суть растения» является общим суждением; «Некоторые цветы плотоядные», в противоположность этому, особенное суждение. В первом случае понятие предиката признается в полном объеме для всех принадлежащих понятию субъекта предметов, во втором — только для некоторых. В единичном суждении отношение между субъектом и предикатом подобно отношению в общем суждении — предикат, согласно логической форме, как говорит Кант, «применяется» равнозначно общему. В нем понятие, не имеющее сферы, не имеющее объема, заключается как часть в сфере другого понятия. Пример такого суждения: «Цезарь смертен». Единичному суждению настолько же мало свойственно исключение, как и общему.

По *качеству* суждения бывают утвердительными, отрицательными или бесконечными. Примеры такого рода суждений мы находим в следующих высказываниях: «Цезарь есть курильщик», «Цезарь не есть курильщик», «Цезарь некурящий». В последнем, бесконечном суждении, которое, помимо прочего, так же как и единичное, не всеми логиками принимается за самостоятельное, отрицается в отличие от отрицательного суждения, не связка «есть», а понятие предиката курильщик: не-курящий. Само суждение является позитивным. Кант характеризует его как суждение, в котором «субъект... полагается в сфере понятия, лежащего вне сферы другого».²¹ В бесконечном суждении субъект не содержится в сфере своего предиката, напротив, он находится где-то вне ее²².

В утвердительном суждении понятие предиката принимается за понятие субъекта и приписывается ему; в отрицательном суждении понятие предиката отвергает понятие субъекта. В бесконечном суждении понятие предиката приписывается понятию субъекта, но само является отрицательным.

Согласно *отношению* различают категорические, гипотетические и дизъюнктивные суждения, при этом речь идет не только об отношении двух понятий. Гипотетическое суждение «Если — то» и дизъюнктивное «Или — или» исходят — в отличие от категорического суждения —

²¹ Там же. С. 406.

²² Бесконечным суждением «за пределами конечной сферы А не определяется, под каким понятием содержится объект, но лишь то, что он относится к сфере вне А, каковая, собственно, и не есть сфера, а лишь ограничение сферы в бесконечном, или само ограничение» (там же).

уже не только из двух понятий. Предложение «Если — то» высказывает гипотетическое суждение со ссылкой на связь обоснования, в рамках которой действует то, что в гипотезе находится в предложении «если», а в выводе в предложении «то». Таким образом, в гипотетическом суждении два суждения связаны друг с другом как основание и вывод: «Если правительство избрано в результате свободных выборов, то оно с демократической точки зрения легитимно». Дизъюнктивное суждение характерно логической несвязностью разных возможных понятий предиката. Оно, как гипотетическое суждение, представляет некую взаимосвязь суждений, даже если отдельные члены дизъюнкции исключают друг друга: «Мир существует или благодаря слепому случаю, или внутренней необходимости, или внешней причине». В отличие от гипотетического и дизъюнктивного суждений, категорическое суждение образовано посредством только двух понятий: «Это правительство избрано свободно». В категорическом суждении не высказываются условия, т.е. ограничения, при которых оно действительно. Гипотетическое суждение называет условие своей действительности. В дизъюнктивном суждении называется множество взаимоисключающих условий возможного предиката. Отношение суждения выражает, таким образом, *способ отношения* между понятием субъекта и предиката.

Четвертый и последний вид суждения — это суждение *модальности*. В нем различаются проблематические, асерторические и аподиктические суждения. Такие модальности сущего являются возможностью, действительностью и необходимостью, но они не дополняют определение объекта новым предикатом. Они характеризуют исключительно *способ существования* объекта. Если Кант в «Критике чистого разума» установил, что модальность несколько не расширяет содержания понятия относительно его определения объекта, «а выражает только отношение к познавательной способности»,²³ то здесь вновь проявляется отличное от античного и нововременного мышления понимание бытия. Примерами для трех видов модального суждения служат следующие: «Треугольник *может* быть прямоугольным». Это суждение по своему модусу является проблематическим суждением, ибо треугольник может быть также и тупоугольным. Асерторическим является следующее суждение: «Этот треугольник имеет основание 8,5 см». Аподиктическое суждение: «Сумма углов треугольника должна составлять 180°». В такой форме суждения речь всегда идет

²³ Кант И. Критика чистого разума. С. 281.

о способе действительности: связь между понятием субъекта и предиката действует возможным, действительным или необходимым образом.

1.5. УЧЕНИЕ О ЗАКЛЮЧЕНИИ

Под заключением понимают выведение одного суждения из другого. При этом важна не форма суждения, не его содержание, а исключительно *форма связи* различных суждений. Заключение трактует уже аристотелевская логика, гласящая в «Первой Аналитике» следующее:

. . . силлогизм же есть речь, в которой, если нечто предложено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть²⁴.

Как суждение есть связь понятий, так и заключение есть связь суждений. Вместе с тем заключение состоит из первых посылок, главных предложений (*propositio maior*), вторых посылок, второстепенных предложений (*propositio minor*) и заключительного предложения (*conclusio*).²⁵ Общее для двух первых посылок понятие называется средним термином (*terminus medius*). Условием для связки суждений является то, что они содержат общее понятие, которое находит в них уникальное применение. Два остальных понятия называют внешними терминами, а именно внешним термином в главном предложении, *terminus maior* и внешним термином во второстепенном предложении, *terminus minor*. Как и прежде, место *terminus maior* (P, предикат), *terminus medius* (M) и *terminus minor* (S, субъект) определяется четырьмя различными фигурами заключения:²⁶

I.	M	P	II.	P	M	III.	M	P	IV.	P	M
	S	M		S	M		M	S		M	S
	S P			S P			S P			S P	

Учение о заключениях, силлогистика, имеет своей задачей гарантировать истинность выводов, т. е. то, что при принятии истинных посылок получаются истинные заключения. Но это не обязательно для всех возможных видов заключений, так что нужно опираться на *правила заключений*, важнейшие из которых звучат следующим образом:

²⁴ Аристотель. Первая аналитика. С. 120.

²⁵ Обычно первая посылка оговаривается и называется главным предложением, которое содержит предикат заключительного предложения. За первой посылкой, содержащей субъект вывода, следует второстепенное предложение.

²⁶ Первые три выведены Аристотелем, четвертая — Калинусом. Их примеры приведены далее.

— Первые посылки нельзя отрицать в совокупности (*expurbs negativis nihil sequitur*).

— Первые посылки не могут быть в совокупности частными предложениями (*expurbs particularibus nihil sequitur*).

— Если две первые посылки позитивны, то не следует негативного заключения (*ambae affirmantes nequeunt generare negantem*).

— Заключение нацелено на более сложные первые посылки (*conclusio sequitur partem debiliorum*).

Традиционная логика отныне занимается составлением заключений. Они формируются из суждений по приведенным ниже формам:

(a) все Scуть P (e) все Scуть

не P (i) некоторые Scуть P

(o) некоторые Scуть не P

a = общеутвердительным суждениям типа: «Все люди смертны», e = общеотрицательным суждениям типа: «Ни один человек не является богом».

i = частноутвердительным суждениям типа: «Некоторые морские животные млекопитающие».

o = частноотрицательным утверждениям типа: «Некоторые водные животные не являются жабродышащими».

a и i — обозначения affirmo (я утверждаю), e и o — обозначения nego (я отрицаю).

«Логический квадрат» должен продемонстрировать, каким образом различные формы суждения могут для заключения комбинироваться друг с другом и насколько они взаимно исключаются.

ЛОГИЧЕСКИЙ КВАДРАТ



В случае комбинирования они образуют *подчиненное* отношение. В случае взаимного исключения получается *контрарная*, соответственно, *субконтрарная*, или *контрадикторная*, *противоположность*. Примером контрадикторной противоположности в логике служит: Р и не-Р (курильщик и некурящий). Здесь возникает противоположность благодаря утверждению и одновременному отрицанию одного и того же понятия. Белое и черное, жара и холод образуют контрарные противоположности: два разных понятия принадлежат иногда к одному и тому же роду. Субконтрарную противоположность мы находим в высказывании «Некоторые люди счастливы, некоторые люди несчастны». Подчиненное отношение — это соподчинение высказываний: «Все люди смертны, следовательно, Цезарь также смертен». Из логического квадрата мы теперь можем выяснить, какие комбинации а-, е-, і-, о-предложений дают действительный силлогизм.

Всего насчитывается 64 возможных вида заключения: от ааа, аае, ааі... до ооо. Тем не менее на основе правил вывода можно рассматривать в качестве действительных только эти 12 модусов заключения. Помимо этого остаются следующие комбинации: ааа, ааі, аее, аео, аіі, аоо, еае, еао, еіо, іаі, іео, оао. Если мы модифицируем четыре фигуры заключения посредством этих 12 модусов заключения, то в совокупности получится 19 действительных фигур заключения. Для них есть ключевые слова, в которых гласные звуки а, е, і, о относятся к количеству и качеству первых посылок и выводов. Согласные в этих ключевых словах показывают, в каком заключении первой фигуры могут быть преобразованы в заключения трех других фигур заключения и какие шаги для этого преобразования следует сделать. (Согласно гласному звуку требует *conversiosimplex*, которое является смешением субъекта и предиката. Р требует *conversiooperaccidens*, смешивания субъекта и предиката при преобразовании суждения а в суждение г, и соответственно, е в о. Если в ключевое слово вставить *m*, то потребуются *metathesispraemissarum*, т. е. смешение первых посылок. А с потребует *conversiosyllogismi*, т. е. косвенного доказательства.)

Начальные буквы ключевых слов, не принадлежащих к первой фигуре заключения, сообщают при этом, каким заключением первой фигуры может быть доказано значение.

Ключевые слова восходят к Петру Испанскому²⁷ и сформулированы гекзаметром:

²⁷ Петр Испанский родился между 1210 и 1220 г. в Лиссабоне. Был медиком и философом. Став Папой, взял имя Иоанн XXI. Умер в 1277 г. в Виттербо.

- I. *Barbara, Celarent primae, Darii, Ferioque.*
 II. *Cesare, Caemstrens, Festino, Baroco secundae.*
 III. *Tertia grande sonans recital Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.*
 IV. *Quartae sunt Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesaro, Fresison.*

Рассмотрим теперь фигуры заключения, чтобы попутно дать примеры преобразования.

I. *Фигура:*

M	P
S	M
S	P

В этой фигуре можно сделать выводы согласно логическому квадрату в следующих комбинациях: aaa, eae, aii, eio.

Примером для фигуры заключения *Barbara*(aaa) будет: Все люди смертны. Все афиняне — люди. Следовательно, все афиняне смертны.

II. *Фигура:*

P	M
S	M
S	P

Для этой фигуры заключения возможны в следующих комбинациях: eae, aee, eio, aoo.

Примером для фигуры заключения *Caemstres*(aee) будет: Все лошади—непарнокопытные. Ни один вол не является непарнокопытным. Следовательно, ни один вол не является лошадью.

III. *Фигура:*

M	P
M	S
S	P

Здесь возможны следующие фигуры заключения: aai, aii, eao, eio, iaí, oao.

Примером для фигуры заключения *Darapti*(aai) будет:

Все скрипки — смычковые инструменты.

Все скрипки — музыкальные инструменты.

Следовательно, некоторые музыкальные инструменты являются смычковыми инструментами.

IV. Фигура:

P	M
M	S
S	P

В этой фигуре могут быть получены заключения в соответствии со следующими комбинациями: aai, aee, iai, eao, eio. Примером для фигуры заключения *Vamalip*(aai) будет:

Все афиняне —люди.

Все люди смертны.

Следовательно, некоторые смертные — афиняне.

II, III IVфигуры заключения сводимы к Iфигуре заключения и правило, которому здесь нужно следовать, называется соответствующим ключевым словом. Возьмем пример: модус *Disamis*(iai) IIIфигуры заключения нужно преобразовать в модус Iфигуры. Начальная буква Дуказывает на то, что модус *Disamis*следует свести к модусу *Darii*(aai) первой фигуры заключения. Модус *Darii*имеет следующий вид:

M	i	P
M	a	S
S	i	P

Св ключевом слове *Disamis*св соответствии с iтребует для первой посылки *conversiosimplex*, т. е. ее следует преобразовать в P iM. M показывает, что нужно предпринять перестановку посылок. Прежнее преобразование дало бы в качестве вывода P iS. Последняя буква в названии *Disamis*, s, указывает на то, что также нужно предпринять *conversiosimplex*этого вывода, так что в качестве результата получится: SiP. Тем самым мы получили силлогизм первой фигуры.

Логика не является теорией истины²⁸ и не стремится ею быть. С отказом от знания содержания и ограничением своих исследований формой понятий, суждений и заключений она получает возможность позитивно говорить об истине. Для определения истины последовательность суждений и заключений может быть *conditiosinequa non*, хотя истина не производится и не устанавливается логикой.

²⁸ 0 теорииистинысм.: Puntel L. B. Grundlagen einer Theorie der Wahrheit. Berlin; New York, 1990; Simon J. Wahrheit als Freiheit. Berlin; New York, 1978.

2. ЧТО ТАКОЕ ИСТИНА?

2.1. ТЕОРИЯ КОРРЕСПОНДЕНЦИИ И КОГЕРЕНТНОСТИ

Ответ на вопрос Пилата «Что есть истина?» в истории западной философии давали Платон и Аристотель, а классическую формулировку он получил у Фомы Аквинского:

Veritas est adaequatio rei et intellectus.²⁹

Утверждение истины как соответствия, корреспонденции мышления и бытия под названием «*теории корреспонденции*» наряду с так называемой «*теорией когерентности*» была самой значительной попыткой определения истины. Когерентное понимание истины стало рассматриваться иначе, чем корреспондентное, прежде всего в мышлении Нового времени, а истина стала пониматься как универсальная связь предложений³⁰ и их формальное и содержательное соответствие друг другу.

Сформулированная в теории корреспондентности и когерентности проблематика постижения того, что мы обозначаем познавательной истиной, лежит в основе всех других теорий истины, в том числе и прагматической. Обе только что названные теории опираются на то понимание истины, которое интерпретирует истину не только как высказанную истину, но и полагает истину в смысле соответствия идеи и явления, понятия и сущего. Вследствие этого и возможно называть истинными нормы, поступки, словесные выражения, вещи и личности.

Убежденность, что познание есть постижение сущего в его истинности, встречается нами как фундаментальное высказывание античного мышления, причем познание сущего как того, что оно собственно есть, рассматривается разума как возможное. Сразужением толо-

²⁹ Thomas von Aquin. De veritate. q.1 a.1.

³⁰ Предложения — это языковое выражение истины, и любое возможное предложение в одном ряду, как утверждал Аристотель, есть апроphasis или kataphasis, утверждение или отрицание. (Напротив, такие предложения, как вопросы, пожелания, приказы и так далее, хотя и имеют значение, но не обладают истинностью, так как они не соответствуют утвердительным высказываниям о сущем.) Утвердительное предложение является или истинным, или ложным, так как в нем установлено значение, которое совпадает или не совпадает с действительностью. Истинное предложение, следовательно, является выведенной истиной, и ей предшествует знание истины. Утверждение — в широком смысле называется высказыванием или суждением — выражает познавательную истину, которая определяет истину высказывания. Все высказывания предполагают вышеупомянутое отношение к тому, о чем должно быть сказано.

гической метафизики и номиналистического разграничения отношения бытия и мышления теория корреспондентности понятия истины становится подозрительной. Лежащая в ее основе теория в новых условиях обосновывающего себя самодостоверностью Я мышления уже не могла сделать понятным соответствие бытия и мышления. К тому же то самое мышление, которое должно сравнивать их друг с другом и устанавливать их соответствие, всегда актуально только как предложение и как высказывание, но не как сущее или как состояние вещей. Если предпринимается проверка соответствия положения дел и высказываний, то оказывается, что положение дел может быть проверено на свое соответствие не как таковое, а напротив, только потому, что оно представлено в форме языкового выражения. Обстоятельство, которому отдает должное именно когерентное понятие истины, даже если в нем относительно высказывания о сущем может проявиться дефицит рефлексии: то, что различные высказывания совпадали друг с другом, соответствующие высказывания выводимы из других высказываний, — а это составляет, следуя теории когерентности, их истину, — еще не является достаточным доказательством того, что они истинны в смысле познавательной истины. Это произошло бы в том случае, если бы оказалось, что те высказывания, которые представляют основу совпадения, т.е. те, из которых выводятся другие высказывания, истинны. Свобода же к противоречию со стороны предложений и их выводимость хотя и известны нам как логическая предпосылка истины, тем не менее она еще ничего не говорит о принадлежности истинных предложений к универсальной связи.

2.2. СЕМАНТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ИСТИНЫ

Семантическая теория истины, предложенная в первую очередь Альфредом Тарским в качестве дальнейшего развития и уточнения корреспондентской теории, основывается на понятии всеобщей «конвенции истины»: «Истинное высказывание есть такое высказывание, которое гласит, что вещи соотносятся так и так, и вещи соотносятся именно так и так».³¹ Применительно к форме — а речь у Тарского идет о формализации — это можно также выразить следующим образом:

«р» есть истинное высказывание тогда и только тогда, когда р.³²

³¹ Tarski A. Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. Leopoli, 1935. S. 268.

³² Ibid. S. 272.

На примере, приведенном самим Тарским, отчетливо читается это определение истинного высказывания:

«Идет снег» — истинное высказывание тогда и только тогда, когда идет снег.³³

Благодаря формализации здесь, правда, можно избежать понятия совпадения, и Тарский отдает дань тому обстоятельству, что сущее выражается только с помощью языка, т. е. когда высказывание может соизмеряться с другим высказыванием; все же — и это является решающим — преодоление теоретико-корреспондентского аспекта проблемы истины достигнуто не полностью. Вопрос о том, как познание может быть постижением сущего, никак не поднимается, напротив, вне поля зрения остается то, почему, как настаивает сам Тарский, для его семантической дефиниции свойственна только условная значимость. В целом она применима только для формализованных языков. Почему это так, можно ответить ссылкой на проблему «дефиниции», на то, что дефиниция в ходе нашего изложения оказалась «понятием». В формализованных языках дефиниция уже ограничивает не *ousia*, говоря вслед за Кантом, не «само-по-себе-бытие» какого-то сущего, а только понятие в смысле отождествления имен и универсальных понятий. Тем самым установлен ее символический характер.

2.3. ТЕОРИЯ КОНСЕНСУСА

Интересный вариант теории когерентности представляет так называемая теория консенсуса, которая сформирована с позиции прагматического видения истины Ю. Хабермасом.³⁴ Притязание на истину признается оправданным только тогда, когда оно достигает успеха в аргументации, т. е. когда оно дискурсивно выполнимо. В таком нахождении истины решающим является то, что участники дискурса равноправны, с одинаковыми возможностями. Предпосылкой такого дискурса становятся условия, при которых возможен консенсус, направляемый чисто деловыми соображениями. Условия дискурса при таком консенсусе заранее конструируются и утверждаются, причем руководящее представление в них — равенство возможностей всех участников дискурса. То, что достигается в реальном дискурсе как обоснованный консенсус, считается «истиной». Предпосылкой такого консенсуса, без

³³ Ibid.

³⁴ См. об этом: Habermas J. Wahrheitstheorie // Wirklichkeit und Reflexion / Hg. H. Fahrenbach. Pfullingen, 1973. S. 211-266.

сомнения, была бы когерентность высказываний участников обсуждения и тех высказываний, которые составляют достигнутый консенсус. Теоретико-когерентные условия в таком консенсусе были бы выполнены. Хотя одновременное выполнение теоретико-когерентных условий можно только постулировать, предварительно осмыслив как возможные. А это также причина того, почему эта теория — не теория истины, а процедура ее поиска.

Поскольку теория консенсуса или семантическая теория истины репрезентативны для философской мысли современности, очевидно, что в философии понятие истины получает новый смысл, что в естествознании, несомненно, уже давно фактически произошло. Истина уже не означает согласие мышления и сущего в виде совпадения мышления с сущностью вещей, напротив, истину следует теперь рассматривать как единство мышления с самим собой, т.е. с мышлением других людей. Кто вопрошает об истине, тот вопрошает уже не о вещи, не о предмете, а об объекте своего сознания. Понятие достоверности здесь отделяется от понятия истины.

Здравый смысл, правда, тоже различает истину и *достоверность*. Достоверность для него есть истина, непосредственно почерпнутая в мысли, если она полагает, что достоверным может быть только то, что заранее оказывается и, соответственно, познается как истинное. Тем не менее современная научная мысль склоняется к тому, чтобы осуществить идентификацию того и другого; истина для нее и *есть* достоверность. Эта идентификация оправдывается допущением того, что мир как сущее есть не что иное, как совокупность доступных сознанию объектов, которые в предельном случае могут даже мыслиться как несуществующие. Поскольку отношение мыслящего человека к миру уже не отношение существующего человека к существующему миру, а отношение внутри сознания — сознания, которое, опираясь на достоверности самого себя, пытается объяснить весь мир, — предлагаемое всегда по-новому соответствие субъекта объекту, поэтому истинные вещи — не что иное, как вещи известного нам содержания нашего сознания.

Кант это новое отношение современной науки к природе называл «революцией в способе мышления»³⁵ и считал заслугой естествоиспытателей то, что они

.... поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди

³⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 85.

согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем.³⁶

Требование совершить подобную революцию в философии не может означать, что вопрос об истине снимается в пользу вопроса о достоверности. Поэтому критика разума, как теоретического, так и практического, стремится установить их познавательную способность, когда ставит вопрос о возможности синтетического суждения *apriori*. В принципе этот вопрос есть вопрос об отношении мышления и бытия; или если сформулировать вопрос с позиции логики, то он будет звучать так: «Как возможно определение понятий?»

³⁶ Там же.

XV. СИНТЕТИЧЕСКОЕ И АНАЛИТИЧЕСКОЕ СУЖДЕНИЕ

В изложении кантовской онтологии мы уже сталкивались с понятием синтеза. Синтез есть связь и как таковой является предпосылкой того, что мы можем себе представить объект как нечто, связанное с нашим мышлением. Как таковой он является результатом деятельности рассудка. Когда говорят о трансцендентальном синтезе, то подразумевают слияние мышления и созерцания в единстве возможного познания. Чтобы объяснить понятие синтеза, Кант апеллировал к различию между *синтетическими* и *аналитическими* суждениями. Посмотрим более пристально на это различие: общим для этих видов суждения является то, что в их основе лежит закон противоречия. В §2 «Пролегомен» можно прочесть: «Общий принцип всех аналитических суждений — закон противоречия».¹ О синтетических суждениях там же говорится далее, что закон противоречия хотя и имеет для них значение, тем не менее «они не могут возникнуть на основе одного лишь основоположения анализа, а именно закона противоречия». Следовательно, можно сказать, что синтетические суждения могут быть сформулированы по крайней мере как не противоречащие закону противоречия.

Закон противоречия — напомним — гласит, что одному существу не могут быть свойственны одновременно противоположные свойства. Со времен Лейбница, а также Канта, закон противоречия часто уравнивался с законом тождества (*principiumidentitatis*), хотя, если быть точным, последний гласит лишь о тождестве сущего самому себе и определяет, что противоположные качества могут быть присущи ему только попеременно: если камень белый, то он не может быть одновременно и черным.

Если под суждением понимать связь предиката В с субъектом А, то в суждении сущее высказывается как субъект, а его свойства — как предикат, например, в предложении: «Камень белый». В аналитическом суждении предикат принадлежит субъекту «как нечто, содержа-

i

¹ Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике. С. 80.

щеся (в скрытом виде) в этом понятии».² В синтетическом суждении В находится вне понятия А, несмотря на то, что оно связано с ним. Простейшая форма аналитического суждения: $A = A$. Здесь предикат ничего не добавляет к понятию, субъект и предикат тождественны. В любом случае, по Канту, в суждении «Все тела протяженны» тождество хотя и не столь очевидно, тем не менее «мне незачем выходить за пределы понятия, которое я сочетаю со словом тело, чтобы признать, что протяжение связано с ним».³ Понятие тела необходимым образом вызывает собой понятие протяженности.

Примером синтетического суждения служит предложение «Камень белый». Камень мог бы быть также желтым или зеленым. Синтетическое суждение расширяет мое познание, добавляя нечто к моему понятию.⁴ Из приведенного примера также ясно, что отношение между понятием предиката и понятием субъекта благодаря закону противоречия *кажется определенным* достаточно полно только в аналитическом суждении. Наше же определение неточно постольку, поскольку мы вначале говорим о субъекте (о лежащем в основе) и предикате (о свойствах лежащего в основе), а затем о понятии субъекта и понятии предиката. Где речь идет только о формальном отличии обоих видов суждения, там оно остается нерезультативным. Но если я хочу знать, что познается суждением, то должен исходить из того, что высказанная в отношении понятия субъекта и понятия предиката связь есть связь субъекта и предиката, ибо в соответствии этих связей выявляется возможность суждения быть истинным.

Предложение «Камень белый» — не просто формально возможная комбинация понятий, это предложение есть истинное суждение, которое помимо этого определенного камня, который я держу в руке, сообщает мне еще нечто. Это предъявляет повышенные требования к тому, что должно даваться суждением. В противном случае, «... в самом деле, знание, вполне сообразное с логической формой, т.е. не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету».⁵ Высказывание «Камень черный», хотя на самом деле он белый, не содержит логического противоречия. В результате возникает вопрос, как же все-таки суждение относится к предмету, иначе говоря: как понятие субъекта и понятие предиката относятся к субъекту и предикату? Науку, исследующую это, Кант в «Критике чистого разума» называ-

² Кант И. Критика чистого разума. С. 111

³ Там же. С. 112.

⁴ Там же. С. 111.

⁵ Там же. С. 160.

ет трансцендентальной логикой. Она есть наука о связи мышления, а потому и о связи суждений с предметами. С точки зрения этого исследования отношения мышления и предмета обретает свое значение различие между аналитическими и синтетическими суждениями. Здесь речь идет не просто об отношении двух понятий как в формальной логике, которая отвлекается «от всякого отношения... к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т. е. форму мышления вообще».⁶ Нет. Здесь речь идет об отношении суждения к объекту, и вместе с тем об истинности суждения. Таким образом, чтобы свободно установить условия истинности суждения, отношения мышления к сущему, Кант вводит различие между синтетическими и аналитическими суждениями, различие, которое не имеет места в формальной логике, да и не может иметь его там.⁷

Суждение «Камень белый» может выражать знание. Для утверждения, будто это знание о камне действительно истинно, необходимо выявить возможность истинности суждения и именно из отношения субъекта и предиката. Так как в аналитическом суждении предикат содержится в субъекте, то в этом случае не следует выходить за пределы того, что уже содержится в понятии субъекта. Так, чтобы знать, что круг круглый, не надо выходить за пределы понятия круга. Здесь налицо знание, которое, как говорит Кант, уже «скрытым образом» содержится в суждении, т. е. заключено в связи субъекта и предиката. И все же следует задать вопрос, почему я, выносящий суждение, все же знаю, что понятие предиката содержится в понятии субъекта, т. е. что круг круглый, и почему я, с другой стороны, в то же время знаю, что белизна камня не содержится в субъекте камня? Каким образом для камня свойственно быть протяженным, так же, как для круга быть круглым? Без сомнения это можно сказать только в том случае, если я с самого начала уже знаю, чем является камень и, соответственно, чем является круг.

Согласно Канту, все понятия, за исключением понятий разума, относятся непосредственно к созерцаниям. Можем ли мы, несмотря на это, сказать об аналитическом суждении, что оно истинно, хотя в нем мыслится связь предиката с субъектом через тождество, и мы, таким образом, не выходим за пределы понятия субъекта? О законе тождества мы говорили, что он в отличие от закона противоречия гласит только о тождестве сущего с самим собой. Именно это является

⁶Там же. С. 157

⁷Там же. С. 229.

случаем аналитического суждения. Но как возможно это тождество? Суждение — это результат мышления, и аналитическое суждение говорит о тождестве, исходя из тождества мышления с самим собой. Так как в конечном счете все понятия опосредованно или непосредственно опираются на созерцания, то относительно аналитического суждения мы должны сказать, что анализ понятия субъекта, как он осуществляется в этом суждении, возможен только на основе предшествующего формирования понятия, которое, со своей стороны, возможно только благодаря отношению созерцания и мышления. Кант в этом смысле говорит: «там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать».⁸ И еще: «... ни одно понятие не может *по содержанию* возникнуть аналитически».⁹ Любой анализ в последующем всегда предполагает *синтез*:

Нетрудно заметить, что это действие должно быть первоначально единым, что оно должно иметь одинаковую значимость для всякой связи и что разложение (*анализ*), которое, по-видимому, противоположно ей, всегда тем не менее предполагает ее...¹⁰

Тем самым сказано, что всякое аналитическое суждение, которое выражает тождество мышления с самим собой, уже предполагает синтез (мы можем сказать: синтетическое суждение) как суждение, лежащее в основе аналитического суждения. Суждению уже предшествует суждение, и потому аналитическое суждение есть суждение о суждении. И все-таки мышление, которое ведет к раздвоению познания, тождественно самому себе постольку, поскольку оно уже с самого начала появляется в единстве с созерцанием, с сущим.

Примем это за результат нашего рассмотрения аналитического суждения и поставим вопрос о форме синтетического суждения, особенно о той форме, о которой мы сказали, что она обосновывается аналитическим суждением.

Для синтетического суждения, читаем мы у Канта, закон тождества не дает достаточно полного определения его истинности, так как предикат не принадлежит с необходимостью субъекту, таким образом, понятие предиката не входит в сферу понятия субъекта. Цвет камня может быть красным, зеленым или черным, какой мы захотим представить. Связь понятия предиката с понятием субъекта в синтетическом суждении (в случае утвердительного суждения) имеет своим

⁸ Там же. С. 190.

⁹ Там же. С. 173.

¹⁰ Там же. С. 190.

основанием сущее как связь субъекта и предиката. Суждение «камень белый» только в том случае истинно, если камень белый. Предмету, к которому относится данное высказывание, должно быть присуще свойство, предидирующее его, если суждение должно обладать значимостью. Синтез понятия субъекта и понятия предиката предполагает синтез субъекта и объекта. Откуда я знаю, что камень белый? Я созерцаю камень и только на основе созерцания, на основании моего опыта о камне я могу сказать, что камень белый. В этом состоит его отличие от аналитического суждения. Если оно приемлемо для меня, то не требуется непосредственного видения предмета, хотя мы и сказали, что в этом суждении предполагается связь с предметом. Тем не менее синтетическое суждение я могу сформулировать вообще только благодаря такому видению. Я не могу просто сказать, что камни белые, нет, мне следует принимать во внимание только определенный камень. Истинность суждения опирается в этом случае не на *principium in idem*.

Синтетическое суждение формулируется в процессе конкретного рассмотрения предмета. Понятия субъекта и предиката через предмет связаны друг с другом, причем это «есть», связка, в обеих формах суждения, аналитической и синтетической, используется по-разному. В аналитическом суждении она выражает непосредственную связь понятия субъекта и понятия предиката. В синтетическом же суждении для установления связи понятия субъекта и понятия предиката нужно идти окольным путем через предмет как и через опосредованное опытом сущее. Тождество предмета самому себе, выражаемое понятием субъекта, не получает здесь определения вне зависимости от того, свойственно ему или нет понятие предиката. Насколько возможен этот круговой путь через предмет, как и путь через опосредованное опытом сущее? Свидетельствует ли связка в синтетическом суждении о чем-то ином по сравнению с аналитическим суждением? Если я говорю о круге, что он *есть* круглый, то мышление не выходит за пределы самого себя. Для такого суждения неважно, созерцаю ли я некий круг или эта геометрическая фигура просто «дана». Суждение же «Камень белый» предполагает, и причем истинным образом, что камень действительно белый. Определенный цвет белого как свойства камня я нахожу не посредством простого анализа понятия камня, а знаю о белом цвете камня благодаря зрению, восприятию, с помощью созерцания. Созерцание же, в свою очередь, опять-таки предполагает, что судящий уже состоит в связи с предметом, с сущим, связи, по причине которой он вообще только и может сформулировать свое суждение как связь по-

нения субъекта и понятия предиката. Это значит, что осуществляемый в синтетическом суждении «Камень белый» синтез между понятием субъекта и понятием предиката лежит в основании синтеза, заранее осуществленного мышлением в своем отношении к сущему, чтобы быть в состоянии высказываться об этом сущем. Если для Канта суждение «Камень белый» — это синтетическое суждение *aposteriori*, то значит синтез, который выступает условием возможности как аналитического, так и синтетического суждения *aposteriori*, — это синтез *apriori*, а суждение является синтетическим суждением *apriori*. Синтетическое суждение *apriori* как результат деятельности нашего мышления есть возможное условие двух других форм — анализа и синтеза *aposteriori*.¹¹

¹¹ Здесь следует только заметить, что для Канта синтетико-априористский характер имеют также математические, естественнонаучные и метафизические суждения.

XVI. ФИЛОСОФИЯ КАК ДИАЛЕКТИКА

1. АБСОЛЮТНАЯ ОНТОЛОГИЯ

Г.В.Ф.Гегель¹ начинает с того, на чем, по его мнению, остановилась кантовская философия. Дифференциация мышления и бытия, с которой мы сталкиваемся в априорной конституции объективного мира благодаря трансцендентальному Я, не преодолена в понятии синтеза *a priori*, доказывает Гегель. В поиске основания единства бытия и мышления, он хотя и уважительно относится к Канту, тем не менее упрекает Канта за то, что тот вновь забыл об этом основании и сосредоточился на чистой «рассудочной философии», когда, например, в разделе «Трансцендентальная диалектика» «Критики чистого разума» в конечном счете допускает как таковую двойственность мышления и бытия. Хотя Кант и поставил вопрос о том, присуще ли бытие Я, миру и богу, тем не менее в теоретической сфере оставил его без ответа.

В своей интерпретации Гегель видит, что в «первоначальном синтетическом единстве апперцепции», в «Я мыслю» Канта заложен не только (формальный) принцип единства, но и двойственность, которую следует преодолеть.² Поэтому синтетическое единство «Я мыслю» как возможное основание всех объективации для Гегеля не может быть пустым и формальным единством, а как движение к единству уже

¹Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился в 1770 г. в Штутгарте. Изучал философию и теологию в Тюбингене в 1788-1793 гг. В 1793-1796 гг. был домашним учителем в Берне, в 1797-1800 гг.— во Франкфурте-на-Майне. В 1801 г. стал приват-доцентом в Йене, в 1808 г. — директором гимназии в Нюрнберге. В 1816 г. по лучил приглашение в Гейдельберг, с 1818 г. был профессором в Берлине, где умер в 1831 г. Важнейшие произведения: «Феноменология духа» (1807), «Наука логики» (1813-1816), «Философия права» (1821), «Энциклопедия философских наук» (1817-1830).

²Первоначальное единство как таковое уже является синтетическим единством, ибо единство состоит только в единении и предполагает такую же первоначальную дифференциацию. См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 193: «Итак, синтетическое единство многообразного [содержания] созерцаний как данное *a priori* есть основание тождества самой апперцепции, которая *a priori* предшествует всему моему определенному мышлению».

принадлежит «многообразию, телам, материи или все равно чему». Гегель не устанавливает при этом, как, например, Декарт, две отличающихся друг от друга и противоположных друг другу субстанции — *res cogitans* и *res extensa*, которые потом должны быть объединены, напротив, он исходит из того, что первоначальное единство бытия и мышления предполагает такую же первоначальную их дифференциацию и наоборот, первоначальная дифференциация мыслима только при условии первоначального единства.

В гегелевской философии чистое Я (первоначальная апперцепция) не только производит синтез данного многообразия, но с самого начала осуществляет его. Синтез происходит не при взгляде на *заданное* единство, нет, в своем осуществлении он выступает одновременно единством и дифференциацией. Значение, которое Гегель придает первоначальной апперцепции, трансцендентальному Я, он видит в том, что существует как «принцип чувственности»,⁴ так и «принцип рассудочности». «Я мыслю», которое, по Канту, «должно иметь возможность сопровождать все мои представления»,⁵ получает здесь новое значение. Если Я в процессе синтеза только дает возможность проявиться сущему как сущему, то — так у Гегеля — и само «Я мыслю» появляется также только в процессе синтеза, «который, с одной стороны, вообще становится субъектом, но с другой — объектом, а первоначально является ими обоими».⁶ Это значит, синтез есть *абсолютный* синтез и вместе с тем основание, по которому «только и разделяются Я как мыслящий субъект и многообразие как тела и мир».⁷ Существенно в этом рассуждении Гегеля то, что синтез понимается не только как *принцип* познания, но также и как *принцип* бытия. При этом субъективность как *arche* мыслится в двойном смысле. Она является не только априорным условием возможности познания предметов, но одновременно условием самих предметов.

Если поставить вопрос, синтез чьей способности осуществляется, то ответ гласит: речь здесь идет не о способности человеческой субъективности. Простая ссылка на кантовскую трансцендентальную субъективность не может полностью легитимировать этот ответ, — по крайней мере, не потому, что эта субъективность получена в результате опытного заключения из структуры эмпирической субъективности. Но

³ Hegel G. W. F. Werke. Bd 2. Frankfurt am Main, 1970. S.307.

⁴ Ibid. S.305.

⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 191-192.

⁶ Hegel G. W. F. Werke. Bd 2. S. 308.

⁷ Ibid. S.307.

кто же, по Гегелю, осуществляет синтез? Ответ дан уже в определении синтеза: это сам синтез, ибо он в качестве абсолютного синтеза есть субъективность, которая сама в себе есть объективность. Субъективность здесь, и это особенно настойчиво подчеркивает Гегель, следует понимать не в качестве сопровождающего все мои представления «Я мыслю», как в некоторых местах у Канта, а как «Я», которое только в процессе объединения, а потому в бытии, едином с объектом, т. е. с многообразием, получает возможность своего бытия. Объект для Я выступает отрицанием, благодаря чему Я получает свою позитивность. В процессе объединения Я тождественно с объектом и одновременно отлично от него как места этого процесса. Различие, как и единство, есть результат мышления. Субъективность как *agchepредставляет собой принцип единства и различия, Гегель называет ее разумом.*

В плане уже сказанного понятие разума подразумевает не интеллектуальную способность, которая ограничивается человеком, но напротив, разум понимается здесь с точки зрения мотивов античной мысли, в космическом смысле, как конституирующий мир и управляющий миром *pous*. А разум человека — это всего лишь «отблеск» этого разума, который, вследствие того, что он есть во всем сущем, есть и в человеке как в сущем, а тем самым и природа, раскрывается человеку согласно основному закону, гласящему, что подобное может познаваться только подобным.

Как же теперь, в свете интерпретации Гегеля, ответить на вопрос Канта о возможности синтетических (и аналитических) суждений? Ответ Гегеля следующий: возможность его «формулирования (как тождества субъекта и предиката) есть только разум, который не что иное, как это тождество такого рода неравенства».⁸ Поэтому предложение «Стена белая» — не что иное, как отражение разумом «тождества субъективного и объективного в сознании в виде суждения».⁹ Любое суждение — а не только приведенное здесь в качестве примера синтетическое суждение *aposteriori* — возможно на основании вышеупомянутого процесса синтеза Я в его отношении к миру. Любое связывание упомянутой стены в понятии субъекта и названной белизны в понятии предиката лежит в основе отношения Я-мир. Кант об этом тоже говорил, но Гегель, выходя за его рамки, пытается постичь отношение «Я-мир» как процесс единства и различия. Утверждение о

⁸ Ibid. S.304.

⁹ Ibid. S.306.

том, что разум как единство субъективности и объективности, будто бы есть *arche*, требует доказательства того, что разум на самом деле действителен во множестве сущего как их принцип и сущность. Этот фундаментальный онтологический процесс Гегель попытался разработать вначале в «Феноменологии духа», а затем в «Науке логики». При этом он не ограничился тем, чтобы тотальность естественно сущего представить как разумную, а выйдя за рамки мышления греков, воспринял мотивы мышления Нового времени, увидев, что «пора, наконец, понять и то богатое произведение творческого разума, которым является всемирная история»:

Одно время существовала мода удивляться премудрости божьей в животных, растениях, в судьбах отдельных лиц. Если допускают, что провидение открывается в таких предметах и материях, то почему же ему не открываться и во всемирной истории? Этот предмет кажется слишком великим. Но божественная премудрость, разум, является одним и тем же в великом и в малом, и мы не должны считать бога слишком слабым, для того чтобы применять свою премудрость к великому. Наше познание стремится к пониманию того, что цели вечной премудрости осуществлялись как в сфере природы, так и в сфере действительного и деятельного в мире духа.¹⁰

Здесь иное, чем у греков, понимание тотальности действительности, к которой настойчиво причисляется не только природный космос, но и историческая действительность. Если Платон рачительно относится ко времени, используя его для того, чтобы «смотреть вниз, на человеческую суету и, борясь с людьми, преисполняться недоброжелательства и зависти», и настоятельно советует философам, созерцающим «нечто стройное и вечно тождественное», направить свое внимание на то, что является «не творящим несправедливости и от нее не страдающим, полным порядка и смысла»,¹¹ то для Гегеля *история* как ступень развития и способ выражения разума превращается в место, где разум созерцает и познает себя. Поэтому в «Феноменологии духа» история характеризуется как «*знающее, опосредствующее* себя становление — дух, отрешенный во времени». ¹² Этот познающий себя как разумный разум Гегель называет *духом*. Если *разум только уверен в себе*, «что он — вся реальность»,¹³ то для духа эта достоверность стала истиной.

¹⁰ Гегель Г. В. Ф. *Философия истории*. СПб., 1993. С. 86.

¹¹ Платон. *Государство*. 500b и далее.

¹² Гегель Г. В. Ф. *Феноменология духа*. С. 433.

¹³ Там же. С. 233.

Если разум как дух «сознает себя самого как свой мир, а мир — как себя самого»,¹⁴ то в этом знании он еще не достиг высшей ступени своего сознания. Это происходит, по Гегелю, в искусстве, религии и философии, когда дух как «абсолютный дух» становится очевидным и познает себя как таковой. Абсолютный дух есть «охватывающее мировую суть как свое содержание единство и целостность».¹⁵ Развитие, которое испытал и испытывает дух, ведет на высшей ступени к тому, что «дух обретает свое *абсолютное сознание*, когда *разумность* есть для него в качестве мира». В результате становится понятно, почему для Гегеля принцип онтологии не может быть субъектом, который противостоит миру. *Arche* есть абсолют, который ничем другим не опосредуется. Оно само есть начало и конец, ибо абсолют «сам есть то, из чего он происходит»:

... он происходит только из себя и, таким образом, является тем, чем ранее было его иное и начальное. Он отрицает свой результат, он противодействует самому себе, предполагая себя, и снимает эту предпосылку как предпосылку, поскольку она установлена сама по себе благодаря результату, и устанавливает как законное бытие.¹⁷

Понятием «духа» Гегелю удалось позитивно постичь содержание *arche*, поскольку природу и историю он понял как формы отчуждения духа, в которых дух осознает себя конкретно в собственном содержании своей самости. Его попытка увидеть историю единой по смыслу, воспрепятствовать соскальзыванию природы в чистое само-по-себе мышление и познать в боге больше, чем это позволяли кантовская регулятивная идея или его постулат практического разума, сразу же столкнулась с критикой. Так, например, в критических замечаниях Шеллинга говорилось о боге, загнанном в гроб процессом отчуждения, причем Шеллинг полагал, будто христианский бог-творец здесь опять низводится к принципу движения, который неизбежно распадается на природу и историю.

Насилие над природой и неприятие естествознания из-за навязанной природе диалектики стало объектом более глубокой критики. Нужно поставить очередной вопрос, допускает ли гегелевское диалектическое понятие духа постижение индивидуальности как индивиду-

¹⁴ Там же.

¹⁵ Schulz W. *Metaphysik des Schwebens*. Pfullingen, 1985. S. 143.

¹⁶ Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*. Т. 1. М., 1975. С. 291. (Автор цитирует издание этой работы Гегеля под ред. Г. Лассона, текст которого часто не соответствует русскому переводу с издания под редакцией Г. Глокнера. — Прим. пер.)

¹⁷ Hegel G. W. F. *Begriff der Religion*. Hamburg, 1983. S. 174.

альности, или не превращается ли она —хотя и непреднамеренно — в простой момент вечного непрекращающегося движения.

Оправданы ли эти упреки и вопросы, не имеет решающего значения. Объяснение этого —наряду с попыткой по-новому сформулировать постановку онтологических вопросов — современная философия признала одной из своих задач.

2. КРИТИКА ЕСТЬ ПОЗНАНИЕ

Гегель критически и сдержанно относится не только к кантовской онтологии, но и к его теории познания, что и не удивительно, принимая во внимание их различное понимание онтологии. Будто набрасываясь «на истину с копиями и дреколями», Гегель упрекает Канта в том, что тот предлагает «прежде, чем приступить к познанию, исследовать способность к познанию».¹⁸ Как будто не само собой разумеется, что в теории познания с самого начала нужно исследовать возможности познания на предмет их пригодности? Почему нельзя проверить, способно ли познание достичь того, «что требуется, — охватить предмет»?¹⁹ И как должна проводиться такая проверка?

Как мы уже знаем, Я для Канта было высшим условием познания, соответственно, и просто опыта; следовательно, нужно более точно проанализировать требование, которое только и уместно здесь. Но исследовать познавательную способность — значит познать ее:

.. здесь ставится требование: познай способность познания до того, как ты познаешь. Ибо исследовать способность познания означает познать ее; но нельзя понять, каким образом думают познать истину, не познавая при этом, познать истину до истины. Это похоже на анекдот, который рассказывают о схоластике, не желавшем войти в воду раньше, чем он научиться плавать. Но так как само исследование способности познания есть познание, оно у Канта не может прийти к тому, к чему оно хочет прийти, потому что само оно есть это последнее, — не может прийти к себе, потому что оно у себя.

За этой полемически странной формулировкой Гегеля скрывается его собственная концепция познания: познание следует доказывать только как целое, а не прибегая к исследованию иногда используемой

¹⁸Гегель Г. В. Ф. История философии: В 3 т. Т. 3. СПб., 1993. С. 477.

¹⁹Там же. С. 477.

²⁰Там же.

способности познания, т. е. к исследованию отделенного от него содержания. Таким образом, тот, кто стремится исследовать способность познания, не должен забывать, напоминает Гегель, что само это исследование является *познающим*. Следовательно, исследование опирается на предпосылки, которые, в свою очередь, еще не доказаны и в ходе такого исследования совершенно недоказуемы. Как обойти эти трудности? Если даже нельзя проблематизировать одновременно все предпосылки, то возможно ли сразу же решить все возникающие по поводу них вопросы и тем самым достичь желаемого результата? Этот способ действия, доставшийся в наследство *критическому рационализму*²¹ с его «trialanderror», по Гегелю, тоже неудовлетворителен. Ибо даже в случае последующих вопросов и проблематизации выбор первых основоположений остается все-таки произвольным и опирается опять-таки на предпосылки, которые не влияют на последующие шаги исследования. Философская теория познания, которая под знаком вопроса об аргументации на самообоснование и нахождение последнего основания, согласно Гегелю, не может принять в качестве своего исходного пункта критику познания, не знающую о том, что она опирается на нерerefлектированные, т. е. собственные, предпосылки. Начать с чистой критики — значит впасть в противоречие, так как она всегда опирается на предшествующее знание, знание, которое как таковое не доказано. Определение отношения познающего знания к собственным предпосылкам составляет особенность его теории познания. Присущая мышлению противоречивость становится собственно движущей силой гегелевской философии. И хотя Гегель признает, что противоречивость — причина заблуждения любой критики познания, тем не менее он не видит никаких причин для отказа от теории познания из опасения перед заблуждением:

Но если, из опасения заблуждаться, проникаются недоверием к науке, которая, не впадая в подобного рода мнительность, прямо берется за работу и действительно познает, то неясно, почему бы не проникнуться, наоборот, недоверием к самому этому недоверию, и почему бы не испытать опасения, что сама боязнь заблуждаться есть уже заблуждение. Фактически это опасение предполагает в качестве истины нечто, и весьма немалое, и опирается в своей мнительности и выводах на то, что само нуждается в предварительной проверке на истинность.²²

²¹Критический рационализм — это опирающаяся на взгляды Карла Поппера теория науки, которая исходит из того, что научные факты нельзя верифицировать, напротив, можно только фальсифицировать утвердительные высказывания.

²²Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 42.

Если Гегель, как показывает эта цитата, несмотря ни на что, считает возможной философскую теорию познания, то не потому, что отрицает противоречие как таковое. Он, скорее, начинает с него и ссылается на него не как на то, что только и конституирует любую теорию, а что определяет любое познание. При этом для него совершенно безразлично, приписывается ли познающему субъекту активность или восприимчивость. Кантовская модель познания, в которой познание действует, с одной стороны, как инструмент, а с другой — как среда, причем как та самая среда, которая дополняла познание, когда то формировало вещь и которую вновь следует исключить, в результате должна потерпеть крушение:

Ведь если мы отнимем от сформированной вещи то, что сделало с ней орудие, то эта вещь... предстанет перед нами опять в том же самом виде, в каком она была и до этой, стало быть, ненужной... Если же рассмотрение познания, которое мы представляем себе как среду, ознакомит нас с законом преломления в ней лучей, то когда мы в итоге вычтем преломление, это также ни к чему не приведет: ибо познание есть не преломление луча, а сам луч, посредством которого мы приходим в соприкосновение с истиной..²³

Собственно новое в гегелевской концепции познания заключено в понятии духа. В нем познающее сознание вырывается из имманентного присущего ему противоречия, так что теория познания расширяется до теории абсолютного знания и в конечном счете до философии духа.

Там, где сознание вопрошает о соответствии между самим собой и своим предметом, об истине своего содержания, оно испытывает свой предмет, а вместе с тем одновременно и само себя — испытание предмета есть, следовательно, самоиспытание. Описание этой двойной формы испытания дано в «Феноменологии духа». В ней описан путь, который проходит сознание, начиная от ступени непосредственного познания, ощущения, «чувственной достоверности», вплоть до ступени философского самопознания. В этом процессе для Гегеля названная противоречивость необходима для самопознания субъекта. Правда, нужно обратить внимание на то, что самопознание здесь получает иной, новый смысл, подобно тому, как и понятие субъекта в онтологии. Ибо Я, самость, которая познается, которая у Канта должна проверяться на свою способность к познанию до всякого познания, *не противопоставлено* предмету, объекту познания. Субъект и объект отныне не разделены непреодолимыми границами, и оба уже не проявляют тех

²³Там же.

непознаваемых свойств, которые могут быть описаны в пограничных понятиях (Я-само-по-себе, вещь-сама-по-себе). Я, скорее, следует познавать как такое Я, которое устанавливает для самого себя противоречие, ограничивающее его в отношении к объекту. Тем не менее когда оно познает, что устанавливает и должно устанавливать себе противоречие, поскольку иначе не может познавать, то в процессе самопознания еще шире раздвигает свои границы. В процессе самопознания познающим Я еще глубже осознается собственная тождественность с предметом, а вместе с тем и причина границы, отделявшей с самого начала Я от предмета: оно само одновременно есть единство и различие себя самого и объекта. В этой высшей форме самопознания становится понятным желание рефлектирующего сознания во всем содержании, которое было его границами, мыслить только само себя. Оно даже из рефлектирующего сознания, которое осмысливает единство субъекта и объекта в их дифференциации, превращается в *спекулятивное сознание*, которое субъект и объект в их дифференциации осмысливает как единство. Во взгляде на одновременное тождество и различие субъекта и объекта познания сливаются начало и конец пути. Познание есть «возвращающийся в себя круг, который свое начало предполагает и только в конце его достигает»²⁴.

Теперь понятно, почему Гегель отвергал любую теорию, которая довольствуется тем, чтобы осмыслить познание в качестве инструмента для обработки предмета, или как медиум, где тот самый предмет являет себя. Ведь теория познания уже сама является познанием и потому есть часть науки познания; поэтому познание ни в коем случае не следует рассматривать как часть человеческого рассудка — как инструмент или медиум, которому предмет дан извне. В гегелевском понимании для деятельности познания совершенно не нужен внешний толчок: оно всегда связано с предметом. Познающий рассудок тождествен своему предмету, не зная, правда, вначале об этом тождестве. Поэтому он проверяет познание, которое проверяет само себя одновременно со своим предметом, правда, вначале не вполне осознавая, что оно делает. Теория познания у Гегеля есть теория предмета, т. е. онтология, но только там, где познание становится самопознанием, а для познающего Я его тождество с предметом — достоверностью и, по большому счету, истиной.²⁵

В самопознании различие между познающим Я и отличным от него

²⁴ Там же. С. 430.

²⁵ Правда, распространяется это у Гегеля не на сферу рассудка, а на сферу разума и духа.

предметом принимается за видимость. Кант, напомним, говорил о том, что объекты опыта есть явления, и обосновывал это тем, что объекты даны нам только благодаря нашему рассудку. Так как наш рассудок, в свою очередь, вынужден прибегать к чувственному созерцанию, а именно к формам пространства и времени, то он наблюдает вещи не как они сами по себе и в себе суть, а как они ему являются. Гегель принимает эту мысль и развивает ее постольку, поскольку он воспринимает «наш рассудок» только как *являющееся*, по крайней мере потому, что тот отделен от явлений и не осознается как их основание. Это была попытка преодолеть представление, согласно которому сам рассудок проявляется как данное и может быть признан за познание, обусловленное фактами, а именно как закон природы. Кант, якобы, показывал рассудок — в этом состоит упрек Гегеля — на примере простых фактов признания и опыта, так же как физик на примере факта падающего камня демонстрирует закон тяготения.²⁶ То, что рассудок противоположен объекту и постигается отдельно от него, а не как его основание, Гегель попытался осмыслить в «Феноменологии духа».²⁷

Мышление, которое уже не только отличается от предмета, но и знает себя как онтологическое, а также как теоретико-познавательное основание познания, выступает уже не просто как являющийся и фактически данный рассудок, но напротив, в феноменологическом процессе познания-самого-себя оно становится абсолютным рассудком, т. е. разумом и духом.²⁸ Для субъекта познания это означает, что он, в свою очередь, в известной степени порождается в процессе объединения с предметом, а не дан заранее и не считается критерием истинности познания.

Насколько гегелевская теория познания стала более глубокой, могла бы пояснить еще и ссылка на Декарта. Ведь Гегель выходит за его рамки постольку, поскольку уже не принимает его «методическое сомнение» за само собой разумеющееся. Сомнение для Гегеля является результатом предшествующего развития, которое только и делает его

²⁶ Но рассудок уже и для Канта не просто фактически данное, в отличие от осознанного им предмета, а в то же время трансцендентален. Трансцендентален он постольку, поскольку постигает себя как первоначальное синтетическое единство всякого познания, то есть как основание познания.

²⁷ О различных изложениях связи «Феноменологии духа» с другими работами Гегеля см.: Nikolaus W. Begriff und Methode. Bonn, 1985; Fulda H. F. Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt/M., 1965.

²⁸ Кантовское определение рассудка как трансцендентального здесь преодолевается Гегелем спекулятивно, поскольку он позволяет рассудку придти к себе в процессе опыта и истории.

возможным. Вместе с тем нет той архимедовой опоры, на которую должна была бы опереться самодоверность Я, есть только самопознание Я в истории его образования. Относительно предшествующего изложения эта ссылка может вызвать впечатление, будто Гегель поставил под сомнение абсолютное познание, оправдывая познание историческое. Но у него речь идет уже не только о формальной реконструкции условий познания, о дедукции категорий познания, нравственного закона и так далее, но в то же время и о содержательных ступенях образования, которые проходит сознание, прежде чем достигнет позиции абсолютного познания. В то время как Кант еще различает априорные и апостериорные элементы познания, Гегель воспринимает априорное и апостериорное, форму и содержание всего лишь как две разные стороны одних и тех же вещей. Путь, по которому продвигалось познание вплоть до абсолютного сознания, есть живая история его становления в борьбе с самим собой и со всеми возможными формами своей конкретизации. История, в которой происходило познание, образует предпосылку, необходимую для достижения цели. Она так же как и самосознание в качестве высшей формы сознания принадлежит познанию.

Если следовать Гегелю, то его философия якобы решает проблемы познания. И все-таки критические вопросы здесь остаются. Гегель исходит в «Феноменологии» из того, что сознание в своем философском развитии достигает конечного пункта в абсолютном сознании, вот почему здесь утверждается, что сознание — это постоянное движение (духа):

Двигаясь к своему истинному существованию, сознание достигнет пункта, когда оно откажется от своей иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным, которое есть только для него и в качестве некоторого иного, т. е. достигнет пункта, где явление становится равным сущности... и, наконец, само постигнув эту свою сущность, сознание выразит природу самого абсолютного знания.²⁹

В процессе движения познание приходит к своей цели — абсолютному познанию, причем необходимо заметить, что эта цель есть то, что включает в себя все предшествующее познание. Единство субъекта и объекта, которое познается только с позиции абсолюта, с этого момента определяет для Гегеля сознание: в абсолютном сознании единство достигается в известной степени *спекулятивным образом*.

Критики Гегеля это оспаривают и ставят под сомнение всю его

²⁹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 50.

теорию познания; марксизм, например, в своей критике ссылается на то, что единство может быть достигнуто не спекулятивно, а *только рефлексивно*, ретроспективно. Позитивизм в своей критике указывает на то, что концепция абсолютной теории познания не оставляет места познанию конкретных наук, поскольку они должны восприниматься как ограничение абсолютного познания.

3. ДИАЛЕКТИКА

Гегелевская философия — это диалектика. О ней уже говорилось в связи со специфическим способом гегелевской аргументации в предыдущих изложениях его онтологии и теории познания. При этом получается так, что диалектика, как она представлена нам в гегелевской философии, отличается от того представления о диалектике, которое известно нам от Платона. И даже концепцию диалектики Канта, которая под названием «трансцендентальная диалектика» занимает почти половину «Критики чистого разума», мы находим у Гегеля воспринятой лишь частично.

У Платона мы познакомились с диалектикой как путем мышления. В теоретико-познавательном аспекте можно сказать, что для него диалектика есть путь познания сущего в его истине. Она представляет собой единственную возможность познания идеи блага, которая опять-таки как археовозвышается над всем сущим. Диалектический путь, *methodos*, которым, по Платону, может идти душа, позволяет ей найти выход там, где до этого она видела лишь безвыходную ситуацию, *arogia*. Исходя в признании собственного незнания из сократовского опыта, из «Я знаю, что ничего не знаю», душа получает цель, постигая исходный пункт своего стремления как ее конечную точку. Наиболее наглядно этот диалектический путь изображен в притче о пещере.³⁰

У Канта диалектика получает иное значение. Он объясняет, что разум приходит к мнимому знанию, если он отрывается от опыта. Порождение такого мнимого знания обусловлено конечным характером человеческого разума. Но там, где разум осознает свои границы, критикует сам себя, он может освободиться от иллюзии подобных обманчивых выводов («паралогизмов»), от противоречий («антиномий»), от мнимых доказательств («доказательств бытия бога»).

³⁰ См. об этом: главу IV, 2. По истории диалектической философии Нового времени см.: Rod W. *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. München, 1986.

Правда, для Канта разум сам является причиной своей собственной противоречивости, своей диалектики: там, где мышление не осознает себя ограниченным в своем знании, где мы, таким образом, стремимся овладеть знанием, о котором знаем, что оно находится по ту сторону наших возможностей, мы попадаем в сети противоречий, которые, будучи диалектическими, не могут быть решены разумом теоретически. Поэтому Кант требовал, чтобы наше мышление осознавало свои границы и решалось только на то знание, которое способно познать. В соответствии с «Критикой чистого разума» рассудок хотя вообще-то и может использовать свои категории, чтобы получить истинное знание, но только в рамках пространства и времени, только в сфере *опыта*. Ибо рассудок без созерцания пуст настолько же, насколько созерцание слепо без понятия.³¹ Благодаря своей ограниченности чувственностью (пространством и временем) рассудок с точки зрения объекта можно признать основой явления, вещь-в-себе, а с точки зрения субъекта — Я-в-себе. Следовательно, высшим условием и единством того и другого можно признать только условие возможности опыта, т. е. *только регулятивную идею*. Этот регулятор — мир, Я, бог — называется Кантом гипотетической идеей только с целью полноты познания; существует ли она и для действительности, остается, по крайней мере для теоретического разума, нерешенным вопросом. Если все же попытаться ответить на этот вопрос, то недолго запутаться в диалектике собственного мышления, так как, по Канту, эти идеи, будучи продуктами нашего мышления, *несоразмерны своему «предмету»* («Я», «миру» и «богу») и в этом смысле они — исключительно *наши* идеи. Если Платон еще признавал в идеях истинно сущее, которое показывает себя в явлении благодаря участию в не-сущем, и в то же время считал задачей души познание идеи как истины в явлении, то Кант уже утверждает, что понял Платона лучше, чем тот сам себя. Он соглашается с Платоном в том, что нет истинного познания явлений как таковых, есть лишь мнение о них, но зато оспаривает способность души созерцать идеи как субстанции, как они есть сами по себе, как сущности, лежащие в основе явлений.

Если истинно то, что рассудок без чувственности пуст и беспомощен, и диалектическая видимость возникает благодаря тому, что наше мышление «возносится» над опытом, пытаюсь мыслить безусловное, само-по-себе, а предмет поиска делает обусловленным, то локализованная здесь Кантом диалектика скрывает в себе более глубокую

³¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 155.

диалектику, правда, не осмысленную им самим. Когда Кант стремится избежать диалектики и возложить ответственность на само наше мышление за попытки в процессе познания перешагнуть свои границы, он противопоставляет само-по-себе сущее, безусловную вещь явлению, т.е. обусловленному. Это означает, что мышление, делающее различие между вещью в себе и явлением, обусловленным и безусловным, т.е. разум, который в критике самого себя выявляет собственные границы, продвигается вперед именно в той области, о которой он сам утверждал, что она закрыта для мышления. Ведь точка зрения на конечность нашего разума предполагает, что он имплицитно обладает знанием о бесконечном, не подотчетном чувственности разуме. Ибо как мог бы конечный разум вообще поставить в качестве неразрешимого вопроса проблему собственной диалектики и перехода собственных границ? Пока разум мыслит именно внутри ограниченной, соразмерной своей способности области, он не может осознавать себя в границах, и не может эту проблему даже поставить. Когда он утверждает, что идея не соответствует бытию, идея мира — бытию мира, идея бога — бытию бога, то не впадает ли он в результате этого в противоречие? Не вводится ли «утверждением этого несоответствия в круг конечного мышления» отличное от идеи бытие, которому не должна соответствовать идея? Здесь мысль сравнивается с мыслью, и вывод, соответствует или нет идея бытию, делается на основе мышления, которое устанавливает несоответствия, опираясь на требование, которое мышление предъявляет к самому себе: «Конечное мышление критикует себя как конечное мышление и оказывается благодаря именно этой критике бесконечным».³² С этого момента начинается философия немецкого идеализма, пытающаяся пойти дальше Канта; таким образом, понятие диалектики у Гегеля претерпевает содержательное изменение. Конечный разум, который в результате самокритики оказывается бесконечным и потому Гегель — как мы уже видели — торжественно называет его духом, по сути является диалектическим благодаря собственному противоречию. Так он, обозначая как критический разум собственные границы, становится ключом к познанию самого себя как бесконечного разума, т.е. как самого себя обосновывающего разума. Диалектика вследствие этого становится не просто методом, которому по силам очень многое, а так же как у Платона, путем мышления к истине, т. е. к самому себе.³

³² Kroner R. Von Kant bis Hegel. Tübingen, 1961. Bdl. S. 134.

³³ Как у Платона восхождение из пещеры, так у Гегеля диалектика является

Диалектика — это «... путь, каким душа проходит ряд своих формообразований, как ступеней, предназначенных ей ее природой, дабы она приобрела чистоту духа, когда она благодаря полному познанию на опыте самой себя достигает знания того, что она есть в себе самой».³⁴

Противоречие, в которое по Канту впадает мышление, вследствие чего оно становится диалектическим, у Гегеля признается позитивным, ибо истина, так рассуждает он, может быть высказана не одним-единственным предложением, а только цепью взаимосвязанных предложений. Эта взаимосвязь, этот синтез предложений в свою очередь уже не просто предложение, напротив, она — то общее, в чем выражает себя мышление: в посылках (тезисах), в противоположках (антитезисах) и в выводах (синтезе).

Гегель соглашается с Кантом в том, что знание, полученное в процессе трансцендирования, невозможно высказать одним-единственным предложением. Так, тезис Канта в учении об антиномиях: «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве» настолько же истинен, насколько и антитезис: «Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве».³⁵ Любое из этих положений о мире насколько истинно, настолько же и ложно, и потому содержит в себе только часть истины. Противоречивость этих двух положений показывает их ограниченность, их границы, так как истина мыслится в них только в виде исключения: истинен или тезис, или антитезис. Однако для Гегеля

путем познания и одновременно процессом образования. См. об этом: Heintel P. Explizite und implizite Dialektik in Hegels System // Nagl-Docekal H. Überlieferung und Aufgabe. Bd 1. S. 87-106.

³⁴Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 44. Для сопоставления его диалектики платоновской и кантовской смотри аргументы Гегеля в «Науке логики»: «Диалектика — это одна из тех древних наук, которая больше всего игнорировалась в метафизике Нового времени, а затем вообще в популярной философии как античного, так и Нового времени. О Платоне Диоген Лаэртский говорит, что, подобно тому как Фалес был творцом философии природы, Сократ — моральной философии, так Платон был творцом третьей науки, относящейся к философии, — диалектики, древние считали это величайшей его заслугой, которую, однако, часто оставляют совершенно без внимания те, кто больше всего говорит о Платоне. Диалектику часто рассматривали как некоторое искусство, как будто она основывается на каком-то субъективном таланте, а не принадлежит к объективности понятия. Какой вид она приобрела в философии Канта и какой вывод он сделал из нее — это было показано выше на определенных примерах его взглядов. Следует рассматривать как бесконечно важный шаг то, что диалектика вновь была признана необходимой для разума, хотя надо сделать вывод, противоположный тому, который был сделан отсюда [Кантом]» {Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т.3. М., 1972. С. 296}.

³⁵Кант И. Критика чистого разума. С. 404-405.

истинность — это целостность, и получается она только из посылки и противопосылки этих положений. В этом смысле вытекающее отсюда третье положение не является отдельным положением, напротив, оно есть утверждение или отрицание обоих предшествующих положений и доказательство их взаимосвязи в первоначальном единстве.

Самое важное в гегелевской диалектике, отличающее ее от диалектики Платона и Канта, то, что она представляет собой не только диалектику мышления, но и диалектику бытия. По Гегелю мышление, будучи диалектическим, может непосредственно подступиться к истине сущего, ибо бытие само диалектично и не есть нечто, само по себе неизменное: «само по себе» поглощается диалектическим процессом. Сущее как вещь — это единичное и многое в одном, единичное как субстанция, многое — как модусы и свойства. Вещь — это всегда вещь среди многих других вещей и принадлежит к определенному их роду и виду, и с этой точки зрения есть всеобщее. А поскольку вещь есть явление, то диалектика бытия рефлектирует ее в ее отношении к сущему и явлению. Эта диалектика схватывает явление как демонстрацию и выражение чего-то, что одновременно показывает и прячет себя. Но явление не выглядит как маскировка вещи в себе, которая не может быть вещью «для нас», поскольку человеческое созерцание именно только чувственное. Явление себя и маскировка себя составляют для Гегеля сущность самой вещи, причем мышление, как диалектическое мышление, всегда толкует отношение сущего к человеку. Диалектическое осмысление сущего связано с диалектикой проявления сущего: бытие и мышление у Гегеля связаны неразрывно.

Гегель пытается связать античное и новоевропейское мышление, осмыслить их в единстве. В античной онтологии само-по-себе-бытие вещи — это ее субстанция, ее проявление — это демонстрация ее сущности как внешнего становления во множественности свойств и состояний. Рассмотренное с позиции Нового времени и в теоретико-познавательном плане, это само-по-себе-бытие сущего полностью исключено из познавательной связи, а явление познано как предметное бытие этого сущего. Гегель формулирует это так:

Если мы назовем *знание* *понятием*, а сущность или *истинное* — сущим или *предметом*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли понятие предмету. Если же мы назовем *сущность* или в-себе[-бытие] *предмета* *понятием* и будем, напротив, понимать под *предметом* понятие как *предмет*, то есть так, как он есть для *некоторого иного*, то

проверка состоит в выяснении того, соответствует ли предмет своему понятию.³⁶

Если мы еще раз сравним платоновское и гегелевское понятие философии как диалектики, то вспомним, что путь, который Платон понимал как путь философского знания, следует рассматривать как путь мышления к самому себе. Полученное на этом пути воззрение позволяет осознать, что цель всех стремлений к мудрости требует возврата к исходному пункту, возврата в пещеру, а также то, что исходный пункт и цель в конечном счете не приносят удовлетворения. Для Платона философия — это *philo-sophia, eros*, стремление к мудрости. Диалектика же для него — это путь души, поскольку сущность самой души заключена в движении, а это движение представляет вечное стремление души к идее блага. Стремление видит свое начало и свою цель в идее. Идея же, очевидная только для божественного знания, для человека остается недостижимой. В противоположность этому Гегель — разделяя мотивы аристотелевской и христианской мысли — полагал, что любовь к знанию может стать самим знанием и что пропасть между человеческим и бесконечным, или божественным, знанием при всей ее глубине не является непреодолимой, точнее говоря, она постоянно преодолевается. Ибо душа, наверное, можно было бы сказать, у Гегеля не нуждается в том, чтобы выходить за свои рамки, ведь «столь же необходимо, как и последовательность поступательного движения, знанию ставится *цель*; она —там... где оно находит само себя...».³⁷ Это значит, что устремленное знание как конечное знание является, правда, само не зная того, всегда бесконечным, самим себя обосновывающим знанием — *мудростью*. Осознание этого представляется частью задачи философии как диалектики, в процесс которой Гегель считает втянутым себя и нас:

Моим намерением было способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени любви к знанию и быть действительным знанием.³⁸

Там, где решается эта задача, философия как знание абсолютна, поскольку там предмет соответствует понятию, а понятие — предмету.³⁹

Диалектика, по Гегелю, представляет собой высшее достижение

³⁶ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 47

³⁷ Там же. С. 45.

³⁸ Там же. С. 3.

³⁹ Там же. С. 44.

философской мысли. Философия после этого или считается абсолютной диалектикой, или для нее нужно искать другое, совершенно новое основание. Одна из таких попыток, как показывает концепция диалектики Шеллинга,⁴⁰ не обязательно вела к снятию диалектики вообще. Причастным к диалектике признавал себя и Маркс, хотя он и стремился ее «перевернуть». Позитивизм и феноменология с самого начала делали установку на антидиалектику, стремились по-новому радикально обосновать мышление. Иногда и сегодня послегегелевская философия понимается как «дополнительная»,⁴¹ которая принимает за предпосылку конкретно-научный анализ, как, например, социальная философия Франкфуртской школы. Подобным же образом действует теория науки, а также философия истории, различные формы философии религии, не отстают и так называемая современная философская антропология.

⁴⁰ Шеллинг, обратившись к Платону, пытался понять диалектику «позитивно».

⁴¹ См. об этом: Fink E. Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze. Freiburg; München, 1976. S. 142.

XVII. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ПОСЛЕ ГЕГЕЛЯ

1. МАТЕРИЯ КАК ОСНОВА ПОЗНАНИЯ

Карл Маркс¹ доказывал, что единство в смысле гегелевской диалектики — единство *только* для рефлексии, для духа, в реальности же никакого единства нет. Дух, таков его аргумент, имеет предпосылкой природу как свой объект, а не наоборот. Природа, а не дух является абсолютно первой, и поэтому она не может быть только его другой стороной. Если в предшествующей европейской философии дух после Канта и Гегеля составлял деятельную сторону познавательного процесса, то теперь она должна быть понята материалистически, а именно так, «чтобы предмет, действительность, чувственность брались не только в форме объекта или созерцания; но и как чувственная человеческая деятельность, как практика...».² Бытие человека в том великом философском течении от Платона вплоть до Гегеля всегда понималось как поиск истины, а она — как нечто духовное. Это, без сомнения, было предпосылкой того «идеалистического» понимания человеком себя внутри всех имеющихся различий между отдельными философами — представителями античной и современной философии. Маркс же противопоставляет этому идеализму свой *материализм*, утверждая, что человеческое бытие изначально конституируется не духовными блага-

¹ Карл Маркс родился в 1818 г. в Трире. После изучения права, истории и философии получил в 1841 г. степень доктора за диссертацию по философии Эпикура. В 1842 г. стал доцентом философии в Бонне. Уже тогда из-за левогегельянских взглядов подвергался нападкам и вынужден был оставить свои надежды на академическую карьеру. С 1842 по 1843 г. был редактором «Рейнской газеты» в Кельне. Осенью 1843 г. приехал в Париж, где познакомился с Фридрихом Энгельсом. По ходатайству прусского правительства, которое критиковало его работу на посту редактора газеты «Форвартс», в 1845 г. он был выслан из Парижа. Переехал в Брюссель. В январе 1848 г. совместно с Энгельсом написал «Манифест Коммунистической партии». Во время Февральской революции 1848 г. был арестован и выслан из Брюсселя. Переселился в Лондон и посвятил себя занятиям журналистикой и общественными науками. Умер 14 марта 1883 г. в Лондоне. Важнейшие произведения: «Философско-экономические рукописи» (1844), «Немецкая идеология» (1844), «Капитал. Критика политической экономии» (т. 1 — 1867, т. 2 — 1885, т. 3-1893).

² Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. Собр. соч. Т. 3. С. 2.

ми, не идеями, в которых выражается истина, а материальными благами, которые определяют человеческое бытие. Человек изначально не духовное, а материально-телесное существо; общество, в котором он живет, есть не результат взаимной дружбы или стремления к справедливости, а результат совместного труда ради удовлетворения наших материальных потребностей.

Это значит, субъект познания, всей структуры мира является не трансцендентальным сознанием, не духом, а включенным в процесс труда человеком. Если прежние определения Я как агчетребовали все, что может быть помыслено, делать объектом опыта и чувства, сводить к мышлению и ощущению этого Я, то в данном требовании принципиально мало что изменилось. Выпячивание материи в противоположность духу с точки зрения того факта, что субъект и объект находятся в диалектической связи, не дает по сути другого отношения к природе. Задача подчинения природы остается неизменной, хотя под субъектом этого процесса понимается не свободный в гражданском плане индивидуум, как это было в XVIIIстолетии, а «ансамбль общественных отношений»³ прогрессивной индустриальной эпохи, которая называется обществом. Единство, следовательно, рассматривается не как духовное единство, а как единство, возникающее благодаря общественному труду. С помощью психологической экипировки естественная сущность человека получает свою общественную важность:

Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Веществу природы он сам противостоит как сила природы. Для того, чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы⁴.

Не останавливаясь на вопросе, использовал ли Маркс понятие духа в гегелевском смысле или в его упрощенном варианте, укажем здесь только на то, что понятие единства или синтеза, осуществляемого как труд, Маркс определял не как абсолютное единство, оно для него вообще не имело смысла.⁵ Материалистическим понятием

³ Там же. С. 3.

⁴ Маркс К. Капитал // Маркс К. Собр. соч. Т. 1. С. 188.

⁵ Ср.: Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/M., 1968. S.44f.: «Синтез посредством общественного труда не абсолютен. .. В гегелевской модели духа, который познает себя в природе как в своем ином», тождество духа и природы едино с ее не-тождеством и «он сам мыслится по типу того синтеза. благодаря которому

единства утверждалось различие бытия и сознания, тем не менее их единство не «постигалось» в предметной деятельности, а постулировалось как результат исторического процесса. Это повлекло за собой то, что у Маркса о критике познания можно прочесть все, но собственно материалистическая теория познания им не разрабатывалась.

2. ПОЗИТИВИСТСКАЯ КРИТИКА ПОЗНАНИЯ

Позитивизм как философское течение представляет собой попытку постичь действительность по аналогии с естественнонаучным пониманием действительности и тем самым ограничить вопросы философии предметной областью научного анализа. Благодаря этому при «отказе от необоснованных мистерий», т. е. при отказе от метафизических вопросов, таких как вопрос об *arche*, об отношении идеи и явления, бытия и мышления, Я и мира, наше мышление нацеливается на факты «как реально доступные объекты исследования».⁶ Факты есть все то, что может стать объектом строго научного, т.е. конкретно-научного исследования. Означает ли ограничение области интересов философии сферой фактов в определенной мере ее устранение? Определение, что такое фактическое, задача уже не ее, а науки. Таким образом, теория познания лишается и своей проблемной постановки, ибо вопрос о возможности познания фактов излишен там, где на него уже не стремятся ответить. Что есть фактическое и как оно познается, уже давно освещено наукой. Поскольку то, что есть фактическое, должно определяться наукой, то возникает вопрос, каким образом, в свою очередь, следует определять науку. Этот вопрос в позитивистском контексте выглядит не как онтологический или теоретико-познавательный, а исключительно как теоретико-научный. Если подумать над тем, что для позитивизма наблюдение — «единственно возможное основание доступных нам знаний, разумно приспособленных к нашим реальным потребностям»,⁷ то без всякого сомнения ясно, что под наукой здесь подразумевается исключительно конкретная наука, опира-

возникает тождество Я. . Маркс же, напротив, схватывает природу не в категории другого субъекта, а наоборот, субъект постигает в категории другой природы. Поэтому их единство, которое ведь может создаваться только одним субъектом, он понимает не как абсолютное единство».

⁶ Конт О. О духе позитивной философии. СПб., 1910. С. 72.

⁷ Там же. С. 16-17.

ющаяся на опыт, а все другие формы познания кажутся совершенно бесплодными. Из традиции эмпиризма, с которым позитивизм разделяет убеждение в том, что все познание можно подтвердить чувственной достоверностью, вытекает понимание того, что наука о действительности может быть только естествознанием. Выразим это словами Франца фон Brentano:⁸

Истинный метод философии представляет естествознание.⁹

Так как под «методом науки» в целом понимается знание, заимствованное из методологических размышлений Ньютона¹⁰ над своей механикой и заключавшееся большей частью в аналитической модели формирования гипотезы и ее экспериментальной проверки, то связь познания, проявляющаяся через чувственную достоверность, обоснована не объективно, а систематическим методом ученого.¹¹ Единство, благодаря которому конституируются связи, есть исключительно единство применяемого метода. Факты, которые проявляются в чувственном воззрении, суммируются с помощью соответствующего методического подхода:

Научная теория состоит, по сути, из законов, а не из фактов, хотя они и необходимы для обоснования и санкционирования ее; так что ни один изолированный факт науки в действительности не может приниматься

⁸ Франц фон Brentano, племянник поэта Клеменса Brentano, родился в 1838 г.в Мариенберге. В 1862 г. в Тюбингене защитил диссертацию по Аристотелю. В 1864 г. рукоположен в священники, в 1866 г. стал доцентом по кафедре философии в Вюрцбурге, а в 1872 г. — профессором. В 1873 г. вышел из римско-католической церкви, в 1874 г. стал профессором Венского университета. После женитьбы в 1880 г. отказался от профессуры и оставался вплоть до 1895 г. приват-доцентом в Вене. В 1917 г. умер в Цюрихе. Произведения: «Психология Аристотеля» (1867), «Психология с эмпирической точки зрения» (1874), «О происхождении нравственного познания» (1889), «О будущем философии» (1993), «Учение Аристотеля о происхождении человеческого духа» (1911).

⁹ Brentano F. Über die Zukunft der Philosophie. Leipzig, 1929. S. 136.

¹⁰ Исаак Ньютон родился в 1643 г. в Вулсторпе (Линкольншир). После начального изучения математики, теологии, древнееврейского, греческого и латинского языков сконцентрировался на исследовании вопросов естествознания. В 1669 г. занял место профессора физики в Кембридже, которое сохранял за собой вплоть до 1701 г. Умер в 1727 г. в Кенсингтоне. Произведения: «Математические начала натуральной философии» (1687), «Оптика» (1704), «Математические работы» (1707), «Собрание сочинений» под редакцией Хорсли (1779-1785).

¹¹ Ставшее крылатым ньютоновское выражение «*hypoteses usu fingo*», давшее много поводов для дискуссий, относит понятие гипотезы пусть и не к обозначенному здесь методическому идеалу, но к пониманию науки, которое свои результаты получает из конструкций, выходящих за рамки наблюдаемых феноменов (Ср.: Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М., 1989. С. 230).

во внимание, прежде чем он по меньшей мере с помощью научной гипотезы не будет правильно связан с каким-нибудь другим понятием.¹²

Если центральная теоретико-познавательная проблема от Платона вплоть до Гегеля заключалась в том, чтобы выявить, как можно «правильно связать» факты с понятиями и вместе с тем сделать возможными высказывания о существовании, то для Конта правомерность теорий была вполне оправдана их полезностью, т. е. технической применимостью:

Одним словом, основной переворот, характеризующий состояние возмужалости нашего ума, по существу, заключается в повседневной замене недоступного определения причин в собственном смысле слова — простым исследованием законов, то есть постоянных отношений, существующих между явлениями.¹³

Уклоняясь от теоретико-познавательных вопросов, что вполне оправдано для конкретной науки, но для философии весьма сомнительно, уходят и от вопроса, что есть факт, что есть то позитивное, из которого мы исходим в нашем познании. На раннем этапе существования позитивизма было распространено мнение, согласно которому уже сам этот вопрос считался критикуемым метафизическим вопросом, а потому в наши дни изжил сам себя точно так же, как и вопрос о том, существовали ли Аполлон или Минерва:

Никто, без сомнения, никогда логически не доказал несуществования Аполлона, Минервы и т.д., ни небытия восточных фей или различных героев поэтических вымыслов; тем не менее это обстоятельство несколько не помешало человеческому разуму безвозвратно оставить древние учения, когда они, наконец, перестали соответствовать его состоянию.¹

Этим надеждам не суждено было сбыться, и десятилетия спустя так называемый неопозитивизм был вынужден вновь поставить целый комплекс вопросов. Желая очистить теорию познания от мнимых проблем, Карнап попытался выработать такие критерии, которые могли бы высказывать положения об определенных фактах и восприниматься как наполненные смыслом. Полными смысла он считает только те

¹² Comte A. *Soziologie*. Bd 3. S.538. Огюст Конт родился в 1789 г. в Монпелье. Был учеником и секретарем графа Сен-Симона. Позже стал учителем в политехнической школе, отвергал поиски последних оснований со стороны метафизики и сам себя считал основателем позитивизма. Умер в 1857 г. в Париже. Произведения: «Система позитивной политики или социологический трактат» (1825), «Курс позитивной философии» (1842).

¹³ Конт О. *Дух позитивной философии*. С. 17

¹⁴ Там же. С. 69.

высказывания, о которых можно сказать, благодаря какому возможному опыту они подтверждаются или опровергаются. Это требование под названием «принцип верификации», т. е. «эмпирический критерий смысла», стал символом раннего неопозитивизма.

Следующий пример Карнапа показывает, в каком случае высказывание в этом смысле является истинным или содержательным:

Высказывание «в соседней комнате стоит трехногий стол» является проверяемым, так как оно позволяет показать, при каких обстоятельствах (пойти и посмотреть) возникают чувственные переживания определенного рода, с помощью которых обосновывается это высказывание. Поэтому это высказывание содержательно. Высказывание «существует кроваво-красный цвет, отблеск которого вызывает ужас» непроверяемо, так как мы не знаем, как сделать так, чтобы получить переживание, обосновывающее это высказывание; но высказывание *несмотря на это* содержательно, так как мы можем помыслить переживание и описать его состояние, благодаря чему высказывание будет обосновано; такое переживание должно было бы содержать зрительное восприятие цвета красного тона и в то же время ощущение ужаса от этого цвета.¹⁵

Этот смысловой критерий был выработан, поэтому теоретико-познавательный вопрос об отношении мышления и бытия, соответственно, в терминологии Канта, вопрос, как возможны синтетические суждения *a priori*, может возникать в мире всякий раз благодаря четкому понятию фактического. В результате применения этого критерия появилась возможность провести четкую границу между наукой и философией, причем в понимании представителей Венского кружка, к которому принадлежал Карнап наряду с Морицем Шликом,¹⁶ Отто Нейратом¹⁷ и другими,¹⁸ метафизические высказывания отождеств-

¹⁵ Carnap R. Scheinprobleme in der Philosophie / Hg. G. Patzig. Frankfurt/M., 1966. S.51.

¹⁶ Мориц Шлик родился в 1882 г. в Берлине. Свое академическое образование начал с изучения физики. Защитил диплом в 1904 г. в Берлине под руководством Макса Планка. В 1911 г. в Ростке успешно защитил диссертацию. В 1921 г. был приглашен ординарным профессором натурфилософии и этики в Киль. Год спустя Шлика переехал в Вену, где занял кафедру философии индуктивных наук. В регулярных дискуссиях преимущественно с естествоиспытателями возник Венский кружок под руководством Шлика. В 1936 г. Шлик по пути на лекции был застрелен. Произведения: «Учение о познании» (1918), «Вопросы этики» (1920), «Поворот в философии» (1920), «Философия и естествознание» (1934).

¹⁷ Отто Нейрат родился в 1882 г. в Вене. Изучал математику, историю, экономику и философию. Защитил диссертацию по политической экономии в Гейдельберге и был членом Венского кружка. Умер в 1945 г. в Оксфорде.

¹⁸ См. об этом: Kraft V. Der Wiener Kreis. Wien; New York, 1968.

лялись с бессмысленными, поскольку они принципиально не верифицируемы¹⁹.

Здесь все же следует обратить внимание на одну проблему: важнейшими положениями эмпирических наук являются высказывания, т. е. законы, которые охватывают множество единичных случаев. Но законы никак не могут верифицироваться с помощью опыта, так как пока еще ни один закон не простирался на такое большое количество конкретных случаев, чтобы можно было доказать его всеобщность. Обобщение, основанное на опыте, вместе с тем обладает лишь *компаративистским* характером.

То обстоятельство, что солнце восходит и заходит уже на протяжении тысячелетий, почти наверняка допускает и в будущем такого рода явления, хотя и не позволяет делать по этому поводу необходимых высказываний. Эта радикальная позиция представителей Венского кружка не могла долго сохраняться в рамках последовательного позитивизма, так как следуя ей, нужно было бы и математические законы и гипотезы по поводу законов принять за бессмысленные, потому что они, как и метафизические высказывания, принципиально не верифицируемы.

Поэтому логический позитивизм в Англии пошел другим путем, и А. Д. Айер,²⁰ для того чтобы оспорить смысловую содержательность естественнонаучных высказываний, в верифицируемость вкладывал только один смысл — смысл доказательства вероятности.

Не помог здесь и пущенный в ход Карлом Поппером²¹ в качестве альтернативы критерий фальсификаций. Превращение возможной опровергаемости в критерий смысловых предложений ведет к

¹⁹ Правда, здесь следует указать на то, какую разновидность метафизики имели в виду позитивисты. Это была метафизика Фехнера и Лотце, а также метафизика неогегельянства, которая была связана с именами Бенедетто Кромбе, Джованни Джентиле и Френсиса Герберта Брэдли.

²⁰ Альфред Джулс Айер, английский философ (1910-1989), обучался в Итоне и Оксфорде, в 1946-1959 гг. был профессором философии в Лондонском университете, затем в 1959-1979 гг. — профессором логики в Оксфорде. Произведения: «Язык, истина и логика» (1936), «Основания эмпирического познания» (1940), «Проблемы познания» (1956), «Метафизика и здравый смысл» (1969), «Вопросы философии» (1973), «Философия в XX столетии» (1982).

²¹ Сэр Карл Поппер родился в 1902 г. в Вене. В 1937 г. стал доцентом в Новой Зеландии, а в 1946 г. — профессором логики и научного метода в Лондонской школе экономики и политических наук. В 1945 г. английская королева посвятила Карла Поппера в рыцари. Произведения: «Логика исследования» (1935), «Открытое общество и его враги» (1945), «Нищета историзма» (1957), «Объективное знание» (1972), «Я его мозг» (1977).

трудностям: такое предложение, как «Единорог существует» хотя и бессмысленно, тем не менее неопровержимо без обозрения всего универсума; высказывание «Всякая пятница, выпадающая на 13 число, это несчастливый день» следовало бы признать эмпирическим предложением, так как его принципиальная опровержимость не может быть статистически оспорена. Ни критерий верификации, ни критерий фальсификации не выполняют возложенных на них ожиданий. Об определении даже научного высказывания и его четком отграничении от метафизического не может быть и речи. В качестве результата можно было бы отметить лишь то, что истинный характер математических и логических предложений должен отличаться от эмпирико-научных предложений, и в особенности от философских, соответственно, метафизических предложений.

С 30-х годов нашего столетия предлагался ряд улучшений принципа верификации. Речь шла о возможном подтверждении с помощью наблюдения, о развитии искусственных языков, правила образования которых с самого начала исключают возможность грамматически правильно образованных, но несмотря на это бессмысленных предложений, как это возможно в естественных языках. И все же нельзя отрицать тот факт, что ни одна научная теория, как и теория познания, не обходится без последних допущений, которые верифицируются именно этой теорией. О ценности и значимости таких основных допущений нельзя судить с позиции как принципа верификации, так и принципа фальсификации. Если сознаться в этом, то с позиции позитивизма остается в качестве альтернативы сделать только тот вывод, который сделал в «Логико-философском трактате» Людвиг Витгенштейн.²² «Трактат» гласит, что эмпирический смысловой критерий сам в свою очередь является бессмысленным предложением и не может быть причислен к классу предложений, содержащих смысл (естествен-

²² Людвиг Витгенштейн родился в 1889 г. в Вене. Сын сталепромышленника Карла Витгенштейна. В 1906 г. начал учиться на инженера вначале в Берлине, а затем в Англии, где занялся логикой. Во время Первой мировой войны Витгенштейн служил добровольцем в австрийской армии. В 1920 г. стал сельским учителем, работал им до 1926 г. Вместе со своими учениками издал словарь для народных школ. Непродолжительное время работал архитектором на строительстве дома своей сестры, пока не вернулся в 1929 г. в Кембридж и не решил начать академическую карьеру. Умер в 1951 г. в Кембридже. Произведения: «Записные книжки» (1914-1916), «Логико-философский трактат» (1922), Лекции (1930-1935), «Философские исследования» (1951), «Заметки об основаниях математики» (1956), «Голубая и коричневая книги» (1958), «О достоверности» (1969), «Философские заметки» (1970).

нонаучные предложения). При этом Витгенштейн исходит из изоморфизма, соответствия предложения и факта, и вынужден добавить, что такое соответствие хотя и утверждается, тем не менее не доказывается и даже никогда не может быть помыслено:

Предложение может изображать всю действительность, но не в состоянии изображать то общее, что у него должно быть с действительностью, чтобы оно могло изображать ее, — логическую форму. Чтобы иметь возможность изображать логическую форму, мы должны были бы обладать способностью вместе с предложением выходить за пределы логики, то есть за пределы мира.

Предложение не способно изображать логическую форму, она отражается в нем.

То, что отражается в языке, эта форма не может изобразить. То, что выражает себя в языке, мы не можем выразить с помощью языка.

Предложение показывает логическую форму действительности. Оно предъясняет ее²³.

Соответствие предложения и действительности для Витгенштейна остается мистикой, которая показывает себя, но не высказывает, и он с этой точки зрения делает правильный вывод, что для философии, собственно, было бы лучшим ничего не говорить об этом.

Правильный метод в философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, то есть кроме высказываний науки, — следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией. — А всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, доказывать ему, что он не наделил значением определенные знаки своих предложений. Этот метод не приносил бы удовлетворения собеседнику — он не чувствовал бы, что его обучают философии, — но лишь такой метод был бы безусловно правильным.²⁴

Поэтому в его собственном применении это требование звучит следующим образом:

Мои предложения служат прояснению: тот, кто поймет меня, поднявшись с их помощью — по ним — над ними, в конечном счете признает, что они бессмысленны. (Он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как поднимется по ней.)

Ему нужно преодолеть эти предложения, тогда он правильно увидит мир²⁵.

²³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1994. С.

²⁴ Там же. С. 72.

²⁵ Там же. С. 73.

Вследствие этого «Трактат» завершается неудовлетворительным для Витгенштейна результатом:

О чем невозможно говорить, о том следует молчать.²⁶

Что фактически означают эти последние слова «Трактата», уже объяснено в одном из предшествующих предложений:

Мы чувствуем, что, если бы даже были получены ответы на *все возможные* научные вопросы, наши жизненные проблемы совсем не были бы затронуты этим. Тогда, конечно, уж не осталось бы вопросов, но это и было бы определенным ответом.²⁷

Если поставить вопрос о значении позитивизма, представленного в различных формах от Конта до Венского кружка, то оно заключается несомненно не в его знании проблем теории познания. И все-таки попытка найти различие между научными и философскими высказываниями, в особенности метафизическими, выдвинула язык в центр рассмотрения и не только для того, чтобы по-новому осознать его границы при трактовке философских проблем. Логика наряду с теорией науки заново открывается как область исследования, а аналитическая философия возникла как критика языка и продолжила те занятия языком, начало которым положили Платон, Аристотель, а также Кант, Гегель, Гердер и Гаман. Философия, согласно этой традиции, стала осознаваться как универсальная критика языка.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 72.

²⁸ Ср.: Heintel E. Sprachphilosophie // Deutsche Philosophie im Aufriss / Hg. W. Stammler. Bd I. Berlin, 1957. S. 588. См. также: Heintel E. Einführung in die Sprachphilosophie. Darmstadt, 1972.

XVIII. ТЕОРИЯ НАУКИ

Теория науки — это молодая философская дисциплина, проблемы которой хотя и были известны и толковались уже давно, однако не так систематически и последовательно, что собственно и позволило теории науки снискать признание самостоятельной области философии. Прогресс, который претерпели естественные науки с конца прошлого столетия, новое осознание себя, которое они получили, принудило философию «к разработке собственного нового способа аналитического проникновения в комплексную структуру науки».¹ Невозможно оспорить то, что в результате попытки философского позитивизма, предпринятой, например, Венским кружком, для естествознания наряду с новым обоснованием логики был предложен такой инструмент, который хотя и оказался плохо заточенным для собственно философской проблематики, тем не менее для разработки теоретико-научной проблематики — в высшей степени полезным.

Что представляет собой ныне теория науки? Теория науки представляет собой теорию научной теории, причем в ней речь идет не о содержании науки, а о проблемах ее систематизации. Это означает, что теория науки рассматривает различные науки в качестве определенной системы высказываний, которая доказана в своей научности благодаря связям, из которых она возникла. Теория науки анализирует приемы этих наук, когда задается вопросом, как различные науки образуют свои понятия, какие методы ими используются и какие предпосылки положены в их основание. Подобные исследования возможно проводить как в отношении отдельных наук, так и в отношении естествознания в целом. Если мы в целях дальнейшего изложения остановимся на том, что опыт как наблюдение является безусловной составной частью научной теории, то в этом случае мы воспользуемся понятием науки

¹Ströker E. Einführung in die Wissenschaftstheorie. Darmstadt, 1973. S.2. На это исследование здесь следует указать особо, поскольку оно легло в основу наших рассуждений в данной главе. См. также: Kuhn Th. S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962; Ulmer K., Häfele W., Stegmeier W. Bedingungen der Zukunft — Ein naturwissenschaftlich-philosophischer Dialog. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1987; Ulmer K. Wissenschaft und Ethik // Die Verantwortung der Wissenschaft / Hg. K. Ulmer. Bonn, 1975; Toulmin S. E. The Philosophy of Science. An Introduction. London, 1953.

Венского кружка и вследствие этого заговорим в первую очередь об опытном познании, а поэтому вынуждены будем принять более точное понятие теории опытных наук и говорить о ней. Наше употребление понятия теории науки не имеет целью подчеркнуть определение «научный» ни для гуманитарных наук, ни для философии, оно нацелено только на воспроизведение применения этого понятия в современной теоретико-научной дискуссии.

Ссылки на опыт как на конститутивный элемент научного познания, т.е. на эмпирическое понимание, как мы уже видели, недостаточно для образования научных высказываний. Данные наблюдения, собранные в большом количестве и аккуратно зафиксированные, не позволяют вывести из них общепринятых научных высказываний. Их задача в рамках образования научной теории ограничивается скорее функцией контроля. Нужно контролировать и перепроверять теории, которые сами по себе есть мыслительные конструкции и должны быть доказаны в их соответствии опыту. Поэтому в рамках эмпирического понимания не получает преимущества ни опыт по отношению к теории, ни теория в смысле конструктивистской точки зрения относительно опыта. Отношения того и другого мы можем охарактеризовать как отношение взаимной зависимости и соответствия.

Что следует понимать под наблюдением? Предполагает ли это понятие нечто такое, чтобы его можно было бы принять за базисное понятие науки? Подобным же образом может быть поставлен еще один вопрос: что представляет собой теория? Обратимся вначале к наблюдению. Наблюдение — это наблюдение, производимое определенной личностью в отношении определенных предметов, а также фактов. С помощью обозначения времени и места наблюдения, а также позиции самого наблюдателя, произведенные восприятия закрепляются в протоколе, точнее, в протокольных предложениях. Уже это закрепление несет с собой трудность, ибо установление согласованности между наблюдаемыми фактами и фиксирующими протокольными предложениями невозможно. Напротив, возможно только закрепить соответствие различных протокольных предложений. Истинность предложений теперь уже нельзя контролировать внеречевыми фактами. Вопрос о значении протокольных предложений тем самым становится вопросом об их соответствии, т.е. вопросом консенсуса по их поводу. Но нахождение консенсуса означает определенный выбор среди протокольных предложений, установление их согласия между собой. Следовательно, самым важным для консенсуса среди ученых становится используемый ими критерий отбора. Если принять во внимание, что научный

консенсус ищут не в случайных конкретных наблюдениях, а в восприятиях, которые многократно повторялись и, соответственно, могут повторяться, то одновременно следует подумать и над тем, что научные наблюдения, поскольку они отличаются от случайных наблюдений, составляют основу интереса, постановку вопроса, которая предшествует наблюдению. Интерес, цель вопроса, достигнутая с помощью наблюдения в свою очередь предопределены выбором и вместе с тем теорией. Вопрос, который с помощью наблюдения должен получить свой ответ, в свою очередь уже подразумевает теорию вероятного ответа, которая хотя и является теорией, но опять-таки основывается на некоей теории, даже если она представляет донаучное знание мира, т. е. восприятие и опыт. Она в общих чертах представляет эмпирико-теоретическое переплетение, внутри которого протекает научное исследование.

Специфический труд ученого состоит большей частью в описании и объяснении природных процессов. Описания исходят из наблюдений и указывают на определенное событие. Помня об изначально структурированном отношении опыта и теории, мы можем увидеть в описании не два внешне независимых друг от друга способа действия, а узнать, что любое описание обусловлено знанием, которое есть результат объяснения другого описания. В то время как описание пытается показать, что *есть*, объяснение стремится упорядочить описанное «определенной схемой аргументации, для которой по меньшей мере нужен закон, эксплицитно ли данный, или неэксплицитно предположенный».² Объяснение в теоретико-научном смысле чаще всего не означает поиска для наблюдаемого события стоящей за ним причины, напротив, оно означает выведение события из *закона* науки. Вопрос «почему», лежащий в основе всех объяснений, предполагает закон, из которого с помощью опроса можно дедуцировать событие как результат действия закона. Как это возможно? Чтобы пояснить имеющиеся здесь трудности, мы обратимся к примеру с замерзанием воды при сильном охлаждении. «Что будет делать ученый, интересующийся этим процессом? Поместит ли он определенное количество воды в другое возможное место и будет изучать его состояние в разное время при охлаждении; или помещать разные количества воды в одно место и в одно и то же время; или комбинировать друг с другом оба ряда наблюдений? Первое было бы необходимо для наблюдения того, что именно *эта* вода замерзает (везде и всегда) при соответствующем охлаждении; последнее могло бы привести к пониманию того, что (любая) *вода* ведет себя

² Ströker E. Einführung in die Wissenschaftstheorie. S. 28.

описанным способом. В первом случае была бы предпринята исключительно пространственно-временная генерализация по отношению к одному-единственному объекту наблюдения, в последнем — генерализация одного отдельного объекта на основе неограниченного класса всех относящихся к нему объектов».³

Как же формулируются действующие законы? В границах эмпирических наук мы должны различать два типа метода: дедуктивно-аксиоматический и индуктивный.⁴

Наряду с *основными членами* или так называемыми *аксиомами* для дедукции нужно знать еще и *правила*, которые показывают, как следует оперировать основными членами. Если известны то и другое, то при их взаимоисключающем применении можно выработать систему дальнейших высказываний, теорем. Аксиомы в научных системах являются, таким образом, не-выведенными законами, их значение просто принимается, теоремы же в системе при наличии аксиом выводятся с помощью правил.⁵

Поскольку под научным объяснением следует понимать выведение из вышестоящих законов, то они в качестве основы аксиоматической системы определяют форму эмпирического формообразования. Поэтому мы должны принять во внимание, что те законы, из которых нужно выводить, не могут быть доказаны. Таким образом, для формирования высших всеобщих законов применяются не только дедуктивные, но и индуктивные методы.

Индукция берет свое начало в наблюдении эмпирических феноменов, например, того обстоятельства, что вода замерзает при определенном понижении температуры. Она на основе материала наблюдения образует в конечном счете обобщения и всеобщие высказывания, т.е. общие предложения: в случае большого количества отдельных, отличающихся друг от друга высказываний мы можем попытаться привести их в систематическую взаимосвязь, если в поисках высказывания в состоянии резюмировать и обосновать другие высказывания. Такие научные высказывания являются гипотезами. Гипотеза может быть рабочей, если ее значимость пока еще не обоснована. Но быва-

³ Ibid. S. 30.

⁴ Под дедукцией понимается выведение одного высказывания из другого гипотетического высказывания, то есть из аксиомы. Индукция — это исходящее из одного конкретного случая «восхождение» ко всеобщей закономерности. В логике индукция осуществима тогда, когда известны все без исключения случаи.

⁵ Ср.: Toulmin S. E. Einführung in die Philosophie der Wissenschaft. Göttingen, 1973. S.79ff.

ют гипотезы, которые уже стали общепризнанными. Оба вида гипотез различаются лишь по степени. Если мы говорим, что для образования высших основополагающих предложений применяются в числе прочих и индуктивные методы, то на основании этого должны сделать вывод о том, что все естественнонаучные законы, поскольку им может быть приписана абсолютная значимость, являются всего лишь гипотезами, т. е. предположениями. И все-таки там, где ученые говорят о законе, они не подразумевают гипотезу в смысле чисто индуктивной вероятности. Несмотря на то, что предложению «Вода при охлаждении замерзает» может быть приписано значение, тем не менее это опять-таки не означает, что данному предложению свойственна только вероятность: «Вода при охлаждении, вероятно, замерзает».

Наука свою задачу видит в том, чтобы, опираясь на повторяемые наблюдения, с наибольшей вероятностью раскрыть значение этого предложения, иначе это стало бы бесконечным процессом. Ложность и правильность общих высказываний, т. е. законов, должна доказываться скорее логически, чем индуктивно. Так, высказывание будет ложным, поскольку всего одна-единственная его часть оказалась неистинной. С помощью повторения отдельных наблюдений, например, в эксперименте, ученый стремится выяснить не истинность наблюдений, а условия, при которых они могут быть проведены. Вопрос не в том, замерзнет или нет вода при охлаждении, а при каких *условиях* это произойдет так, чтобы появилась возможность объяснить, почему вода замерзает в этих, а не других условиях и, наконец, *почему вообще она замерзает и не замерзает*. Таким образом, интерес науки состоит не в том, чтобы на примере отдельного случая доказать правильность того, что вода при охлаждении замерзает, а в общем высказывании, что вода замерзает. При этом наблюдение и эксперимент должны доказывать, делать очевидным не «что», а «почему» вода вообще замерзает. Именно так появляются всеобщие научные гипотезы.

Язык науки с его возможно более точно определенными понятиями и специфическими возможностями их применения — важный инструментальный формулирования гипотез. С помощью классификации ищут предикаторы для предложений наблюдения, например: «Вода замерзает». Они позволяют квалифицировать воду по прозрачности, теплоте и текучести.⁶ В науке делаются попытки выразить количественно различные понятия, которые определяют в нашем примере

⁶ Классификация подразумевается, например, и тогда, когда я различаю людей по цвету кожи, национальности или по годам рождения.

замерзание воды: какая степень текучести — высокая или низкая. Количественные понятия возникают при построении качественных понятий для их сопоставимости, вследствие чего эти понятия в конечном счете становятся измеримыми: длину, температуру, вес, скорость и так далее можно не только описать словами «больше» или «меньше», но и точно выразить с помощью чисел. Это и есть тот способ, о котором говорил еще Галилео Галилей, заявив, что книга природы написана языком математики, и потребовав измерить то, что измеримо, а что не измеримо, сделать таковым. За этим требованием кроется идея, что тот самый опыт, который свидетельствует нам о природе, можно возвысить до научного познания, где будет господствовать математика, и в особенности измерение. Только этому повинуетя природа.

Бесспорно, измерение тоже представляет для науки проблему со множеством вопросов.⁷ Решающим же для нее является все же то, что благодаря измерению создаются возможности использовать математику. Перевод в число должен выглядеть как ограничение относительно других способов познания природы. Но, благодаря интерполяции, он позволяет сохранить показатели, которые не измеряются, и распоряжаться с помощью экстраполяции числами, которые принципиально не поддаются измерению. Еще большее значение измерение получает вследствие того, что оно посредством количественных понятий «делает возможной структуру науки как гипотетико-дедуктивной системы».⁸ С помощью измерения общее индуктивное высказывание становится дедуктивным, гипотеза — законом. Из представления отношения между описанием и объяснением становится уже ясно, что, строго говоря, дедуктивное высказывание невозможно без индуктивного. Измерением определяется взаимообуславливающая связь, хотя и не настолько, чтобы быть абсолютно определенной, тем не менее настолько, чтобы можно было последовательно сравнивать друг с другом индуктивные и дедуктивные понятия с помощью приблизительного познания. Постепенно может достигаться все большая точность, хотя абсолютная точность остается принципиально недостижимой. Иначе говоря, это означает, что законы в конечном счете имеют гипотетический характер.

Причину того, что законы всегда гипотетичны, следует искать в том обстоятельстве, что в полученное с помощью измерения определение взаимообуславливающей связи описания и объяснения вхо-

⁷ См. об этом: Kutschern F. von. Wissenschaft. Bd I. Grundzüge der allgemeinen Methodologie der empirischen Wissenschaften. München, 1972. S. 24-44. ⁸ Ströcker E. Einführung in die Wissenschaftstheorie. S.53.

дят предпосылки, которые в свою очередь совершенно неопределенны: «Так, например, при введении понятия температуры уже используется понятие длины. Чтобы иметь возможность пользоваться шкалой длины, следует предполагать не только понятие твердого тела в его инвариантности относительно возможного пути перемещения, но также следует принять во внимание, что эта инвариантность действительна только при той же температуре, если естественные законы опять-таки не принимают крайне сложный вид. И тем не менее, чтобы определить зависимость длины тела от температуры, используют температурную шкалу, которая, в свою очередь, предполагает шкалу длины».⁹

Редукция качества к количеству ставит проблему, которая выходит за рамки теоретико-научных вопросов возможности исчисления. Научные теории имеют не только теоретический характер, но в то же время и важный практический смысл. Мы уже знаем, что ни одна научная теория не притязает на абсолютную значимость своих законов. Вопрос, при каком условии они подтверждаемы, следует обосновывать указанием на их способность объяснить другие, уже имеющиеся законы и в то же время по возможности предсказать новые законы. Для тех и других необходимы правила упорядочения, представляющие собой, собственно говоря, *руководство к действию*. Они диктуют, что нужно делать, как следует экспериментально создавать условия проверки теории. Это значит, что научная теория руководствуется не только интересом, но и подразумевает требование технической обработки ею познанного. С определенными оговорками можно утверждать, что прогнозируемая научная деятельность, для которой с целью проверки требуется теория, должна отличаться от научной деятельности, цель которой не проверка, а технико-экономическое использование. Научному познанию, несомненно, не дана возможность преобразования науки в техническую практику, хотя познание и становится предпосылкой для нее.

Какие условия должны быть выполнены, чтобы научная теория была признана как таковая, мы описали выше. И все-таки всеобщее признание теории ничего не говорит о характере ее истинности. Поэтому мы должны спросить, могут ли быть вообще оправданы научные утверждения, претендующие на истину? Сведение к последним основаниям, к *archai*, и доказательство их как абсолютно значимых мы уже исключили для науки. *Fundamentuminconcussum*, о котором вопрошал Декарт, в научном плане оказался недостижимым. Замысел

⁹ Ibid. S.55.

теории науки вследствие этого — и в отличие от традиционной теории познания — состоит не в том, чтобы просто получить значимые научные воззрения, а в том, чтобы разработать такой метод проверки, который бы позволял *изменять и корректировать* результат. Тем не менее возникает вопрос: откуда у нас масштаб для изменения и корректирования? Научный масштаб состоит не в обращении к последним основаниям, а в достижении научного воззрения, опытного познания.

Если научное познание принципиально гипотетично, а его притязание на значимость зависит от его проверки другим, эмпирическим познанием, то может возникнуть справедливый вопрос, *конвенциональное или рационалистическое* значение имеет по своему характеру научное высказывание? Обнаруживает ли оно, спросим мы, взаимную связь описания и объяснения посредством обращения к эмпирическим фактам или через установку основных тезисов, которые с самого начала позволяют объяснять определенные феномены? Когда рассуждают о том, что нет чисто эмпирических фактов, то, естественно, исходят из того, что научные теории следует понимать как установки, точнее говоря, в конвенционалистском смысле как согласие среди ученых.

Следовательно, значение теории состоит не в объяснении с помощью эмпирических фактов, а в решении исследователя интерпретировать определенные феномены опыта именно так, а не иначе. В случае противоречия между прогнозируемым на основе теории состоянием дел и фактическим нужно воспользоваться помощью дополнительной гипотезы, которая раскрывает также смысл исключения-из-правила. В соответствии с этим конвенционалистским пониманием науки истинность научной теории не совпадает с независимой от теории действительностью, как это казалось ранее. Скорее истинность заключена в теоретически согласованном соответствии научных теорий друг другу. В рамках такого конвенционального понимания науки теории невозможно фальсифицировать в опыте, как это утверждается с противоположных позиций критическим рационализмом.

К. Поппер, отделяя себя от теоретико-познавательного позитивизма Венского кружка, называл принципиальную фальсифицируемость признаком научного высказывания. То есть решающее условием принятия теории — не целесообразность с точки зрения экономии мышления, а ее применимость к опыту. Конвенционализм опирается на тот факт, что предположенные и подлежащие проверке законы принадлежат к одному и тому же теоретическому контексту. Попперовский критический рационализм стремится показать, что это обстоятельство не имеет никакого влияния на функцию контроля, которую он призна-

ет за опытом, и что контрольное испытание распространяется только на законы, которые не согласуются со способом проверки. Хотя эта аргументация и понятна в частностях, тем не менее она не в состоянии опровергнуть то, что любое научное высказывание, а потому и то, которое предположено в результате проверки другим высказыванием, имеет только гипотетический характер. Тем самым научная теория, пусть и не целиком и полностью, но все-таки в определенном отношении основывается на конвенционалистских предпосылках. Для наглядности следовало бы еще раз указать на требование принципиальной фальсифицируемости эмпирической теории.

Возможность фальсификации высказывания состоит в его отношении к эмпирии. Высказывание, которое собственно не фальсифицируемо, считается, следовательно, не научным, часто даже вообще не имеющим смысла. Наряду с этой конвенционалистской установкой, с помощью которой определяется то, что является эмпирической теорией, существует еще одна установка. Давайте сразу же спросим, какое понятие действительности лежит в основе принципиальной фальсифицируемости. Принцип фальсификации, хотя и довольствуется тем, что наше знание не может охватить действительность в ее совокупности, тем не менее при этом предполагает действительность как такую, для которой знание не обладает конститутивным значением. Способ научной проверки ограничивается исключительно проверкой применяемого наукой метода, не ставя вообще вопроса о том, какое понятие действительности служит критерием для науки. Иначе говоря, без проверки вопроса о том, какое понятие действительности лежит в основе избираемого наукой методического подхода, благодаря тому же избранному методу, сразу же принимается решение, что действительность должна иметь характер, доступный для чувственного опыта. То, что такой подход, несмотря на его некритический реализм, оправдывает себя и удовлетворяет требованиям научного исследования — это факт. Другой факт — философский теоретико-научный вопрос о том виде действительности, о котором критически-рационалистическая теория утверждает, что ее можно изобразить с помощью научных высказываний. Если конвенционализм вообще отодвигает в сторону корреспондентское понимание истины как соответствие бытия и мышления, то рационалистическая теория Поппера, хотя и признает необходимость соответствия, все же ограничивается тем, чтобы просто утвердить его соответственным способом, даже не пытаясь показать, как возможно это соответствие и что должно под ним пониматься.

ХИХ. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ

Позитивистская и примыкающая к ней «аналитическая» философия были не единственными новаторскими попытками в плане постановки философских вопросов.¹ Представители так называемого «феноменологического движения»,² основанного Эдмундом Гуссерлем,³ также искали новые подходы, ведя при этом борьбу, так сказать, по двум фронтам: против философии немецкого идеализма и против позитивизма XIX века. Феноменологическая философия ратовала за возврат мышления⁴ к «самим вещам», пытаясь таким образом сделать его предметом обсуждения. Это внутренне весьма дифференцированное и далеко не всегда единое движение оказало решающее влияние как на экзистенциальную онтологию Хайдеггера, так и на современную герменевтику.

¹ См.: Wuchterl K. Methoden der Gegenwartsphilosophie. Bern; Stuttgart, 1987.

² Слово «феноменология» используется Гуссерлем в ином, чем у Гегеля, смысле. В феноменологическом движении речь не идет о способе проявления духа и попытке изобразить его различные образы как остановки на пути к самому себе. В своем антиметафизическом и антиспекулятивном намерении это направление мысли стремилось к тому, чтобы показать вещи так, как они существуют и что собой представляют просто и неискаженно.

³ Эдмунд Гуссерль (1855-1938) родился в Проснице (Моравия), изучал математику, астрономию и философию в Лейпциге, Берлине и Вене. Одним из его учителей был Brentano. Защитил диссертацию в Галле, где в 1887-1901 гг. преподавал в качестве приват-доцента. В 1901 г. стал экстраординарным профессором в Гёттингене, а в 1916 — ординарным профессором во Фрейбурге. Важнейшие произведения: «Логические исследования» (1900-1901), «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913-1928), с 1950 г. публикуется его собрание сочинений — Гуссерлиана.

⁴ Дальнейший путь философской мысли в этом направлении описывают работы Алфреда Норты Уайтхеда (1861-1947): «Процесс и реальность: очерк космологии» (1929), «Функция разума» (1929), «Приключения идей» (1933).

1. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

1.1. К САМИМ ВЕЩАМ!

Что же подразумевается под возвратом к «самим вещам»? Ведь Кант показал, что сама вещь, «вещь в себе», в принципе непостижима и всегда неизбежно остается неким неизвестным «х». Гегель, как известно, тоже пытался решить проблему вещи в себе. Тем не менее «феноменологическое движение» не захотело выбрать тот путь диалектики, который был указан Гегелем, а это значит, что Гуссерль опирался непосредственно на Канта. Он даже мнил себя «истинным завершителем трансцендентальной мысли»,⁵ а собственно в том, что касалось проблемы мышления и бытия, говоря языком Нового времени, проблемы сознания и предметности. Он считал наивностью полагать, будто кантовская идея «вещи в себе» сохраняет «реалистический» момент в рамках сугубо идеалистического мышления и пытался при помощи анализа восприятия развенчать этот предрассудок. При этом он исходил — пускай и отклоняясь от Канта при обосновании понятия сознания—из того убеждения, что всякое мышление о бытии, а значит, и мысль о «вещи в себе», представляет собой некий конституируемый сознанием смысл бытия. В «Картезианских размышлениях» Гуссерля это прочитывается так:

... все, что есть для меня, есть как таковое благодаря моему познающему сознанию, есть для меня познанное в моем опыте, помысленное в моем мышлении, теоретически развитое в моей теории, усмотренное в моем усмотрении.⁶

Так, способы явленности камня существуют только для сознания, причем восприятие — лишь один из многих способов сознания, какими тот или иной предмет дается нам во всем его единстве. Восприятие, воспоминание, ожидание, а равно и внешний опыт, воображение, чувственное и категориальное созерцание и т. д. суть те способы сознания, которые Гуссерль называет *инттенциональными актами*. — Все эти способы сознания, например, при осознании камня, который я рассматриваю, связаны между собой в единстве моего Я. Такое единство различных способов явленности представляется феноменологам основанием того, что «вещью в себе» может быть особый, но тем не

⁵ Gadamer H.-G. Kant und hermeneutische Wendung // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Tübingen, 1987. Bd3. S.216.

⁶ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 171.

менее конституируемый субъективностью смысл бытия той или иной вещи. Соответственно и «вещь в себе» является той стороной вещи, что трансцендентна определенному акту познания: камень, лежащий перед нами на земле, мы видим сверху и спереди. Но мы не видим его нижней и тыльной сторон. Эти плоскости не обращены к нам и для нас трансцендентны. Чтобы увидеть их, мы должны изменить наше положение относительно камня в пространстве — обойти его вокруг или поднять его и повернуть. Сделаем мы так, и от нашего познающего взгляда укроется в камне то, что было видимым прежде. Восприятие камня есть тот континуум различных «оттенков», что имплицитно присущ всякому интенциональному акту восприятия. Таким образом, сам поток восприятия вызывает отпечаток в-себе-бытия всякой вещи. А это означает, что мы узнаем вещь посредством самого чувственного восприятия и не нуждаемся в допущении некоей сугубо умопостигаемой и недоступной для опыта сферы в-себе-бытия. Поэтому «сама вещь», определяющая тему феноменологической философии, не то сущее, что укрывается в сфере в-себе-бытия, а то, которое есть для нас.

Гуссерль, в отличие от Канта и всей последующей идеалистической философии включая Гегеля, отождествляет сущее с *феноменом*. А если мышление и сущее — не отделенные друг от друга сферы, то в таком случае нельзя ставить вопрос о соответствии предмета и сознания.

В традиции западноевропейского мышления начиная с Нового времени сущее мыслилось как субстанция и как субъект. При этом по ходу развития новоевропейской философии интерес постепенно перемещался с *ousia*, сущности, лежащей в основании всего являемого, на субъект, в результате чего отношение знания к сущему определило понятие явления. Теперь Гуссерль идентифицирует «феномен» как *представленный* предмет представляющего Я, не задаваясь вопросом о правомерности подобного отождествления феномена и сущего. Но если сущее — всего лишь феномен и ничего больше, тогда оно теряет свою самостоятельность, ведь оно есть только то, что оно есть по отношению к субъекту, которому оно является. То же самое справедливо и для субъекта, поскольку и он, согласно Гуссерлю, утрачивает характер в себе и для себя замкнутого сущего. Он есть, он существует только в некоем отношении — в представлении представленного предмета. Поэтому задачей теории познания для Гуссерля не может быть обеспечение соразмерности образов представления предметам, которые они якобы представляют; наоборот, для предметов именно образы, которые мы составляем о вещах, являются единственным способом осознания вещей. Стало быть, восприятие — это некое созерцание, схватыва-

ющее вещи в их «воплощенной данности». Самому сознанию, подчеркивает Гуссерль, присуще преследовать «нечто», быть направленным на «нечто». Эту направленность он обозначает термином «*инттенциональность*», заимствованным из схоластики его учителем Францом Brentano.⁷ Но если для Brentano интенциональность — чисто психологический момент субъективного акта познания и принадлежит именно к структуре акта, то для Гуссерля область использования данного термина оказывается значительно более широкой. Постигание интенциональности становится для него той аналитической исследовательской программой, цель которой — сделать прозрачными для сознания способы данности предметов, «как» их являемости. То, как сознание «преследует» предметы, как «несет их в себе», и есть тема феноменологического теоретико-познавательного исследования. Предмет, каким он в своей данности является сознанию, каков он есть в качестве *феномена*, требует проверки. А поскольку Гуссерль стоит на той точке зрения, что ни предметность, ни сознание не являются изолированными сферами, то сознание для него всегда есть сознание о чем-то, сознание, которое на что-то направлено. И такая его основная структура составляет его интенциональность.

Возьмем снова в качестве примера камень и рассмотрим его как пространственно-вещный предмет. Мы стоим рядом с ним каждый на своем определенном месте, взирая с этого места на какой-то ограниченный участок камня. Один может стоять справа от камня, другой — слева, третий — над ним. Мы все видим его под разными углами и, соответственно, с разных сторон. По той конкретной стороне, которой он к нам повернут, мы определяем цвет камня и составляем его пространственный образ, ведь эта сторона является стороной *целого* предмета — камня. Благодаря той стороне, которую мы видим, мы рассматриваем камень как целое: в том, что наблюдателю каждый раз предлагается лишь одна сторона, а не все сразу, состоит специфический способ обнаружения предметов в пространстве. Воспринимаемая сторона одновременно указывает нам и на те стороны, которые в данный момент не явлены нам непосредственно, но которые могут быть нами обнаружены. В той стороне, которую мы воспринимаем интенционально, нам открывается смысл всего предмета. В указаниях на другие стороны, полученных благодаря воспринятой стороне, мы сталкиваемся с самими указаниями как с моментом того их смысла, что предметов

⁷ О философии Brentano см.: Morscher E. Das logische An-sich bei Bernard Bolzano. Salzburg; München, 1973.

сознанию. Этот предметный смысл, устанавливаемый актами сознания, или *ноэзисами*, Гуссерль называет *ноэмой*.⁸

Фактическое созерцание какой-то определенной стороны камня может побудить нас обойти камень вокруг, чтобы увидеть и другие его стороны. Из созерцания первой стороны всплывают некие «смутные очертания», служащие почвой для оправданности либо обманчивости тех ожиданий, которые я составил себе относительно других сторон. Возможно, с другой стороны камень окрашен иначе или он менее удобен, и потому взбираться на него легче с уже рассмотренной стороны и т.д. Ведь и еще не виденные стороны должны обладать каким-то цветом. И обратная сторона должна иметь какую-то форму, т. е. наше восприятие какой-то одной стороны — пускай это будет передний план — сопровождается всей полнотой антиципации, которые вместе с первой стороной составляют единое целое восприятия. Структура интенционального указания смысла может быть выяснена в той же мере, что и его предметный смысл, его *ноэма*. Чтобы знать, каким образом я должен изменить свое местоположение, дабы увидеть камень с той стороны, которая от меня скрыта, я должен вообще-то располагать надлежащей установкой, если не хочу пропустить неотчетливые указания на камень или на какой-то другой предмет. Даже если предмет в многообразии своей данности — извне, сверху, снизу, слева, справа — предлагает широкие возможности для созерцания и по-разному — в зависимости от установки — демонстрирует себя, он тем не менее действителен как цельный только в интенциональной связи восприятия и указания. Это означает, что субъективные корреляты различных установок не только субъективны, но и конститутивны для бытийной значимости коррелирующего в них предмета. Если в довершение такого анализа предположить, что способы, какими предмет нам является, различаются в зависимости от той области, к которой принадлежит предмет, то любой предмет следует рассматривать в плане соответствующей его принадлежности «корреляции» с постигающим его актом сознания. Так, вещи наподобие камня достигают своей данности в сознании посредством чувственного опыта исключительно как вещи в пространстве и времени. С другой стороны, философ-

⁸ Феномены сознания по своему смыслу и значению для Гуссерля всегда выступают как пережитое, *cogitata*, *ego cogito* и *ego cogitatio*, его переживание. (Гуссерль использует для его характеристики терминологию Декарта.) Так как эти смысловые единства сконструированы *cogito* и потому имеют духовную природу, Гуссерль называет их, ссылаясь на греческое слово *ноэс*, *ноэмой*, и придающим смысл *cogitatio*, *ноэзис*.

ский процесс мышления коррелирует с актом сознания иным способом.

Феноменология анализирует такие *соотношения корреляции*. И тем не менее Гуссерль настаивает, что разработка различных способов корреляции — не единственная задача философского мышления, ведь феноменология должна задаться вопросом и о том последнем основании, на котором возможен плюрализм различных бытийных сфер, так называемых «региональных онтологий». Такое последнее основание феноменология видит в Я, в «трансцендентальной субъективности».

1.2. «ЗАКЛЮЧЕНИЕ В СКОБКИ» ВЕРЫ В БЫТИЕ

При постижении определенной предметной области мы должны выбрать определенную «установку» на нее. Иначе говоря, мы должны «перенестись» в соответствующее корреляционное соотношение. Обычно мы живем, уже имея не подвергаемую сомнению «естественную» установку по отношению к вещам, с которыми каждодневно сталкиваемся. Такая естественная установка является основной предпосылкой нашей жизни. Правда, она может быть модифицирована, и даже значительно, когда мы, изучая тот или иной предмет, меняем свое местоположение, или, к примеру, когда отказываемся от обыденной установки в пользу научной. И если я непосредственно застаю себя уже в естественной установке, которая составляет мир нашей повседневности и присуща нам в силу рождения и воспитания на протяжении всей нашей жизни, то ее пересмотр — например, в пользу научной установки — предполагает определенную *решимость*. Для этого необходима особая «теоретическая практика», с помощью которой я овладеваю характерным методом обнаружения определенной предметной области. В этом же особом методе продвижения сказывается *специфическое* соотношение корреляции. Таким образом, задача феноменологии состоит в том, чтобы исследовать отличие установки мира повседневности, позже называемого Гуссерлем также «жизненным миром», от научной, художественной или любой другой установки.

Выбирая определенную позицию, я переношусь в то корреляционное соотношение, которое имеет силу в определенной предметной области. Для установки любого типа, а потому и для любой науки, определяющим является то или иное соотношение корреляции, которое может быть соответствующим образом сформулировано. В постижении различных соотношений корреляции и состоит задача фено-

менологии, которая, со своей стороны, тоже занимает в собственной работе только ей присущую установку. Конкретная наука постигает факты, но в отличие от философии не принимает во внимание субъективного способа постижения именно этих фактов. То обстоятельство, что способ их соответствующей корреляции в столь же малой мере является темой научной установки, как и повседневной или естественной, изобличает, согласно Гуссерлю, «наивность» обеих. Они наивны потому, что не подвергают анализу свою установку на предметы, стремясь познать их без рефлексии субъективных условий собственной направленности. Иначе дело обстоит в трансцендентальной феноменологии. Она преодолевает подобную наивность, устраняя веру, этот «главный тезис естественной установки», а собственно веру в то, что предметы встроены в существующий сам по себе мир. Главный тезис на основе феноменологической рефлексии должен быть «заключен в скобки»:

.. пока он [генеральный тезис] остается в себе тем, что он есть, мы помещаем его как бы «вне действия», «выключаем его», «заключаем его в скобки».⁹

«Вера в бытие», определяющая наше мировоззрение в целом, должна быть устранена. Отказ от этой веры Гуссерль называет греческим термином эпохе. При заключении в скобки веры в бытие Гуссерль мыслит по-картезиански. Но если Декарт писал свои «Размышления» так, словно каждый день получал новые озарения и в ходе сомнения еще не осознавал, что в «Я» найдет фундамент мышления, то Гуссерль с самого начала выдвигает в качестве абсолюта «чистое сознание», а конкретно самосознание: может ли то, что имеет для нас смысл, в конечном счете получать смысл не от нас, а откуда-то еще? Но как раз Декарт, в отличие от Гуссерля, не так просто устранял главный тезис существования мира: он осуществлял исключение с помощью модификации антитезиса, точнее, с помощью введения «небытия». Поэтому Гуссерль заявляет, что у Декарта ничто имеет настолько частный характер, что его универсальный опыт сомнения, собственно, можно было бы назвать опытом универсального отрицания. Для Гуссерля абсолютность сознания представляет значение исключительно как осмысленность, так что любое рассмотрение вне рамок сферы имманентности он объявляет философской непоследовательностью. Он верит в самосознание как в архевого сущего и усматривает в ерочеединственно верный путь мышления.

⁹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. С. 71.

Что даст такой отказ от веры в мир, сущий сам по себе? Благодаря ему феноменология превращается в «незаинтересованного наблюдателя», для которого существование мира больше не является чем-то само собой разумеющимся. Исключив главный тезис естественной установки, трансцендентальная феноменология воздерживается от какой бы то ни было оценки бытия или небытия мира. В таком ерощестановится очевидным, что бытие мира — это определенный способ бытия для сознания. Таким образом, благодаря этому отказу можно будет получить доступ к широкому полю трансцендентальной субъективности, в котором все, что есть, т.е. все, что возможно, еще только оформляется в своем собственном смысле. Когда я отказываюсь от веры в мир, «тогда мне впервые вообще открывается, что существует сознательная жизнь; она дана мне в изначальной оригинальности, а именно как то, что для меня аподиктически очевидно в качестве единственно несомненного».¹⁰ Все, что есть, должно полагаться в качестве коррелята интенциональной работы сознания и постигаться соответствующим способом данности. Это и есть смысл предписания «к самим вещам», которые, таким образом, являются не обнаруживающими себя предметами, а теми переживаниями, в которых они только и могут обнаружиться и быть узанными. Точно так же и Я получает свое бытие по отношению к этим переживаниям и полагаемым в них предметам:

Предметы существуют для меня и есть для меня то, что они есть, только как предметы действительного и возможного осознания... а трансцендентальное ego... есть то, что оно есть, только в своей связи с интенци-ональными предметностями.¹¹

Что же в таком случае следует понимать под *трансцендентальной субъективностью*, к широкому полю которой доступ открывается через ероще? Чем характерна эта трансцендентальная субъективность? Ее нельзя рассматривать как всеобщий субъект — что мы уже знаем из Канта. Трансцендентальная субъективность Гуссерля подразумевает не ту субъективность, которая, со своей стороны, хотя и состоит в связи с эмпирическим Я, но тем не менее отлична от него. Исходный пункт феноменологии иной: она исходит из специфически конкретного опыта мира и задается вопросом — заключая в скобки «веру в бытие» — об условиях возможности смысла и бытия такой веры. Она, стало быть, обращается к «конкретному субъекту», к индивидуально-

¹⁰ Marx W. Die Phänomenologie Edmund Husserls. München, 1987. S.26.

¹¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 144.

сти его смыслообразующего потока переживания, — «но не для того, чтобы подчеркнуть его конкретную эмпирическую сторону, а чтобы выявить его конкретную трансцендентальную сторону».¹² Это значит, что отнюдь не персональные особенности Я (Гуссерль часто говорит также об Эго) становятся темой феноменологического опыта самости:

Редукция к трансцендентальной субъективности, разумеется, является возвратом к *моему* чистому *egocogito*, но это нельзя понимать как замыкание на моем бытии и моей сознательной жизни в смысле моей *личности*, как будто я могу или, более того, должен установить в качестве сущего только мое частное собственное бытие и мою собственную жизнь¹³.

Таким образом, замысел состоит не в том, чтобы найти высказывания, соответствующие мне, этому определенному индивидууму, только ко мне применимые, а в том, чтобы найти такие высказывания, которые общезначимы, поскольку они постигают конкретную субъективность в ее фактическом существовании. Трансцендентально-феноменологическая мысль стремится к сведению, к *редукции* фактического состояния к его сформированной в Эго сущностной структуре и ее описанию.

В «интенциональном анализе» важно прояснить, почему и каким образом различные акты сознания действуют так, что, к примеру, камень в тот момент, когда он попадает в поле нашего восприятия, познается как камень, а не что-либо другое. Неподражаемым усилием мысли и с помощью скрупулезного анализа Гуссерль расчленяет интенци-ональную связь, вырабатывая и дифференцируя различные *ноэзы* и *ноэмы*. Цель этих усилий состоит в том, чтобы поставить под сомнение естественную точку зрения, в которой наивно предполагается «само-по-себе-бытие» внутримирового мышления, и свести мир «самого-по-себе-бытия» к его трансцендентальной первопричине, к субъекту. И все же является ли естественная установка — вследствие этого и выражение «главный *тезис*» естественной установки — всего лишь субъективной позицией, позволяющей нам постигать собственные переживания сущего как соответствие, даже как *adaequatio rei et intellectus*? Рассмотрение естественной установки должно прояснить, что здесь речь идет, скорее, об эквивалентности, в которой обнаруженное положение вещей равнозначно той субъективной деятельности сознания, благо-

¹² Marx W. Die Phänomenologie Edmund Husserls. S. 33.

¹³ Husserl E. Erste Philosophie. Teil II // Husserl E. Gesammelte Werke. Den Haag, 1974. Bd VIII. S.436.

даря которой оно интенционально выстраивается для меня.¹⁴ Здесь имеет место попытка объяснить наше познание исключительно с позиции субъекта и тем самым показать ложность господствующего в естественной установке мнения о различии существующего самого по себе мира и мира в качестве феномена для нас. Однако необходимо поставить вопрос, можно ли это различие довести до конца и снять уже в феноменологическом анализе. Устраняется ли оно фактически с помощью редукции, т. е. обращенностью проблемы бытия к трансцендентальной субъективности и не является ли оно в действительности позицией естественного, т. е. наивного, сознания? Мы уже обсуждали то, что Гегель снимает «само-по-себе-бытие» вещи, но происходит это иначе, чем у Гуссерля. Можно сказать, что Гегель выбирает в качестве своего исходного пункта наивность дофилософской установки, которую он выражает понятием «непосредственность». Но она не просто была отброшена Гегелем ради научного мышления, как у Гуссерля, а осталась на всех ступенях сознания, вплоть до абсолютной, вплоть до современной ступени. К тому же он исходит из того, что любая ступень сознания имеет свою собственную истину и противоположность между ступенями состоит в том, что на них принимается за истину. Поэтому они так же радикально отличаются и относительно определяющего их понятия сущего. Так, в «Феноменологии духа» Гегель показывает, как на нижней ступени сознания, «чувственной достоверности», сущее постигается лишь в *непосредственности* зрения, слуха, вкуса и осязания, и все-таки — это и составляет отличие от Гуссерля — постижение сущего мыслью всегда актуально, даже если оно на этой ступени еще не осознано как таковое. В наивной непосредственности чувственной достоверности уже заключено высшее понятие сущего, с помощью которого можно отличить видимость от того, что действительно. При переходе к философскому мышлению хотя и исчезает наивное понимание понятия сущего как попробованного на вкус, почувствованного, увиденного, но не исчезает сущее как таковое. Поэтому наивность на первой, как и на последующих своих ступенях, состоит в том, что на них соответственно значимые понятия сущего принимаются в последнем значении и как истинные. Когда же Гуссерль в противоположность этому пытается интерпретировать сущее как простое полагание, тезис, то это происходит из-за того, что для него на ступени естественной установки важно указать наивность не исключительно формы, в

¹⁴Ср.: Fink E. Reflexionen zu Husserls phänomenologischer Reduktion // Fink E. Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze / Hg. Fr.-A. Schwarz. Freiburg, 1976.

которой постигается сущее, а вообщенаивность полагания сущего. Сущее для него существует только благодаря полагающему субъекту, и упущение из виду этой положенности характеризуется им как наивность. Вместе с тем феноменологическая редакция осознает себя как возвращение естественной установки к своему истинному истоку — к *субъективности*.

С проблемой наивности Гуссерль столкнулся при попытке интенционально интерпретировать человеческое отношение к сущему, развернуть содержащиеся в этом отношении смысловые моменты и построить аналитическую конструкцию мира как «феноменальную целостность».

При этом для Гуссерля благодаря открытию дофилософской наивности с ее верой в бытие на передний план в качестве *первоначального феномена* выходит *интенциональность*, точнее — основная структура сознания, то, что оно «в самом себе несет» свой предмет. Но — вопрос прямо-таки напрашивается — не были ли правы Кант и Гегель, полагая, что интенциональность, как и сознание вообще, коренится в структурной целостности мышления и бытия? Не упрощает ли Гуссерль проблему, сводя понятие бытия к мышлению и считая его всего лишь *полаганием* субъекта? Не стоит ли подумать над вопросом, чем же является для этого полагания бытие? Если да, то тогда не существует ли необходимость диалектически выстраивать отношение мышления и бытия, стремясь избежать опасности субъективизма? Мартин Хайдеггер,¹⁵ ученик Гуссерля, в вопросе о важности интенциональности и оценки естественной установки вовсе не следовал своему учителю, поэтому и философию не осознавал как диалектику. Интенциональность для Хайдеггера уже сама является «проектом», а наивность, поскольку она принадлежит к совокупности человеческого существования, — безразличием по отношению к различию между бытием и сущим, т. е. онтологической индифферентностью.

¹⁵ Мартин Хайдеггер (1889-1976). Изучал философию и католическую теологию. С 1923 г. в качестве экстраординарного профессора философии преподавал в Мар-бурге, в 1928 г. получил место ординарного профессора во Оренбурге после ухода Гуссерля. Самое известное его произведение — «Бытие и время» (1927). Произведения опубликованы в Собрании сочинений, на сегодняшний день вышло 65 томов.

2. ОПЫТ РЕАБИЛИТАЦИОННОЙ ОНТОЛОГИИ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

2.1. ЕЩЕ РАЗ БЫТИЕ И НИЧТО: ВОПРОС СМЫСЛА БЫТИЯ

Общим как для хайдеггеровского, так и для гегелевского определений наивности (т. е. непосредственности) является то, что они оба, несмотря на различие в окончательном понимании, пытаются не просто перешагнуть через нее, но именно преодолеть ее. Наивность познается в ее необходимости и не отвергается как ложное сознание. Естественное, наивное мировоззрение — первый вид сознания, в котором коренится «удивление», замеченное еще Платоном и Аристотелем изумление перед само собой разумеющимся. У Гуссерля, как мы уже видели, предложена попытка, в противоположность объективизму наивного конкретно-научного мышления и при условии исключения веры в бытие, при субъективном повороте спросить о смысловой данности всякого смысла. Метод интенционального анализа должен постичь вложенный и скрытый в вещах смысл и привести к аналитическому построению соответственной феноменальной целостности. Это означает для него преодоление наивности. Хайдеггер понимает наивность — и в этом он гораздо ближе к Гегелю, чем к Гуссерлю — как повседневный способ человеческого существования, который безразличен по отношению к различию между бытием и сущим. Но если наивность — это способ осуществления всей нашей экзистенции, то его нельзя, как полагал Гуссерль, исключить благодаря феноменологической «редукции», т. е. благодаря возврату одномерно-объективного мышления к субъективному основанию всех вещей. Хайдеггер утверждает, что интенциональность не способна увидеть дофилософскую наивность, так как он рассматривает интенциональность не как первоначальный феномен, а видит ее встроенной в громадную структурную целостность, в понимание различия между бытием и сущим. Доказывая «основной тезис естественной установки», Гуссерль пытается объяснить основное отношение человека к действительности, а тем самым и к бытию. Бытие понимается им как *полагаемое бытие*. Оно есть полагаемое бытие, слышим мы от Гуссерля, поэтому мы слепы в отношении вещей в нашей естественной установке. Это осознается только в рефлексии, характеризуемой как сведение, редукция, посредством которой должна преодолеваться наша тенденция к натуралистическому объективизму. Эта тенденция проявляется не только в полагании отдельных предме-

тов, веры в наличное бытие этого камня или этого цветка, но прежде всего в основном тезисе, «полагании-за-действительное», и в предпосылке бытия всего предметного мира. Этот тезис, следовательно, является конституирующим мир предварительным эскизом нашего понимания бытия.¹⁶

Поэтому Хайдеггер не нуждается в том, чтобы набрасывать этот первоначальный эскиз как предпосылку, к тому же еще и субъективную, ибо любой предварительный эскиз (в этом его аргумент) уже пронизан наивностью, безразличием к дифференциации между бытием и сущим. Так и гуссерлевскому «полаганию» уже предшествует эта основная дифференциация.

Мы можем поставить сейчас вопрос, что же следует из этого различия между бытием и сущим? Не состоит ли прогресс новоевропейской философии в повороте от онтологии к теории познания, а потому в забвении этой дифференциации? В то же время давайте вспомним, что это различие — самое первое из всех различий. Нет ли возможности, хотя бы и без высказанной в ней противоположности, познать две вещи как *два различных вида* сущего и в то же время согласиться с тем, что они существуют? В забвении и оставленности этого различия теория познания обрела возможности для философствования, но одновременно узнала о своих границах как философская дисциплина. Хайдеггер хочет еще одним осмыслением вырвать из забвения дифференциацию бытия и сущего и показать, что то, что как потаенное «приводило философствование в беспокорство», никогда так и не стало «ясной как день самопонятностью».¹⁷

Хайдеггер характеризует человека, которого он обозначает термином присутствие (*Dasein*), как существующую самопонятность и говорит о нем, как о том сущем, которое понимает различие между бытием и сущим:

Мы не *знаем*, что значит «бытие». Но уже когда мы спрашиваем: «что *есть* „бытие“?», мы держимся в некой понятности этого «есть», без того чтобы были способны концептуально фиксировать, что это «есть» означает. Нам неведом даже горизонт, из которого нам надо было бы

¹⁶ Естественная точка зрения описывает вместе с тем ту заинтересованность, из-за которой направляющая Парменида богиня называла нас, людей, глупыми. Будучи заинтересованными жить и мыслить, мы ведь понимаем только определенные связи с бытием, в то время как другие связи просто не видим. К тому же живущий своей иллюзией не знает о своем пристрастии, об этом знает только философия как интенциональный анализ, который только и в состоянии освободить человека от его предвзятости, предъявляя ему основание вещей как полагание.

¹⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 2.

схватывать и фиксировать его смысл. *Эта усредненная и смутная понятность бытия есть факт*¹⁸.

При этом "понятность бытия может сколь угодно колебаться и расплываться, приближаясь вплотную к границе чисто словесного знания,—эта неопределенность всегда уже доступной понятности бытия сама есть позитивный феномен...".¹⁹ Ее можно охарактеризовать позитивно, так как она служит исходным пунктом объяснения смысла бытия. Понять бытие означает понять его как его что-бытие, чтобы-бытие, бытие-истину, бытие-субстанцию, бытие-свойство. Отныне бытие *есть* в сущем, т.е. имеются сущие вещи, такие как камни, растения, люди, и они никогда не существуют без бытия, хотя бытие и не является свойством вещей. Еще Кант говорил о бытии, что оно не есть реальный предикат. А что же тогда? Наше обращение с животными и растениями основано на предварительном понимании того, что такое бытие-растением и бытие-животным. Это то предпонимание бытия, которое открывает нам пространство для встречи с растениями и животными. В понимании нечто как нечто, камня как пространственно-материальной вещи, растений и животных как живых заключено наше предпонимание *что-бытия* сущего как «региональное» *argiōi*. При осмыслении этого предпонимания, т.е. что-бытия сущего, мы рассматриваем не отдельную вещь как таковую, обращаемся даже не ко всем пространственно-материальным вещам, но к пространственности и вещности вещей. Мы относимся к бытию-камня, бытию-растения, бытию-животного. Таким образом, мы занимаемся *региональной онтологией* и пытаемся постичь что-бытие в соответствии с различием тех или иных областей [бытия].

Решающим является то, что Хайдеггер считает региональную онтологию предварительной ступенью постановки онтологического вопроса в целом. Ибо бытие есть не только что-бытие, но и чтобы-бытие. Ведь нельзя не заметить, что чтобы-бытие нужно постигать не только как нечто, что показывает себя при встрече с определенным сущим; и хотя единственно только опыт показывает, есть сущее, или его нет, он сам уже возникает из предварительного понимания множества способов чтобы-бытия. Камень отличается от растений, животных и человека не только своим что-бытием, но и чтобы-бытием. Камень «наличен», молот же как искусственное произведение — «подручен». Способ бытия человека — это «экзистенция», а «жизнь» — способ

¹⁸ Там же. С. 5.

¹⁹ Там же.

бытия всех животных и растений. Насколько необходима эта дифференциация, Хайдеггер подчеркивает, критикуя то, что способ бытия человека в истории западной мысли осмысливался преимущественно согласно способу бытия природных вещей.

Онтология — это не только познание структуры бытия как *чтобы-бытия* и *что-бытия* в их региональной различенности. Так, как бы все сущее ни было различно в соответствии с его «чтобы» и «что», оно как сущее еще и истолковано в своей существенности некими общими определениями, которые со времен Аристотеля называются категориями.²⁰ И тем не менее все эти различия для Хайдеггера еще не представляют онтологию как таковую. Она остается региональной до тех пор, пока не поставлен вопрос об условии возможности самой региональной онтологии, а также вопрос о смысле бытия:

Всякая онтология, распорядись она сколь угодно богатой и прочно скрепленной категориальной системой, остается в основе слепой и извращением самого своего ее назначения, если она прежде достаточно не прояснила смысл бытия и не восприняла это прояснение как свою фундаментальную задачу.²¹

Что же хотел прояснить Хайдеггер и в чем он превзошел, как он сам полагал, Гуссерля и всю западную философию? Его цель заключается в том, чтобы истолковать предпонимание смысла бытия, который выражен не только в постижении региональных онтологии, но и согласно которому мы, люди, уже всегда живем, познаем, мыслим и различаем. Хайдеггер пытается достичь этого через экспликацию *времени* как вопроса о смысле бытия.

Радикальность этого замысла должна стать понятной нам благодаря ссылке на Парменида. Он, часто называемый отцом онтологии, категорично заявил, что есть только бытие, оно выделилось из ничто, становления и изменения. Время у Хайдеггера относится к становлению, к движению, и он никогда не стремился примирить противоречие бытия и ничто. Движение и становление, а потому и историю он понимает не так, как Гегель — в виде внутренней необходимости бытия, как путь, по которому должно пройти бытие в мышлении, в природе и истории, чтобы как абсолютное, преодолевая ничто, прийти к самому себе и, таким образом, найти себя в своей истинности. Ибо здесь

²⁰ В плане своей дифференциации экзистенции, жизни, наличности и преданности Хайдеггер бытийные характеристики присутствия называет «экзистенциала-ми», в отличие от бытийных определений не соразмерного присутствию сущего — категорий.

²¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 11.

движение бытия переходит в явление. Напротив, Хайдеггер в «Бытии и времени» не стремился исключить время и ничто из бытия, а задавался вопросом о временности самого бытия и о бытийности времени:

Смыслом бытия сущего, которое мы именуем присутствием, окажется *временность*... Но с этим толкованием присутствия как временности вовсе не дан уже и ответ на ведущий вопрос, который стоит о смысле бытия вообще. Пожалуй, однако, приготовлена почва для получения этого ответа...

Против этого на почве разработки вопроса о смысле бытия надлежит показать, *что — и как — в верно увиденном и верно эксплицированном феномене времени укоренена центральная проблематика всей онтологий*²².

В поздних работах Хайдеггер еще более радикально переоценивал отношение бытия и ничто, утверждал, что «ничто... есть завеса бытия»²³, и спрашивал, почему «ничто в качестве самого бытия остается забытым». ²⁴ При интерпретации положения гегелевской логики «Чистое бытие и чистое ничто суть поэтому одно и то же» Хайдеггер соглашается с тем, что бытие и ничто взаимопринадлежат друг другу. Но не потому, что оба эти понятия исходят из мышления и совпадают в своей неопределенности и непосредственности, а потому, что «само бытие в своем существе конечно обнаруживает себя только в транс-ценденции в ничто человеческого бытия». ²⁵

Хайдеггеровская философия своим исходным пунктом берет вопрос о бытии, снятом в мышлении, которое застыло в дофилософском безразличии относительно первоначального понимания бытия. Философствование для него оказывается не остановкой «трансценденции» человеческого бытия, а перешагиванием «за сущее в целом», проектом структуры бытия всего сущего, его что-бытия, его чтобы-бытия и его категориальной структуры. Сущее должно быть преодолено, чтобы открыть свою истину или, как Хайдеггер говорит при переводе греческого понятия *aletheia*, его нужно раскрыть в его «непотаянности». Непотаянность сущего имеет свое основание в проекте непотаянности бытия сущего, причем этот проект является тем, что Хайдеггер называет трансценденцией, так как в ней только и формируется бытие сущего. Бытие —не предмет познания и вследствие этого не может

²² Там же. С. 17-18.

²³ Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 41.

²⁴ Там же. С. 36.

²⁵ Там же. С. 25.

быть понято как таковое, напротив, только когда заранее присутствием преодолевается сущее, бытие может ему встретиться. В философии понимание бытия, бывшее изначально и большей частью размытым, должно стать выразительным, и такую выразительность понимания бытия Хайдеггер называет в отличие от размытого и дофилософско-го понимания онтологическим. Поэтому философия для него по сути есть «онтология», расспрашивание сущего как сущего на предмет его бытия. Поскольку местом этого разговора является присутствие (*Dasein*) — науки как региональные онтологии выступают способами его отношения к сущему — и оно по сути есть бытие в мире, то Хайдеггер в «Бытии и времени» «равно изначально» относит к присутствию то понимание бытия, которое ему присуще. Это касается понимания мира, как и понимания того сущего, которое существует в мире. Поэтому философия как фундаментальная онтология согласно принятому первенству присутствия должна начинаться с интерпретации именно того сущего, к бытию которого принадлежит определенное понимание сущего. Исходя из предпосылки, что бытие само по себе как бы привязано к человеку и сущее может раскрыться ему, Хайдеггер приводит в действие аналитику человеческого бытия. Но возможно ли, поставим вопрос, «экзистенциальную аналитику», т.е. экспликацию человеческого присутствия, поставить впереди фундаментальной онтологии как универсального вопроса о бытии? Можно ли «раскрыть» его «метафизику присутствия» его же пониманием бытия таким образом, чтобы было обнаружено некое понимание бытия, ведь присутствующее уже изначально есть лишь благодаря бытию? Поздний Хайдеггер в своем «повороте», как он называет это, сделал выводы и теперь уже не человека рассматривал в качестве исходного пункта и *fundamentum inconcussum* для объяснения вопроса о смысле бытия, а само бытие. При этом, с одной стороны, получается так, что настолько важное для «Бытия и времени» учение о смерти уже не упоминается, а с другой — заостряется различие онтологии и антропологии. Отныне Хайдеггер исходит из того, что бытие, ставшее возможным благодаря сущему, не может быть гарантировано онтической связью с бытийным пониманием сущего человека. Это настолько трудно понять, что он в своих поздних произведениях стремится к тому, чтобы опыт преодоления метафизики проистекал из опыта освобождения *agcheot* его связи с человеком — теперь он очень четко различает «присутствие» и человека. Поэтому Хайдеггер сводит свой вопрос о сущности истины к вопросу о сущности бытия.

2.2. ПРОЕКТИБРОШЕННОСТЬ

Так как философия Хайдеггера достигла своей значимости не только постановкой вопроса о смысле бытия, но и благодаря способу, которым он этот вопрос эксплицировал и какие выводы получились из понимания временности бытия, то было бы не лишним кратко рассмотреть хайдеггеровскую мысль в этом аспекте. Обоснование онтологического истолкования бытия с помощью поставленной на первый план теории понимающего бытие присутствия впервые выдвигало в центр анализа человека, главным образом из-за нужды в собственном присутствии, из-за страха перед собственной смертью, из-за своей совести и своей свободы.

В первой части состоящего из двух томов «Бытия и времени» — вторая из них, так и не появившаяся, должна была называться «Время и бытие» — Хайдеггер составил план онтологии человеческого бытия и исходил из того, что «экзистенции» уже свойственно понимание бытия. Понимание бытия возможно только там, где постигнуты горизонты понимания, идущие рука об руку с «экзистенцией». Поэтому «экзистенциальный анализ» — это определение и установление того, что составляет сущность экзистенции, ее *экзистенциальность*. Ведь для философии начиная с XIX века уже не тайна, что определение сущности человека сталкивается с той трудностью, что картина человека разрушается в процессе исторически обусловленных изменений и потому трудно или даже невозможно представить о человеке нечто постоянное. Ждать решения этого вопроса можно было бы в том случае, если найдена прочная позиция с настолько же устойчивым критерием. Все же общая легитимация такой позиции для Хайдеггера немислима, из чего он сделал вывод и попытался по-новому раскрыть понятие человека. *Брошенность* и *проект* — вот два сущностных признака человеческого бытия:

... это «так оно есть» мы именуем *брошенностью* этого сущего в его вот, а именно так, что оно как бытие-в-мире есть это вот. Выражение брошенность призвано отметить *фактичность врученности*... Сущее с характером присутствия есть свое вот таким способом, что оно, явно или нет, в своей брошенности расположено.²⁶

Термин «брошенность» выражает бессмысленную саму по себе фактичность человеческого присутствия, которое не знает, откуда оно пришло и куда идет. Та голая фактичность, что человек есть и мо-

²⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 135.

жет быть, является лишь одной стороной его экзистенции. Присутствие как сущее "всегда уже вручено самому себе... оно всегда вручено и необходимости иметь себя уже найденным...".²⁷ Поэтому брошенности человека свойствен также и проект самого себя, опыт понимания себя и осмысленного по отношению к самому себе поведения. Так как теперь этому пониманию не задано никакого смысла, то оно принадлежит к экзистенции присутствия, свободно проектируя этот смысл. И опять-таки это не так просто, как может показаться, ибо если человеческому существованию не задан никакой смысл и жизнь, таким образом, бессцельна, то из неопределенности жизни возникает смерть, а вместе с ней ничто становится единственной определенностью:

Со смертью присутствие стоит перед собой в его *самой своей* способности быть...

Наиболее свою, безотносительную и не-обходимую возможность присутствие опять же не приобретает задним числом и по обстоятельством в ходе своего бытия. Но, пока присутствие экзистировало, оно уже и брошено в эту возможность. Что оно вручено своей смерти и последняя таким образом принадлежит к бытию-в-мире, об этом присутствие ближайшим образом и большей частью не имеет отчетливого или тем более теоретического знания. Брошенность в смерть приоткрывается ему исходнее и настойчивее в расположении ужаса. Ужас перед смертью есть ужас «перед» наиболее своей, безотносительной и не-обходимой способностью быть. Перед-чем этого ужаса есть само бытие-в-мире. За-что этого ужаса есть напрямую способность присутствия быть.²⁸

Так как фактичность присутствия есть его брошенность к смерти, ему свойственно то, что эта брошенность в угрозу и ужас перед ничто выражается в фундаментальном настроении *ужаса*. При этом ужас — неопределенный страх перед ничто, который выпадает на долю человека, потому что он вообще существует как человек:

В нем присутствие расположено *перед* ничто возможной невозможности его экзистенции. Ужас ужасается *за* способность-быть так определившегося сущего и размыкает тем его крайнюю возможность.²⁹

В «бытии к смерти» ужас, возникающий перед ней, раскрывает не только ничтожность мира, но и возвращает человека к самому себе, когда ужас освобождает его от «ничтожных» возможностей и позволяет

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 250-251.

²⁹ Там же. С. 266.

стать свободным для себя: человек должен сделать для себя возможным свое человеческое бытие, решаясь ввиду смерти на сохранение по сути бессмысленной жизни. Тем не менее тот, кто решился жить жизнью, характерной неизбежной возможностью смерти, тот также в состоянии постичь определенную возможность экзистенции, хотя и знает об историчности и относительности и погружается в опасность их колебаний. *Решимость* конституируется в «*верности экзистенции своей самости*»³⁰ и является ее прочным основанием, остающимся неизменным во время любых изменений. Изменяемость, относительность любого осмысленного присутствия составляет вследствие этого сущность человека. Его история — это не прогресс, а риск свободного проектирования смысла перед лицом данной бессмысленности. Другими словами, присутствию не свойствен смысл как таковой, оно лишь иногда получает тот смысл, который дается ему *размышлением*. Если подумать над тем, что мы уже сказали о позднем Хайдеггере, что он после «поворота» пытался взять за исходный пункт своих размышлений уже не человека, а бытие, то становится очевидным, как новое определение отношения бытия и ничто приводит его к получению понятия бытия из понятия ничто.

Там, где Хайдеггер в полном согласии с нововременной философией трактует свободу как сущность человеческой жизни, он противостоит не только античной метафизике, но и дистанцируется одновременно от способа определения свободы нововременной мыслью. Несомненно, свобода составляла сущность человека для Канта, Фихте и Гегеля. В отличие от классической метафизики они мыслили свободу — и в этом между ними и Хайдеггером было общее — не из бытия и экзистенции, а напротив, бытие и экзистенция выводились ими из свободы. В то время как классическая метафизика мыслила свободу с позиции онтологии, сама онтология рассматривалась вышеназванными философами с позиции свободы. У Хайдеггера имеет место новое понимание этой позиции, поскольку он стремится показать, что «бытие познается в ничто».³¹ Является ли, по Хайдеггеру, бытие «чем-то отличающим себя от всего сущего» и не имеет ли оно поэтому характер «другого всему сущему»?³² И это есть то, что имеет бытие общим с ничто, ибо ничто тоже является «другим всему сущему», а как таковое — «завесой бытия».³³ Бытие в известной степени втянуто в бездну свободы,

³⁰ Там же. С. 391.

³¹ Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?». С. 39.

³² Там же. С. 38.

³³ Там же. С. 41.

которая не имеет сама по себе никакого иного смысла, чем тот, что мы существуем в свободе.

2.3. БЫТИЕ И СВОБОДА

В мышлении Хайдеггера, который, обратившись к Серену Кьеркегору, исследует экзистенцию, это исследование ведется не ради самого себя, а как мы уже знаем, ради фундаментальной онтологии. Он, как и Карл Ясперс, понимавший философию как истолкование экзистенции с позиции опыта пограничных ситуаций (борьба, страсть, вина, смерть), неоднократно предупреждал о том, чтобы его мысли не воспринимали как экзистенциальную философию.³⁴ Тем не менее его толкование человека как понимающего бытие существа, которое должно относиться к самому себе как сущему, дало толчок для развития экзистенциальной философии, например, для Габриэля Марселя. В плане «онтологического установления»,³⁵ т. е. при включении экзистенциальных, а также экзистентных мотивов, нужно рассматривать и экзистенциализм Ж.-П. Сартра.

Задача его главного философского произведения «Бытие и ничто» — осмысление экзистенции, человеческого существования, как свободы и постижение этой свободы как структуры бытия «etrepoursoi» в противоположность к «etreensoi», т. е. к вещественной и субстанциальной данности вещей. Радикализм Сартра заключается в том, что свобода вообще мыслится уже не в отношении к бытию, а исключительно из ничто. То, что ничто есть то, где находится человек, т. е. экзистенция располагает не внутри упорядоченного космоса, который только она собственно и делает возможным в своем экзистировании, означает, что человеческое существование — это подверженная угрозе экзистенция, которая сразу должна получить свою эссенцию. Отношение экзистенции и эссенции определено тем, что именно экзистенция должна порождать эссенцию. Если экзистенция действительно окружена ничто, если она находится в ничто и не имеет никакого преимущества, на которое можно было бы опереться, то она долж-

³⁴ Уже в «Бытии и времени» (с. 12, 17) Хайдеггер проводит различие между «экзистентным» и «экзистенциальным». «Экзистенциальное понимание» вопрошает о структуре экзистенциальности, то есть о бытийной структуре человеческой экзистенции. «Экзистентное понимание» пытается постичь человека в его фактическом экзистировании, т. е. как он истолковывается в своем жизненном процессе с позиции вещей и интерпретируется как мировая сущность среди других сущностей.

³⁵ См. обзотом: Hartmann K. Existenzialismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 2. S.851.

на порождать саму себя, хотя она сама и ничтожна, ирреальна, без *realitas*.

Сущность человека, по Сартру, в отсутствии заданной предварительной сущности, поскольку она определена как свобода, постольку для нее недостает эссенции. Иначе говоря, если в классической философии сущность выступает как *hupokeimenon*, то Сартр рассматривает экзистенцию без *hupokeimenon*, без основания. Она должна изначально создавать сама себя в проекте этого *hupokeimenon*, чтобы быть способной к экзистированию. В то время как в христианской теологии порождение сущности вещей осуществляется богом, у которого, как мы уже знаем,³⁶ с самого начала она сама помыслена в соответствии со своим *eidos*, для Сартра сущность порождается необходимостью убежать, ускользнуть от ничто. Освобожденная от всякой эссенции, экзистенция зависима от порождения эссенции и вынуждена на проектирование сущности. Поэтому Сартр может сказать, что мы «приговорены» к свободе, и даже «обречены» на нее. Сознание свободы здесь не представляется символом прогресса, напротив, символом является крайняя нужда. В этой нужде к свободе осуществляется восстановление единства эссенции и экзистенции. Свобода — это вызванное структурой бытия дополнение бытия. Необходимо создать эссенцию прежде неполного в себе бытия, вследствие этого может появиться сущее, т. е. голую экзистенцию человека, подверженную угрозе со стороны ничто, следует вырвать с помощью самого человека из ничто.

Эта мысль Сартра хотя и нова в применении к человеку, но по отношению к богу она уже звучала в средневековье при переходе от Скота к Оккаму.³⁷ Именно там появляется вопрос, существует ли какая-нибудь связь бога с творением и есть ли связь со своей собственной сущностью; и далее: не тождественна ли такая связь с *potentia dei absoluta*. Этот вопрос решен отрицательно указанием на то, что свобода бога в своем творческом стремлении не знает никакой связи с сущностью, и что творение, так же как и его спасение, без всякого предначертания осуществлялось и осуществляется совершенно свободно. Законы творчества действуют потому и только потому, что они изъявлены и установлены богом. Но бог их не волил и не устанавливал, потому что они изначально действительны для него и в нем (Кант позже доказывал, что нравственный закон имеет силу для всех разум³⁶ См. главу VIII, 4.

³⁷Ср.: Müller M. Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik — oder Sein, Existenz und Freiheit in der abendländischen Ontologie // Philosophisches Jahrbuch. 69 Jg. 1. Halbd. München, 1961. S. 8-10.

ных существ, а потому и для бога). Это значит, что законы природы и свободы хотя и осуществляются богом и применяются в реальном существовании, однако не в своем идеальном значении. Деятельность бога не связана предварительной позицией и требованиями, напротив, он по своей сути является свободой. В своем творческом деянии бог создает не только сущее, но и бытие в качестве сущности, и именно в этом состоит его свобода. Рассмотренный с этой позиции «экзистенциализм» Сартра является, таким образом, обращенным от теологии к антропологии, т. е. примененным к человеку волюнтаризмом⁰⁰ и позднесредневековым окказимизмом.³⁹

³⁸ Волюнтаризм (от латинского *voluntarius* произвольный) называется такая концепция, которая *arshe* всего сущего видит не в разуме (интеллектуализм), а в воле и преодолении разума. Так, например, разум согласно волюнтаризму ограничивается разработкой понятий, способов дедукции и индукции, но не называет никакой цели. Это остается исключительно за волей, она является основным принципом всей действительности. Для средневекового теологического волюнтаризма божественная воля обладала приматом по отношению к разуму.

³⁹ Окказимизм — введенное в XIX в. название средневекового номиналистического направления схоластики, самым значительным представителем которого был Вильгельм фон Оккам.

XX. ЯЗЫК КАК ПУТЕВОДНАЯ НИТЬ ФИЛОСОФИИ

1. АНАЛИТИКА ЯЗЫКА

«Показать мухе выход из мухоловки»¹ — это выражение позднего Витгенштейна можно рассматривать как девиз его философии. Оправдано то, что это предложение в своем применении не в последнюю очередь нацелено и на его собственные ранние работы, особенно выразительно звучит в предисловии к его «Философским исследованиям» то, что его раннее произведение «Логико-философский трактат» содержит «серьезные ошибки». Если понимать этот трактат как нефилософию, поскольку Витгенштейн здесь в конце концов считает философию невозможной, а «ничего не говорить...»² объявляется им за безусловно правильный метод философии, тогда возникает вопрос, может ли его поздняя философия считаться в определенном смысле ревизией его ранних взглядов и может ли она называться философией вообще. Интерпретации Витгенштейна постоянно колеблются между пониманием строгого водораздела, разделяющего его раннюю и позднюю мысль, и мнением, что определенные убеждения хотя и были пересмотрены, тем не менее его мышление сохранило определенную сквозную последовательность.

Несмотря на предпринятую в «Трактате» попытку доказать, что философская мысль и языковое ее высказывание суть одно и то же, а соразмерное выражение этому можно найти лишь в молчании, все же нужно признать, что для него именно философские представления лежат в основе всего, даже в основе отрицания философии:

Цель философии — логическое прояснение мыслей.
 Философия не учение, а деятельность.
 Философская работа, по существу, состоит из разъяснений.

¹ Витгенштейн Л. Философские исследования. М., 1994. С. 186.

² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 72: «.. либо то, что можно сказать, соответствует в завершающих трактат предложениях естествознанию, а они в свою очередь чему-то такому, что не имеет ничего общего с философией».

Результат философии не «философские предложения», а достигнутая ясность предложений.

Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми.³

Молчание, которое Витгенштейн предписывает философу, является всего лишь частичным молчанием. Это касается проблем метафизики, вопросов онтологии, соответствия языка и действительности, но в равной степени и таких вопросов, как о смысле жизни, о значении этики и о смысле религиозных высказываний. Так как эти вопросы, которые, в противоположность подобным из области естествознания, невозможно привести к логической ясности, то Витгенштейн утверждает, что от обсуждения подобных метафизических проблем следует ожидать не роста познания, а исключительно лишь знакомства с невысказанностью поднимаемого этими вопросами. Это означает, что философия, поскольку она может молчать, является не «учением», а «деятельностью».⁴ В то время как действительное является высказываемым, а именно благодаря положениям естествознания, обо всем, что лишь «показывает» себя, но не дает ничего сказать о себе,— так например, смысл предложения, его соответствие действительности, но также и те вопросы, которые возникают из решения наших «жизненных проблем», — может быть только умолчено или же сказано без смысла. Смысл мира, следовательно, — это не что-то действительное, которое можно осмыслить, ибо смысл, такой, каков он есть, должен находиться вне мира:

Смысл мира должен находиться вне мира.⁵

Как не может быть ни одного полного смысла предложения о смысле, выражающего смысл, точно так же нет «предложений этики», ибо «высшее не выразить предложениями».⁶

Примерно в одно и то же время Витгенштейн, с одной стороны, писал в «Трактате»:

С точки зрения высшего совершенно безразлично, *как* обстоят дела в мире. Бог не обнаруживается *в* мире.

³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 24.

⁴ Так, в одном письме Витгенштейн утверждает, что «смысл книги (речь идет о «Трактате») является этическим», и указывает на то, что к предлагаемой принадлежит еще и вторая, более важная часть, а именно этическая часть. См. обзотом: Wright G.H. von. Wittgenstein. Frankfurt/M., 1986.

⁵ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 70.

⁶ Там же. С. 269.

⁷ Там же. С. 71.

С другой же стороны, он писал в своем дневнике следующее:

Смыслом жизни, то есть смыслом мира, мы можем назвать бога...
 Молитва — это мысль о смысле жизни.⁸

Поверить в бога — значит понять вопрос о смысле жизни.

Верить в бога — значит видеть, что с делами мира еще не покончено.

Верить в бога — значит видеть, что жизнь имеет некий смысл.⁹

Расхождению между тем, что сформулировано в «Трактате» как взгляд на невозможность метафизики, и тем, что описано как личностно-религиозное вероисповедание, соответствует различие между сказываемым и несказываемым. При этом основанием данного различия выступает не только невысказываемое соответствие языка и действительности, но точно в той же мере понимание действительности, которое определяет действительность как собрание естественнонаучных фактов. В предисловии к «Трактату» Витгенштейн целью этого сочинения называет определение границ «не мышлению, а выражению мыслей», языку, и ставит впоследствии перед философским мышлением задачу быть границей между «спорной территорией науки»¹⁰ как мыслимым и как немыслимым:

Она [философия] дает понять, что не может быть сказано, ясно представляя то, что может быть сказано.¹¹

Сведение языка к фактам полагается при этом в качестве критерия истинности его высказываний. Сказываемое — это то, что по своей возможности эмпирично, т.е. может быть верифицируемо наукой. Если мы, говоря словами Ницше, не можем избавиться от бога, так как ощущаем себя связанными с грамматикой, то вместе с Витгенштейном, хотя и философски, мы отрекаемся от него, так как предложения о боге, даже если они грамматически безупречны, не могут быть верифицируемы, а значит, не могут быть осмысленными. В том, что истинность высказывания определяется его верифицируемостью, Витгенштейн единодушен с Венским кружком. И для него, и для представителей Венского кружка, следовательно, онтологические предпосылки соответствия языка и научно познаваемой действительности представляют настолько же незначительную проблему, как и то обстоятельство, почему на основании эмпирической

⁸ Wittgenstein L. Tagebücher. 11.6.16.

⁹ Ibid.

¹⁰ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 24. 11 Там же. С. 25.

верификации могут быть истинными именно научные предложения, а все остальные нет. С другой же стороны, по крайней мере для Витгенштейна, все то, что эмпирически не верифицируемо, не является ничтожным, напротив, оно принадлежит к области мистического. Однако как «невывыказываемое» оно исключено из любого философского осмысления. Философия, задача которой состоит в том, чтобы объяснять предложения, в соответствии с этим не в состоянии поставить перед собой вопрос ни об archекак высшем основании и причине сущего, ни о сфере мистического. Несомненно здесь одно: невозможно ведь прийти к ответу, который нельзя высказать, даже поставить для него смысловой вопрос, и то, что высказываемы только факты науки.

Иная аргументация приведена Витгенштейном в «Философских исследованиях». Здесь он освобождается от тесного корсета понятия истины, определяемого эмпирической верификацией. Отношение языка и действительности проявляется в новом свете, а философские проблемы получают новое измерение:

Философская проблема имеет форму: «Я в тупике».¹²

Задача для философии звучит следующим образом: выявить основания, обуславливающие незнание, уметь спрашивать, откуда произошло наше непонимание, и искать ответы на наши вопросы, даже если они будут иными, чем мы ожидаем:

Главный источник нашего непонимания в том, что мы не *обозреваем* употребления наших слов. — Нашей грамматике недостает такой наглядности. — Именно наглядное представление рождает то понимание, которое заключается в «усмотрении связей».¹³

Поэтому задача философии состоит в том, чтобы обучить муху, стремящуюся освободиться из мухоловки, философски мыслить, а разного рода вопросы рассматривать как своего рода болезнь.¹⁴ А болезнь, спросим мы, в чем состоит она? В неправильном употреблении языка! Этот ответ тем не менее не означает, что вопрошающий понял, что понятие, в котором он запутался, не относится к языку науки и поэтому соответствует сфере несказываемого. Болен тот, кто смешивает

¹² Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 130.

¹³ Там же. С. 129.

¹⁴ Ср. относительно этого замечания в «Философских исследованиях», §254-255: «Так, например, то, что склонен говорить математик об объективности и реальности математических фактов, — не философия математики, а нечто, к чему должна обращаться философия» (там же. С. 174).

друг с другом разные, отличающиеся языковые формы. Так бывает, когда употребляют слова и понятия одного языка в другом, отличном от того, откуда они произошли. Философия — это терапия, и она должна элиминировать проблемы, «возникающие в результате превратного толкования форм нашего языка».¹⁵

В «Философских исследованиях» по сравнению с «Трактатом» новым является допущение неограниченных возможностей языка, т.е. языковых игр, которые в своем применении показывают соответственно только для них подходящую определенную действительность. При этом следует отметить следующее: философия в своей терапевтической функции никоим образом не может посягать на действительное употребление понятий, принадлежащих тому языку, из которого они произошли.¹⁶ Напротив, она должна «возвращать слова от метафизического к их повседневному употреблению».¹⁷

Вместе с тем в «Философских исследованиях» мы находим по-новому понятой роль языка, а также философии. Это новое понимание языка выражается в понятии «языковая игра». Оно должно сделать отчетливым то, что для понимания выражений языка необходимо знание контекста, в котором они употребляются. К тому же это выражение указывает также и на то, что языку нужно обучаться, причем не с помощью объяснений, а с помощью «игрового» употребления. Когда Витгенштейн описывает эту форму научения как «дрессировку»,¹⁸ то это может привести к неправильному употреблению этого слова, слова, которое берет свое начало в речи дрессировщика животных, а не в языке воспитателя. Тем не менее употребление его Витгенштейном указывает на то, что «понимание» факта, выраженного языком, не выглядит как принципиальная проблема, напротив, для него отношение между языком и его выражением является единством, вытекающим из контекста речи:

Правильным или неправильным является то, что люди *говорят*; и согласие людей относится к *языку*. Это — согласие не мнений, а формы жизни.¹⁹

Натаскивание по типу дрессировки стремится удерживать натаскиваемого в рамках существующего способа речи, в котором вопрос о

¹⁵ Там же. С. 127.

¹⁶ Там же. С. 131.

¹⁷ Там же. С. 128.

¹⁸ Там же. С. 82. (Здесь не совсем точный перевод слова. «Abrichten» точнее передается словом «натаскивание». — Прим. пер.) ¹⁹ Там же. С. 272.

соответствии между языком и действительностью уже не рефлектируется:

... ясно, что каждое предложение нашего языка уже в том виде, как оно есть — в порядке²⁰.

Вследствие чего эти, примерно в том же виде встречающиеся в «Трактате», утверждения означают, что правилам языковой игры, к которой принадлежат подобные предложения, нужно следовать очень строго. Отличие от «Трактата» состоит в том, что в нем Витгенштейн приписывает безусловное соответствие действительности только научному языку, теперь же исходит из бесконечного числа применения языка, причем каждое из них подходит только для соответствующей ему действительности:

Если, например, кто-то говорит, что предложение «Это здесь» (причем показывает на предмет перед собой) имеет для него смысл, то ему следует спросить себя, при каких особых обстоятельствах фактически пользуются этим предложением. При этих обстоятельствах оно и имеет смысл.²¹

Наряду с языком науки, который включает в себя языковую игру астрономии, физики, биологии, химии, есть также игра религиозного языка, политического языка, языковая игра искусства и так далее, а именно всех тех языков, которые составляют часть нашей жизненной практики:

Представь себе многообразие языковых игр на таких вот и других примерах:

Отдавать приказы или выполнять их —

Описывать внешний вид объекта или его размеры —

Изготавливать объект по его описанию (чертежу) —

Информировать о событии —

Размышлять о событии —

Представлять результаты некоторого эксперимента в таблицах и диаграммах —

Сочинять рассказ или читать его —

Играть в театре —

Распевать хороводные песни —

Разгадывать загадки —

Остричь, рассказывать забавные истории —

Решать арифметические задачи —

²⁰ Там же. С. 125.

²¹ Там же. С. 128.

Переводить с одного языка на другой —
 Просить, благодарить, проклинать, приветствовать, молить.²²

Специфическая задача философии состоит в том, чтобы устранить непонимания и недоразумения во время обучения говорящего правилам системы, на которую опирается язык. Там, где налицо «оча-ровывание» языком, философия может воспрепятствовать смешиванию форм языковых игр. Поэтому философия не должна объяснять и делать выводы,²³ ибо она не может быть основанием использования языка.²⁴ На что она способна, так это привести примеры правильного использования языка. В этом деле философия все-таки не превращается в «философию второго порядка».²⁵ Ее задача скорее схожа с задачей правописания, которая слово «правописание» перепроверяет на его орфографическую правильность. Философия перепроверяет соответствующее правилам употребление слов и предложных оборотов. Освободившись таким способом от вопроса об отношении предложения и действительности, философия может ограничиться установлением, «какого рода объектом является нечто»,²⁶ и выявлением того, как соразмерно этому предмету употребляется язык.²⁷

Вследствие этого философская мысль влечет за собой грамматику, точнее говоря, глубинную грамматику языковой игры. Именно в этом она схожа с правописанием. Под глубинной грамматикой здесь подразумевается не синтаксическая правильность предложения — что соответствует поверхностной грамматике, — а такая структура языка, в которой высказанное слово и жизненная форма, внутри которой оно высказано, согласуются по своим правилам:

Сущность ярко выражается в грамматике.²⁸

Было бы неправильно полагать, будто аналитическая философия — гениальное и исключительное творение Витгенштейна. Если отвлечься от влияния, которое оказал Венский кружок, то нельзя не признать, что его философия немислима без трудов Дж. Мура и Бертрана Рас-

²² Там же. С. 90.

²³ Там же. С. 130.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 129.

²⁶ Там же. С. 200.

²⁷ В этом ракурсе Витгенштейн видит задачу теологии и определяет ее как грамматику. Теологию следует, якобы, рассматривать как грамматику употребления религиозного языка. См. об этом: Hofmeister H. Wahrheit und Glaube. Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion. S. 57ff. Витгенштейн Л. Философские исследования. С.200.

села. К этому следует еще добавить, что оба были теми мыслителями, которые поощряли Витгенштейна и даже предоставляли ему возможности для глубоких философских бесед. Аналитическая философия представляет собой с точки зрения названных персон философское мышление, которое с помощью анализа языка понимает, как решать стоящие перед ней проблемы. Пояснения слов при этом не являются целью такого подхода, напротив, в практикуемой сегодня форме анализа языка речь идет о принятии во внимание тех предпосылок, которые всегда присутствуют в человеческой речи. Примером этого служит сам способ записи высказывания Августина о времени, когда он вопрошал «Что же такое время?»:

Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время: если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю.²⁹

Ясность непонятого из контекста применения понятия отыскивается здесь с помощью того, что предметом осмысления становится сам способ применения слова «время» в нашем языке. Следует обратить внимание на то, что повседневный язык знает его только в контексте таких оборотов, как «Есть ли у тебя время», «Найди время», «Тебе осталось не так уж много времени» и так далее. В вопросе же «Что такое время?» слово «время», в противоположность повседневному словоупотреблению, становится самостоятельным, и это порождает вопрос, на который невозможно получить ответ. Наше незнание относительно вопроса «Что такое время?» обусловлено поэтому не недостатком опыта, а тем, что при понимании слова «время» речь идет об аспекте понимания, который «нам слишком близок и является само собой разумеющимся».³⁰ Этим вопросом именно прежние предпосылки всей речи, так, например, знание того, что есть значение слова «время», постигаются не как знание значения этого слова и способа его употребления. Этим указанием хотя и подчеркивается, что любое понятие основывается на «предшествующем знании», однако становится понятным также и то, что это «априорно» содержащееся в любом понимании знание нужно воспринимать «как знание значения языковых выражений».³¹ Это предварительное знание, настолько близкое нам и настолько само собой разумеющееся для нас, следует понимать как знание, которое без исключения можно артику-

²⁹ Августин. Исповедь. М., 1991. С. 292.

³⁰ Tugendhat E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt/M., 1976. S. 19.

³¹ Ibid. S.20.

лизовать в *любом понимании*, где уяснено значение языковых выражений. Рефлексивное понимание, т.е. понимание в рамках непосредственного языкового понимания, должно было бы предполагать как априорное именно то знание, которое было бы связано с языковым пониманием не аналитически, а синтетически. В соответствии с кантовским различием аналитических и синтетических предложений для аналитической мысли это означает, что предшествующие предпосылки любой речи заключены в языке как его априори, а оно тождественно с языковым *пониманием*. Поэтому его невозможно осмыслить в связи с пониманием и, следовательно, высказать как в аналитических, так и в синтетических предложениях. С аналитической точки зрения не существует синтетического априорного знания. Здесь вообще, как мы уже знаем, отрицается синтетическое априори в качестве условия аналитических и синтетических апостериорных высказываний.³² На примере этого кантовского различия между синтетическими и аналитическими предложениями можно наглядно увидеть, что синтетические предложения *argūti*, которые для него формулируют условие возможности опыта, являются аналитическими предложениями и поэтому не должны — как полагал Кант — обосновываться синтетически *apriori*. И все-таки этот тезис получает свою значимость только в том случае, если установлена невозможность синтетического априорного знания; тогда и только тогда, как на этом настаивают представители аналитической философии, была бы «доказана аналитическая концепция философии как правильная, как единственно возможный способ философствования...».³³

«Герменевтика» и «универсальная критика языка», философствуя под руководством языка, исходят, как они по крайней мере заявляют о себе в интерпретациях континентальной европейской аналитической философии, именно из всеохватывающего характера языка. И все же они считают возможной рефлексии восприятия такого соответствия языка и действительности и принимают ее за синтетически априорную. То обстоятельство, что они различным способом рассматривают то, как эта рефлексия осуществляется, не свидетельствует против оправданности такого подхода. Если в одном случае языковое априори осознается в его историчности, то в другом случае подчеркивается необходимость осмыслить его диалектический характер. В противоположность этому аналитическая философия — как мы уже видели —

³² Ibid.

³³ Cp.: Ibid. S.21. См. также: Rohs P. Philosophie als Selbstdarstellung der Vernunft // Philosophie und Begründung. Frankfurt/M., 1987 S.363-390.

проявляется там, где это априори признается ею как то, что не поддается в рефлексии явному философскому осмыслению.³⁴

2. ГЕРМЕНЕВТИКА

Путь Сартра,³⁵ который опирался на хайдеггеровский проект фундаментальной онтологии, — это только один из возможных путей; иным путем пошла герменевтика. Хайдеггер описывает «феноменологию присутствия» как «*герменевтику* в исконном значении слова, означающем занятие толкования».³⁶ И хотя в дальнейшем он не обращается к ней, нельзя не заметить его отчетливого влияния на разработанную впоследствии Гансом-Георгом Гадамером³⁷ *философскую герменевтику*, в которой, как и в традиционной герменевтике, речь идет о смысле речи вообще. В то время как именно хайдеггеровская «герменевтика фактичности» ограничивалась противопоставлением себя теории познания неокантианства³⁸ и Гуссерля, Гадамер в своей книге «Истина и метод» попытался разработать теорию понимания. Он задается вопросом, «каким образом герменевтика, освободившись от онтологических затруднений, связанных с принятым наукой понятием

³⁴ Можно поставить вопрос, насколько репрезентативна концепция аналитической философии Тugendхата для аналитической мысли вообще. Мы можем спросить, не имеем ли мы здесь дело с совершенно нетипичной попыткой аналитического торжества всей философской мысли западной традиции. О том, что этот вопрос правомерен, говорит также и собственное понимание Тugendхата, когда он предпринимает попытку языковой анализ представить как собственно философию и не оспаривает того, что «упрек, будто аналитическая позиция является только методом и не ставит общепринятой проблемы... является оправданным». «И хотя этот упрек чаще всего встречается в аналитической литературе, — так он пишет далее, — мы еще сначала должны посмотреть, не предложена ли в идее аналитической философии собственная согласованная проблема» (Tugendhat E. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. S. 23).

³⁵ См. главу XIX.

³⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 37.

³⁷ Ганс-Георг Гадамер родился в 1900 г. в Марбурге. Получил диплом в 1922 г. и защитил диссертацию в 1929 г. в Гейдельберге. До 1937 г. был приват-доцентом в Марбурге и Киле, затем профессором в Марбурге, Лейпциге, а с 1949 г. занимал после ухода Ясперса кафедру в Гейдельберге. Самое известное произведение — «Истина и метод» (1960); его произведения изданы в Собрании сочинений, с 1960 г. до сего дня вышло 7 томов.

³⁸ Неокантианство — философское направление, призывавшее во второй половине XIX в. вернуться к Канту. Актуализируя теоретико-познавательные и теоретико-научные вопросы, оставляя в стороне метафизическую проблематику, неокантианство стремилось к обновлению философии.

объективности, может удовлетворить требованиям историчности понимания»³⁹ и разрабатывает, исходя из убеждения, что «понимание — это изначальная бытийная характеристика самой человеческой жизни»,⁴⁰ теорию языкового понимания.

Исходным пунктом размышлений Гадамера является то обстоятельство, что как таковое отношение человека к миру формируется через *язык* и он есть та «среда, в которой объединяются, или, вернее, предстают в своей исконной сопринадлежности „Я и мир“»,⁴¹ при этом определяющим для Гадамера выступает то, что как анализ языка, разговора, а также поэзии, так и анализ истолкования исторического текста указывают на язык в его «спекулятивной структуре». Таким образом, язык — это не «отображение неизменно-данного», а «обретение-языка, в котором возвещает о себе вся целостность смысла». ⁴² Обобщая, Гадамер может, констатируя свою близость к античному пониманию языка, сказать:

Именно это и приблизило нас к античной диалектике, поскольку и в ней также имела место не методическая активность субъекта, но деяние самого дела, «претерпеваемого» мышлением. Это деяние самого дела и есть собственно диалектическое движение, которое охватывает собой говорящих. Мы отыскали его субъективный рефлекс в процессе речения. Мы понимаем теперь, что все это — деяние самого дела, обретение языка смыслом — указывает на некую универсально-онтологическую структуру, а именно на основополагающее строение (*Grundverfassung*) всего того, на что вообще может быть направлено понимание. *Бытие, которое может быть понято, есть язык*⁴³.

Мы видим, что отношение Я и мира здесь постигается не как «активность субъекта», а как деяние самого дела, которое претерпевает мышление. Выражаясь иначе, речение есть субъективный рефлекс, в котором вещь сама себя передает языку:

Поэтому мы говорим не только о языке искусства, но также и о языке природы, и вообще о некоем языке, на котором говорят вещи.⁴⁴

Обрести язык — не значит обрести некое «второе бытие», поскольку то, чем нечто представляется, относится к его собственному бытию. Четко выразаться означает следующее: язык ограничен не субъектом

³⁹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 317.

⁴⁰ Там же. С. 311.

⁴¹ Там же. С. 548.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же. С. 549.

языка, человеком, напротив, он также есть и «бытийная структура понятого». Это говорит о том, что бытие, которое может быть понято, есть язык. Язык этим своим спекулятивным способом бытия являет свое универсальное онтологическое значение:

То, что обретает язык, есть, конечно, нечто иное, чем само сказанное слово... Оно в своем собственном чувственном бытии существует лишь затем, чтобы снять себя в сказанном. И наоборот, то, что обретает язык, не есть какая-то безъязыковая пред-данность, но получает в слове свою определенность⁴⁵.

Герменевтика перестает быть у Гадамера понятием, относящимся исключительно к разговору или к пониманию текста. Благодаря своей универсальности, своей связи с отношением Я и мира герменевтика, похоже, совершила «онтологический поворот», а он связан с общей языковой структурой нашего познания мира. Поэтому герменевтика как философская герменевтика — не только специфический метод гуманитарного познания, т.е. способ внеаучного познания искусства и истории. Напротив, понятие герменевтики охватывает как общее отношение человека к миру, так и ту философскую рефлексию, в которой это отношение мыслится и обретает язык.⁴⁶

Мы можем в рамках уже привычной нам терминологии обозначить язык как то *arche*, в котором наличествуют как само сущее, так и то, что его постигает и высказывает. Язык есть «среда», объединение Я и мира. Крестной матерью этого положения выступает критика опыта так называемой философии субъективности, установления трансцендентального субъекта, о чем нам известно от Декарта, Канта и Гегеля. Необходимо, с одной стороны, в русле гадамеровского понимания Гегеля избежать идеалистического «спиритуализма» метафизики бесконечности, а с другой — того изолирующего Я объективизма, на который опираются естественные науки. Здесь отвергаются как изоляция субъекта, так и его чрезмерное возвеличивание до бесконечного, так как обе эти позиции не осознают конечность всех языковых свершений, а вместе с тем и конечность человека:

Исходя из языкового характера понимания, мы, напротив, подчеркиваем конечность языкового свершения, в котором каждый раз конкретизиру-

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Ср.: Nagl-Dicekal H. Die Objektivität der Geschichtswissenschaft. Wien; München, 1982. S. 162ff. Герменевтика в традиционном смысле является искусством истолкования и, в особенности, определенным способом объяснения текстов. О различных точках зрения на герменевтику (Шлейермахер, Дильтей, Хайдеггер, Гадамер) см.: Birus H. Hermeneutische Positionen. Göttingen, 1982.

ется понимание. Язык, на котором говорят вещи, — какого бы рода ни были эти вещи в каждом данном случае, — не есть *logosousiasis* не завершается в самосозерцании некоего бесконечного интеллекта, но это есть язык, воспринимаемый нашей конечно-исторической сущностью. Это относится к языку, на котором говорят тексты предания, и потому перед нами встала задача подлинно исторической герменевтики. Это относится к опыту искусства точно так же, как и к опыту истории..⁴⁷

С познанием историчности всего происходящего как общей характеристики герменевтики связано притязание на «действенно-историческое сознание», чтобы одновременно разрушить наивность историзма, который, как и естествознание, полагает, что может без рефлексии своей исходной точки зрения иметь отношение к непосредственно данному историческому объекту. Это значит, что каждый интерпретатор должен всегда осознавать то обстоятельство, что как его собственная ситуация понимания отражает обстоятельства и внешние воздействия, так и от предмета интерпретации исходит множество воздействий, которые позволяют этому предмету существовать. Так, приведем особенно впечатляющий пример: роман Гёте «Страдания молодого Вертера» имел определенное воздействие задолго до того, как современное литературоведение приступило к анализу и исследованию исторических условий появления этого романа или был пробужден наш интерес к этой книге.

Действенно-историческое сознание есть сознание «герменевтической ситуации», в которой мы должны «научиться лучше понимать самих себя и осознавать, что во всяком понимании, отдаем мы себе в том отчет или нет, сказывается влияние этой истории воздействий».⁴⁸

Таким образом, современная философская герменевтика подчеркивает взаимопринадлежность обсуждаемого и рассуждающего и указывает на то, что ее можно постичь только там, где обсуждаемое рассматривается также и в своей обособленности, в своем собственном праве. Теперь, уже опираясь на эти предпосылки, мы можем обсудить роман в письмах Гёте и задаться вопросом по его поводу. Естественно, обсуждаемое не может оставаться безусловно обособленным. Если мы спросим, в чем же состоит взаимопринадлежность, то ответ на этот вопрос будет дать нелегко, так как любой вид взаимопринадлежности будет относительным. Так, идея об определенной фазе развития, в которой мы по-особому могли бы обсуждать наши мысли о Гёте, как, например,

⁴⁷ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 550-551.

⁴⁸ Там же. С. 356.

идея прогресса в истории, не является абсолютной. И все-таки как может возникнуть эта взаимопринадлежность отдельного читателя или того, кто вообще занимается историей? Итак, единственная возможность привлечь читателя к обсуждению отделенных от него временем образов и создать уже не релятивную взаимопринадлежность дана именно той формальной общностью участников обсуждения, которая сразу же конституирует любой разговор как разговор: в разговоре я выступаю как отдельный субъект в качестве того, кто привел разговор в действие. Ведь именно я читаю «Страдания молодого Вертера», или изучаю прошедшие события, или исследую определенные химические элементы в их соотношенности с природой. Тем не менее было бы неправильным делать отсюда вывод о том, что я здесь занимаю некую устойчивую позицию, исходя из которой устанавливается в разговоре взаимопринадлежность. Скорее само Я, т. е. я сам, втянуто в разговор и принужден к нему. Не я являюсь собственно актером в разговоре, не я усматриваю общность говорения, напротив, разговор сам выступает как собственно актер. «Разговор ведь сам является историческим событием, в котором я всегда состою и благодаря которому я всегда опосредован. Разговор протекает всегда как сама история: он актуализируется мною для меня самого».⁴⁹ Поэтому задача герменевтики определяется так: она должна осмыслить возможности диалога. Это значит, что она есть осознание разговора и должна принимать во внимание то, что язык есть именно тот медиум, в котором и движется разговор:

Языковой опыт мира «абсолютен». Он возвышается над относительностью всех наших бытийных полаганий (*Relativitäten und Seinssetzung*), поскольку охватывает собой всякое в-себе-бытие, в какой бы связи (отношении) оно ни представало перед нами. Языковой характер нашего опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего.⁵⁰

Окидывая взглядом философское развитие от Гегеля через Хайдеггера к герменевтике, его можно принять за очерк историзации абсолютного гегелевского субъекта. Гегелевский субъект истории, дух, осмысливается еще отличным от событий истории. Дух у Гегеля выводит из себя это событие как событие и снимает его же в себе.⁵¹

⁴⁹ Ср.: Schulz W. Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer's // *Hermeneutik und Dialektik* / Hg. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl. Tübingen, 1970. Bd I. S. 309.

⁵⁰ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 520.

⁵¹ Поэтому Гегель настаивал в философии религии на том, что бог должен мыслиться не только в экономической тринитарности, но и в имманентной. См. об этом:

Он постигает историю как другое, которое должно «отрицаться». Так и хайдеггеровский субъект истории, бытие, мыслится не тождественно с историческим событием. И хотя он, в противоположность гегелевскому духу, должен быть ничем для себя, тем не менее Хай-деггер подчеркивает, что он не растворяется без остатка в событии. Герменевтика сделала еще один шаг в этом направлении. Она рассматривает как событие именно разговор, язык, за рамками которого нет ничего сущего. И вместе с тем, поскольку вне истории нет субъекта,⁵² само событие становится субъектом и должно отказаться от внеисторической достоверности. Словами Гадамера это выражено так:

Историческое бытие никогда не исчерпывается знанием себя.⁵³

Это несовершенство является не недостатком рефлексии, а составляет сущность того исторического бытия, которое есть мы сами, и гарантирует вечный процесс разговора, в том числе и герменевтического, чья задача состоит в том, чтобы осмыслить возможности этого процесса. Это требует, во-первых, различать возможности языка в их многообразии феноменологически и исторически, поскольку историчность любого определенного языка и говорящего на нем есть предмет герменевтической рефлексии. Но это, во-вторых, означает для герменевтики—чтобы не следовать истории языка — рассмотрение языка как границы между сформированным языком взглядом на мир и миром в себе. И хотя языковой опыт мира абсолютен и «возвышается над относительностью всех наших бытийных полаганий (*Relativitäten und Seinssetzung*), поскольку охватывает собой всякое в-себе-бытие, в какой бы связи (отношении) оно ни представало перед нами»,⁵⁴ хотя «языковой характер нашего опыта мира» задолго предшествует «всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего»,⁵⁵ все же язык не тождествен с тем сущим, о котором говорится. То, что обретает язык, есть «нечто иное, чем само сказанное слово», даже если оно «в

Hofmeister H. Überlegungen zu Hegels Begriff «Gemeinde» // *Evangelische Theologie*. Jg. 41/4. 1981.

⁵² То обстоятельство, что теология поставила себя на место герменевтики и считает ее ключом к теологическим проблемам веры, кажется несколько парадоксальным. И хотя бог, с одной стороны, должен быть тем, кто может сказать человеку нечто существенное, тем не менее, с другой стороны, единство бога и человека мыслится не богом, а «языковым событием» как тем, что объединяет их обоих. Но является ли языковое событие или же бог субъектом откровения?

⁵³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 357

⁵⁴ Там же. С. 520.

⁵⁵ Там же.

своем собственном чувственном бытии существует лишь затем, чтобы снять себя в сказанном».⁵⁶

В повседневном разговоре мы постоянно занимаемся сущим, не осознавая противоположности между языком и сущим. В этом говорении оно ничего не знает о самом себе. Определяющее его отличие осознается только герменевтической рефлексией. Благодаря ей язык вырывается из своей анонимности и сам становится предметом обсуждения, обсуждаемым. В подлежащем обсуждению языке, правда, могут опредмечиваться определенные области внутри необоснованно установленного языкового горизонта, исторически и феноменологически анализироваться в своей исторической обусловленности, но не он сам как та «среда», которой он является, в которой объединяются Я и мир.⁵⁷ Поскольку же нет того, что было бы необходимо для этого, нет «позиции вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать предметом рассмотрения сам этот опыт»,⁵⁸ то возникает вопрос, как при условии историчности всякого говорения должна стать возможной рефлексия универсально-онтологической структуры языка как той среды, из-за чего он считается *arche*. Именно потому, что герменевтика как философия есть мышление, для которого язык представляется путеводной нитью, ей необходимо ставить себе вопрос о дифференциации между пониманием «как бытийным характером человеческой жизни»⁵⁹ и пониманием как философской герменевтикой. Правда, здесь может показаться, что «отношение понимания» выступает как «изменение отношения способа разговора» и происходящее «в понимании слияние горизонта осуществляется самим языком»,⁶⁰ все-таки вопрос о дифференциации двух способов понимания остается при этом нерешенным. Признается только то, что различие идет от непосредственного языкового процесса и рефлексии о языке с помощью самого языка.⁶¹

Этот вопрос не исключительно теоретический, им оправдывается экзистенциальный смысл герменевтики для самопонимания человека. Предмет герменевтики — это прошлое и его истолкование. Истолю-

⁵⁶ Там же. С. 549.

⁵⁷ Там же. С. 548.

⁵⁸ Там же. С. 524.

⁵⁹ Там же. С. 311.

⁶⁰ Там же. С. 443.

⁶¹ См. об этом также развернутый вопрос Карла-Отто Апеля: Apel K.-O. «Szientismus» oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des «Pragmatismus» // Hermeneutik und Dialektik. Tübingen, 1970. S. 105-144.

вание в строгом смысле есть герменевтика, так как она стремится сделать осознанным то, что вся наша воля и деятельность обусловлена прошлым. Ведь она открывает глаза на бессилие наших действий, нацеленных в будущее, «когда освобождает нас от альтернативы „делать-мочь“, которую сегодня, в век современного сциентизма, проповедует наука».⁶² Но открывает ли герменевтика перспективу в будущее тому, кто увидел, что наше дело, наши поступки и мысли иногда уже достигли нашего прошлого? Возможно ли вообще понять такое открытие без того, чтобы одновременно постичь понимание как творение смысла? Не требует ли это постижение чего-то большего, чего-то помимо вникания в онтологические структурные моменты, помимо понимания своей категорической рефлексии как рефлексии уже заданного непосредственным языковым смыслом?

3. УНИВЕРСАЛЬНАЯ КРИТИКА ЯЗЫКА

Э. Хайнтель,⁶³ в конечном итоге полностью согласившийся с гадамеровской философской герменевтикой, однако находящийся за пределами традиции Гуссерля и Хайдеггера и обязанный скорее Канту и немецкому идеализму «трансцендентальной философией языка», в отличие от герменевтической, поднял именно эту проблему. Положение Лихтенберга о том, что любая философия — это «наставление по пользованию языком», получает у него при этом новое значение, и он пытается постичь философию как *универсальную критику языка*.⁶⁴ При этом он устанавливает взаимную зависимость между герменевтической философией и трансцендентальной философией языка. В то время как герменевтика подчеркивала именно историчность языка, трансцендентальная критика рассматривала себя, отталкиваясь от Канта, вынужденной допустить априорный языковой смысл, некое языковое априори, поскольку иначе не способна была прийти к

62 Schulz W Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers. S. 314.

63 Эрих Хайнтель родился в 1912 г. в Вене, изучал философию под руководством Роберта Райнингера. С 1952 г. профессор Венского университета. Произведения: «Оба лабиринта философии» (1968), «Введение в философию языка» (1972), «Очерк диалектики» (1984), «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?» (1986), «Собрание сочинений» (1988).

64 См. обэтом: Hofmeister H. Universale Sprachkritik als Philosophie // Wiener Jahrbuch für Philosophie. Bd XXIV Wien, 1992. S. 109-118.

тому, чтобы понять дифференциацию между естественным языковым пониманием и герменевтическим пониманием:

Благодаря герменевтической философии языка возникает вопрос, можно ли вообще вести речь о всеобщем языковом априори, как бы по аналогии с кантовской постановкой вопроса. С другой стороны, подобная позиция грозит утратой этой трансцендентальной проблемы, потерей своей трансцендентальности вообще, а вместе с тем и задачи фундаментальной философии [точнее, осмысления онтологического структурного момента языка и соответственно понимания]. Она [герменевтика] как история духа превращается после этого в некую форму историцизма, в которой только и обспечивается трансцендентальность языка, но в ней он не является действительным. В этом случае она внезапно получает как бы извне именно то языковое априори, которое в трансцендентальной философии языка как раз-таки неисторически фиксируется в качестве чего-то независимого, чего-то «самого по себе».⁶⁵

В идею этой «универсальной критики языка» введены также мотивы критики языка из витгенштейновской концепции, изложенной в «Трактате», которая требовала от него в конечном счете молчания по отношению к философии. В плане позитивной рецепции данного требования здесь предпринимается и определенная попытка продолжения:

...тем не менее этот мыслитель [Витгенштейн] требует — как мы уже знаем — везде, где невозможно выразиться точно, соблюдать «молчание». Уже в самом противопоставлении молчание, естественно, выступает молчанием относительным, ведь оно сообщает о вполне определенной возможности конкретного (точного) способа высказывания. Но если «предложения» подобный способ высказывания «проясняют» тем, что вникающий в них, то есть Витгенштейн, «признает, что они бессмысленны, поднявшись с их помощью — по ним — над ними» («Логико-философский трактат», 6.54 и 7), то в таком случае не должен ли данный вид речи восприниматься как красноречивый способ молчания? Если тому, кто понимает, на самом деле удастся благодаря такому руководству «правильно увидеть мир», то может ли он в таком случае его просто «отбросить» ради того, чтобы больше «видеть»? Иными словами: не является ли передаваемый «Трактатом» смысл молчания уже с позиции самого «Трактата» чем-то гораздо большим, нежели простое молчание?.. На самом деле, не является ли полученное в предложениях «Трактата» снятие притязания молчания на абсолютность (на исключительное притязание быть единственно возможной речью) осознанием той границы,

65 Heintel E. Die beiden Labyrinth der Philosophie. Bd I. Wien; München, 1968. S.424.

за которой становится невозможным ранее четкое противопоставление речи и молчания, да и само молчание не оказывается ли внутриязыковым, а точнее, чем-то «опосредованным» языком?⁶⁶

Данная попытка оправдать с помощью «универсальной критики языка» как герменевтическую, так и аналитическую критику языка, предполагает размышления Хайнтеля о языке, с необходимостью ведущие к открытому изложению его диалектической сути. Это является основанием того, что свой первый шаг он делает, опираясь на концепцию Гумбольдта, и, резюмируя, пишет:

... мною было показано, насколько близок Гумбольдт философской традиции, в особенности Канту и философскому идеализму, начиная с Платона, так что можно спокойно сказать, что философия языка Гумбольдта принципиально представляет собой не что иное, как осознание многолетней философской проблематики в языковом аспекте. При этом, естественно, следовало бы выявить существенную, но, к сожалению, до сегодняшнего дня еще не ставшую плодотворной в полную силу своего значения, точку зрения на («диалектическую») суть языка и всех «видов логоса» вообще, которые я попытался сформулировать в связи с «философией языка», следуя Гумбольдту, в их принципиальном отличии от аристотелевских положений, занявшись предварительно упорядочиванием языка как *ergon* (лингвистика), языка как *dynamis* (психология языка), языка как *energeia* (философия языка)..⁶⁷

В недвусмысленном определении языка как диалектического по своей сути Хайнтель видит наряду с элиминацией неприемлемого для герменевтики понятия трансцендентальной субстанции также и возможность ее диалектической реабилитации. Это «то, что я есть» первоначального синтетического единства трансцендентальной апперцепции Канта постигается при этом как «неразвитое тождество» мышления и бытия, так что «то, что я есть», развитое, как мы знаем, Кантом, можно рассматривать только как существующую, а не абсолютную трансцендентальность. Хайнтель совершенно ясно говорит о трудностях и границах трансцендентальной конституции опыта у Канта, а именно, «то, что я есть» не может получить субстанциального определения через «то, чем я являюсь»; речь здесь идет собственно о том, что «то, что я есть» должно воспрепятствовать попытке «ослабить проблему существующей трансцендентальности исключительно как той самой трансцендентальной „конструкции“, т.е. простого „выхолащивания“ первоначального синтетического единства трансцендентальной

⁶⁶ Ibid. S.434.

⁶⁷ Ibid. S.450.

апперцепции». ⁶⁸ Но если кто-то думает, что я всегда есть тот, кто говорит «Я», и я одновременно полагаю себя существующим, то я познаю себя в «тождестве и различии изначальной истины, которую предполагаю всегда, когда вообще говорю». ⁶⁹ В плане осмысленного Кантом трансцендентального положения — это на самом деле есть язык, «который говорит только тогда, когда говорит „я“». ⁷⁰ И все-таки «я есмь» в этом изречении формулируется как «я действую», причем это «я действую» производится из «то, что я есмь» таким образом, что «первое как предпосылка оказывается последним». ⁷¹ То, что в дальнейшем Хайнтелем вводятся в разговор такие выражения, как «Я умираю» и «Я верю», а тем самым, естественно, по-новому ставится проблема бога, то в этом случае проявляется не только противоположность принципам герменевтической философии, но одновременно и дистанция от нее.

⁶⁸ Heintel E. Grundriss der Dialektik. Bd 2. Wien; München, 1984. S. 288. ⁶⁹ Ibid. S.291. ⁷⁰ Ibid. S. 292. ⁷¹ Ibid. S. 292-293.

XXI. СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

О свободе мы говорим по самому разному доводу. Такие выражения, как свобода выбора, свобода слова, свобода науки, религиозная свобода, свобода совести — только некоторые из тех, в которых мы почти ежедневно сталкиваемся с понятием свободы. Мы ходим на свободный (общедоступный) пляж, радуемся свободному билету (контрамарке) и выражаем словом *свобода* состояние, противоположное тому или иному состоянию несвободы. Наше знание свободы связано с осознанием несвободы, от которой мы стремимся освободиться. Если мы понимаем свободу как возможность выбора между различными способами поведения и действия, то несвобода — это неспособность повлиять на ход событий, на создание и изменение ситуаций. Несвобода проявляется чаще всего при физических, психических, социальных или политических воздействиях и парализует в экстремальных случаях всякое действие вообще. Действие, а соответственно и отдельные поступки, есть собственно то, в чем исключительно только и может заявить о себе свобода.

Когда мы размышляем о свободе, то сразу же бросается в глаза то, что осознается нами только как устранение несвободы, и что свобода есть нечто, действительность чего мы не в силах доказать. Поэтому критическое мышление не может признать само собой разумеющимися разговоры о свободе и ссылки на нее. Присмотревшись более пристально, можно найти множество аргументов, ставящих свободу вообще под сомнение и отрицающих ее наличие в действительности. Два самых важных аргумента мы бы хотели рассмотреть более подробно. Их сомнение в отношении свободы проявляется:

а) в утверждении, что человеческая жизнь анализируется наукой и потому является целиком и полностью детерминированной, что процессы поведения объясняются именно с помощью каузальной связи причина-следствие, а не с помощью свободы;

б) в точке зрения, что свобода, осознающая себя в качестве противоположности несвободе, связана с последней теснейшим образом. Поэтому свободный в этом смысле поступок не может быть определен исключительно из себя самого, а должен все же учитывать те или иные условия.

Относительно первого утверждения (а) мы должны задаться вопросом, возможно ли в действительности непрерывное каузальное объяснение всех поведенческих процессов с помощью причинно-следственных отношений, т.е. по схеме причина-действие, или такая попытка объяснения столкнется со сложностями, которые научный метод не всегда в состоянии объяснить. Если это так, то тогда появилось бы хотя и не позитивное, а негативное, но все же доказательство свободы, ибо аргументация, ставящая под сомнение действительность свободы, оказывается непоследовательной. Таким образом, мы могли бы вплоть до доказательства противоположного исходить из того, что свобода действительна, даже если она проявляется как противоположность несвободе и не воспринимается непосредственным образом. Если же сомнения в ее действительности ослабли благодаря окольному пути опровержения причин, выдвинутых против нее, то такому приему ничто не могло бы противостоять. Вместе с вопросом, возможна ли свобода вообще, в случае если она показывается не только апагогически, но и фактически связана теснейшим образом со своей противоположностью, с несвободой, это возражение переводится во второе.

Чтобы ослабить второе возражение (б), следует сделать еще один шаг дальше. Теперь речь идет не о каузальной модели нашего действия и обнаружении свободы при отвергании несвободы, а о действительной соотносительности свободы с несвободой. Следовательно, необходимо привести доказательства того, что эта соотносительность не означает ограничения или даже упразднения свободы, нет, свобода возможна только как позитивная свобода. Правда, затем в дальнейших выводах нужно еще найти масштаб выбора, который позволит среди различных возможностей тех или иных поступков распознать определенную возможность как конкретную форму свободы.

Как же выглядит полемика с этими двумя возражениями в ходе истории?

1. LIBERUM ARBITRIUM INDIFFERENTIAE

Мы покажем наглядно принципиальное сомнение в отношении свободы как фундамента нашего действия на примере одной определенной теории. Она пытается сформулировать понятие свободы, конструируя ситуацию, в которой два равнозначных мотива препятствуют воле в ее решении. При этом предполагается, что воля в себе свободна и неопределенна, т.е. она *liberum arbitrium indifferentiae*, и что одна

побудительная причина вызывает не более сильное возбуждение этой воли, чем другая. Притча об осле Буридана¹ является наглядным толкованием этой теории и в то же время указывает на ее границы. Буриданов осел, такова притча, одновременно ощутил сильный голод и жажду, и когда перед ним появились шеффель овса и полная бадья воды, одинаково желанные для него, он не знал с чего начать, то ли с питья, то ли с еды. Если он будет есть прежде, чем попьет, тогда его голод должен быть сильнее жажды, а желание напиться слабее желания поесть овса; решение в пользу того или другого привело бы к нарушению допущения об одинаковой силе жажды и голода. Смерть же от жажды и от голода была бы в то же время доказательством свободы его воли — если она была у него.

Ключевым в этом примере является понятие воли. Есть ли то, что здесь утверждается как *воля*, не только абстрактная, но и не дифференцированная в себе способность, которая из самой себя не может ничего определенного волишь? Какими же свойствами должна обладать воля, которая сама собой приходит к решению и начинает действовать? Можно ли требовать такой способности, которая в своей содержательной неопределенности не является ни волей к питью, ни волей к еде, а лишь решимостью к тому или другому? Итак, простая способность воли может прийти к решению не самопроизвольно, а в лучшем случае с помощью объектов, которые дают ей, будучи сами разными, разные содержания, а потому и являются побудительной причиной. Но если остановиться только на количественном различии разных объектов, которые должны возбуждающе воздействовать на способность воли, так что предметы возбуждения будут идентичны по качеству, количеству, расстоянию и т.д., тогда может оказаться непонятным — именно это гласит притча об осле, — как должно приниматься решение в пользу того или иного объекта, в пользу овса или воды. Предпосылкой неопределенной в себе воли, *liberum arbitrium indifferentiae*, воли, которая выступает как чистая способность и не может сама по себе волишь ничего определенного, высказывается некая двойственность: во-первых, то, что осел, как и человек, только тогда не чувствует голода или жажды, когда одно из вызывающих их возбуждений сильнее, чем другое; во-вторых, то, что выбор между двумя разными возможностями, в данном примере — между овсом и водой, произволен.

¹ Жан Буридан, у которого рассказана эта же притча, только о собаке, был французским философом-схоластом, родился примерно в 1285 г., умер в 1366. Произведения: «Сумма диалектики», «О логическом следовании», «Вопросы к аристотелевской метафизике, этике, политике и физике».

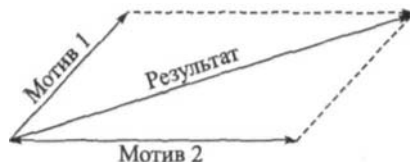
Есть ли среди множества действующих с разной силой возбуждений такое, которое является самым сильным из всех возбуждений, чаще всего оказывающих влияние на человеческие поступки? Прими мы такую модель и попытайся с ее помощью объяснить способ человеческого поведения, то будем вынуждены согласиться с тем, что предпочтение относительно того или иного предмета желания обусловлено силой вызывающего его возбуждения. Теория *liberum arbitrium indifferentiae*, пытающаяся доказать свободу воли с помощью того, что наделяет волю индифферентностью по отношению к разным содержательным определениям, должна закладывать содержательную определенность в объект желания, поскольку в противном случае, опираясь на пустоту воли, совершенно невозможно прийти к какому-то «решению».

Если мы применим этот вывод к воспроизведенным в начале данной главы возражениям (а) и (b), то получится следующее.

а) Теория, предполагающая один самый сильный мотив или одно сверхсильное возбуждение, исключает возможность свободного действия. Соответственно этому пониманию, самый сильный мотив *выбирается* не среди множества причин, вызывающих желания, а реализуется благодаря своей силе,² поскольку утверждение о том, что человеческий поступок детерминируется и осуществляется по схеме причина—следствие, последовательно. С другой же стороны, это утверждение заключает в себе противоречие. Оно имплицитно — как это отчетливо проявляется на примере Буриданова осла — то, что мотивы, а также импульсы одинаковой силы снимают друг друга, подобно тому, как это делают однотипные силы в механике. Если я прихожу домой голодный и томящийся жаждой и вначале пью что-то, чтобы затем поесть, то здесь происходит не снятие, а *вытеснение импульса*. Наряду с вытеснением импульса нам известны как *восстановление*, так и *подавление импульса*, а эти способы поведения никак невозможно объяснить с помощью модели механически понимаемого детерминизма. В аналогичных механических силах именно различные побуждения должны были бы, согласно правилу параллелограмма, образовать результирующую силу. В то время как соответственно этому побуждения, равные по силе и противоположные по направлению, как и механические силы, должны были бы снять друг друга, тем не менее

² В данном случае мы видим, что разговор о самом сильном мотиве тавтологичен. Ибо какой мотив самый сильный? Соответственно тот, который фактически реализуется в нашем действии, независимо от того, какое место может быть приписано ему до выбора.

в побуждениях, различных по силе и разнонаправленных по характеру, согласно правилу параллелограмма сил, ни одна, ни другая сила полностью не реализуется, напротив, обе в одно и то же время являются причиной результирующей силы.



Мы можем иногда сдерживать тот или иной мотив или импульс и даже подавлять полностью. Например, когда мы решаемся вначале попить, а затем поесть или вообще ничего не есть. Подавление, как и восстановление, проявляются как возможности действия, которые не могут быть объяснены правилом параллелограмма. Необъяснимость иррационального для данной теории момента можно рассматривать как указание на определяющую человеческие действия свободу, хотя с помощью этого свобода в своей действительности еще не доказана.³ Что мы получили данным воззрением, так это то, что теория, которая пытается опровергнуть утверждение о наличии свободы, видит зыбкость своей опоры.

б) Из теории *liberum arbitrium indifferentiae* может следовать вывод не только о том, будто всякий выбор должен определяться самым сильным мотивом, но и о том, что при столкновении с разными объектами желания, возбуждения от которых одинаково сильны, выбор одного из них происходит *произвольно*. Чтобы более четко уяснить это, давайте мысленно изменим возможности выбора Буриданова осла: вместо выбора между овсом и водой поставим его перед выбором между двумя равными шеффелями овса. Съест ли он первый шеффель или второй, это произойдет произвольно — при допущении, что они оба равны. При произволе действительно имеет место момент свободы, хотя он олицетворяет не свободу воли, а «исключительно» *свободу выбора*. Буриданов осел, не умерший с голоду при выборе между двумя шеффелями овса, в лучшем случае обладает свободой выбора, но никак не свободой воли. Человеческую *волю* мы в конечном счете называем свободной не потому, что она выбирает из двух возможностей ту или другую, а потому, что она может снять как каузальность, так и

³Ср.: Gehlen A. Theorie der Willensfreiheit // Gehlen A. Gesamtausgabe. Bd 2. Frankfurt/M., 1980. S. 1-179.

произвол и возвыситься над ними обоими. Вышеупомянутая нерешительность в выборе между двумя шеффелями воспринимается здесь чисто негативно, ею вообще любые возможности перекрываются или подгоняются под склонности. Свобода выглядит, так же как и произвол, чисто негативно, поскольку она не имеет определяющей причины, и выливается в чистую случайность.

Человеческая свобода, с точки зрения второго возражения (b), приведенного в начале данной главы, тесно связана с предпосылками и условиями, причина которых заключена не в ней самой, тем не менее они —против этого как раз и выставлено возражение — не упраздняют ее, а именно только они и делают ее возможной: поскольку я есть этот определенный человек и интересуюсь философией, то читаю эту книгу. Имей я не этот определенный интерес, будь не этим определенным человеком, то я, конечно, не стал бы читать именно эту книгу. Моя свобода состоит — таков аргумент — в отношении к окружающему с точки зрения определенного интереса. Я могу способствовать ей и развивать ее, позволить ей зачихнуть или даже подавить ее. Определяющие свободу условия не ограничиваются определенными интересами, а расширяются от физических предпосылок нашей телесности до тех определенностей, которые формируют меня как живущего в определенное время, в определенном обществе, в определенной исторической ситуации, и как свойства, склонности, задатки и таланты являются основанием для принятия моих решений.

Свобода порождается не чем иным, как мышлением. А осуществляется она только в сфере телесности и черпает свое содержание из жизненных отношений, в которых действует. Даже там, где я осмысливаю с позиции трансцендентальной философии содержательную обусловленность своей свободы, я остаюсь с ней связанным и не покидаю ее. Если же возможно преодолеть заданные физическим телом грани человеческого поведения вплоть до искусственного переустройства моего тела, и даже самого мышления, тем не менее невозможно покинуть это самое тело: некогда Дедал и Икар силились расширить возможности физического существования, сегодня человек благодаря использованию техники осознал, как разорвать заданные границы. Правда, мечта о безграничной, заоблачной свободе не исполнилась.

Об этом свидетельствует то, что с необходимостью должно присутствовать в любом анализе свободы — рассмотрение свободы, с одной стороны, независимо от данных жизненными связями материальных возможностей, а с другой — зависимо от них. Когда мы формулируем, что свободны только когда мыслим, а свобода проявляется, дистанци-

руясь от всех содержаний, отстраняясь от детерминизма и произвола, то нам следует с целью разъяснения дополнить это положение тем, что свобода осуществляется не как отрицание содержательной определенности нашей воли или как отрицание заданных возможностей действовать, а только в процессе взаимодействия с ними. Не отказ, а, пожалуй, оформление и использование уже сложившихся и возникающих интересов и склонностей, а также восприятие и оценка заданного содержания действия — вот что означает свободу в полном смысле слова.

Образом Ульриха в романе «Человек без свойств» Роберт Музиль предпринял попытку осмыслить человека, который без свойств и интересов, без обратной связи с условиями жизни пытается прожить свою жизнь. Свобода этого человека без свойств состоит в том, что он — возможность человека, который не связан ни прошлым, ни условиями времени, ни настоящим, ни жизненными целями, которые он ставит перед собой. Он абсолютно свободен, поскольку обладает способностью «думать обо всем, что вполне могло бы быть, и не придавать тому, что есть, большую важность, чем тому, чего нет».⁴

Когда же возможное придумано настолько радикально, что «включает в себя не только мечтания слабонервных особ, но и еще не проснувшиеся намерения бога»,⁵ тогда оно становится действительным, а не придуманным. Этот *способ думать*, который Ульриха — так зовут человека без свойств — должен был привести к самым дурным последствиям, неосознанно дал о себе знать уже в одном школьном сочинении:

Человека без свойств, о котором здесь повествуется, звали Ульрих, и Ульрих — неприятно звать все время по имени кого-то, с кем еще так мало знаком, но фамилию приходится ради его отца утаить, — Ульрих представил первый образчик своего способа думать уже на рубеже отрочества и юности в одном школьном сочинении на патриотическую тему. Патриотизм был в Австрии совершенно особым предметом. Германские дети, например, просто учились не видеть войны австрийских детей, и им внушали, что французские дети — это внуки истощенных распутников, которые тысячами пускаются наутек при виде германского солдата с длинной окладистой бородой. И совершенно то же самое, только с перестановкой ролей и желательными знаменами, заучивали

⁴ Приведенные в этом отрывке цитаты из уже упомянутого романа Музиля взяты из именно так озаглавленной 4 главы: «Если есть на свете чувство реальности, то должно быть и чувство возможности» и 5 главы «Ульрих», см.: Музиль Р. Человек без свойств. С. 38.

⁵ Там же. С. 39.

тоже часто одерживавшие победы французские, русские и английские дети... Их, стало быть, легко склонить к патриотизму. Но в Австрии это было немного сложнее. Ибо хотя во всех войнах своей истории австрийцы побеждали, после большинства этих войн им приходилось что-нибудь да уступать. Это будит мысль, и Ульрих написал, что серьезный друг отечества никогда не вправе считать свое отечество самым лучшим; больше того, в озарении, которое показалось ему особенно прекрасным, хотя он был слишком ослеплен его блеском, чтобы разобрать, что происходит, он прибавил к этой подозрительной фразе еще и вторую — что, наверно, и бог предпочитает говорить о своем мире в *conjunctivuspoten-tialis* (*hiedixeritquspiam*— здесь можно возразить.), ибо бог создает мир, думая при этом, что сошло бы и по-другому... Ульрих был очень горд этой фразой, но, по-видимому, он выразился недостаточно ясно, ибо поднялся переполох и его чуть не исключили из школы, хотя никакого постановления так и не приняли, потому что не могли решить, чем считать его дерзкое замечание — хулой на отечество или богохульством.⁶

Отец этого несчастного сочинителя действовал очень решительно и отправил сына в одно бельгийское воспитательное заведение, но там Ульрих научился только «презирать идеалы других и в более крупном, международном масштабе».⁷ Положение «бог создает мир и думает при этом, что и другой мир мог бы быть настолько же хорош» воспринимается как неприличное, поскольку оно утверждает то, что, в противоположность лейбницеvскому учению о теодицее, бог создал не «самый лучший из миров», и тем самым упраздняет основание для утверждения и доказательства существования мира. Возможный человек, полагает Музиль, не может наслаждаться, поскольку любое наслаждение в действительности предполагает обладание свойствами. Если же в мире в целом не видно ничего положительно ценного, то и способность к идентификации с собственными интересами и стремлениями уже отсутствует. Состояние, которое в конечном счете должно привести к способности действовать, как это видно в ситуации, в которой оказался Ульрих, вернувшись много лет спустя с чужбины на родину, состоит в следующем:

Когда он при этом, выражаясь на библейский лад, устраивал дом свой, он сделал одно открытие, которого, собственно, ждал. Он поставил себя перед приятной необходимостью полностью перестроить свое небольшое запущенное владение, как пожелает. Все принципы, от чистой по сти-

⁶ Там же. С. 40-41.

⁷ Там же.

лю реконструкции до полной бесцеремонности, были к его услугам, и, соответственно, все стили, от ассирийского до кубизма, должен был он мысленно перебрать. На чем следовало ему остановить свой выбор? Современный человек родится в клинике и умирает в клинике, так пусть и живет в клинике! — провозгласил недавно один ведущий зодчий, а другой реформатор интерьера потребовал передвижных стен в квартирах на том основании, что человек должен учиться доверять человеку, живя с ним вместе, и не вправе обособляться и замыкаться. Тогда как раз началось новое время (ведь это оно делает каждый миг), а новое время требует нового стиля. К счастью Ульриха, замок, каким он его застал, обладал уже тремя стилями, друг на дружке, так что с ним и правда нельзя было предпринять все, чего требовали; тем не менее Ульрих чувствовал себя очень взбудораженным ответственностью, накладываемой на него устройством дома, и угроза «скажи мне, где ты живешь, и я скажу, кто ты», которую он то и дело вычитывал в журналах по искусству, висела над его головой. После подробного ознакомления с этими журналами он пришел к выводу, что лучше уж взять ему в свои руки отделку собственной личности, и принялся собственноручно делать наброски своей мебели. Но как только он придумывал какую-нибудь внушительно-громоздкую форму, ему приходило в голову, что ее вполне можно заменить технично скупой, функционально оправданной, а стоило ему набросать какую-нибудь истощенную собственной силой железобетонную форму, он вспоминал по-весеннему тощие формы тринадцатилетней девочки и начинал мечтать, вместо того чтобы принять решение.⁸

Ульриха, человека без свойств, Музиль наделил двумя способностями, которые представляются основными для свободы действия. Во-первых, он указал на возможность мысленно дистанцироваться от любой определенности. В случае с персонажем музильевского романа это доводится до крайних пределов свободы творчества, когда действительные вещи уже значат не больше, чем возможные. Во-вторых, Музиль подчеркивает возникший вместе с этой свободой недостаток склонности, интереса и обусловленную масштабom деятельности неспособность позитивно определить свободу. Способность дистанцироваться осуществляется как рефлексия, для которой «абсолютная возможность абстрагироваться от любого определения, в котором я себя нахожу или которое положено мной» превращается в «бегство от всякого содержания как ограничения».⁹ Если я определяю себя вопреки всякой определенности, поскольку определенность для меня —

⁸ Там же. С. 42-43.

⁹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 70.

это «смирительная рубашка» (Музиль), то свобода проявляется только негативно. Так было в случае с Ульрихом, который при обустройстве своего дома не смог выбрать тот или иной стиль, да и вообще какой-либо. В результате этой нерешительности дом в полном смысле оказался пустым, или его устройство было передано на волю случайного вкуса поставщиков. Причем возможное решение оставить дом пустым не было бы тождественно нерешительности, даже если оба этих способа поведения могли бы привести к одинаковому результату. В одном случае это отражало бы твердое намерение, в другом было бы случайным.

Действие всегда включает «возможность „изначально" действовать иначе и одновременно необходимое отрицание данной возможности действительным „сейчас" и определенным действием, которое только „затем" может вновь рефлексироваться и соотноситься с иной возможностью своего осуществления. Если бы действие не предшествовало возможности в виде рефлексии, то не было бы никакого действия, никакого осмысленного в себе дела», напротив, было бы простое событие, в котором нет места мотивированному решению; «а если в мотивированном решении все возможности не сняты соответствующими определенностями, тогда не было бы реальным...».¹⁰

Подводя итог нашему изложению понятия свободы, сошлемся на утверждение Канта из «учении об антиномиях» в «Критике чистого разума» о том, что свободу в ее осуществленности нельзя ни доказать, ни опровергнуть. И если позже в «Критике практического разума» Кант утверждал: свобода есть условие вопроса «Что я должен делать?», то он тем самым одновременно говорил, что этот вопрос, в свою очередь, есть предпосылка того, что свобода *осознается нами*:

Для того чтобы не усмотрели *непоследовательности* в том, что теперь я называю свободой условием морального закона, а потом — в самом исследовании — утверждаю, что моральный закон есть условие, лишь при котором мы можем *осознать* свободу, я хочу напомнить только то, что свобода есть, конечно, *ratioessendi* морального закона, а моральный закон есть *ratiocognoscendi* свободы. В самом деле, если бы моральный закон ясно не мыслился в нашем разуме раньше, то мы не считали бы себя вправе *допустить* нечто такое, как свобода (хотя она себе и не противоречит). Но если бы не было свободы, то *не было бы* в нас и морального закона.¹¹

¹⁰ Heintel E. Der Mann ohne Eigenschaften und Tradition // Wissenschaft und Weltbild. 13 Jg. 1960. S. 185.

¹¹ Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 124.

Кант учитывал, что свобода противится любому внешнему рассмотрению и что ее можно отчетливо рассмотреть только в процессе рефлексии личного опыта. Там, где я ставлю перед собой вопрос: «Что я должен делать?», я сознаю себя как свободную личность. Однако толкование моего поступка посредством самого сильного мотива или побуждения есть дополнительное объяснение, которое, опираясь на внешнее рассмотрение, пытается встроить этот поступок в каузальную схему.¹²

2. ДОБРОВОЛЬНОСТЬ И ПРАВОСУДНОСТЬ ПОВЕДЕНИЯ

Свобода означает ответственность. Осознанная в рефлексии личного опыта свобода именно потому, что она, как говорил Кант, есть *ratioessendi* морального закона, имеет в нем *ratiocognoscendi*. Становление сознания свободы протекает рука об руку с осознанием ответственности. Если же свобода и несвобода находятся во взаимной связи относительно друг друга, а действие — это занятие позиции в и относительно к некоей ситуации, в которой я застаю себя — ведь я всегда могу в ней оказаться, — то обязанность отвечать за свои действия обусловлена вменяемостью. Вопрос о том, что может быть вменено совершившему поступок и что нет, впервые поставил и систематически разъяснил Аристотель. В третьей книге «Никомаховой этики» он, ссылаясь на правовую практику своего времени, пытается объяснить понятие произвольного, непроизвольного и подневольного — *hekousion*,

¹² Это утверждение не оспаривает принципиальную необходимость объяснения мотива моего поступка ретроспективным рассмотрением. Хотя вопросу «Что я должен делать?» и предшествует осознание перспективы, а не осознание объяснения, тем не менее с ним всегда связан также вопрос «Что я могу делать?». Прошлое его деятельности не освобождает действующего от ответственности, хотя действуя, я всегда озабочен тем, что впереди. Внешнее же рассмотрение с позиции объяснения мотивов и побуждений лишено той точки зрения, с помощью которой я могу жить, напротив, оно следует уже свершенному поступку. Его оценка происходит из осознания и видения причин, которые определяют процесс действия в его свободном развитии и вследствие этого могут вызвать нежелательные реакции. В экстремальных случаях могут появиться некоторые нарушения, которые на короткое или длительное время могут иметь своим следствием невменяемость. Нормальным же образом объяснение мотивов происходит как ретроспективное самоопрашивание. В исключительных случаях дополнительное внешнее рассмотрение может оказаться весьма полезным.

akousion и ouchhekousion. Его анализ этих понятий не утратил своего значения и сегодня.

Никто, делает вывод Аристотель, не будет хвалить или осуждать кого-нибудь из-за естественного чувства, например, чувства холода или тепла, боли или голода. И все же обычные для всех человеческие поступки расцениваются как проявление воли. Почему? Потому что человек иначе, чем при естественных событиях, выступает как основание и причина собственных деяний, точно так же как он является «родителем своих детей».¹³ Этим утверждением уже дано определение того, что есть произвольный поступок: действующий свободен, поскольку он сам в себе имеет *arche*, принцип и причину своего действия, может сам решать и в состоянии так или иначе вести себя. Поступок может быть обдуманным или необдуманным, даже импульсивным, тем не менее он должен, чтобы быть поступком, осуществляться *сознательно* и *преднамеренно*. Произвольными не считаются те поступки, которые подпадают под понятие принуждения и незнания. Здесь в обоих случаях отсутствует *выбор* в качестве основания и, следовательно, тот, кто действует вынужденно или по незнанию, не должен, собственно, отвечать за свои действия. Что подразумевается под принуждением и что под незнанием и, соответственно, под неведением?

Вынужденным, то есть «подневольным является тот поступок, источник которого находится вовне, а таков поступок, в котором действующее или страдательное лицо не является пособником, скажем если человека куда-либо доставит морской ветер или люди, обладающие властью».¹⁴

Сказать, что такое незнание, это совсем не то же самое, что определить, что следует понимать под принуждением и под словом «подневольный». При незнании важна именно причина неведения. Так, по Аристотелю, недостаточное знание нравственно и законодательно обоснованных принципов поведения непростительно, так как человек должен был бы приложить усилия к тому, чтобы ознакомиться с ними. Как гражданин государства и мира вообще я должен быть информирован о действующих законах и нравственных нормах — сегодня к этому следовало бы отнести также и права человека. В противоположность этому не так просто получить знание о ситуации, и часто приходится полагаться на удачу и случай, на особые обстоятельства, при которых приходится действовать. За недостаток знания о ситуации, вероятно,

13 Аристотель. Никомахова этика. III, 7 1113b 18 и далее.

14 Там же. III, 1. 1109b 35-1110a 4.

невозможно нести полную ответственность. И все же здесь также действует основной закон о том, что провозглашение себя незнающим не спасает от наказания.

Если страсти и ярость являются основанием неведения, то поступки должны ставиться в вину преступнику. В случае опьянения, читаем мы в «Никомаховой этике», следует наказывать даже вдвойне, так как поступок в пьяном состоянии хотя и может совершаться по неведению, тем не менее в воле виновника — напиваться или нет. И все же Аристотель проявляет снисхождение к поступкам, которые совершены в состоянии аффекта, когда кто-либо, будучи возбужден кем-то другим, делает то, что он не хотел бы делать, «ибо источником здесь является не тот, кто действует движимый порывом, а тот, кто разгневал».¹⁵ Итак, неведение может быть виной только там, где оно само по себе невиновно, и недостаток знания не может инкриминироваться виновнику.

Произвольные поступки — это такие поступки, причину которых следует искать в «виновнике». Если насилие и неповинное незнание ситуации являются решающим моментом события, то аргсенаходится вне того, благодаря чему происходит данное событие. Наряду с поступками произвольными и теми непроизвольными, которые вызваны насилием или незнанием, Аристотелю известна еще и промежуточная форма: «смешанные поступки». Эта форма поступка лежит в основе выбора и возникает не без *раздумий* и *намерений*. Поэтому ее следует причислять к первому роду поступков, а именно к произвольному поступку. В то же время такого рода поступки происходят при необычных обстоятельствах, например, при угрозе и страхе, и потому по своему характеру они непроизвольны:

например, если тиран прикажет совершить какой-либо постыдный поступок, между тем как родители и дети человека находятся в его власти; и если совершить этот поступок, то они будут спасены, а если не совершить — погибнут. Нечто подобное происходит, когда во время бури выбрасывают [имущество] за борт. Ведь просто так (*haplos*) по своей воле никто не выбросит [имущество] за борт, но во имя спасения самого себя и остальных так поступают все разумные люди.¹⁶

О таких поступках Аристотель утверждает,

что их следует называть произвольным и непроизвольным в зависимости

¹⁵ Там же. V, 10. 1135b 26 и далее.

¹⁶ Там же. III, 1. 1110a 5-11.

от того, когда он совершается. В таком смешанном случае, совершая поступки, действуют по своей воле, ибо при таких поступках источник движения членов тела заключен в самом деятеле, а если источник в нем самом, то от него же зависит, совершать данный поступок или нет. Значит, такие поступки произвольны.¹⁷

При этом для Аристотеля ничего не изменяется и вследствие того, что никто по своей воле не оказывается в такой или подобной ситуации. Для различения произвольных и непроизвольных поступков главную роль играет *момент* принятия решения, а не особые обстоятельства.

Двойственный характер этих «смешанных» поступков, *miktaipraxeis*, только тогда называется добрым, когда человек испытал «стыд» или «боль» во имя достижения высшей цели. Он вызывает сочувствие, хотя и совершил то, что не должен был делать, под воздействием обстоятельств, которые «пересилили человеческую природу» и которых «никто не смог бы избежать».¹⁸

Следовательно, произвольный поступок определяется как тот, причина которого заключена в самом действующем, в том, кто в состоянии отчетливо разглядеть обстоятельства и возможные последствия поступка. Поступки же, которые происходят из-за незнания ситуации, являются непроизвольными, но только постольку, поскольку они влекут за собой «боль» и «раскаяние». Но есть и такие поступки, которые совершаются по незнанию, но с последствиями которых, хотя они и непреднамеренны, действующий полностью соглашается. Такие поступки Аристотель называет *подневольными*.

То, что Аристотель говорит о произвольности конкретных поступков, он относит к поведению, *hexei*, т.е. к характеру человека. Конкретный поступок и поведение состоят относительно друг друга во взаимной обусловленности. В процессе деятельности мы обретаем свой характер точно так, как это происходит с искусством и ремеслом:

Ибо [если] нечто следует делать, пройдя обучение, [то] учимся мы, делая это; например, строя дома, становятся зодчими, а играя на кифаре — кифаристами. Именно так, совершая правые [поступки], мы делаемся правосудными, [поступая] благоразумно — благоразумными, [действуя] мужественно — мужественными.¹⁹

И если поведение, характер даны мне не от рождения, а приобретены мною, и в то же время их следует рассматривать во вза-

¹⁷ Там же. III, 1. 1110a 14-18.

¹⁸ Там же. III, 1. 1110a 25 и далее.

¹⁹ Там же. III, 1. 1103a 35-110 3b 2.

имной обусловленности с конкретными поступками, то становится понятным, почему Аристотель считает виновными за свои поступки пьяницу и разгневанного. И хотя у пьяницы тоже предполагается некое возбуждение, которого он, как и действующий в состоянии аффекта, не может ни избежать, ни устоять перед ним, тем не менее его исходное положение иное. Аристотель спрашивает о причине, почему некто стал алкоголиком, и устанавливает, что совокупное поведение складывается из множества поступков. Как необузданный, так и алкоголик вначале имел возможность не стать им, похоже, как и больной, чья болезнь вызвана *невоздержанным образом жизни*:

Ведь и больной не выздоровеет, хотя бы случилось так, что он болен по своей воле — из-за невоздержанного образа жизни и неповиновения врачам. В этом случае у него ведь была возможность не болеть, но, когда он ее упустил, ее больше нет, подобно тому, как метнувшийся камень не может получить его обратно, между тем как от него самого зависело — раз источник действия в нем самом — бросить его. Так, у неправосудного и распущенного сначала была возможность не стать такими, а значит, они по своей воле такие, а когда уже человек стал таким, у него больше нет [возможности] таким не быть.²⁰

Чтобы понять, о чем говорит Аристотель, необходимо пояснить, что он утверждает здесь о неправосудности алкоголизма, источником которого является сам алкоголик, а не внешние обстоятельства. Правда, эта ссылка на этот источник не бесспорна, поскольку здесь менее всего предполагается, будто наследственность, или среда и воспитание не обуславливают мой характер настолько, чтобы я не мог поступать иначе. То, что это происходит не всегда так, мы сегодня знаем очень хорошо. Да и Аристотель знал это, если различал правосудную и неправосудную болезнь. Для него признаком человека как разумного существа является то, что он способен — пока не утратил возможностей для этого — начинать сначала и изменять структуру привычки хорошего или плохого поведения. Как *один* беззаботный и необдуманый поступок человека не характеризует его как беззаботного человека, а только совокупность подобных поступков, поскольку из-за каждого такого проступка становится все тяжелее действовать обдуманно, поскольку повторяющаяся беззаботность превращается в привычку. Во взаимной обусловленности не только какой-то отдельный поступок определяет и закрепляет манеру поведения, но и поведение, в свою оче-

²⁰ Там же. III, 7. 1114a 15-21.

редь, оказывает влияние на каждый конкретный поступок. Вернуться к началу спустя какое-то время так же маловероятно, как и вернуть назад брошенный камень. И все же вменяемость и ответственность сохраняются, так как наш характер — это результат нашей собственной деятельности.

Тот аргумент, что веселье и красота могут стать причиной произвольного алкоголизма и болезни, поскольку они вызваны теми силами, которые находятся вне действующего, Аристотель не признает. В этом случае, поясняет он, любое действие совершалось бы по принуждению, так как веселье и красота для каждого являются целью его деятельности.

Определить деятельность как произвольную, как то, что замысле-но и содержит в себе побудительную причину, по Аристотелю недостаточно. Аристотелевское понятие произвольности, если соотнести его с разницей между свободой выбора и свободой воли, в большей степени соответствует первому, чем последней. Поэтому свободе воли, по сути, свойствен *умысел*, который греки называли *prohairesis*. Она представляется даже как *arche*, порождающее действие.

Prohairesis вызывает поступок не так, как упавший в воду камень вызывает волны, а как проект архитектора приводит к постройке. *Prohairesis* не только начало, *arche*, но и результат. В *prohairesis*, в замысле, стремление, *othesis*, и ожидание, *bouleusis*, связаны с выбором. Там, где отсутствует эта связь, решение принимается хотя и произвольно, но необдуманно. Так, Аристотель говорит, что неподвластное действует непреднамеренно, вопреки же этому умышленная разнузданность озабочена своим наслаждением. *Prohairesis* как единство стремления и рассудительности можно в равной мере понимать в соответствии с его двойственным происхождением — как устремленный разум или как разумное стремление.

Правда, после Аристотеля произошло то, что вся рассудительность сосредоточилась вокруг поисков средств для достижения целей. Открытым остался вопрос о том, в соответствии с чем должен происходить выбор *telos* что может устанавливаться в качестве цели правильного поступка. Аристотель руководствовался убеждением, что все сущее стремится к благу, и зло, следовательно, состоит только в *различии* между тем, что кажется благом для действующего, за что он, естественно, несет полную ответственность, и тем, что есть благо на самом деле. Идея, что зло может осуществляться ради зла, в это время не находила признания; к тому же у Аристотеля относительно познаваемости блага не было того сомнения, которое присутствовало в сокра-

товском незнании и о котором Платон открыто ставил вопрос. Благо как то, что достижимо ради самого себя, представляется Аристотелю самой жизнью, наполненной счастьем. Eudaimonia, блаженство — вот что такое заданная цель, telos. И все же, как более точно определить этот telos? Если слово благо выражает собственно присущее человеку,²¹ то возникает вопрос, только лишь руководство разума является причиной ответственного поступка или выбор в пользу добра или зла тоже является таковым? Ведь Аристотеля не занимает платоновская проблема беспокойства, epimeleia, которая охватывает человека при постановке вопроса о благе и принуждает его к выбору между целями. Ошибочное поведение известно ему лишь при выборе средства для достижения цели. Но как быть, если неправилен уже сам выбор, telos? Аристотель не исключает такой возможности, хотя и утверждает, что стремление человека само по себе нацелено на благо. И поэтому, согласно ему, причина выбора ошибочной telos заключена опять-таки в выборе неправильных средств. В плане различия между благом и тем, что только кажется благом конкретному человеку, важно то, что благо независимо от поступка, совершаемого человеком в своем стремлении к благу.

В ошибочном выборе средства для стремления к благу Аристотель видит причину выбора неблагодя цели и ответственность за это возлагает на человека. То, что нехорошего человека следует порицать за его дурные поступки, он стремился доказать в учении о добродетели, в учении о благоприобретенных умениях и поступках. Здесь, по крайней мере косвенно, говорится о том, что «замысел» нужно обеспечивать не только средством его осуществления, но и целеустановкой его помыслов, а также тем, за что человек несет ответственность.²² Хо-

²¹ Там же. X, 10. 1177b 3-1178a 8.

²² В этом смысле этика с тех пор стала этикой долженствования. Восходящее к Макс Веберу противопоставление конфессиональной и предпринимательской этики и этики долженствования берет свое начало во взаимной независимости свободы и ответственности. И хотя взаимообусловленность свободы и ответственности — это принцип любой философской этики, дифференциация конфессиональной и предпринимательской этики является не дифференциацией разной ответственности, а различием в определении блага. Что критикует Вебер, так это тот род этики, для которого «собственной оценки этического поступка хватает... только для собственного оправдания» и который «успех оставляет на усмотрение бога» (Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1968. S. 505), а соответственно, и стремление обсуждать нравственную ценность поступка с точки зрения его успеха. Он затем даже подчеркивает необходимость «возмещения (предусмотренных) последствий своего поступка» (Weber M. *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen, 1971. S.552). Ср. также: Jonas H. *Das Prinzip Verantwor-*

тявляется ли добродетель умшленным, основанным на *prohairesis* поступком?

Объяснение различия между произвольным, произвольным и подневольным поступком еще не дает ответа на вопрос о вменяемости поступка, в котором заключена ответственность, и на вопрос «Что я должен делать?».

XXII. ЧТО Я ДОЛЖЕН ДЕЛАТЬ?

Знание о том, что я свободен и какова структура моего свободного поступка, не достаточное основание для этики. Во-первых, сознанию свободы, даже если оно как таковое не осознало себя, свойствен вопрос: «Что я должен делать?». Ответ на него ищут с помощью тщательного рассмотрения критерия поведения, с которым я могу соотносить свой выбор.¹

В «Философии права» Гегель писал:

Что должен человек делать, каковы обязанности, которые он должен исполнять, чтобы быть добродетельным, сказать в нравственном общественном союзе легко: он должен делать только то, что ему в его условиях предписано, высказано и известно.²

Этот ответ прост и впечатляющ. В нравственном общественном союзе предначертаны способы поведения конкретных людей. Но какая общность является нравственной и что это за общность, если она не нравственна? На эту тему у Гегеля мы найдем одно, хотя и известное место, что есть общность, которая не «может удовлетворить волю лучших людей», причем не только «в эпохи, когда то, что считается правым и благим в действительности и нравах», уже не может притязать на всеобщую обязательность. В те времена, когда действительность представляет собой «пустое, бездуховное и бездеятельное наличное бытие», оно, вероятно, вынуждено «искать *внутри* в себе и знать и определять из себя, что есть право и добро».³

Мы сталкиваемся здесь с двумя разными инстанциями в качестве критерия ответа на вопрос «Что я должен делать?». Первая — это нравственное сознание общности, в котором устанавливаются связи, объединяющие отдельных людей. О другой свидетельствует сокровен

¹Поисторииэтикисм.: Derbolav J. AbrisseeuropäischerEthik. Würzburg, 1983; Mader J. Philosophie und Wissenschaft. Probleme Ethik in Tradition und Gegenwart. Wien; München, 1979. В этом плане очень важной для программы аналитической философии была попытка по-новому спроектировать этику. См. обэтом: Kaulbach F. Ethik und Metaphysik. Darmstadt, 1974; Dufree H.A. Metaphysik // Evangelisches Kirchenlexikon. Bd 3. Sp. 383.

² Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 203.

³ Там же. С. 180.

ная сущность, проявляющая себя как индивидуальная совесть. Для нее ответ уже не следует непосредственно из порядка, будь то порядок бытия, или мировой порядок. Она стремится из самой себя заполучить нравственную мерку.

С исторической точки зрения было бы неправильно говорить, что идея нравственного порядка, в рамках которой понятия «добра» и «зла» получают онтологический характер, со времен античности вплоть до феодального сословного государства, доиндустриального по своей форме, оказывала свое преобладающее воздействие. Здесь каждому было предписано решать свои задачи, исходя из интересов общества. Но совесть, а вместе с ней и убеждение, хотя и были затребованы, но вошли в философию благодаря кантовской этике.

При освещении аристотелевского понятия свободы нам могло броситься в глаза то, что свобода в эпоху античности понималась как *свойство* человека. В Новое же время, да и сегодня тоже, свобода рассматривается не как свойство человека наряду с другими свойствами, а как его *сущность*.⁴ Как результат этих разных определений человека в эпоху античности и Нового времени этика также принимает другой образ. В последующем мы в исторической ретроспективе рассмотрим это развитие.

1. НРАВСТВЕННОСТЬ КАК ПЕРЕЖИТАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ

«Никомахова этика», это самое важное этическое сочинение Аристотеля, является первым произведением западной мысли, которое охватывает устоявшуюся мораль в ценностно-теоретическом представлении и обосновании. У Платона этика еще представляла собой отдельную от онтологии и политики дисциплину. Правда, Аристотель многое перенял и дальше развил из учения Платона. В *peripatos*, в своей школе, Аристотель часто проводил учебные занятия по этике.

⁴ Это стало возможным благодаря кантовскому пониманию свободы как идеи практического разума. Свобода должна постулироваться, и поэтому мы можем воспринимать себя нравственными существами, она порождена не природой человека, как аристотелевское своеволие, или — чему Аристотель постоянно противился—его воспитанием. Поступок человека, в конечном счете, не находится под воздействием природы или исторической ситуации, а потому не представляет собой обусловленного и детерминированного события. Следовательно, Кант говорит (к примеру, в «Критике практического разума») о свободе как понятии, которое нельзя объяснить ни с естественной, ни с исторической точки зрения.

До нас дошли рукописи его лекций с дополнениями его учеников в виде трех этик. Наряду с «Никомаховой этикой» — это «Эвдемова этика» и так называемая «Большая этика» (*MagnaMoralia*). Аристотелевская этика часто называется эвдемонистской этикой, правда, с добавлением таких предикатов, как этика блага или этика добродетели, причем для каждой соответствующей характеристики решающим является то, какой из этих аспектов выделен и особенно подчеркнут. Этикой блага называют ту этику, которая стремится выработать иерархию благ от низшего до высшего блага: наслаждение, полезность (например, здоровье), польза, добродетель, блаженство, *eudaimonia*, как высшее благо. Как и раньше, в зависимости от того, какому благу приписывают высшую ценность, примыкают к тому или иному направлению этики.

Если в качестве принципа деятельности рассматривать поставленное Аристотелем в самый низ иерархии наслаждение, что, как полагал Платон, правомерно для основной массы людей, то сегодня это называют *гедонистической этикой*. В истории философии к такого рода этике причисляют учение киренаиков. Для них наслаждение — это высшее благо, а блаженство — сумма конкретных ощущений удовольствия. С другого рода гедонизмом, а именно с отрицательным, мы сталкиваемся у Эпикура, усматривавшего высшую форму удовольствия и счастья в свободе от боли и страданий.

Этика, которая принимает в качестве высшего блага полезность, *sympheron* (по-латыни *utilitas*), подчиненную у Аристотеля удовольствию, называется *утилитаризмом*. В Новое время он приобрел значение благодаря Фрэнсису Бэкону, Иеремии Бентamu и находящемуся под влиянием эмпиризма Давиду Юму, прежде всего в связи с его «Исследованиями о принципах морали».

Аристотель, как мы уже знаем, не принимал ни наивысшее удовольствие, ни полезность в качестве высшего человеческого блага. Он аргументировал это на примере удовольствия. Одни, делает он вывод, в удовольствии видят некую отрицательную ценность, другие же — высшую форму блаженства, причем, подчеркивает он, те и другие правы и неправы одновременно: даже если не принимается во внимание удовольствие, сопровождающее процессы оценки природы, все равно удовольствие остается формой полноты человеческих чувственных процессов, которая присоединяется к ним, «подобно красоте у [людей] в расцвете сил».⁵ Таким образом, удовольствие — это не действительное

⁵ Аристотель. Никомахова этика. X, 4. 1174b 31-33: «Удовольствие делает деятельность совершенной и [полной] (*teleioi*).. как некая полнота (*telos*), возника-

благо, поскольку оно тому, что составляет блаженство, присуще лишь как момент. Поэтому принятие чувственного удовольствия и вожделения за высшее благо было бы совершенно неправильным, поскольку они являются общими для человека и всех других живых существ и им не присуще сугубо человеческое качество, т.е. разумность. Подтверждение самого высшего в человеке, того, что присуще только ему, имеет место там, где человек проявляет себя как разумное существо. Подтверждения, соответствующие разумности человека, для Аристотеля являются подтверждениями знания и добродетели.⁶

Если полезность и не представляет собой *eudaimonia*, то все же очевидно, что она как польза выступает простым средством достижения блага, которое, в свою очередь, не есть прямая выгода. Высшее благо, о котором говорится, что к нему все стремится, должно быть тем, что составляет ради себя самого цель наших действий, чем-то, к чему стремятся именно ради него, а не ради чего-то другого. Мы уже называли это высшее благо блаженством, но то, что должно состоять только в добродетели, в добродетельной жизни, для нас иногда менее очевидно, чем то, чем должна быть добродетель:

Впрочем, называть счастье высшим благом кажется чем-то общепризнанным, но непременно нужно отчетливее определить еще и его суть. Может быть, это получится, если принять во внимание назначение (*ergon*) человека, ибо, подобно тому как у флейтиста, ваятеля и всякого мастера да и вообще [у тех], у кого есть определенное назначение и занятие (*praxis*), собственно благо и совершенство (*toeu*) заключены в их деле (*ergon*), точно так, по-видимому, и у человека [вообще], если только для него существует [определенное] назначение. Но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение и занятие, а у человека не было бы никакого и чтобы он по природе был бездельник (*argos*)? Если же подобно тому, как для глаза, руки, ноги и вообще каждой из частей [тела] обнаруживается определенное назначение, так и у человека [в целом] можно предположить помимо всего этого определенное дело? Тогда что бы это могло быть?

В самом деле, жизнь представляется [чем-то] общим как для человека, так и для растений, а искомое нами присуще только человеку. Следовательно, нужно исключить из рассмотрения жизнь с точки зрения питания и роста (*threptikekaiauxetike*). Следующей будет жизнь с точки зрения чувства, но и она со всей очевидностью то общее, что есть и у лошади, и у быка, и у всякого живого существа. Остается, таким об-

ющая попутно, подобно красоте у [людей] в расцвете сил».

⁶ Эта представленная здесь иерархия благ сохранила свое значение вплоть до Канта.

разом, какая-то деятельная (praktike) [жизнь] обладающего суждением [существа] (tologonekhon).⁷

Короче говоря, высшее благо и вместе с тем блаженство человека должно заключаться в его собственной деятельности, в свойственном ему способе труда. Этот труд опять-таки должен быть результатом «деятельности души» и признаваться знаком разумности самой по себе:

... что назначение человека по роду тождественно назначению добропорядочного (sroydaios) человека, как тождественно назначение кифариста и изрядного (sroydaios) кифариста, и это верно для всех вообще случаев, а преимущества в добродетели — это [лишь] добавление к делу: так, дело кифариста — играть на кифаре, а дело изрядного кифариста — хорошо играть — если это так, то мы полагаем, что дело человека — некая жизнь, а жизнь эта — деятельность души и поступки при участии суждения, дело же добропорядочного мужа — совершать это хорошо (toeu) и прекрасно в нравственном смысле (kalos) и мы полагаем, что каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей (oikeia) ему добродетели; если все это так, то человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько — то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной].⁸

Слово Tüchtigkeiт (способность, дельность толковость) в греческом тексте обозначается словом ἀρετή. Arete переводится как способность, а также очень часто как добродетель.⁹ Дельностью или добродетелью характеризуются формы жизни, и именно формы жизни, присущие человеку как человеку. Теперь становится понятной причина гегелевского утверждения о том, что то, что человек должен делать, к чему обязывает его долг, чтобы быть добродетельным, предначертано и известно человеку в его отношениях. Соответствующая разуму форма жизни должна уметь читать добродетель, причем мы всегда должны представлять: счастье, а соответственно, и блаженство — «это своего рода деятельность», т. е. возникающее, а не просто нечто готовое и завершенное, чем мы владеем.¹⁰ Добродетельному также известно, что счастье не означает стремление сохранить свою жизнь при лю-

⁷ Аристотель. Никомахова этика. I, 6. 1097b 22-1098a 5.

⁸ Там же. I, 6. 1098a 9-17.

⁹ Немецкое слово Tugend (добродетель) произошло от слова «taugen» (быть пригодным, способным к какому-либо делу) и издавна обозначает способность, силу, превосходство (по качеству). И только под влиянием христианства это слово получило свой нравственный смысл как противоположность пороку.

¹⁰ Аристотель. Никомахова этика. IX, 9. 1169b 25-32.

бых обстоятельствах: «недостойно любой ценой остаться в живых».¹¹ Бывают ситуации, говорит Аристотель, разъясняя понятие свободы, при которых нужно не отступать перед насилием, «но скорее следует умереть, претерпев самое страшное».¹² Впоследствии у Шиллера это прозвучало так:

Пусть жизнь — не высшее из наших благ,
Но худшая из бед людских — вина.¹³

Чем же является добродетель; что такое эта способность; что представляют собой добродетели? Если добродетели порождены теми формами жизни, которые соразмерны разуму, то, говоря по-аристотелевски, этик должен проанализировать сущность души, поскольку она есть основа нравственности.¹⁴ Хотя этот анализ имеет значение не только для этика, но и для политика, ибо задача последнего состоит в том, чтобы привести к *eudaimonia*,¹⁵ к состоянию, которое есть бы-тие-в-деятельности души согласно с ее высшей возможностью, и тем самым способствовать развитию в гражданах и во всем государстве *arete*.¹⁶

Из внутренней структуры человеческой души Аристотель вычленяет различие между добродетелями ума и *нравственными* добродетелями.

В то время как первые — это исключительно способность мышления, последние основываются на гармонии души и тела и часто называются этическими добродетелями.

¹¹ Там же. IV, 8. 1124b 8. 12 Там же. III, 1. 1110a 26.

¹³ Шиллер Ф. Невеста из Мессины // Шиллер Ф. Собр. соч. Т.3. М., 1956. С. 270.

¹⁴ Кант во введении к своему учению о добродетели подчеркивал, что этика с самого начала воспринималась как учение о долге, и это ее понимание и до сего дня применяется — исключая учение о праве — к учению о добродетели. См.: Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 413.

¹⁵ То, что для Платона и Аристотеля этика и политика взаимосвязаны, можно понять из определения справедливости. Она является, во-первых, институциональным порядком, во-вторых — личным поступком. Та мысль, что политическая деятельность должна ориентироваться на справедливость, не всегда была самоочевидной. Необязательно ссылаться на Никколо Макиавелли (1469-1527), чтобы назвать свидетельства в пользу теории разделения политики и морали. Так, например, уже в наше время историк Фридрих Мейнке (1862-1954) оправдывал такое разделение и объяснял в своей книге «Идея разумного государства в новой истории», что государственный разум отдает предпочтение закону перед моралью.

¹⁶ Науку о душе, как ее полагает Аристотель, не нужно путать с общепринятыми сегодня формами психологии. Аристотель посвятил душе одно сочинение под названием «О душе». Для него вопрос о душе связан с вопросом об универсальной истине, так что в точном смысле и бог есть душа, вернее, *pous*.

1.1. ДОБРОДЕТЕЛИ РАССУДКА

Определяя добродетели ума, так называемые дианоэтические добродетели, Аристотель различает те, применяя которые, мышление нацелено на предметы, принципы движения которых одинаковы с принципами движения в природе, и те, которые имеют дело с предметами, принципы которых устанавливаются и изменяются. Соответственно разнице собственных предметов (к примеру, в первом случае — это движение звездных сфер, во втором — поступок человека) мышление проявляет себя различным способом, во-первых, как теоретический разум, во-вторых, как практический разум: *nous theoretikos* *nous prak-tikos*.¹⁷ Следовательно, способ бытия и блага своего предмета теоретический и практический разум понимают по-разному. Так как теоретический разум не имеет своей целью ни поступок, ни его результат, то и предмет свой воспринимает как истинный и ложный. Напротив же, для практического разума истинность его предмета находится в правильном устремлении, и он расценивает его как доброе или злое. Причина поступка есть умысел и присущее ему стремление. То есть практический разум — это правильное стремление и как таковое — нацеленное на истину созерцательное мышление. Иначе говоря, он есть благоприобретенное, рассудительное мышление. Это различие между теоретическим и практическим разумом определяет отношение диано-этических добродетелей друг с другом.¹⁸ К ним относятся:

знание: *episteme*;

мудрость: *sophia*;

разум: *nous*;

искусство: *technē*;

рассудительность: *phronesis*.

Три первые из названных добродетелей — это способности, с помощью которых познание, утверждая или отрицая истину, протекает преимущественно как теоретическое познание. Две последние добродетели говорят нам об истинности поступка, т.е. об определении его как доброго или злого.

¹⁷ Как различны предметы практического и теоретического разума, так различна, подчеркивает Аристотель, и их цель, *telos*. Причем речь идет здесь не о двух разновидностях разума, а об одном и том же разуме, который в зависимости от преследуемой цели является теоретическим или практическим. Ср.: Аристотель. О душе. III, 10. 433a 14 и далее.

¹⁸ В плане различия между *nous* и *episteme arche* уже не является — как у Платона — предметом *episteme*. Изначально первое входит в сферу *nous*.

Об episteme Аристотель в «Никомаховой этике» заявлял, что оно хотя и восходит к вечному, но в отличие от nous нацелено не на сами принципы, а на доказуемое посредством принципов.¹⁹ Оно в известной мере готово, исходя из всеобщего и необходимого, объяснять и доказывать особенное и единичное. Всеобщие же и необходимые принципы, в свою очередь, постигаются только nous, упорядочивающим и воздействующим на все сущее. Nous, который стремится к познанию как теоретического, так и практического архев их истинности, представляет собой, согласно Аристотелю, часть души, которой она «познает и понимает», а потому, соответственно тем или иным целям, telos, своего стремления, является теоретической или практической.²⁰ Sophia следует понимать как единство epistemei nous, ибо именно мудрец знает и понимает как доказать последние принципы. Sophia — это самая совершенная форма познания. Благодаря ей можно достичь самой высокой степени блаженства.

Добродетели практического разума совершенно однозначно относятся к деятельности. Любому поступку присуща как его цель, так и результат его дела, ergon. К нему само действие может относиться по-разному. Так, бывают такие действия, результаты которых по завершению представляют собой нечто самостоятельное и отличное от действия: если художник пишет картину, то в момент, когда картина готова и больше уже не требуется его усилий, картина завершена. Книга, которую я, к примеру, пишу, как только будет завершена, начнет жить своей жизнью уже свободно от моего литературного труда. Созданное, следовательно, понимается как результат по отношению к процессу созидания. Действия, имеющие своим результатом независимое от него произведение, Аристотель называет словом poiesis. Но имеются также действия, для которых невозможен независимый от них результат. У Аристотеля примером для этого случая выступает зрение. Оно не дает самостоятельного, независимого от деятельности глаз результата. Другие примеры — это созерцание и жизнь. Как зрение имеется только у того, кто видит, так и созерцание и жизнь присутствуют только в

¹⁹ Ср.: Аристотель. Никомахова этика. VI, 3. 1139b.

²⁰ См. об этом: Аристотель. О душе. III, 4. 429a. Интерпретаторы Аристотеля указывали на то, что nous, строго говоря, — не добродетель (см., например, примечание 122 Пауля Гольке к «Никомаховой этике» в его переводе). Количество дианоэтических добродетелей и тех, которые причислены к ним, у Аристотеля дано разное. Nous же, без сомнения, это больше, чем просто человеческая способность к познанию. Только он вообще и дает возможность мыслить и познавать. Ср.: Picht G. Aristoteles «De anima». Stuttgart, 1987 S. 368.

том, кто созерцает и, соответственно, кто живет.²¹ Подобные действия Аристотель называет *praxis*. Точнее говоря, под *praxis* следует понимать не отдельный поступок сам по себе, а каждый поступок и дело как совокупное *выражение* жизни. Действие, делание, *poiesis*, подчинено относительно своей целеустановки действию как *praxis*. И хотя *poiesis* нужно обсуждать с позиции результата дела, тем не менее этот результат произведен *praxis*, и потому всякая *poiesis* опирается, в свою очередь, на *praxis*. *Praxis*, жизнь, предшествует написанию этой книги. Книга как результат дела — это манифестация жизни и поэтому принадлежит делу всей жизни. Отношение *poiesis* к результату своего дела определяется как успех или неуспех. *Praxis* в качестве дела не лишено этих критериев, хотя они и определяют не его значение. Под *praxis* не следует понимать некое дело и некий результат дела сам по себе.

Ясность мог бы внести следующий пример: давайте примем выздоровление как результат дела врача, который лечит своих пациентов по всем правилам врачебного искусства. Врач может делать это из любви к людям или из корысти. С этой точки зрения *poiesis* одинаково проявляется в том и другом действии врача. Оба случая приводят к здоровью. Но с точки зрения *praxis* они различны по своей основе. Насколько добродетель практического разума относится к действию как *poiesis*, настолько она является *techné*, искусством изготовления.²² Если речь идет о *praxis*, то относящаяся к ней добродетель есть *phronesis*. Она является возможностью познать благо.

И хотя все добродетели ума сопровождаются принятием решений, все же *phronesis* получает особенное значение за свою рассудительность по поводу того, как произойдет нравственный поступок. Так как для нее обязательно определение конечной цели и выбор средства для достижения этой цели, то она составляет важную часть *этических*

²¹ См.: Аристотель. Метафизика. IX, 8. 1050a 30 и далее. Немецким словом «Schauen» (созерцание) в греческом тексте переведено слово «*theoria*». Уже было отмечено, что «теория» для греков — это не то же самое, что мы сегодня понимаем под теорией; нет, их теория — это деятельность познания, которая, поскольку собственную цель видит только в себе, есть *praxis*. Ср: Аристотель. Метафизика. IX, 6.

²² Произведение в смысле *techné*, согласно греческому пониманию, не является творением чего-то нового, чего-то, не существовавшего до сих пор. *Poiein*, произведение, творение, означает появление чего-то, что дано в материале в своей возможности. Так, скульптор пробуждает к жизни спящего в камне бога, а врач с помощью организации правильного образа жизни — здоровье. Еще у греков медицина не только лечила болезни, но и была средством сохранения здоровья и вследствие этого — руководством правильного образа жизни.

добродетелей. Phronesis (лат. — *prudentia*), по-немецки часто называется наряду с *Einsicht* (умозрением), *Klugheit* (рассудительностью), еще сыграт решающую роль в христианском каноне добродетели.

1.2. НРАВСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ

В чем же разница между добродетелями ума и нравственными добродетелями? Следует ли последние рассматривать как аффекты, как способности или как поступки и правовые нормы (*hexeis*)? Уже говорилось о том, что такие аффекты, как гнев, ненависть и зависть, нельзя причислять к добродетелям, понятно и то, что их проявление не является актом свободы воли. Но добродетели — это акты самоопределения, так что они не могут рассматриваться как врожденные способности. Следовательно, Аристотель считает их *поступками* и правовыми нормами. Что поступки обусловлены свободой воли, мы уже слышали в связи с вопросом о происхождении характера. Добродетель как *hexis* приобретена благодаря соответствующей деятельности, причем один определенный поступок, своеобразный характер может опять-таки оказать влияние со своей стороны на последующие конкретные действия, которые продолжают формировать характерные диспозиции. Так, конкретные дела приводят к предрасположенности: только благодаря игре на кифаре становятся кифаристом и только благодаря письму научаются писать. Если когда-то унаследовали определенную манеру, то вместе с нею получили и способность выполнить особым способом соответствующее ей дело. Примерно то же самое происходит и с добродетелью.

Ведь не всякая приобретенная манера уже есть добродетель. При обосновании уже сделанного мы можем сказать, что добродетель делает способным как того, чьей добродетелью она является, так и того, чьей заслугой она является. В продолжении уже приведенного примера это выглядит так:

Скажем, добродетель глаза делает доброкачественным (*sproydaios*) и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так и добродетель коня делает доброго (*sproydaios*) коня, хороше го (*agathos*) для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне. Если так обстоит дело во всех случаях, то добродетель человека — это, пожалуй, такой склад [души], при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет свое де
ло.²³

²³ Аристотель. Никомахова этика. II, 5. 1106a 18-24.

В чем же состоит добродетель человека как его собственная заслуга? Аристотель пытается найти ответ с помощью понятия *благотворной середины*. К примеру, физическое благополучие показывает, что избыток и недостаток в занятиях спортом, в еде и питье могут погубить здоровье, в то время как правильная мера приведет к нему, сохранит и умножит его. В этом смысле Аристотель мог называть добродетелью соблюдение благотворной середины, *mesotes*:

Если же всякое «искусство» успешно совершает свое дело (toergon) таким вот образом, т. е. стремясь к середине и к ней ведя свои результаты (taerga) (откуда обычай говорить о делах, выполненных в совершенстве, «ни убавить, ни прибавить», имея в виду, что избыток и недостаток губительны для совершенства, а обладание серединой благотворно, причем искусные (agathoi) мастера, как мы утверждаем, работают с оглядкой на это [правило]), то и добродетель, которая, так же как природа, и точнее и лучше искусства любого [мастера] будет, пожалуй, попадать в середину. Я имею в виду нравственную добродетель...²⁴

Что же упорядочивается благодаря правильной мере? Добродетель всегда связана с удовольствием или неудовольствием, и мы уже знаем, что все действия в равной мере сопровождаются аффектами: вождением, гневом, завистью, ненавистью. Удовольствий и аффектов может быть с избытком, а может и не хватать. Но избыток и недостаток могут относиться и к самому действию, а не только к сопровождающим его явлениям. Здесь также следует искать благотворную середину:

Так, например, если десять много, а два мало, то шесть принимают за середину, потому что, насколько шесть больше двух, настолько же меньше десяти, а это и есть середина по арифметической пропорции. Но не следует понимать так середину по отношению к нам. Ведь если пищи на десять мин много, а на две — мало, то наставник в гимнастических упражнениях не станет предписывать питание на шесть мин, потому что и это для данного человека может быть [слишком] много или [слишком] мало. Для Милона это мало, а для начинающего занятия — много... Поэтому избытка и недостатка всякий знаток избегает, ища середины и избирая для себя [именно] ее, причем середину [не самой вещи], а [середину] для нас.²⁵

Mesotes, середина может различаться в зависимости от задающего вопрос субъекта. Для определения такой середины Аристотель ссылается на то, чему содействует практический разум при осуществлении добродетели.

²⁴ Там же. II, 5. 1106b8-16.

²⁵ Там же. II, 5. 1106a 33-1106b 7.

Мы обладаем естественными задатками добродетели, но как мы уже знаем, специфическая нравственность заключена не в этой естественной способности. Мы уже от природы обладаем задатками справедливости, умеренности, мужества, храбрости, ведь они есть уже даже у детей, и все же этическими добродетелями они становятся, а следовательно, дают возможность к свершению потребных дел только через связь с мышлением, в особенности через *phronesis*:

Следовательно, одна добродетель природная и другая — в собственном смысле слова, а из них та, что добродетель в собственном смысле, возникает [и развивается] при участии рассудительности.²⁶

Добродетель, а именно нравственная способность, есть середина между двумя неправильными состояниями — между избытком и недостатком, при этом нельзя исключать того, что при крайностях степень ошибочности гораздо выше, чем в иных состояниях. Определение середины как раз и является задачей рассудительности, *phronesis*:

Вот почему трудное это дело быть добропорядочным, ведь найти середину в каждом отдельном случае — дело трудное, как и середину круга не всякий определит, а тот, кто знает, [как это делать]. Точно так и гневаться для всякого доступно, так же как и просто [раз]дать и растратить деньги, а вот тратить на то, что нужно, столько, сколько нужно, когда, ради того и как следует, способен не всякий, и это не просто. Недаром совершенство и редко, и похвально, и прекрасно... Ведь в одной из крайностей погрешность больше, а в другой меньше, и потому, раз достичь середины крайне трудно, нужно, как говорят, «во втором плавании избрать наименее дурной путь», а это лучше всего исполнить тем способом, какой мы указываем. Мы должны следить за тем, к чему мы сами восприимчивы, ибо от природы все склонны к разному, а узнать к чему — можно по возникающему в нас удовольствию и страданию, и надо увлечь самих себя в противоположную сторону, потому что, далеко уводя себя от проступка, мы придем к середине, что и делают, например, исправляя кривизну деревьев²⁷.

Этическими считаются именно такие добродетели, как умеренность, храбрость, справедливость, поскольку они представляют собой формы жизни и могут быть познаны в процессе познания такой формы жизни, как *нравственная общность*. И все-таки следует указать на то, что, как это вытекает из понятия *phronesis*, добродетельным уже не будет тот, кто совершил добродетельный поступок:

²⁶ Там же. IV, 13. 1144b 16-18.

²⁷ Там же. II, 9. 1109a 24-1109b 7

Итак, поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто [просто] совершает такие [поступки], но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные.²⁸

2. ПРАВСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ И ИХ СОДЕРЖАТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ

Три уже названные добродетели — храбрость: *andreia, fortitudo*; благоразумие: *sophrosyne, temperantia*; справедливость: *dikaiosyne, iustitia* — взаимодействуют с рассудительностью или толковостью: *phronesis, prudentia*; со времен Платона они считаются важнейшими добродетелями.²⁹ К ним как естественным или философским добродетелям христианство добавило еще три теологические, сверхъестественные добродетели: веру, любовь и надежду. К менее важным античным добродетелям следует отнести дружбу, щедрость, великодушие, благородство помыслов.

2.1. ХРАБРОСТЬ

Начнем детальный анализ *храбрости*. Наглядно ее представить позволяет учение о середине, *mesotes*, в результате становится понятно, что она не удовлетворяется простой серединой, даже там, где речь идет об ограничении удовольствия и аффектов. *Andreia* имеет целью преодоление страха и пугливости и является благотворной серединой между безрассудной смелостью и трусостью. Если и Платон, и Аристотель относили храбрость прежде всего к воинским доблестям, тем не менее они оба знали и такой род мужества, который состоит в стойкости и выносливости перед страхом заслуженного наказания. В диалогах «Пир» и «Лакхес» примером такой добродетели названо поведение Сократа. И не потому, что Сократ не испугался, а потому что стойко перенес выпавшее на его долю.

²⁸ Там же. II, 3. 1105b 5-9.

²⁹ Названные добродетели считаются важнейшими, так как остальные крепятся к ним примерно так, как дверь висит на петлях (лат. — *cardo, mis*). Ср: Thomas von Aquin. *De virtutibus cardinalibus*. 1, 12-14; атакже: Платон. 1) Государство. IV, 433b-c; 2) Законы. 631c-d. Здесь совершенно случайно вместо *phronesis* названа *sophia*, так как ее Платон уже однажды причислил наряду с тремя другими к главным добродетелям в государстве.

Далее, храбрость считается также и той добродетелью, которая способна устоять перед ударами судьбы и преодолеть страх, и в первую очередь страх перед смертью.

Для Канта храбрость также является «способностью и твердым намерением оказать сопротивление сильному, но несправедливому врагу»³⁰ и вместе с тем это «законосообразное мужество: не бояться даже утраты жизни там, где этого требует долг».³¹

2.2. БЛАГОРАЗУМИЕ

Благоразумие, или умеренность, регулирует удовольствия, и для него особенной меркой считается то, что добродетельность состоит в установлении правильных отношений между удовольствием и неудовольствием, т. е. болью.

Распущенный — это тот, кто чрезмерно стремится к удовольствиям и объектам желания и требует всего, что приносит удовольствие. Противоположность ему представляют те, чья потребность в удовольствии весьма слаба и кто меньше, чем другие, радуется наслаждению. Тот же, кто совсем не стремится получить удовольствие, по своей сущности довольно далек от человека. Такие люди, полагает Аристотель, появляются, но очень редко. *Sophrosyne* Платона свойственно не только определенному сословию государства, подобно тому, как храбрость, например, должна специально выделять сословие воинов, а мудрость — правителей. *Sophrosyne*, которой должно руководствоваться третье сословие, крестьянство, настолько же свойственно и двум другим сословиям и близко в этом пункте понятию справедливости. Из-за стремления и готовности помочь другим рассудительность заставляет «и те, что слабо натянуты, и те, что сильно, и средние звучать согласно между собою, если угодно, с помощью разума, а то и силой или, наконец, числом и богатством и всем тому подобным...».³²

2.3. СПРАВЕДЛИВОСТЬ И ГУМАННОСТЬ

Добродетель *справедливости* может выглядеть как институциональная сила политического порядка. Она регулирует отношения друг Другом граждан государства согласно законам, обычаям и принципу

³⁰ Кант И. Метафизика нравов. С. 414.

³¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т.6. М., 1966. С. 506.

³² Платон. Государство. IV, 432a.

равенства,³³ поскольку в ней институциональный порядок и личное поведение соответствуют друг другу, справедливость является сутью всех добродетелей и считается высшей из самых важных добродетелей. Поэтому в платоновском «Государстве» она не присуща никакому особенному сословию, она скорее указывает каждому надлежащее ему место:

—Так слушай и суди сам. Мы еще вначале, когда основывали государство, установили, что делать это надо непременно во имя целого. Так вот это целое и есть справедливость или какая-то ее разновидность. Мы установили, что каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен.

—Да, мы говорили так.

—Но заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость, об этом мы слышали от многих других, да и сами часто так говорили.

—Да, говорили.

—Так вот, мой друг, заниматься каждому своим делом — это, пожалуй, и будет справедливостью³⁴.

Иначе говоря, *dikaiosyne* — это центростремительная сила государства и добродетель, служащая мерилom для правящего как глава государства. Так, она формирует то состояние души, которое описано в «Государстве» как здоровье, красота и благополучие.³⁵ Справедливость,³⁶ поскольку она как политическая добродетель упорядочивает совместную жизнь граждан в государстве, образует центр аристотелевской социальной философии. К Аристотелю восходит социально-философское разделение справедливости на уравнительную и распределительную, *iustitiacommutativa* и *distributiva*. В первом случае справедливость подразумевает арифметическое, т.е. количественное равенство и определяет отношение друг к другу отдельных граждан

³³ Когда Аристотель утверждает, что юношество следует воспитывать в духе ответственного государственного строя, это не означает, что юноши «должны по ступать в угоду олигархам или сторонникам демократии, но чтобы дать возможность поддерживать... демократический строй... ведь следует считать жизнь, со гласующуюся с государственным строем, не рабством, но спасением» (Аристотель. Политика. V, 9. 1310a).

³⁴ Платон. Государство. IV, 433a-и.

³⁵ Там же. IV, 433d.

³⁶ Она также определяется как середина между двумя крайностями, между избытком и недостатком. Нажива, *pleonexia*, постоянно стремится к избытку, в то время как другой полюс образует убыток, *zemia*. Ср.: Аристотель. Никомахова этика. V, 7 1132a 14-17

государства (среди прочего — виды договора и правила возмещения убытка). Распределительная справедливость упорядочивает отношение между отдельным лицом и государством, гражданином которого это лицо является. В основе этой справедливости в плане требования, чтобы каждый занимался своим делом, лежит представление о пропорциональном равенстве. Она требует равенства, соответствующего различным отношениям. Поэтому распределительной справедливости присуща решающая роль в государственной и общественной жизни, так как пропорционального равенства следует добиваться при измерении доходов, при наказаниях, а также при распределении социального и других видов обеспечения. Хозяйственный обмен (практику обмена и продаж) Аристотель также стремится урегулировать с помощью модели пропорционального равенства. Для него не подходит ни здесь, ни при судопроизводстве принцип око за око, зуб за зуб: возмещение убытка, т. е. ответные услуги, не должны быть непосредственно такими же, как ущерб или оказанные услуги. В виновному не причиняется такой ущерб; когда я покупаю буханку хлеба, то расплачиваюсь деньгами, а не товаром.

Насколько трудно определить отношения именно в рамках пропорционального равенства, может показать аристотелевский пример: допустим, мы захотели бы раздать три флейты разного качества трем поразному играющим флейтистам. Как поступить в этом случае? Следует ли нам отдать лучшую флейту лучшему флейтисту, среднего качества — среднему флейтисту, а самую плохую — плохому? Но ведь можно и лучшую флейту отдать самому плохому из всех трех игроков, а самую плохую — лучшему из них. В первом случае я распределяю по принципу заслуги, согласно которому лучший игрок может использовать лучше всех лучшую флейту. Во втором случае действую по принципу потребности — ведь плохому игроку должна помочь лучшая флейта. Аристотель сам не предлагает решения не в последнюю очередь потому, что справедливость, несмотря на ее центральное значение для жизни в государстве, должна ориентироваться на благополучие целого — у Платона это называется идеей блага. Как в государстве Должна быть справедливость, так и решение о том, кто должен пользоваться флейтой, должно в целом направляться во благо игры. Способность познавать благо, соответственно, идею блага, есть *phronesis*, Рассудительность. Она единственная из всех самых важных добродетелей не этическая, а дианоэтическая.

Справедливость, полагал Аристотель, не всегда обеспечивается лько с помощью позитивных законов и обычаев. Принятый закон,

обязанный конкретизировать справедливость, не может из-за своей всеобщности соответствовать всем конкретным случаям. Здесь справедливость должна сама себя поправлять в плане *правомерности*. Правомерность, *epieikeia*, есть в известной степени милосердие и доброта при исполнении справедливости:

Посему [добро] и есть право и лучше любого, но не безусловного права [а точнее], оно лучше [права] с погрешностью, причина которой —его безусловность. И сама природа доброго —это поправка к закону в том, в чем из-за его всеобщности имеется упущение.³⁷

Осуществление справедливости в конкретной ситуации требует применения закона не по всей его строгости. Это не является свидетельством возможной неприменимости закона, нет, правомерность просто смягчает справедливость. Она делает справедливость терпимой, когда снимает противоречие между законом, притязающим на всеобщую обязательность, и реальностью конкретного поступка.

Над справедливостью в виде отношения между людьми возвышается еще одна добродетель — дружба, *philia*. Она представляет собой разновидность высшей справедливости, так как «когда [граждане] дружественны, они не нуждаются в правосудности, в то время как, будучи правосудными, они все же нуждаются еще и в дружественности; из правосудных же [отношений] наиболее правосудное считается дружеским (*philikon*)».³⁸

2.4. ДРУЖБА

Аристотелевская *philia* мало чего общего имеет с тем, что Платон описывает как *eros*, хотя Аристотель в понимании любви как движущего принципа мира и следовал своему учителю, определившему в диалоге «Федр» душу как движущуюся саму по себе причину всех движений. Нам уже известно, что согласно аристотелевскому учению о движении космоса божественная *energeia* переносится на движение души потому, что неподвижный двигатель приводит ее в движение³⁹ «как предмет любви».⁴⁰

Удивительно, что *philia*, переведена ли она как дружба или лю-

³⁷ Там же. V, 14.1137b 24 б и далее.

³⁸ Там же. VIII, 3. 1155a 26-28.

³⁹ Бог для Аристотеля может мыслиться как сама любовь, но о любящем мир и человечество божь, о котором говорит Платон в «Законах», мы здесь ничего слышим (ср.: Платон. Законы. 713d).

⁴⁰ Аристотель. Метафизика. XII, 7 1072b 3 и далее.

бовь, причислена к добродетелям и способностям. Ведь добродетель — эхо позиция. Спрашивается, не является ли philia скорее чувством, ощущением: pathos? Аристотель отвечает на этот вопрос с помощью среднего между philia и philesis, дружеского чувства. Последнее есть форма любви, которая нацелена также и на неодушевленное и не основывается, как philia, на взаимности, но происходит обдуманно:

Дружеское чувство походит на страсть, а дружественность — на определенный склад, ибо дружеское чувство с таким же успехом может быть обращено на неодушевленные предметы, но взаимно дружбу питают при сознательном выборе, а сознательный выбор обусловлен [душевым] складом⁴¹.

Кто любит в смысле philia, тот стремится к тому, что он любит, иначе, чем к желанному:

добродетельные желают собственно блага тем, к кому питают дружбу, ради самих этих людей, причем не по страсти, но по складу [души]. И, питая дружбу к другу, питают ее к благу для самих себя, ибо, если добродетельный становится другом, он становится благом для того, кому друг. Поэтому и тот и другой питают дружбу к благу для самого себя и воздают друг другу равное в пожеланиях и в удовольствиях, ибо, как говорится, «дружность (philotes) — это уравненность» (isotes).⁴²

Структурная взаимосвязь между дружбой и справедливостью состоит в том, что дружба основана на равенстве. Но равенство здесь понимается эгалитарно, а не пропорционально как в случае со справедливостью.

Дружба — это нечто среднее между угодливостью, назойливой любезностью и строптивостью, враждебным ожесточением. Аристотель понимает ее как открытость и предупредительность, выделяя при этом три различных формы дружбы. Это различие выводится из такого же количества форм «ценностей любви»: полезное, приятное и доброе. Полезная дружба имеет деловой характер, так как связанные ею друзья питают друг к другу дружбу не ради самих себя, а ради того, что они нужны друг другу. Подобное происходит и в дружбе, мотив которой заключен в получении приятного, или в удовольствии, хотя эта форма дружбы во многом схожа с совершенной дружбой. В то время как полезная дружба чаще всего распространена, как полагает Аристотель, среди зрелых людей, дружба ради получения приятного и Удовольствия — это форма общения молодых людей:

⁴¹ Аристотель. Никомахова этика. VIII, 3. 1156a 29-32.

⁴² Там же. VIII, 3. 1156a 32-36.

Итак, кто питает дружбу за полезность, те любят за блага для них самих, и кто за удовольствие — за удовольствие, доставляемое им самим и не за то, что собой представляет человек, к которому питают дружбу а за то, что он полезный или доставляет удовольствие. Таким образом это дружба постольку-поскольку, ибо не тем, что он именно таков, каков есть, вызывает дружбу к себе тот, к кому ее питают, но в одном случае тем, что он доставляет какое-нибудь благо, и в другом — из-за удовольствия. Конечно, такие дружбы легко расторгаются, так как стороны не постоянны [в расположении друг к другу]. Действительно, когда они больше не находят друг в друге ни удовольствия, ни пользы, они перестают и питать дружбу. Между тем полезность не является постоянной но всякий раз состоит в другом. Таким образом, по уничтожении былой основы дружбы расторгается и дружба как существующая с оглядкой на [удовольствие и пользу].⁴³

И хотя не исключено, что различные формы дружбы наслаиваются друг на друга, тем не менее совершенная дружба между людьми добродетельными, *philia teleia*,— это высшая форма дружбы. В ней друзья любят и ценят друг друга собственно ради дружбы. Она возникает между товарищами, а также между родственниками как родственная дружба, между мужчиной и женщиной, между родителями и детьми. Особенно редко бывает *philia teleia* между родителями и детьми, так как здесь различие в возрасте и положении способствует отношению неравенства. И все-таки, полагает Аристотель, любовь в состоянии преодолеть даже самое большое различие в положении. Сущность этой формы дружбы, кроме того, заключена больше в чувстве к предмету дружбы, чем в любовной связи.

Возникает вопрос, как вообще возможна дружеская любовь в виде желания блага другому и ради другого, да и как возможно любить другого больше, чем самого себя. Аристотель отвечает на этот вопрос, указывая на себялюбие, *philautia*. Он сравнивает дружбу с творчеством и считает ее творческим делом, в противоположность этому любовную связь он расценивает как страдательную сторону этого дела.

Когда, например, художник оценивает созданное им произведение, он оценивает в принципе самого себя, ибо произведение — это всего лишь произведение, результат его собственной деятельности. В таком виде, утверждает Аристотель, дружеская любовь есть в то же время и любовь к себе, и поясняет это ответом на вопрос, кого же нужно любить как друга. Ответ звучит так: лучшего друга; но кто же этот

⁴³ Там же. VIII, 3. 1156a 14-24.

⁴⁴ Там же. IX, 8. 1168a.

лучший друг? Это тот, кто «желая кому-то собственно благ, желает их ради самого того человека...».⁴⁵ Поскольку в дружбе питающий ее желает другу прекрасного и доброго, то он в переживании дружбы наделяет и себя красотой и добротой друга:

Он счастливец, и ты сможешь блаженство вкушать.⁴⁶

И если сегодня мы без всякого сомнения порицаем себялюбие, то понимаем под ним такую любовь, которая стремится наделить благом не возлюбленного, а самого себя: получается так, что мы, накапливая имущество, требуем для себя как можно большего уважения не столько со стороны других, сколько от самих себя. По Аристотелю, *philautia* вытекает из дружеской любви, современный же эгоизм просто занял ее место. В истинной любви возможно самопожертвование, даже если друг ради друга отказывается от выгоды, он действует в соответствии с заповедью себялюбия, ибо благодаря этому отказу он все равно получает лучшую долю:

А можно предоставить другу и [прекрасные] поступки, и даже прекрасней оказаться причиной [прекрасного поступка] для друга, нежели совершить его самому. Итак, во всех делах, достойных похвалы, добропорядочный, как мы видим, уделяет себе большую долю нравственной красоты. Вот, стало быть, в каком смысле должно, как сказано, быть себялюбом, а так, как большинство, не нужно.⁴⁷

А если «для всех бытие — это предмет избрания и приязни»,⁴⁸ то «проявления дружбы из отношения к самому себе распространяются на отношения к другим».⁴⁹

2.5. ЛЮБОВЬ

Philia, как ее понятийно определил Аристотель, и до сегодняшнего Дня, несмотря на некоторую противоречивость, не утратила значения.

И все же она отличается не только от платоновского эроса, но и от любви как *agape*, провозглашенной в Новом завете. О *philiai agape* мы уже говорили, что они не тождественны.

Eros — это «зачатие и порождение в красоте». Цель его порождения - причастность к бессмертию в тех границах, которые для него

⁴⁵ Там же. IX, 7 1168a

⁴⁶ Шиллер ф. *Счастье* // Шиллер Ф. Собр. соч. Т. 1. М., 1955. С. 282.

⁴⁷ Аристотель. *Никомахова этика*. IX, 8. 1169a 32-1169b 2.

⁴⁸ Там же. IX, 8.1169b 2 и далее.

⁴⁹ Там же. IX, 7. 1168a 5.

посредством смерти устанавливает определенная жизнь. При этом телесный акт зачатия понимается как причастность к бессмертию точно так же, как зачатие в душе любимого человека. То, что зачинается в душе возлюбленного, нам известно из платоновского диалога «Пир»: рассудительность, *phronesis*, и все другие творческие добродетели, но прежде всего благоразумие и справедливость:

Те, у кого разрешиться от бремени стремится тело, — продолжала она (Диотима), — обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертие и счастье и оставить о себе память на вечные времена. Беременные же духовно — ведь есть и такие, — пояснила она, — которые беременны духовно, и притом в большей даже мере, чем телесно, — беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разум и прочие добродетели. Родителями их бывают все творцы и те из мастеров, которых можно назвать изобретательными. Самое же важное и прекрасное—это разуместь, как управлять государством и домом, и называется это умение рассудительностью и справедливостью.⁵⁰

Не удивительно, что это понятие любви, являющееся по своей сути страстью и безумием, и даже божественным безумием, *mania*, противоречит христианскому понятию любви, *agape*. Противоречие возникает прежде всего из-за общего направления к цели обоих понятий, так как *egos* стал опекающей любовью, причем настолько, что Платон в «Законах» обозначает ею отношение бога к людям. Как же можно определить отношения *egos* и *agaredrug* с другом, возвышается ли *agarekak* одухотворенная любовь над *egos* или нет — в любом случае здесь есть решающие моменты, позволяющие их различать.

Agarevosproizvodit, с одной стороны, любовь бога к творчеству и к человеку, но она в то же время — в смысле двойственности любви — есть любовь человека к человеку. *Agareobъединяет* отдельного человека со всеми другими людьми в божественный народ. Любовь к богу с необходимостью вытекает из родственного отношения людей друг к другу.

Для *egos* же предмет любви —это возвышенное, прекрасное, неразрывно связанное с благом. От взгляда на него разгорается пламя *egos*. *Agare*, в противоположность этому, своей причиной имеет не прекрасное, так как не все то, что желанно само по себе, является ее объектом—И хотя платоническая любовь —это не только человеческая любовь, тем не менее она как божественная любовь мыслится по аналогии с

⁵⁰ Платон. Пир. 208e-209a.

человеческой. Агареже как любовь человека к человеку, наоборот, следует понимать как аналог божественной любви. Как бог хранит недостойное само по себе любви человечество, так и агарепроявляется там, где любят ближнего, поскольку он тварь божья, даже если сам по себе он недостоин любви.

Различие между егоси агареотчетливо показывает радикальное новшество христианской этики как этики любви к ближнему. Библейский бог, которого знали и которому поклонялись как всемогущему богу, требовал того, чтобы те, кто любит его, творца небес и земли, любили так же и его творение. Это требование придает направление христианской этике и ее собственному учению о добродетели. Преобразование его в деятельность натолкнулось на ту трудность, что основополагающий опыт о сотворенном окружающем мире дал знание реальной силы зла в мире и страданий повинных и неповинных тварей.⁵¹ Ядром теологической этики стало все же не формулирование учения о добродетели, а павликианское учение об оправдании, заявившее, что Христос был распят на кресте за все грехи этого мира, и мир благодаря его смерти таким образом оправдан перед богом.⁵² Если опустить библейско-теологические детали христианской этики, то центральным ее требованием окажется требование любви к ближнему, которого мы не видели в греческой этике. Ибо любовь к ближнему требует дружбы со всеми людьми, без оглядки на их достоинство и значимость. Цицерон, как известно, в противоположность этому писал об эллинистической этике, что она требует только одного — не чинить препятствия смещенным с должности людям в еще одной их попытке стать на ноги.⁵³

Подводя итог, можно сказать, что егосотносится к прекрасному, а также нацелен на дружбу с тем, кто достоин его. Агареже требует любить обычного человека, поскольку считает своим долгом принимать творчество и его результаты как таковые.

Просвещение, отказавшееся от предпосылок этой этики, поставило под вопрос и саму любовь как агаре. Для Канта, поскольку любовь как склонность не может быть завещана, любовь к ближнему, имеющая свои основания в религиозном долге, представлялась патологиче-

⁵¹ Теодицея — это составная часть христианского учения, которая позволяет пре-Долеть эту трудность, предпринимая попытку оградить бога от упреков в том, что он благодаря своему творчеству был и творцом зла.

⁵² При этом грех и вину нельзя просто отождествлять, ведь грех, помимо отказа от нравственности, к тому же отрицает, даже сопротивляется воле бога.

⁵³ См. обэтом: Cicero. *Academicis posteriores*. 2.

ской.⁵⁴ Поэтому он сам пытался оправдать принцип гуманизма иным способом.

3. «НЕЛЕПОСТЬ» ЛИ ЗАБЛУЖДАЮЩАЯСЯ СОВЕСТЬ?

Когда Гегель попытался ответить на вопрос, что должен делать человек и каковы его обязанности, он говорил не только в смысле процитированного во введении к данной главе, будто необходимо вообще заниматься только тем, что предписано и известно в отношениях нравственного общественного союза. Он, как мы припоминаем, указал также на то, что на добро и право нужно попытаться взглянуть «изнутри». Сократ и стоики были названы в качестве примера. Ясно, что эта рефлексия «изнутри» указывает на совесть как ту инстанцию, от которой индивидуум должен прийти к решению вопроса «Что я должен делать?», и двойная ссылка на Сократа здесь не случайна.

Сократ, от которого через Платона пошло выражение, что «без самоиспытания и жизнь не в жизнь для человека»,⁵⁵ призывал своих сограждан к критическому самоиспытанию. В своих поступках он следовал своему *daimonion*, некоему внутреннему голосу, который с детства давал ему совет всякий раз, когда мог узнать о том, что Сократ хотел сделать. В данном случае совесть — это не орган восприятия блага, а лишь ориентация на него, подобно магнитной стрелке компаса, которая показывает отклонения от правильного направления. И хотя она не дает непосредственного познания блага, тем не менее она произвольно сообщает о себе и говорит, без всяких вопросов, когда поступки или предвзятые мнения сомнительны по своему характеру.

У Аристотеля мы также сталкиваемся с совестью, хотя и не выраженной этим понятием или понятием *daimonions*. Свободный поступок для него это не только отсутствие принуждения, но и единство воли с самой собой, «дружба с самим собой»:

Он ведь находится в согласии с самим собой и вся душа [его во всех ее частях] стремится к одним и тем же вещам.⁵⁶

Греческий аналог слова совесть — *syneidesis*. Предлог этого греческого слова *syn*, так же как и латинского эквивалента — *conscientia*,

⁵⁴ См. об этом: Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 65.

⁵⁵ Платон. Апология Сократа. 38а.

⁵⁶ Аристотель. Никомахова этика. IX, 4. 1166а 13 и далее.

означает «вместе». *Syneidesis* изначально означало знание вместе с другими, позже стадо понятием сознания, сопровождающего собственный способ действия и занимающего по отношению к нему нравственную позицию. В этом смысле, как кажется Сенеке, понятие *syneidesis* употреблял уже Эпикур:

Но с ним следует согласиться в том, что злые дела бичуют совесть, что величайшая пытка для злодея — вечно терзающее и мучащее его беспокойство.⁵⁷

У Августина совесть рассматривается не только как сознание, занимающее определенную позицию, но и как сознание, которое судит о самом себе, а также судимо со стороны. И тем не менее апелляцию к собственной совести, из-за которой Сократ когда-то был обвинен в безбожии, христианство, опираясь на взгляды Августина, не всегда считало в нравственном смысле само собой разумеющейся. Понимание совести как самостоятельной нравственной инстанции означало бы сомнение в послушании, которое наряду с заповедями нищеты и непорочности причислялось к так называемым евангелическим советам. Ведь требование послушания прежде всего божественной воле и тем формам, в которых она возвещала о себе, считалось сущностью христианского образа жизни:

И мамелюк в сражение тверд,
Христианин смиреньем горд.⁵⁸

Но с другой стороны, поскольку совесть как нравственную инстанцию нельзя было сбрасывать со счетов, то возникла необходимость поставить вопрос о совести, отмеченной субъективным пониманием нравственности, и о нравственном сознании общества, которое находит свое выражение в нормах и законах. Поражаешься тому, когда, анализируя различие *poiesisi praxisu* Аристотеля, сталкиваешься с тем, что он осознанно говорил об *arete*. Не о понятии ли нравственности идет здесь речь, даже если словом добродетель не полностью передается его смысл, по крайней мере о той нравственности, которая основывается на свободе? Все это так, хотя здесь следует обдумать еще одно. *Arete* подразумевает и осуществление заданной возможности бытия. Энтелехия глаза — это видение того, как должна осуществиться заложенная в желуде бытийная возможность стать дубом. *Arete* имеет целью благо каждого сущего, у человека же она нацелена на осуществление задан-

⁵⁷ Сенека. Письма к Луцилию, М., 1977. С. 244.

⁵⁸ Шиллер Ф. Бой с драконом // Шиллер Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 290.

ной ему в его сущности возможности. В этом смысле нравственный поступок означает осуществление заложенной в человека согласно его возможности цели, *telos*. Причем нет никакого сомнения, что человек в известной степени может существовать благодаря природе, это становится очевидным в совместной жизни граждан в нравственном общественном союзе. Ошибочность заданной соразмерно сущности цели понималось христианской мыслью как *hamartia*, т. е. грех, а не как выход за рамки естественных жизненных обстоятельств или даже как освобождение, и это продолжалось вплоть до отказа от естественной телеологии, произошедшего в начале Нового времени.

Средневековая христианская схоластика, будучи убеждена в том, что бытие и добро совпадают, *enset bonum convertuntur*, связывало идею провидения с онтологией греков:

... что в каждой вещи природа состоит преимущественно в определении ее формы, которая представляет определенный вид [*species*] соответственно всему сущего. Человек однако имеет своим основанием разумную душу. Поэтому все, что говорится против разумного устройства, направлено собственно против природы человека, поскольку он есть человек. Но ведь «благо человека заключено в разумном поведении и зло тоже в поведении, но за границами разума»... И потому добродетель человека, делающая добрым его самого и его дело, постольку соответствует природе человека, поскольку она соответствует разуму. Порок же противоречит природе человека постольку, поскольку он противоречит порядку природы...⁵⁹

Согласно распространенной в схоластике, да и в средневековье вообще, идее понять, что такое добро и зло для человека, можно исходя из природы человека, из его естественной разумности. Но как относится эта попытка выведения добра и зла к индивидуальной совести, которая надеется познать, что такое добро и зло из самой себя? Внутренне присущее этому отношению противоречие вело, с одной стороны, к точке зрения аристотелевской и средневековой этики, а с другой — к образованию современного понятия совести. Мы хотим пояснить это противоречие на примере понятия совести у Фомы Аквинского.⁶⁰ Он, с одной стороны, признавал совесть в качестве моральной инстанции,

⁵⁹ Thomas von Aquin. *Summa theologica*. II/1, q. 71a. 2c.

⁶⁰ Фома Аквинский родился в 1225 г. близ Неаполя. После пребывания в бенедиктинском монастыре в 17 лет вступил в доминиканский орден. Обучался у Альберта Великого в Париже и Кельне. Затем преподавал теологию в Париже, Риме, Неаполе и других местах. Умер в 1274 г. Главные произведения: «Сумма теологии», «Сумма против язычников», «О могуществе Бога».

но, с другой стороны, задавался вопросом, может ли совесть заблуждаться.

Чтобы понять средневековую проблематику совести, необходимо уяснить разницу в понимании совести как *synteresisi* как *conscientia*.⁶¹ В сочинении «De veritate»⁶² Фома, ссылаясь на лекции Аристотеля по физике, о различии между *synteresis* и *conscientia* говорит следующее:⁶³

Природа во всех своих делах нацелена на благо и на сохранение того, что возникает благодаря действию природы; таким образом, во всех делах природы начала всегда прочно и неизменно обеспечивают правильное направление, ибо начала должны быть непрерывными, как говорится в первой книге «Физики». Ведь не может быть прочности и надежности в том, что основывается на принципах, которые сами не прочны. Поэтому все движущееся восходит к первому неподвижному; поэтому все конкретное знание восходит к совершенно надежному знанию, преимущество которого в том, что оно не может быть заблуждением, и оно есть знание о первых, всеобщих началах, с которым соотносится все остальное знание, и на основе которого принимается всякая истина и отвергается всякое заблуждение. Если бы оно могло заблуждаться, то все полученное знание было бы ненадежным. Поэтому и для человеческих поступков тоже должна существовать неизменная правомерность, с которой соразмерялись бы все действия; так что это непрерывное начало противостоит любому злу и соответствует любому благу. И это есть *synteresis*, обязанность которого противостоять злу и располагать к добру. А потому... в нем не может быть греха.

В общем и целом *synteresis* никогда не может ошибаться, хотя при применении всеобщего принципа к особому случаю может возникнуть заблуждение по причине несовершенной или неправильной дедукции или неправильных посылок; и таким образом, нельзя просто сказать, будто *synteresis* посрамлено, а напротив, применяя общее суждение *synteresis* к отдельным поступкам, ошибается совесть.⁶⁴

Synteresis в томистском смысле есть акт нравственного познания, который дает актуальное знание добра и зла. То есть акт *synteresis* — это не акт добродетели, он не совершает нравственных поступков, нет, он всего лишь предварительная ступень, *preambulum*, как выражает-

⁶¹ То обстоятельство, что слово *synteresis*, сохранение, часто пишется вместо *syn-deresis*, есть следствие ошибки при переписывании слова *synderesis* и в нашем контексте не существенно.

⁶² Thomas von Aquin. *Quaestiones disputatae de veritate*.

⁶³ На немецкий язык слово *conscientia* переводится как совесть, в противоположность этому понятие *synteresis* остается неизменным.

⁶⁴ Thomas von Aquin. *De veritate*. q. 16a. 2 ad 1.

ся Фома, нравственного поступка. Synteresis свойственно «познание добра» в «форме обладания естественным разумом».⁶⁵

Synteresis совершенно четко определяется как естественная манера, основная черта характера, присущая совести в силу ее глубокого погружения в бога. О совести ведь можно сказать только то, что она возникла благодаря погружению в бога, поскольку она возникает она из synteresis. Она есть

не что иное, как применение знания к отдельному действию, акту; в этом применении она может прийти к заблуждению двойным способом; во-первых, если то, что применяется, содержит в себе заблуждение; далее, по причине того, применение происходит неправильно...⁶⁶

Правда, вероятность, выпадающая на долю совести, а именно та, что могут применяться ошибочные правила, несостоятельна по меньшей мере постольку, поскольку synteresis Аквината принципиально не может содержать ошибочных правил. Он пытается пояснить это на следующем примере:

Если у еретиков из-за их неверия нет и капли совести, то причина этого не в угасании synteresis, а в том, что их высший разум заблуждается и вследствие этого суждение synteresis не находит применения к особому случаю. Несмотря ни на что, в целом суждение synteresis у них остается; они рассуждают, что плохо быть не одаренным верой в то, что сказано богом; но в том и состоит заблуждение высшего разума, что он эту [определенную истину] не принимает за высказанную богом.⁶⁷

Заблуждение высшего разума как совести состоит в том, что он при преобразовании суждения synteresis делает ошибку. Это отчетливо видно на двух следующих примерах:

... если, к примеру, суждение synteresis учит, что никому не позволительно делать ничего такого, что запрещено божественным законом и дополнено знанием высшего разума, что связь женщины с женщиной запрещена божественным законом, то совесть в своем применении приходит к выводу о том, что следует сторониться такой связи. В общем суждении synteresis нет... никакого заблуждения; напротив, ошибочное понимание заключено в суждении высшего разума; например, когда кто-то законно или незаконно принимает нечто за то, что не существует, как еретики, которые верят в то, что клятва, якобы, запрещена богом. Таким образом, заблуждение может проникнуть в совесть по причине ошибочного мнения, которое было у высшего разума. И точно так же заблуж-

⁶⁵ Stein E. Kommentar: Thomas von Aquin. De veritate. q. 16a. 3. S. 73.

⁶⁶ Thomas von Aquin. De veritate. q. 17 a. 2c.

⁶⁷ Ibid. q. 16a. 3 ad 2.

дение может проникнуть в совесть по причине наличия заблуждения в низшей части разума; например, если кто-то заблуждается по поводу общепринятого понятия справедливого и несправедливого, честности и бесчестия.⁶⁸

Хотя существуют и такие суждения, в которых совесть в своем применении (*conscientia*) не может заблуждаться, к примеру, в положениях: я должен совершить нечто злое, или я должен совершить нечто доброе. Ибо в этих положениях известно, чему соответствуют высшие и низшие понятия, и таким образом, зло, как и добро, очевидно примерно так же, как утверждение: «Целое больше, чем его часть». Насколько точно я знаю, что это целое больше, чем его часть, так же точно я знаю, что этого зла не может быть, поскольку зло есть злое и часть зла как целого. В целом важно все-таки то, что применяемая совесть не считается «первым правилом человеческой деятельности»,⁶⁹ таким первым правилом, скорее, является *synteresis*. Совесть же — это «упорядоченное правило», и потому она уязвима.

Если остановиться на том, что совесть может заблуждаться, то тотчас возникает вопрос, почему это вообще неизбежно. Аквинат ссылается здесь на позицию церкви, согласно которой совести надлежит подчиняться в любом случае, хотя он в то же время утверждает, что невозможно избежать греха, если действовать согласно своей заблуждающейся совести:

Хотя ведь... ошибочное мнение совести и может быть отвергнуто, тем не менее оно до тех пор, пока существует, является обязательным; и кто действует вопреки ему, тот с необходимостью впадает в грех⁷⁰.

Различие между совестью, которая просто связывает, и совестью, которая в определенном смысле связывает только акцидентально, хотя и впечатляет, тем не менее не помогает устранить противоречие между добром на основе божественного закона и добром, признанным таковым заблуждающейся совестью. Вне всякого сомнения справедливо, действительно совпадает с *synteresis*, к чему судящая совесть просто обязывает и что подходит для любого случая. Несомненно и то, что для совести, которая осмысливается по-новому и глубже, первоначальные заблуждения уже не могут быть обязательными. Но что если совесть после самоиспытания остается при своем первоначальном — фактическом, но ложном — убеждении:

⁶⁸ Ibid. q. 17a. 2c.

⁶⁹ Ibid. q. 17 a. 2 ad 8.

⁷⁰ Ibid. q. 17 a. 4c.

... если совесть кому-нибудь советует избегать бесчестия, то он не может без греха отмахнуться от этого совета совести, ибо именно потому, что он по ошибке отмахнулся от него, он совершил тяжкий грех; и до тех пор пока он будет стоять на своем, ему не избежать греха в своих поступках — таким образом, это абсолютно обязательно, причем в каждом отдельном случае. Поэтому заблуждающаяся совесть только с определенной позиции связывает и обуславливает. Именно того, кому совесть говорит, что он обязан вступить в бесстыдную связь, только при условии, что такое мнение совести остается в силе, она обязывает таким способом, что он не может прервать эту связь без греха.⁷¹

Не вызывает сомнения то, что это «мнение совести» можно устранить, не совершая нравственно негативных поступков, нет сомнения и в том, что данный заблуждающейся совестью совет не имеет абсолютного значения. И все же это не устраняет противоречия, существующего между объективным добром, искажение которого Фома называет грехом, и субъективным добром, принятым за доброе, которое не совпадает с объективным добром, но несмотря на это является обязательным:

Тот же, чья совесть заблуждается, в вере судит о ней правильно (в противном случае он не заблуждался бы) и придерживается ее не ради правоты, которую он в ней допускает; субъективно он придерживается правильно рассуждающей совести, но, так сказать, акцидентально заблуждающейся, поскольку то мнение совести, которое он считает правильным, на самом деле ошибочно. И так получается, что он субъективно связан с правильно рассуждающей совестью, но акцидентально с заблуждающейся.⁷²

На вопрос, кто же поступает хорошо — тот ли, кто следует своей совести, но грешит против общезначимого нравственного закона, или тот, кто отрекается от своего убеждения, — невозможно ответить, опираясь на способ, принятый у Фомы и схоластики.

Кант же сформулировал положение, вынесенное в название данной главы: заблуждающаяся совесть — это бессмыслица.⁷³ В разделе «Метафизические начала учения о добродетели» «Метафизики нравов» он аргументирует свою точку зрения следующим образом:

.. в объективном суждении о том, есть ли нечто долг или нет, можно? конечно, иногда ошибиться.. Но если кто-то сознает, что он поступил по

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

⁷³ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 431.

совести, то в смысле виновности или невиновности от него уже большего требовать нельзя. Он лишь обязан уяснить себе *свое понимание* того, что есть или не есть долг; но когда дело доходит или дошло до действия, тогда совесть начинает говорить произвольно и неизбежно.⁷⁴

Тем самым Кант утверждает, что только в объективном суждении нет заблуждения. Таким суждением было бы суждение «Стены моего кабинета белые». Конечно, в мое отсутствие они загрязнятся настолько что могут стать и черными. В моральном суждении, как, например, в приведенном Фомой, будто каждый обязывается своей совестью к «развратным связям», как сказал Кант, не может быть никакого заблуждения. Ибо оно есть субъективное суждение, и в нем прежде всего стоит вопрос о том, считаю ли я эти действия добрыми или нет. Решение о том, является ли позиция долгом, не требует, согласно Канту, никакого дедуктивного вывода, никакого доказательства, ибо в нравственном долженствовании, в голосе совести, каждый, кто ставит сам себе вопрос: «Что я должен делать?» — услышит и ответ. Вместе с тем Кант не говорит об этическом субъективизме, напротив, он с самого начала стремится сказать только то, что Я в своей совести непосредственно знает о том, что такое добро и что такое зло. Мы помним о кантовском различии между эмпирическим и трансцендентальным сознанием и о его доказательстве, что эмпирическое сознание как сознание вещей и процессов возможно лишь постольку, поскольку оно является трансцендентальным сознанием. В плане этики это значит, что Я, поскольку оно трансцендентально, т. е. всеобщее Я, уже заранее знает о добре и зле.

Фома утверждал, что заблуждающаяся совесть связывает, и еще защищал свою позицию ссылкой на то, что, если совесть есть акт человека, то она уже не связана законом, который человек дает сам себе:

Человек не дает сам себе закона; напротив, в акте познания на него только возлагается обязанность исполнять закон, причем познает он закон, составленный кем-то другим.⁷⁵

Кант же в противоположность этому утверждает, что тот закон, о котором говорит Фома, не является законом, предписанным кем-то, например, богом. Этот закон Я дает самому себе, поскольку оно трансцендентально. Закон — это идея нравственной автономии, в нем заключен двойной смысл. Во-первых, Я само себя подчиняет закону и не ощущает себя рабом под началом господина; во-вторых, Я опять-

⁷⁴ Там же. С. 431.

⁷⁵ Thomas von Aquin. De veritate. q. 17 a.3.

таки только благодаря закону сохраняет свою собственную самость: Я становится Я, поскольку оно само себе повинуется. Этим определением Кант и совершил коперниканский переворот в сфере практической философии.

Давайте посмотрим, как Кант определяет совесть в рамках этого переворота. Для Канта совесть — это, с одной стороны, «закон в нас» с другой же — он заявляет: существует «применение наших поступков к этому закону».⁷⁶ Здесь, в отличие от Фомы, Кант не проводит границу между *synteresis*, с одной стороны, и совестью — с другой. То и другое совпадают. Совесть есть закон и одновременно та инстанция, которая подводит под закон поведение каждого индивидуума.

На заднем плане этого понимания совести находится новое понимание человека. Оно представляет собой не только отказ от средневековой этики, но и от ее фундамента—от аристотелевской этики. Задача человека видится уже не в том, чтобы осуществить заданную ему в целостности космоса *telos*, а определить смысл своего существования как человека не в виде заранее данного, а как задачу. Деятельность человека получает, таким образом, новое качество, так как его нравственная квалификация происходит отныне не гетерономно, посредством внешней инстанции, а с помощью его самого как разумного существа. Именно это и составляет его достоинство. Вместе с тем он ни в коем случае не освобождается от нравственного требования. Совесть не утрачивает свой характер требовательности, напротив, она выступает именно той инстанцией, которая предупреждает индивидуума, чтобы он как разумное существо следовал не только своим собственным интересам и склонностям. С другой стороны, я в решениях совести должен ссылаться на самого себя, и только для меня самого действительна моя совесть: она ведь моя. То есть противоречие между всеобщим законом, *synteresis*, и совестью, с которым мы столкнулись у Фомы, здесь входит с самое совесть. Но этим человек не обожествляется, напротив, Кант видит его полностью отделенным от бога потому > что человек имеет совесть, которая повелевает ему делать добро, бог же не может позволить себе приказывать делать добро. Свобода для Канта — и это то решающее, благодаря чему он выходит за рамки Аристотеля—не добрая воля. Там, где Аристотель еще колебался, нужно ли для замысла только средство осуществления задуманного или еще и установление цели (для Фомы цель была задана в *synteresis*), Кант четко решал: ни материальные, определенные по своему содер-

⁷⁶ Кант И. О педагогике // Кант И. Тракаты и письма. М., 1980. С. 499.

жанию добродетели, ни гетерономно требовательная заповедь не могут оставлять цель и смысл нравственного поступка, а потому и исполнение определения сущности человека. Следовательно, свободу Кант знает не *только* условием возможности нравственного поступка и потому присущим человеку атрибутом, нет, для Канта свобода — это сущность человека. Причем свобода означает самоопределение через самозаконотворчество, т.е. автономию. Нет моральной доброты, независимой от действующей совести. Нравственный поступок может быть только тем, что свершается в соответствии с высшим знанием и совестью.

Конкретно это означает следующее: основанием морального решения совести является «добрая воля». Всему, что в моральном смысле заслуживает называться добрым, такого рода предикат может быть приписан только на основании доброй воли. Поэтому в «Основах метафизики нравственности»⁷⁷ Кант четко говорит, нет ничего, что могло бы сказываться как доброе, кроме как исключительно «добрая воля»:

Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только доброй воли. Рассудок, остроумие и способность суждения и как бы иначе ни назывались дарования духа, или мужество, решительность, целеустремленность как свойства темперамента в некоторых отношениях, без сомнения, хороши и желательны; но они могут стать также в высшей степени дурными и вредными, если не добрая воля, которая должна пользоваться этими дарами природы и отличительные свойства которой называются поэтому характером. Точно так же дело обстоит и с дарами счастья. Власть, богатство, почет, даже здоровье и вообще хорошее состояние и удовлетворенность своим состоянием под именем счастья внушают мужество, а тем самым часто и надменность, когда нет доброй воли, которая исправляла бы и делала всеобще-целесообразным влияние этих даров счастья на дух и вместе с тем также и самый принцип действия. Нечего и говорить, что разумному беспристрастному наблюдателю никогда не может доставить удовольствие даже вид постоянного преуспевания человека, которого не украшает ни одна черта чистой и доброй воли; таким образом, добрая воля составляет, по-видимому, непременное условие даже достоинства быть счастливым. Некоторые свойства благоприятствуют даже самой этой доброй воле и могут очень облегчить ее дело; однако, несмотря на это, они не имеют никакой внутренней безусловной ценности, а всегда предполагают еще добрую волю, которая умеряет глубокое уважение, справедливо, впро-

⁷⁷ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического Разума. СПб., 1995.

чем, им оказываемое, и не позволяет считать их безусловно добрыми. Обуздание аффектов и страстей, самообладание и трезвое размышление не только во многих отношениях хороши, но, по-видимому, составляют даже часть внутренней ценности личности; однако многого недостает для того, чтобы объявить эти свойства добрыми без ограничения (как бы безусловно они ни прославлялись древними). Ведь без принципов доброй воли они могут стать в высшей степени дурными, и хладнокровие злодея делает его не только гораздо более опасным, но и непосредственно в наших глазах еще более омерзительным, нежели считали бы его таким без этого свойства.⁷⁸

Прежде чем поставить вопрос, что же такое добрая воля, давайте бросим взгляд на то, о каких свойствах, талантах, манере поведения доброго существа говорит Кант. Здесь легко заметить многое из того, что Аристотель называл добродетелями, хотя и под другим названием. Рассудочность, мудрость, решительность, мужество, настойчивость в осуществлении замыслов могут быть свойственны тому, кто стремится не только к добру, но и ко злу. Но Кант говорит далее, что добрая воля является доброй не благодаря тому, что она делает и на что она направлена, не благодаря своей способности, не благодаря добродетельности действующего, а только благодаря своему желанию:

Если бы даже в силу особой немилости судьбы или скудного наделения суровой природы эта воля была совершенно не в состоянии достигнуть своей цели; если бы при всех стараниях она ничего не добилась и оставалась одна только добрая воля (конечно, не просто как желание, а как применение всех средств, поскольку они в нашей власти), — то все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность. Полезность или бесплодность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо от нее. И то и другое могло бы служить для доброй воли только своего рода обрамлением, при помощи которого было бы удобнее ею пользоваться в повседневном обиходе или обращать на себя внимание недостаточно сведущих людей; но ни то ни другое не может служить для того, чтобы рекомендовать добрую волю знатокам и определить ее ценность.⁷⁹

Без сомнения, поскольку Кант увидел в совести условие возможности доброго поступка, постольку он убеждение сделал его критерием-Канта неправильно понимали, когда полагали, будто он в этом случае

⁷⁸ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 60. ⁷⁹ Там же. С. 61.

противопоставляет убеждение результату деятельности и полностью пренебрегает им.⁸⁰

Хотя он и говорит совершенно ясно, что добрая воля определяется в своей доброте не посредством того, что она делает и на что направлена, тем не менее добрая воля не была бы доброй, если бы она не осмысливала результаты и последствия своих действий. Насколько велико устремление и мобилизация всех средств для достижения успеха, не в последнюю очередь видно по результатам и последствиям поступка. Так, чтобы совесть действовала, будучи убежденной в собственной доброте, она должна следовать в своих поступках лучшему знанию. Беспечное незнание последствий поступка может делать его не нравственным, а напротив, дисквалифицировать его в этом плане.

Поэтому Кант по меньшей мере учитывал то обстоятельство, что любое содержательное определение добра, пусть даже оно определяется успехом, не может иметь обязательной для всех значимости. Утверждается ли этим, что заблуждающаяся совесть является бессмыслицей, — это уже, вероятно, другой вопрос. В поисках ответа на него мы должны рассмотреть кантовское обоснование этики свободой и выстроенный на этом основании категорический императив. Не является ли этот императив тем приказом, «который я отдаю сам себе, нацеливая совесть на вопрос „Что я должен делать?“».⁸¹

⁸⁰ Если под этикой убеждения подразумевать ту этику, которая не обращает внимания на результат деятельности, то все это будет не по адресу кантовской этики, хотя, как правильно подчеркивает Макс Шелер (Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*. Bern; München, 1966), некоторые выражения Канта неизбежно сближают его с нею. В конечном счете Канту следует приписать различие между ценностной этикой и этикой убеждения в веберовском смысле (под ней Макс Вебер понимал в первую очередь христианскую этику) и этикой ответственности, выступающей в качестве альтернативы им обоим (Weber M. *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen, 1971). Кантовское определение совести стремится опереться на разновидность нравственной ориентации, не считая целью консенсус общих принципов поведения. Сама совесть, категорический императив как императив свободы, является для него тем принципом, который должен лежать в основании поиска совместной цели коммуникативного действия. В русле этого Вольфганг Хубер пишет, что «... уже не только собственная свобода совести, но и свобода совести другого является исходным пунктом этической рефлексии», и Формулирует целиком и полностью в кантовском смысле основные черты этики ответственности: «Только когда свобода совести другого воспринимается как соб-ственная' только когда личная ответственность, которую распространяют на самих себя признается также и за другими, тогда вступают на путь социальной этики, которая заслуживает названия „этики ответственности“» (Huber W. *Konflikt und Konsens - Studien zur Ethik der Verantwortung*. München, 1990. S. 150f.).

⁸¹ Heintel E. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? S. 38.

XXIII. КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ

1. СТРУКТУРА ИМПЕРАТИВА

Самая известная и четкая формулировка категорического императива звучит так:

Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом.¹

Этот императив понять нелегко. Давайте сравним его структуру с гипотетическим императивом. Максима поступка гипотетического императива складывается из содержательно установленной цели. Так, при строительстве дома я должен действовать в соответствии с законами статики и планом строительства. При этом максима моей деятельности возникает в результате убеждения, что необходимо достичь установленной цели: учитывая предположение, что я хочу построить дом, я должен... Это «что я должен», складывается как гипотетический императив из предполагаемой цели.²

Напротив же, категорический императив основан не на отношении «если —то». Он гласит о принципе, согласно которому происходит действие как с точки зрения средств, так и преимущественных целей. То, что нужно выбрать средства, если хочешь достичь цели, —

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 83.

² Так называемое золотое правило «Не делай другим того, чего не хочешь, чтобы причиняли тебе» — это чисто гипотетический императив. Он не дает необходимого и достаточного критерия деятельности, так как сориентирован лишь на индивидуальное, а не на всеобщее благополучие. Чего в нем недостает, так это рефлексии основания нравственной обязательности. То, чего я не хочу, чтобы причинили мне, есть все что угодно и где у меня не возникает возражения против определенного поведения, там я легитимирован этим правилом вести себя по отношению к другим именно так. И если такой возможности нет, то нужно исходить из того, что золотое правило предполагает значимость моральных норм. Это, к примеру, присутствует в известной формулировке Евангелия от Матфея 7,12: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними». Здесь золотое правило отягощено предостережениями и предписаниями Нагорной проповеди. Об истории возникновения золотого правила смотри: Dihle A. Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik. Studienhefte zur Altertumswissenschaft. Heft 7 Göttingen, 1962.

это, как говорил Кант, аналитическое предложение, поскольку в цели имплицитно содержится средство. А должен ли я хотеть достичь цель? Нет, я не хочу ни строить дом, ни подниматься на гору. Или есть такая цель, которую я должен хотеть достичь безусловно, именно та цель, которую должен безусловно хотеть достичь не только я, но и все *разумные* существа? Такую цель не мог бы предложить не только гипотетический, но и категорический императив. Поэтому категорический императив вообще считается разумом. Так как истина познается мышлением, то оно в состоянии мыслить нечто такое, что является истиной для всех мыслящих существ, поступок же есть нравственный поступок постольку, поскольку повинуется принципу, который обязателен для всех разумных существ. Категорический императив должен быть принципом, предписывающим обязательную для всех *разумных* существ цель поступка.

Строить дома и покорять вершины — это эмпирические цели, наряду с ними существуют еще бесконечное количество подобных целей. Эмпирическую цель я не должен хотеть, я могу ее хотеть. Самым главным для воления эмпирической цели является то, что я вообще *волю*. Прежде чем воля сможет что-либо пожелать, она должна осуществиться в своем желании. До того, как захотеть какую угодно эмпирическую определенность — ту или эту — воля должна утвердиться трансцендентально, чтобы волить свою свободу. При этом речь идет не о той или иной цели — о покорении вершины или о чем-то другом, — а о том, чтобы вообще установить цель, чтобы хотеть определиться в своей свободе. Воля, не волящая саму себя, никогда не отрицавшая саму себя, перестает быть волей. Волящая сама себя воля — вот наша цель, она по своей природе не эмпирична, она никак не познается опытом, но, с другой стороны, она есть *предпосылка* для любой эмпирической цели: как воля, которая не волит сама себя, не есть воля, так и воля, имеющая свою цель в самой себе — точнее, волящая саму себя, — есть воля. Если мы скажем, что воля — это только та воля, которая волит саму себя, тогда должны сказать и то, что воля волит только саму себя и тогда, когда она волит нечто другое, например, восхождение на вершину, строительство дома и так далее. То, что волит воля, ее содержательная определенность, высказано максимой. «*Максима* есть субъективный принцип [совершения] поступка...».³ Категорический же императив, исходящий из той цели, которая является Условием возможности любого эмпирического воления, «касается не

³ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 83.

содержания (материи) поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок...».⁴ Если категорический императив касается не материи, т. е. содержания поведения, а формы и принципа, из которых вытекает материя, то нравственный характер поведения определяется через форму и принцип воли. Форма любой (человеческой) воли — это укорененный в ней разум как способность поступать согласно представлению о законах.⁵ Принцип воли, т.е. воление ею самой себя,—это свобода. Вместе с тем категорический императив требует, чтобы максима поступка и, в конечном счете, материя поведения соответствовали свободе и разумности воли.

2. СООТВЕТСТВИЕ ФОРМЫ И СОДЕРЖАНИЯ

Таким образом, причина нравственного характера целиком и полностью заключена в качестве только формы воли, а не в том, что воля волит, т. е. не в ее материи, не в ее возможном предмете и замысле. Но решающим здесь является вопрос, волит ли воля в волении определенного предмета *саму себя* в своей свободе и разумности. Поскольку не только материя, т.е. содержание воления, но и форма воления составляют нравственность поступка, постольку нравственность определена *формально*. Ссылка на совесть здесь означает, что нравственная ценность поступка может действовать только через совесть, и именно она должна одобрить задуманную цель. Если нравственный поступок состоит только в соответствии формы и материи, то возникает вопрос, как возможно это соответствие, почему совесть может одобрить именно этот определенный замысел, а не какой-то другой.

Цель моего поступка определена объектом моего желания, например, подняться на гору. И все же, поскольку я человек мыслящий, то не без оглядки полезу на вершину горы, а подумаю, не имеет ли смысл, принимая во внимание погодные условия, ограничиться прогулкой по долине. То есть я устанавливаю взаимосвязи и сравниваю между собой различные цели. Таким образом, мое стремление и желание осуществляются в рамках контекста рассуждений. Вместе с тем каждой цели присущ момент всеобщности, и каждая цель опутана правилами поведения: «При плохой погоде я не пойду в горы, поскольку

⁴ Там же. С. 79.

⁵ Там же. С. 76.

ня может поразить удар молнии». Поэтому все наши действия определены не только намеченными целями, к которым мы стремимся, но и общими правилами поведения. Эти правила со времен Канта называют *максимами*. Относительно намеченных целей и применительно к их значению вообще они представляются простым «субъективным принципом воления».⁶ В конце концов, я есть тот, кто не хочет (следуя всеобщему принципу) попасть под удар молнии.

Максима, как и всякое правило,—это результат моего мышления, моего разума. Точнее говоря, она как практическое правило поведения есть результат моего свободного самоопределения, т. е. «практического разума». Поначалу она всего лишь субъективный, а не объективный принцип воления: объективный принцип деятельности с любой точки зрения был бы практическим нравственным законом, который субъективно «служил бы всем разумным существам практическим принципом, если бы разум имел полную власть над способностью желаний».⁷ Поскольку же это не так, то не все правила поведения преследуют моральную значимость. Если же мы зададим вопрос, что отличает нравственно приемлемое от нравственно неприемлемого, то найдем ответ у Канта: *категорический императив*, ибо он не только требует согласия с нравственным законом, он сам является им. Максиме свойственна моральная значимость только тогда, когда она мыслится в согласии с практическим законом как общезначимая норма. Это говорит также о том, что никоим образом не может быть принято в качестве морально положительной максимы. Максима обладает моральной значимостью только тогда, когда я, опираясь на нее, могу волить то, что ей—как всякому строгому закону — присуще без исключения. Таким образом, я убежден, что каждый человек, опираясь на эту максиму, будет действовать по отношению ко мне так, что я не буду иметь ничего против этого. Если же максиме хотят приписать характер всеобщего закона, то для этого необходимо условие, заключающееся в том, что она согласуется с другими максимами, которые определяют мои поступки. К сущности законов относится то, что они образуют взаимосвязь с другими законами.

В том случае, если я не хочу, чтобы и другие поступали по отношению ко мне согласно моей максиме, максима оказывается необязательной: она вследствие этого неприменима и ко мне самому. Отсутствиесогласования между какой-то одной и всеми другими максима-

⁶ Там же. С. 66.

⁷ Там же.

ми, определяющими мои поступки, не обязательно дисквалифицирует эту максиму. По крайней мере в особых случаях нельзя исключать того, что одна максима, хотя она и противоречит нравственному сознанию, поскольку возникает из взаимосвязи с другими, признанными как обязательные максимами, должна быть признана в качестве нравственной. Здесь ставится под вопрос и требует определенной коррекции нравственное сознание как содержательный масштаб поступков. В этом смысле любая максима может выступать исправлением всех других максим. И хотя любая максима, если она должна быть обязательной, взаимосвязана с любой другой максимой, тем не менее это не исключает ревизии нравственного сознания как взаимосвязи максим. Категорический императив, содержательно сформулированный как нравственное сознание, в отношении легитимации своего материального определения — будь оно индивидуальное или социальное по своей природе⁸ — остается всегда под вопросом. Запрет самопротиворечивости и требование когерентности, т. е. согласованности друг с другом всех максим моего поведения, должно гарантировать соответствие формы и содержания, конкретное становление свободы через достижение эмпирической цели. И если вначале мы говорили, что категорический императив, фактически являющийся нравственным законом, формален, то теперь оказывается, что ни он, ни тождественный ему нравственный закон либо формальность уже не бессодержательны. Содержание появляется из максим, которые соответственно проверке на свою пригодность должны согласовываться с нравственным законом, т. е. с категорическим императивом. Что это означает для аристотелевских добродетелей, в которых выработаны важнейшие максимы греческого жизненного мира? Мы знаем, что они поставлены под сомнение Кантом, поскольку сомнительной оказалась их всеобщая обязательность. Категорический же императив воспринимается как критерий, с помощью которого из множества возможных добродетелей могут быть выбраны именно те, которые с точки зрения содержания требуют именно того, что составляет их содержание — содержание нравственного закона. Основные законы, называемые Кантом максимами, соответствуют в качестве нравственных правил тому, что с античных времен называется добродетелями. Поэтому Кант говорит о «максиме добродетели» и подчеркивает, что она «заключается... в

⁸ В русле этого различия между требованием ответственности индивидуума по отношению к другим индивидуумам и индивидуума как части сообщества относительно других индивидуумов и проходит граница между индивидуальной и социальной этикой. Подробнее смотри об этом 5-й раздел данной главы.

субъективной автономии практического разума каждого человека». В отличие от античной добродетели, «приучение» к которой он рассматривает по аналогии с «утверждением постоянной склонности», максимы добродетели, замечает он, приобретаются не путем «подражания и предостережения», напротив, их следует рассматривать как выражение нравственного закона.⁹ Поэтому Кант с полным правом говорит: «Добродетель есть твердость максимы человека при соблюдении своего долга».¹⁰ В то же время это не означает, что добродетели не нужно учиться, более того, это должно происходить с «бодрым и веселым настроением (*animusstrenuus et hilaris*)».¹¹ Ведь познать твердость максим, по Канту, можно только преодолевая трудности.¹²

Если согласиться с тем, что сущность человека следует определить как свободу, то нужно также признать требование о сохранении и развитии этой свободы в человеке и благодаря человеку в качестве нравственного закона. Не является ли преступление против свободы преступлением против самого человека? Поскольку свобода провозглашается в человеке как в индивидууме, так и как в социальном существе, то категорический императив связан с человеком особым образом:

Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству.¹³

Здесь недвусмысленно подчеркнута следующее: разумность и свобода воли сами по себе представляют цель, которую никогда нельзя сводить к простому средству.

В то же время категорический императив — это совершенный способ действия совести. Ведь не иначе, как благодаря ей, действующий человек узнает о том, что есть моральный закон и что таковым не является, что он запрещает, а что разрешает.

⁹ Кант И. Метафизика нравов. С. 494.

¹⁰ Там же. С. 426.

¹¹ Там же. С. 499.

¹² Если согласиться с этим выводом, то трудно последовать за А. Маккитайром, утверждающим, что «понятия добродетели для моральной философии [здесь подразумевается Кант] стали такими же рядовыми, как и для морали общества, в котором он живет» (MacIntyre A. *Verlust der Tugend*. Darmstadt, 1988. S. 314.) Без сомнения, для Канта мораль связана со следованием правилам, но не подразумевают ли правила именно те добродетели, которые требует Маккитайр? Бесспорно может быть принято только то, что добродетели в аристотелевском смысле уже больше не могли выдаваться за что ни на есть обязательный способ поведения.

¹³ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 90.

3. МОРАЛЬНОСТЬ, ЛЕГАЛЬНОСТЬ И АВТОНОМИЯ

Этика в кантовском смысле *автономна*, и как таковая она с необходимостью формальна. И как автономия не подразумевает беззаконность, так и формальность не означает бессодержательность. Формальность предполагает скорее то, что нравственная позиция должна достигаться не только согласием с нравственным законом, но *ради него* (а). Однако противодействие и взаимодействие обязанности обоснования максимой и нравственным сознанием становится возможным благодаря формальности категорического императива как высшего нравственного закона, ибо только его формальный характер обеспечивает содержательное определение как *автономное* (b).

а) Поступок, совершенный ради закона, следует отличать от того поступка, который случайно совпадает с нравственным законом или добром. Кант проводит здесь различие между поступками, совершенными *из долга*, и поступками, просто *соответствующими долгу*. Это различие скрывается за появившимся позже различием между *моральностью* и *легальностью*:

Например, сообразно с долгом, конечно, то, что мелкий торговец не запрашивает слишком много у своего неопытного покупателя; этого не делает и умный купец, у которого большой оборот, а, напротив, каждому продает по твердо установленной общей цене, так что ребенок покупает у него с таким же успехом, как и всякий другой. С каждым, таким образом, поступают здесь честно. Однако этого далеко не достаточно, чтобы на этом основании думать, будто купец поступал так из чувства долга и по принципам честности; того требовала его выгода; но в данном случае нельзя считать, что он, кроме того, еще испытывает прямую симпатию к покупателям, чтобы, так сказать, из любви не оказывать ни одному из них перед другим предпочтение в цене. Следовательно, такой поступок был совершен не из чувства долга и не из прямой симпатии, а просто с корыстными целями.¹⁴

Купец, по Канту, поступает соответственно долгу в смысле закона, легальности. Правда, соответственно долгу он действует и тогда, когда установление им якобы справедливой цены обусловлено непосредственной потребностью в его товаре. Поэтому он должен не сомневаться в том, что есть такие же купцы, делом которых является приносить добро в виде приемлемой цены, которые поступают тем самым морально, по долгу.

¹⁴ Там же. С. 63.

б) Только формальный принцип нравственности может быть одновременно и автономным. Если бы содержание нравственного закона было дано заранее, как об этом думал еще Фома Аквинский, то человеческая свобода состояла бы тогда в поисках этого закона, а не в его формулировании. В таком случае невозможно было бы точно воспроизвести определенное содержание всех времен и всех ситуаций, да и по поводу любого времени и любой ситуации невозможно было бы сказать, какие максимы нравственности могут быть свойственны им, а какие нет. Да и неопределенность содержания нравственного закона не говорит ведь о том, что они разные. Тем не менее согласование максим друг с другом, знакомство с ними дает знание для принятия решения, какая максима пригодна в качестве практического закона.¹⁵ Причем наряду с различием ситуаций можно выделить также постоянно существующие и воспроизводимые структуры, которые, естественно, учитываются при принятии решений. Они возникают в результате знания, которое дают совместная деятельность, семья, общество о структуре человеческой природы и способов совместной человеческой жизни. Свое выражение этот опыт находит в определяющем жизненный процесс нравственном сознании человека и общества. Аристотелевские добродетели, библейские заповеди, формулировки прав человека, да и вообще обычаи и право — все это письменная фиксация этих опытов. И все же ни один из них не обладает в своей исторической форме абсолютной обязательностью. От них следует отказываться по мере того, как новые опыты будут проверены на свою обязательность.

В плане формулирования категорического императива можно сказать, что эти письменные закрепления нравственного сознания следует проверять так же, как и максимы, на их всеобщность. Когда Кант в рамках категорического императива формулирует, что максимы должны использоваться как всеобщие законы, то этим он говорит не только о законе той или иной общности людей как некой всеобщности, нет, он требует осмыслить последствия поступка для будущей эпохи и будущего общества, в которых ныне действующие люди сами уже, возможно, не будут жить. Ориентация на будущее выражается в том требовании, что нравственный закон должен иметь свое значение для всех разумных существ. Эта требуемая всеобщность имеет «трансцендентальный характер» и подразумевает не простое обобщение или схематическую генерализацию. Движущая сила нравственного закона скорее состоит

¹⁵ К вопросу о содержательной дифференциации этой формальности см.: Klein H.-D. *Vernunft und Wirklichkeit*. Bd 2. Wien; München, 1975. S. 107ff.

во всеобщности свободы, которая как определенная свобода («подняться на гору») всегда есть преодоление всеобщей и абстрактной свободы («я еще не решил, что делать») и должна из своей определенности («покорить гору») быть свободой вновь возвратиться во всеобщность («я могу решиться вновь и уже на что-нибудь другое»). Поскольку только одна и та же воля есть свободная воля, стремящаяся в своем волении, которое, наверняка, всегда есть у каждого человека, быть всеобщей волей, то категорический императив нацелен на то, чтобы в требуемом соответствии максимы и всеобщего закона сделать возможной и автономно осуществить свободу как определенную всеобщность. То, что целью нравственного поступка может быть не осуществление кем-то заданной цели, а свобода, которая сама по себе существует как свобода своей *telos*, есть основание автономной этики. В ней свобода проявляется не как атрибут человеческого существования, нет, свобода — это его сущность, только благодаря ей человек и становится человеком. Ее конкретизация в нравственных и политических отношениях и есть задача, вытекающая из этой свободы.

4. ОТВЕТ СОВЕСТИ: НРАВСТВЕННЫЙ ПОСТУПОК КАК РИСК

Если нравственные поступки — это свободные поступки, а максимы поступка по своему содержанию не могут претендовать на абсолютное значение, хотя следование совести не подразумевает какое угодно содержание, тогда мы должны поставить еще один вопрос: что означает выражение «Заблуждающаяся совесть — это бессмыслица»? Вопрос «Что я должен делать?» — ответ на него должен быть призывом к моральному поступку наряду с обсуждением содержательных качеств этого поступка — всегда лежит в основе вопроса о мотивах и их ответственности с точки зрения совести. Вопрос в том, является ли принятый к рассмотрению поступок выражением «доброй воли», т. е. можно ли его подвести под категорический императив. Дать ответ на этот вопрос — задача совести. При этом Кант отличает рефлексию содержания поступка от рефлексии мотива, благодаря которой совесть знает себя непосредственным образом. Об этом так говорится в небольшой статье «О неудаче всех философских попыток теодицеи»:¹⁶

За *истинность* того, что каждый говорит самому себе или кому-то другому, он не может всякий раз поручиться (ибо он, возможно, и заблужда-

¹⁶ См.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.

ется), но каждый может и должен ручаться за то, что его исповедь или признания правдивы, ибо это дело его непосредственного сознания. А именно: в первом случае он сравнивает свои высказывания с объектом в логическом суждении (посредством рассудка); во втором же случае, коль скоро он сознает свою правоту, — с субъектом (перед лицом своей совести). Если же он исповедуется, имея в виду первое, но не сознавая за собой последнего, то он лжет, — ибо он притворствуется, высказывая вовсе не то, что сознает.¹⁷

Это различие тождественно с различием *synteresis* и *conscientia* Фомы Аквинского. Для Канта совесть — это «закон» в том же смысле, что для схоластов *synteresis*, и к тому же — «применение наших поступков к этому закону».¹⁸ Кант, как показывает эта цитата, различает рефлекссию ситуации и рефлекссию мотивации. И все же совпадение совести и закона не допускает того, чтобы я заблуждался в своем «сознании: действительно ли я верю в свою правоту (или только притворствую)...», поскольку «это суждение, или, лучше сказать, это положение, говорит лишь то, что об этом предмете я сужу так».¹⁹

Никому не удавалось поступать лучше, чем в соответствии с лучшим знанием и совестью. Таким образом, совесть определяется здесь как высшая моральная инстанция, поскольку не может быть *совести совести*:

¹⁷ Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Кант И. Трактаты и письма. С. 73-74.

¹⁸ Кант И. О педагогике. С. 499. Совпадение закона и его применение, как оно формулируется Кантом для этики Нового времени, делает очевидной необходимость рефлексии главных этических принципов. Этика, довольствующаяся лишь тем, чтобы рефлексивно связать собственные этические принципы с другими принципами, хотя и обращает внимание на их свободу совести, но понимает ее слишком куце, поскольку сами этические принципы она постигает как все прочие принципы, без обоснования их в рамках свободы. Поэтому при сравнении принципов речь может идти не только об оценке необходимых последствий, об учете свободы совести другого человека, но и о проблеме рефлексии обоснования самих этих принципов свободой. Для этического решения их происхождение настолько же важно, как и их возможные последствия. Строго говоря, это относится также и к любой религиозной этике. Ведь ответственность подразумевает не только «ответственность за.», но и «ответственность перед.». Форум, перед которым человек ответственен, формулирует категорический императив. Добиться превосходства над этим форумом с помощью учреждения божественной инстанции означало бы преодолеть автономно ответственности и конечности человека. Вопрос о боге может встать только там, где человек познал себя в своей конечности. Суть теологической этики в отличие от просто религиозной составляет то, что она познает себя в обращении к своему основанию, к божественному слову, поскольку она никогда не мыслит себя вне связи с догматикой как рефлексией этого основания.

¹⁹ Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи. С. 74.

.. заблуждающаяся совесть — это нелепость, и если бы что-либо подобное имело место, то никогда нельзя было бы быть уверенным, что ты поступаешь правильно, поскольку даже этот судья в последней инстанции сам мог бы заблуждаться.²⁰

Совесть не может заблуждаться, так как о ней не может быть объективного теоретического знания. Для Канта, говоря гегелевскими словами, совесть — это «святыня, посягать на которую было бы святотатством».²¹ Морально виновным я становлюсь только в том случае, когда я поступаю против своей совести или долга, пренебрегаю «культивированием своей совести».²²

Когда Кант заявляет, что «долг здесь лишь следующее: культивировать свою совесть, все больше прислушиваться к голосу внутреннего судьи и использовать для этого все средства...»,²³ то это значит, что задача совести состоит в том, чтобы постоянно заново испытывать свое нравственное сознание в его содержательном многообразии на предмет согласования с собой как нравственным законом. Это нравственное сознание как содержательная мера нравственных поступков также перепроверяется на свою нравственность.

Нам следует спросить, не произошло ли здесь подобно тому, как в наших рассуждениях о теоретической философии, отождествления нравственной истины с нравственной достоверностью. Это подозрение овладевает нами не только при упоминании средневековых упреков в адрес совести, но и при повторении их Гегелем, по мнению которого совесть угрожает ее «готовность перейти в зло»,²⁴ хотя, с другой стороны, он подчеркивал, что нет такой инстанции, «которая за рамками отношения, где субъект находится перед истиной», может контролировать и обсуждать «истину этого отношения».²⁵

Истинно ли уверение, что совершают поступки из убежденности в долге, действительно ли то, что совершается, есть долг, — эти вопросы или сомнения лишены всякого смысла по отношению к совести. — Вопрос, истинно ли уверение, предполагал бы, что внутреннее намерение отличается от высказанного, т. е. что проявление воли единичной самости может быть отделено от долга, от воли всеобщего и чистого сознания; эта воля

²⁰ Там же. С. 74.

²¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 179.

²² Кант И. Метафизика нравов. С. 432.

²³ Там же.

²⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 181.

²⁵ Ср.: Lübbe H. Zur Dialektik des Gewissens nach Hegel // Hegel-Studien. Beiheft 1. 1964. S. 260.

была бы на словах, а первое было бы, собственно говоря, истинным побудительным мотивом поступка. Однако именно это различие всеобщего сознания и единичной самости снято, и снятие его есть совесть.²⁶

Итак, в чем же здесь заключается гегелевская критика? На чем он основывает свой скепсис относительно совести? Гегель приводит аргумент, что совесть, о которой Кант говорил, будто она не может заблуждаться, высказывает в качестве истинного лишь свое субъективное убеждение, основанное на точке зрения, претендующей на объективное значение. Хотя существует такая возможность, когда человек, лицемеря, выдает нечто за доброе, будучи сам не убежден в этом. Не оспаривая эту возможность, сразу же скажем лишь то, что моральный характер поведения нельзя определить рассмотрением извне. Главный аргумент Гегеля для простоты его изложения здесь уже косвенно высказали: моральные поступки — это поступки в соответствии с лучшим знанием. Это значит, что человек никогда не достигнет полноты знания, которое ему необходимо, чтобы понять поступок во всех его возможных последствиях. Но ведь возможно, что поступок на самом деле *ошибочен*, но, по Канту, он может быть совершен в соответствии с лучшим знанием и совестью. Гегель был, конечно, прав, поскольку для доброй совести истина практического суждения может существовать только как *его* достоверность. Это значит: любой поступок содержит в себе *риск* вызвать незапланированные последствия.

Не ставит ли под сомнение эта ссылка на «нравственный риск» возможность этики вообще? Но мы уже говорили при обсуждении социального поведения в обществе, что принципы добродетели этого поведения не претендуют на абсолютное значение. Забота, *epimeleia*, Платона совершенно оправдана, и размышления над вопросом «Что я должен делать?» научили нас тому, что следует беспокоиться о добре как цели. Но мы же видим, что в конечном счете совесть с точки зрения общеобязательной определенности не в состоянии назвать эту цель содержательным благом. Если мы никогда не можем быть абсолютно уверенными в нравственном качестве поступка не только с точки зрения его возможных непредвиденных последствий, но и — как Гегель возражал против кантовского понятия совести — потому что нельзя исключать того, что я чаще следую своей склонности, чем своему нравственному требованию, то возможны ли вообще нравственные поступки?

Что касается гегелевского возражения, нам следует, опираясь на

²⁶ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 351.

Канта, сказать прежде всего следующее: поступок, при совершении которого не было испытания совести в качестве самоиспытания, лишен морального характера. Я как действующий в случае, когда попадаю под «трибунал» — как Кант однажды назвал совесть, — выступаю в нем как обвинитель и судья. Знание, полученное мной в этом «судопроизводстве», не является выведенным, дедуктивно открытым, нет, оно непосредственное. Считаю ли я преднамеренный поступок нравственным, испытал ли я свое сознание нравственностью, осознал ли я риск нравственных поступков — при ответе на эти вопросы я могу и не *заблуждаться*. Эти ответы мне известны непосредственным образом. Они могут звучать только как «да» или «нет». И только в них определяется моральный характер наших поступков. Относительно испытания совести это означает следующее: совесть, когда она судит об отношении преднамеренного поступка к своему нравственному сознанию, одновременно судит саму себя. Она рефлектирует нравственность своего поступка точно так же, как свое собственное понимание нравственности, имея в виду поступок. Иными словами, она сравнивает поступок с понятием нравственности и судит о том, согласуются ли они друг с другом. Там, где для совести проблемой выступает ее собственное понимание нравственности, в ее решимость включается рискованность всякого решения.²⁷

Правда, совесть не может не заметить, что решение вопроса о ее готовности к нравственному консенсусу затруднено в первую очередь

²⁷ Часто упоминаемое моральное, или нравственное, чувство может быть выражением совести, которая, говоря аристотелевскими словами, существует сама с собой в совершенной дружбе. Платон, как известно, в своем «Государстве» различал в соответствии с им самим выделенными тремя частями души три вида удовольствия: страстное чувственно-телесное удовольствие, распространенное преимущественно среди ремесленников; удовольствие от храбрости, соответствующее сословию воинов, для которого характерно наслаждение победой и силой; а разумная часть души отличается удовольствием от своего познания, которое характеризует правителей и философов. Без сомнения, предпочтение отдается удовольствию от познания. Если предположить, что правители и философы в первую очередь должны печься об осуществлении справедливости, то полученное от этого удовольствие можно принять за форму самопознания, в котором благодаря переживаниям и поступкам чувство удовольствия является реакцией на собственное состояние. Моральное чувство в этом смысле выступает как стандарт выражения нравственных поступков. То, что Платон считает согласованием с высшей добродетелью, справедливостью, то Кант признает за соответствие нравственному закону. В «Метафизике нравов» во введении в учение о добродетели это звучит следующим образом: «моральное чувство есть восприимчивость к удовольствию или неудовольствию лишь из сознания соответствия или противоречия нашего поступка с законом долга» (Кант И. Метафизика нравов. С. 430).

ее поступками.²⁸ Этот вопрос говорит о необходимости для совести при выходе за горизонт индивидуального существования обсуждать меня как принимающего решение сквозь призму всеобщего.²⁹

Консенсус при этом должен не только в практически-логическом, но и в моральном суждении быть замыслом, если не целью этой подготовки к коммуникации. В этом смысле, правда, подготовка к коммуникации остается по возможности абстрактной, поскольку в задуманный как нравственный поступок главным образом может входить не фактический консенсус, а только безоговорочная готовность. И все же это ограничение оказывается необходимым, поскольку без него существует опасность основать это согласие на почве репрессивных форм консенсуса и самостоятельной моральной задачи. Консенсус нельзя воспри-

И хотя Кант требует сохранить «для общего человеческого разума его суждения», тем не менее это не должно приводить к замкнутому в себе убеждению, которое не интересуется другими, а только препятствует тому, чтобы возникающий из субъективных индивидуальных условий здравый смысл стал масштабом нравственных поступков. И все же часто выдвигаемый против Канта упрек в том, что он не сделал шаг «от чисто умозрительной аргументации к реальной» (Wimmer R. *Die Doppelfunktion des kategorischen Imperativ in Kants Ethik // Kant-Studien*. 73. 1982. S. 301) и что структура кантовской этики монологична, в чем-то справедлив. Кант не достиг отчетливого, полученного в процессе коммуникации согласия с другими. Можно ли перевести составляющую категорический императив монологическую структуру этики с помощью проверки максимы на способность к всеобщности в реальный практический дискурс, это уже другой вопрос, так как к консенсусу, достигнутому при участии всех заинтересованных сторон, нравственность нельзя приписать просто так. К тому же достижение такого консенсуса можно только постулировать, — говоря кантовскими словами, — он может быть только «идеей здравого смысла». Этот недостаток свойствен любой этике и, следовательно, нравственные поступки — это принципиально рискованные поступки.

²⁸ На необходимость такого дискурса при поиске суждения не в последнюю очередь ссылалась так называемая этика дискурса. См. об этом: Schwemmer O. *Philosophie der Praxis*. Frankfurt/M., 1980; Habermas J. *Moralbewusstsein und kommunikative Handeln*. Frankfurt/M., 1983; Apel K.-O. *Transformation der Philosophie*. Bd II. Frankfurt/M., 1973. К вопросу о монологической структуре категорического императива см.: Lütterfelds W. *Die monologische Struktur des Kategorischen Imperativs und Fichtes Korrektur der Diskursethik // Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd 40. 1986.

²⁹ Против кантовского категорического императива повторяется то возражение, что действующий должен просто ориентироваться на всеобщий закон, а не на конкретного Ты. Этот упрек имеет весьма условное значение, по крайней мере потому, что Кант поднимал проблему отношения Я-Ты не в смысле Фердинанда Эбнера, Мартина Бубера, а также Эммануила Левинаса. Несомненно, Кант понятием «всеобщее» отдает предпочтение «Мы» (как человечеству) перед индивидуальным «Ты». Вывод о том, что Ты из-за этого не рассматривается, совершенно неверен. Проблема здесь может быть адекватно осмыслена не с помощью альтернативы «Ты» или «Мы», а как отношение Ты-Мы.

нимать как более важный, чем моральная идентификация с содержанием поступка.

Лицемерие, поскольку Гегель приписывал его совести как возможность, это возможность не только отдельного человека, но и нравственный порядок может быть построен на лицемерии. Ведь существует же опасность того, что действующий исключительно согласно своей совести человек считает любое субъективное содержание поступка добром, и этой опасности невозможно избежать путем того, что принимающий решение человек может руководствоваться действующей моралью и пониманием нравственности обществом или институтом. Такие институты, как государство и церковь, партии, профсоюзы, экономические союзы могут объявлять свои планы и способы поведения нравственными, а другие мотивы при этом преподносить как фактически лежащие в основе своих решений. Ведь мотивы институциональных решений по своему моральному характеру могут стать прозрачными благодаря поступкам и мотивам тех отдельных людей, с помощью которых они возникли. Лицемерны такие решения или нет, этого не выявишь из них самих, это будет видно только по совести и поведению лиц, причастных к их появлению. Совесть не может позволить себе обойти нравственную ответственность путем делегирования ее. Действующий человек все равно совершил поступок, за который он, в свою очередь, благодаря делегированию несет ответственность и благодаря которому он к тому же получает возможность участвовать в формировании и творческом развитии нравственного сознания общества. Индивидуальная совесть — это совесть, которая знает о риске всех поступков, когда разрушает все расчеты и соображения и «в силе достоверности себя самой обладает величием абсолютной автаркии, властью связывать и разрешать»,³⁰ и именно поэтому ей неизвестно, как говорил Гегель в «Феноменологии духа», «такое содержание, которое совесть признала бы абсолютным», а сама она «есть абсолютная негативность всего определенного».³¹ Дискриминация совести либо способностью логико-практического суждения заблуждаться, либо возможностью лицемерия таит в себе опасность, которую Гегель видел так ясно, как никто другой, поскольку в результате «может возникнуть стремление к объективности, в которой человек предпочтет унизиться до состояния раба и до полной зависимости, лишь бы избегнуть мучений пустоты и негативности».³²

³⁰ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 348.

³¹ Там же. С. 345.

³² Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 199.

5. ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ЭТИКА И СОЦИАЛЬНАЯ ЭТИКА

То, что нравственные поступки всегда находятся в социальной связи, в категорическом императиве высказано не мимоходом. Если в этике часто проводят различие между индивидуальной и социальной этикой, то это различие не подразумевает, будто существуют разные принципы нравственности в поведении отдельного человека по отношению к другим людям, а также между группами и сообществами. В то время как индивидуальная этика имеет своим предметом обязанности человека перед самим собой и перед другими отдельными лицами, в социальной этике рефлектируются обязанности отдельной личности перед такими социальными образованиями, как семья, общество, государство, а также взаимные обязательства групп друг перед другом. В этом смысле уже этики античности и средневековья различали *bonum singulare unius personae*, т. е. конкретное благо индивидуума, и *bonum commune*, всеобщее благо.³³ Поэтому для мотивирующей себя совести в этом различии речь идет только об отличии двух сфер мотивации, которые выделяют различные целеустановки поступков. Поведение милосердного самаритянина, как оно описано в притче Евангелия от Луки, показывает пример индивидуально-этической мотивации.³⁴ Отношение к ближнему проявляется здесь напрямую, а не посредством порядка или закона. Посредством порядка регулируется чаще всего вся общественная жизнь людей. Причем этот порядок не имеет законодательного характера. Уже нравственное сознание представляет такой порядок в виде обычаев. В социальной этике «поэтому рассматриваются те персональные обязанности, которые возложены на человека, поскольку он должен выполнять функцию участия в образованном благодаря общему благополучию целом».³⁵

Когда Томас Манн в романе «Волшебная гора» дискредитирует социальную этику как «мораль позвоночных», то этим он хочет ясно сказать, что «там, где жизнь весьма тупоумно представляется как самоцель», т. е. как простое проживание, она «не задает себе вопроса о высшем своем смысле и цели...».³⁶ Иначе говоря, социальная этика—это «мораль позвоночных», которая не считает свободу *summum*

³³ См. об этом, например, у Фомы Аквинского: Thomas von Aquin. Summa theologica. q. 58, а 7с и ad 2.

³⁴ Евангелие от Луки 10, 25-37.

³⁵ Utz A. F. Sozialethik. Bd I. Bonn, 1994. S. 89.

³⁶ Манн Т. Волшебная гора // Манн Т. Собр. соч. Т.4. М., 1995. С. 167.

bonum нацеливает интерес к сохранению жизни человека только на воспроизводство жизни как рода. Но этот род должен интерпретировать то, что им самим считается жизнью, а эти «интерпретации вновь выверять в соответствии с идеями лучшей жизни». ³⁷ Это означает, что интерес к жизни не может определяться независимо от таких своих культурных условий, как язык, труд, господство, не в последнюю очередь и от индивидуальной совести.

При рассмотрении категорического императива кажется, что социально-этическая рефлексия проверяет, насколько то «целое как конкретное всеобщее» (Гегель), в котором общее благополучие находит свою конкретизацию, находится на пути к требуемой императивом всеобщности, хотя она и может быть выражена лишь формальным образом. Ограничение формальностью должно позволить здесь содержательному определению быть автономным. ³⁸

Так, например, любое требование кодифицированного правового строя, независимо от того, имеет ли оно внутрисударственную или международную обязательность — идет ли речь о гражданском законе или правах человека, — не является по характеру своей значимости прозрачным и должно быть способно на принципиальные улучшения. В плане кантовского различия «правового» и «правомерного», ³⁹ которое в широком смысле соответствует легальности и легитимации,

³⁷ Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/M., 1968. S. 350.

³⁸ Теологическая этика не является социальной этикой как таковой, которая просто перескочила от библейских и естественно-правовых предпосылок к автономии и смогла декларировать, что есть добро и зло в общественном смысле. Теологическая этика известным образом внесла новый элемент во взгляды тех, кто пытался поступать нравственно. Она с излишней строгостью предъявляла нравственные требования к отчаявшимся в вере и к тем, кто, вне зависимости от того виновен он или нет, изнемогать зла, чтобы получить отпущение грехов и оправдание. Исходя из веры в милость милосердного бога, она провозгласила *justificatio impiorum propter Christum*, избавление от греха тех, кто был грешен. Поэтому социальная этика со своими теологическими мотивами, как и индивидуальная этика, должна следовать новозаветной заповеди двойной любви и, зная об этом обете, брать свое начало в том, что «во всей полноте проявляет достоверность своего искупления» (Dantone W. *Die Gerechtmachen des Gottlosen*. München, 1959. S. 140). Конечно, это знание обета является спецификой христианской этики и не может быть свойством других этик. То, что религиозная этика не может осознать освобождение от «нравственного закона», от его проклинающей и страшной силы как освобождение от обязанности перед ним, заключено для нее в словах Павла о гневе божием, который поразит всех, кто допустит неисполнение закона или нарушит его (ср.: Hofmeister H. *Philosophische und theologische Ethik // Wiener Jahrbuch für Philosophie*. Bd XI. 1978. S. 194-211).

³⁹ Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 293.

строй правомерен не потому, что он существует согласно праву и гарантирует свое исполнение публичной власти. И если Кант придерживался того мнения, что там, где существует правовой строй, он может изменяться только правовым способом, то он все же не исключал — правда, иначе, чем, например, Томас Гоббс — того, что законодатель и правитель могут быть неправы:

Всякий нестроптивный подданный должен иметь возможность допускать, что государь его не хочет поступать с ним несправедливо. Стало быть, так как каждый человек имеет свои неотъемлемые права, от которых он не может отказаться, если бы даже и хотел, и о которых он сам имеет право судить, а несправедливость, которая, по его мнению, выпадает на его долю, может, согласно указанному предположению, быть совершена только по ошибке и ли от незнания тех или иных следствий, вытекающих из законов высшей власти, — то гражданин государства, и притом с позволения самого государя, должен иметь право открыто высказывать свое мнение о том, какие из распоряжений государя кажутся ему несправедливыми по отношению к обществу... Поэтому *свобода печатного слова* есть единственный палладиум прав народа — свобода в рамках глубокого уважения и любви к своему государственному устройству, поддерживаемая либеральным образом мыслей подданных, который оно внушает... Ведь намерение отказать народу в этой свободе было бы равносильно не только лишению его всякого притязания на право по отношению к верховному повелителю (как думает Гоббс), но и лишению самого повелителя — чья воля дает приказания подданным как гражданам только потому, что он представляет общую волю народа, — всяких знаний о том, что он сам изменил бы, если бы знал об этом, и в таком случае он стал бы в противоречие с самим собой.⁴⁰

И хотя Кант не говорит об этом, тем не менее не содержит ли его высказывание то, что там, где свобода и совесть поставлены под сомнение не как «отъемлемые права», от которых можно отказаться, с нравственной точки зрения необходимые определенные формы сопротивления, вплоть до революционных?⁴¹

И хотя социальная этика — это не этика сопротивления, ее задача все же состоит в том, чтобы определить место осуществления свободы в структуре человеческого бытия как совместного бытия. Поскольку же совместное бытие как отношение к окружающим людям не является чем-то, что — Декарт, конечно, еще мог это подразумевать — добавляется к изначальному бытию индивидуума, а априорно уже есть

⁴⁰ Кант И. О поговорке «Может быть это и верно в теории, но не годится для практики». С. 95-96.

⁴¹ Ср.: Spaemann R. Zur Kritik der politischen Utopie. Stuttgart, 1977 S.95ff.

«здесь», постольку человек не существует вначале как просто человек, а затем как общественный и цивилизованный человек, нет, он всегда существует в социально упорядоченной свободе. Правила совместной жизни и формы общности (семья, общество, государство — насколько бы спорными они ни были в своем историческом образовании) свойственны его природе. Они представляют собой безусловные притязания на его свободу.⁴²

⁴² Когда Адорно переворачивает любое определение свободы и показывает его как несвободу, он отвергает не порядок как таковой, а лишь соответствующие исторические формы порядка. Он приписывает ему отсутствие позитивного по смыслу содержания и рассматривает его проявления исключительно как «негативную диалектику»: «Диалектика — это последовательное сознание нетождественности. С самого начала она не связана с определенной позицией. Мышление толкает в ее объятия собственная неизбежная несостоятельность, вина его в том, что оно мыслит» (Adorno T. W. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M., 1966. S. 15). Поскольку, по его мнению, общество в целом построено как капиталистическое, он считает моральное очищение невозможным: «Все отдельные люди не способны к обобществленной в обществе морали, затребованной обществом, поскольку реальной она бы стала только в освобожденном обществе. Общественная мораль была бы единственным, что однажды подготовило бы ко-нец дурной бесконечности, гнусному обмену воздаяниями. Для отдельного же человека между тем в морали ничего больше не осталось...» (Ibid. S. 292). Так как все моральные требования, согласно пониманию Адорно, выполняют функцию обобществленного насилия и пропагандируют несвободу, то позитивное определение свободы невозможно: «Свободу следует постигать только определенной легацией в соответствии с конкретным видом несвободы» (Ibid. S. 228).

XXIV. ЧЕЛОВЕК КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ

Три вопроса «Что я могу знать?», «Что я должен делать?» и «На что я могу надеяться?», все без исключения представляющие интерес для Канта, он объединяет в один — «Что такое человек?».

Но этот последний вопрос не следует понимать так, будто он является лишь повторением трех первых вопросов. То, что в этом вопросе определено попадает в поле зрения философского мышления, так это проблематичность определения сущности человека, поскольку он и сам становится проблемой.

Софокл в «Антигоне» хотя и называл человека «необычным», но все же видел его встроенным в космический порядок, в котором он мог познать себя в своей определенности и согласно своим возможностям. При всей «необычности», в которой упрекал человека Софокл, он по крайней мере позволял человеку знать границы своей силы:

Много есть чудес на свете,
Человек — их всех чудесней.

Все он умеет; от всякой напасти
Верное средство себе он нашел, Знает
лекарства он против болезней, Но
лишь почует он близость Лида, Как
понапрасну он помощь зовет.¹

Позже, вместе с Декартовым познанием Я как *fundamentum inconcussum*, изменяется и философское понимание человека. Не веря больше в опеку «небес» и сомневаясь в окружающем его мире, человек отныне считал своей задачей нахождение своей сущности независимо от всеобщего онтологического толкования сущего: он, человек, заняв дистанцию по отношению к богу и миру, ссылаясь только на себя и сам себе задавал вопросы. На Декартово открытие Я через сомнение во всем осторожно отреагировал Влез Паскаль, восприняв декартовское осмысление Я как абсолютного Я вместе с определением человека

¹ Софокл. Антигона / Пер. С. В. Шервинского // Софокл. Трагедии. М., 1975. С. 188.

как «сосуда противоречий». Человек, выдвигает он аргументы как бы против недавно возникшей новой науки о человеке (антропологии), в вопросе о своей сущности и своем происхождении подходит к пропасти, в которой мышление становится непостижимым в своих основаниях. Тем не менее и сегодня человек в состоянии совершить еще много «чудесного», как об этом когда-то говорил Софокл. Земля, о которой хор в «Антигоне» поет, что она непреходяща и «никогда не устанет» от своих возрождений, как бы она себя ни расходовала, научила человека боязни. Человек в любом случае не освободился от своего «протеста», как называет это Паскаль, не может избежать угрозы из-за собственной конечности.

Человек — это вопрошающее о своем вот-бытии существо, и он должен и может, если не хочет погибнуть от бессмысленности своего существования, поставить вопрос: «Что такое человек, в чем его смысл и каково его место в мире?»

Очевидно, человеческое бытие есть нечто, что для нас не является ни чуждым, ни сокрытым. Мы сами *есть* это бытие, мы живы им, и ничто нам не ближе, чем оно. Нам известно бытие нашей жизни как радость и восторг, как время скорби и ужаса, мы знаем его по бессонным ночам и полным хлопот дням. Сквозь счастье и страдания для нас слабо мерцают как надежда, так и безнадежность. Человеческое существование—это не «предмет», к которому мы, чтобы познакомиться с ним, вначале должны приблизиться. Мы *есть* это самое бытие, и любой человек при определении своего смысла имеет неотъемлемое право решающего голоса. Если же отношение к бытию свойственно самому этому бытию, то и постижению, интерпретирующему его, свойственно изложение понимания самого себя как бытия. Но можно ли при таких обстоятельствах отважиться на философскую антропологию и попытаться в целом рассмотреть человеческое бытие, ведь каждый отрезок времени, каждое поколение имеет *собственное* понимание самих себя? Жизненный опыт у каждого свой: философ, ремесленник, ученый — каждый имеет свое собственное понимание сути человеческого бытия. Будь то мужчина или женщина — не мыслят ли они по-разному? Трудность антропологии заключена не только в невозможности сведения воедино исторического и этнографического материала. Предположим, что удалось полностью упорядочить и понять всю находящуюся в нашем распоряжении информацию о человеке, но и тогда мы не смогли бы заявить, что сохранилось с течением времени в качестве общей и инвариантной структуры человека. Мы бы столкнулись с несвязными схемами и типологиями, и никогда не смогли бы, опираясь на них,

выяснить сущность человека. Трудность философской антропологии состоит даже не в том, что вначале следовало бы отыскать это сомнительное сущее — человека, ведь для нее этот предмет все-таки не чужд, напротив, он дан непосредственным образом. Именно в близости предмета заключена та самая трудность, с которой мы сталкиваемся в наших размышлениях о самих себе.

Когда мы размышляем о самих себе, делаем наше собственное бытие предметом размышления, объектом исследования, не становится ли в таком случае наше бытие предметом размышлений точно так, как и те вещи, которые ежедневно и постоянно становятся объектами нашего научного постижения? Не ошибка ли то, что и в область человеческого самопонимания постоянно вторгаются объективные категории?

Со многих точек зрения человек является предметом науки, т.е. конкретно-научной темой и объектом исследования. Каждый человек имеет тело, тело — это организм. В своей материальной данности тело подчинено законам механики, силе тяжести, законам всего неорганического. Лишенное души тело, труп, становится прахом, распадается и превращается в неорганическую природу. В своей материальности человек даже для кондитера становится предметом физического рассматривания, как живой организм — он объект биологии, как одушевленное существо — предмет психологического исследования. К исторически существующей личности обращены взоры гуманитарных наук — этнографии, социологии, географии, культуры, истории и так далее.

Не можем ли мы в этом случае помочь себе введением различия человеческого бытия как такового, с одной стороны, и научного осознания этого нашего собственного бытия — с другой? Ведь ссылка на такого рода различие не вызовет затруднения, в котором мы оказались, размышляя о самих себе. Правда, верно и то, что любое размышление о нас самих этим или подобным способом может стать предметом, как чуждая вещь. В результате этого мы станем тем же, что и окружающие нас повсеместно вещи — объектом нашего знания. Ведь когда мы говорим о себе, мы тем же или похожим образом становимся предметом нашего знания как чуждая вещь, так что в итоге мы только воспроизводим проблему. При описании нашего бытия мы пользуемся образами, сравнениями, которые изымаем из собственного отношения к другим вещам, это, правда, не говорит в пользу того, что мы сами себя воспринимаем через вещи. Чтобы быть в состоянии открывать и познавать чуждые вещи, человеческое бытие должно быть уже открыто для самого себя.

Человек не может столкнуться с самим собой как совершенно чуждым существом, он никогда не находит себя таким же, как и все сущее, с которым он сталкивается в своей жизненной сфере. Отношение к миру, в котором он встречает эти чуждые, отличные от него вещи, составляет его жизнь. Открытость по отношению к чуждости, в результате чего для человека возникает сущее, отличное от него самого, — все это важнейшая черта его экзистенции. То есть предметом человеческого бытия может стать только то, что поначалу для него чуждо.

Для камня, о который мы споткнулись и за которым признаем самостоятельное бытие, то, что он есть, все одинаково: для него без разницы, воспринимаем мы его или нет. Он никогда и никаким образом не «поймет», как он стал для нас предметом познания. Так, ему все равно, подобран ли он, установлен ли в витрине или используется при строительстве дома. Человеческое же бытие никогда не было такой вещью, для которой развитие познания, рассудка и осознания является чем-то пришедшим извне и для него случайным. Поэтому познание, понимание и знание не позволяют человеческому бытию стать неким предметом.

Человек — это сущее, определенное по своей структуре мышлением. Он есть и место в космосе, относительно которого мы вообще можем говорить как о самостоятельности вещей, их самом-по-себе-бытии, так и об их для-нас-бытии. Человеческое бытие живет пониманием. Поэтому бытие человека никогда не является некой вещью, для которой задним числом или случайно могли бы подойти человеческие объяснения, напротив, истолкование этого бытия, а именно самоистолкование, принадлежит его сущности. Человеческое бытие есть самоистолкование и потому всегда интерпретирует само себя. Это не может означать, что человек во все времена постоянно одинаковым образом толковал себя. Изменялись толкования и вместе с ними изменялось выраженное этими толкованиями и осознающее себя в них бытие.

Тем самым философская антропология сталкивается с двумя важнейшими затруднениями:

1. Человеческое бытие — это то, что должно быть истолковано в своем отношении к самому себе и существует только в этом своем толковании. Оно никогда не станет, в отличие от вещи, предметом конкретно-научного исследования. Истолкованное и осмысленное находятся в непосредственном отношении друг с другом.

2. Толкование, которое дает понимающее самое себя бытие, изменяется, в результате чего изменяется и само бытие.

В той связи, в которой мы состоим с нашим бытием и благодаря

которой мы отличаемся от всего другого сущего или полностью превосходим его, также заключена трудность подхода к нашему бытию: из всех вещей универсума самыми сомнительными и трудными для определения являются сами вопрошающие о себе и определяющие себя живые существа. Следовательно, философская антропология — это трудная вещь; человек воспринимается ею в движении мысли, в движении, которое никогда не прекращается.

Философское определение человека отличается от множества способов позитивно-научной его проблематизации. В противоположность многообразным способам исследования фактов оно не является и познанием сущности. В то же время оно, в противоположность эмпирическому, не представляет собой некое априорное постижение «эйдоса человека», которое фиксирует им человеческое с естественно-исторической и гуманитарной точки зрения. Далее, философская антропология — это не логика человеческой экзистенции, которая как обладательница представления о человеческой сущности могла бы предварительно направлять позитивно-научные вопросы или даже позволять им возникнуть. Среда человека, в которой реализуется мыслимость всех вещей, вместе с тем является самым трудным для осмысления предметом.

Трудность состоит не в том, что мышление здесь вроде бы занято не самим собой, ибо оно никак не может отрешиться от бытия внутримировых вещей. Простое убеждение мышления в собственном фактическом существовании, что Декарт сделал в «Размышлениях» предметом философии, хотя и гарантирует человеческую субъективность как самосознание против любой попытки подмены *geniusmalignus*, но все же не гарантирует обязательности самосознания субъекта. Итак, своеобразие философской антропологии представляет собой не применение данного каким-то образом способа философского познания к особой сфере действительности, а именно к человеку, а недвусмысленное «раскавычивание» человеческого самопознания и проблемы бытия.

Если самосознание человека должно достигаться не отрешением от бытия присущих миру вещей, а скорее истолкование человеком самого себя происходит посредством истолкования этих вещей, даже в том случае, если они не полностью познаются, то человек имеет не только формальную связь с бытием окружающих его вещей, но и сама эта связь представляет собой его способ толкования своего собственного способа бытия. Таким образом, человеческое бытие есть то, что всегда и во все времена толковало само себя.

Основной феномен человеческого опыта о самом себе состоит в том, что мы находимся посреди действительности, мы окружены ею, в нее входим и ей принадлежим телесно. Мир человека правильно определяется только благодаря его окружению. В нем он рождается, растет и в нем исчезает. Сформированный культурой и цивилизацией, он изучает языки этого общества и перенимает его нравы. Поставить вопрос «Что такое человек?», значит спросить об отношении тела и души и использовать те измерения жизненного процесса, в которых актуализируется человеческое существование: труд, господство, любовь, история.

1. ТЕЛО И ДУША

Вопросом об отношении тела и души религиозная мысль занималась задолго до философских рефлексий этого отношения. Ее интересовал вопрос о смысле человеческого бытия не только применительно к бытию человека в общем и целом, но и относительно его индивидуальности. Когда Платон в диалоге «Федон» заставляет Сократа накануне смертной казни поговорить о смерти и чаяниях умирающего, то в результате этого получается своего рода «отчет»² о религиозном видении отношения между душой и телом в эпоху научного просвещения. Примеры бессмертия, которые приводятся в этом диалоге, внутренне все противоречивы, да и аргументы, выдвигаемые здесь, неудовлетворительны. Поэтическая сила убеждения «Федона» намного «слабее, чем логическая сила его аргументов»,³ а благодаря нашим рассуждениям об анамнезисе мы уже убедились в том, что доказательство существования души до рождения и после смерти может преследовать и другие цели, как, например, освобождение души из своей «темницы», из тела.

Сократ из разговора с Симмием и Кебетом узнает, что его понятие души, разработанное в теории воспоминания, оказалось непонятым и что в результате этого не понят и априорный характер знания, которое он выделял в отличие от очевидного и неочевидного бытия, чтобы подчеркнуть онтологическую инаковость неочевидного. Смысл наглядности его аргументов при ссылке на греческие народные верования состоит в том, чтобы показать способ бытия души, отличный от телесного. Речь идет при этом различении о «стремлении приплыть к

² См.: Gadamer H.-G. Die Unsterblichkeitsweise in Piatos «Phaidon» // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd6. S. 187 3 Ibid. S. 188.

берегу» и о диалектической взаимосвязи гипотезы и понятия, благодаря чему знание как *episteme* открывает свою причину как собственную цель.⁴ Протест против бессмертия выражал стремление подчеркнуть именно то, что цель души заключена в ее собственном бытии, а следовательно, не бессмертия. Но тем самым ни доказательства бессмертия, ни опровержения его получено не было.⁵ Если душа бессмертна, так начинает Платон заключительное рассуждение своей работы, то следует предпринять все усилия, «чтобы приобщиться, пока мы живы, к добродетели и разуму».⁶ Знание о смерти и страх перед ней стимулируют за рамками чувственного опыта постановку вопроса об основании и смысле жизни.

Как и в случае с отношением идеи и явления, Платон добивается определенности и от отношения тела и души. Он отличает одно от другого и тем не менее показывает, что в своей отличности они не отделены друг от друга, хотя в отношении душа-тело именно душе отдается предпочтение быть основанием их целостности, поскольку душа есть *arche*.⁷

Аристотель, несомненно, очень ясно выразился этому поводу, когда недоуменно восклицал, что вопрос, составляют ли душа и тело одно целое или нет, настолько же мало проблематичен, как и вопрос о том, составляют ли одно целое воск и его форма. Он доказывает это, ссылаясь на то, что душа в конечном счете является энтелехией, для которой душа в качестве формы и тело в качестве материи принадлежат друг другу таким же образом, как воск в качестве материала принадлежит своей форме. Душа как энтелехия обеспечивает

⁴ Ср. выше: глава IV, 1.

⁵ Учитывая платоновскую манеру ведения диалога, никогда нельзя забывать о том, «что речь здесь идет о простой ступени доказательства бессмертия, глубинным смыслом которого является не собственно бессмертие, а то, что душа обнаруживает себя в своем собственном бытии, это означает: не в своем смертном или бессмертном бытии, а в своем бодрствующем самопонимании и понимании бытия» (Gadamer H.-G. *Die Unsterblichkeitsweise in Platos «Phaidon»*. S. 194).

⁶ Платон. Федон. 114с.

⁷ Несмотря на то, что еще Демокрит и атомисты пытались объяснить душу с помощью атомов, тем не менее идея, что все должно быть только материальным, получила распространение только в XVIII и XIX столетиях. Диалектический материализм попытался последовательно объяснить различие души и тела с позиции материи, правда, иначе, чем позитивистский материализм, который к тому же еще полагал, что психические процессы можно рассматривать как физико-химические. Так, например, диалектический материализм под сознанием понимал качественно высшую форму развития материи, а под душой в то же время подразумевал диалектически развивающийся и посредством диалектических скачков разворачивающийся способ проявления материи.

их единство. Она представляет формообразующий принцип, который делает тело тем, что оно есть — телом. Поскольку то и другое существует только в единстве, а душа выступает причиной тела, то тело существует только ради души. Объясняет Аристотель это так:

А так как всякий инструмент существует ради чего-нибудь и ради чего-нибудь существует всякая часть тела, а «ради чего» есть известное действие, то очевидно, что тело в целом существует ради какого-нибудь совершенного действия. В самом деле, не пиление возникло ради пилы, а пила — ради пиления, ибо пиление есть полезное действие. Таким образом, и тело в известном отношении существует ради души и части тела ради работ, для которых каждая из них предназначалась.⁸

В целом, а не только в этом последнем определении Аристотелем органического следует обратить внимание на то, что при определении связи души и тела однозначно рассматривается не человек. Душа, *psyche*, таким образом, означает не только человеческую душу, а общее жизненное начало все живых существ. Так, присоединяясь к Платону,⁹ Аристотель говорит о душе растений и душе животных, что они организмы и имеют своим условием некую жизненную силу, жизненный принцип. Человеческой душе свойственна специфика быть душой-умом, этим выражается то, что она выступает принципом как умственной, так и телесной жизни человека. На вопрос, как человеческая душа становится разумной, Аристотель отвечает ссылкой на то, что ум входит в душу «*thyrathen*», извне.¹⁰

Благодаря тому, что тело одушевлено, оно выделяется из множества тех тел, к которым причисляются наряду с мертвым «телом», трупом, о котором уже не говорится как о живом организме, и многие другие неорганические вещи. Платоновский и аристотелевский взгляд на связь души и тела остался решающим для средневековой мысли. Дуализм раннегреческой мифологии, оказавший воздействие на Платона, был воспринят от него и возрожден Августином. Утверждение же Аристотеля о единстве души и тела отвергалось Августином как сомнительное, поскольку исходя из двойственности уже невозможно

⁸ Аристотель. О частях животных. I, 4. 645b 14-20.

⁹ Платон своей тройственностью хотел выразить различие ступеней жизни, которые слиты воедино в человеке. Он различает «страстную» часть души, *er-ithymetikon*, она представляется ему началом чувственного стремления к питанию и размножению; «мужественную» часть души, *thumoeides*, которая стремится к справедливости, силе, чести и «разумную», *logistikon*, часть души, являющуюся принципом стремления к познанию и порядку.

¹⁰ Аристотель. О возникновении животных. II, 3. 736b 27 и далее.

было понять единство, то начиная со средних веков, действительность постигалась двумя различными субстанциями, так что за тело и душу принимали не соразмерное бытию единство, а только согласованное друг с другом действие. Декарт по-новому с философской точки зрения обосновал это дуалистическое отношение души и тела, введя различие между *res cogitans* и *res extensa*. Хотя тело он интерпретировал как машину, которая, как и все тела, подчинена законам природы; при этом осталось непонятным, как возможна координация между этой машиной и душой. Его понимание проблемы души и тела, где тело и душа рассматривались как совершенно различные субстанции, положило начало дилемме Нового времени. Такие попытки решения, как, например, у Мальбранша,¹¹ который причину деятельности всех сотворенных вещей видел исключительно в боге, или у Спинозы, который то и другое, душу и тело видел слитыми в боге, а материю и мышление объяснял как способы их проявления, больше запутывали, чем разъясняли эту дилемму. Лейбниц, следуя декартовскому дуализму, не знает возможностей воздействия души на тело. В «предустановленной гармонии» он ищет рецепт для координации двух самостоятельно действующих субстанций — тела и души: их действия априорно согласованы друг с другом так, что они находятся в гармонии друг с другом, а единство и порядок мира в целом благодаря этой гармонии не подлежит сомнению. Соответственно этому душу и тело он рассматривает как корреспондирующие, а не взаимодействующие друг с другом. То, что эта гармония в конечном счете для Лейбница гарантируется богом, указывает на трудность мыслить как единство связь души и тела в их различии.

Попытка Декарта доказать бессмертие самостоятельно существующей субстанции души с необходимостью вела к противоречию. Правда, нам уже известны подобные рассуждения со времен Платона. Фома Аквинский, понимавший душу в аристотелевском смысле как *entecheia* тела, точнее, как *forma corporis*, прибегал к помощи различия между в себе и не в себе существующих форм сущности и приписывал душе человека как причине тела способность к существованию независимо от тела.¹²

Кант, рассматривая Я только как условие возможности опыта, а не как предмет теоретического познания, своей аргументацией про-

¹¹ Николай Мальбранш родился в 1638 г. в Париже. Считается главным представителем окказионализма. Умер в 1715 г. Труды: *Oeuvres completes*.

¹² См. обзотом: Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck; Wien; München, 1980. S. 147.

тив бессмертия души ясно показал мнимый характер доказательства бессмертия и сделал ударение на взаимопринадлежности души и тела. Насколько маловероятным считал он «доказательство» человеческой свободы, настолько же неосуществимым он посчитал и способ доказательства бессмертия. Его собственные воззрения, кажется, подводят к выводу, что свойственные для человека сознание свободы и его веру в осмысленность существования после смерти хотя и не стоит опровергать, тем не менее о бессмертии души здесь свидетельствует не теоретический, а практический разум.

2. ТРУД И ГОСПОДСТВО

Труд неотъемлем от существования человека. Человек нуждается в питании, одежде, жилище, которые защищают его от жары и холода. Наше тело, являющееся причиной этих потребностей, выступает одновременно и органом их удовлетворения. Наши руки обрабатывают природу. Однако и духовная деятельность также протекает посредством тела. Отображение на бумаге этой идеи происходит с помощью руки, которая держит перо, и глаз, читающих написанное. Труд показывает человека как часть природы, хотя человеку и свойственно то, что он удовлетворяет свои потребности не инстинктивно и что он благодаря потребностям развивает формы своего общения с миром, удовлетворение потребностей превратило труд в научное занятие. Однако знания, полученные в результате этого, не только удовлетворяют потребности, но становятся причиной возникновения новых, выходящих за рамки непосредственной естественной необходимости потребностей лучшего качества.

Труд, в свою очередь, создает не только новые потребности. Он является также познанием в качестве силы, освобождающей человека. Труд означает именно овладение природой, окружающей человека. Человек, обрабатывая природу, иначе, чем животные, изменяет ее своей деятельностью. Она для него не просто средство удовлетворения своих потребностей, нет, он, чтобы жить, стремится к господству над ней. В процессе труда человек собственные цели ставит наряду с целями природы и противопоставляет им. Не удовлетворяясь биологической сферой жизни, он пытается, как, например, крестьянин и лесник, следуя параллельно природе, сделать все, чтобы поставить ее силы себе на службу. Он сеет и убирает то, что природа позволяет вырастить. Другое дело ремесленник: наперекор природе он стремится

изготовить с помощью своего труда как труда технического то, чего в природе не существует. Каменная глыба не может сама по себе стать краеугольным камнем здания, дерево не может стать письменным столом. Таким образом, труд в своей формирующей природе деятельности—это не только ее потребление, но и отчуждение между ней и человеком. Труд имеет в себе характер противопоставления человека и природы. Его противоречивость оказывает влияние и на отношение между людьми. Поэтому он, тот самый труд, который дал силу как познание свободы, будучи социальным отношением, является причиной господства человека над человеком.

В сущности, общественному характеру труда присуще то, что он распадается на различные формы умения и потребления. В этих «частях» труда заключены многообразные отношения общества, поскольку каждый производит не только для себя, но также и для других. Если бы каждый изготавливал только то, что необходимо для его жизни, то никогда не возникло бы разделение, а затем и специализация труда. Разделение и специализация труда были вначале элементами, связующими людей разных способностей, которые объединялись друг с другом благодаря своему разному участию в общественном труде: один был сапожником, другой —пекарем, третий —строителем. Доверяя друг другу и зная о взаимной зависимости, они доводили свой труд от простой специализации до искусства, которым можно было с успехом овладевать, только обучаясь и одновременно используя навыки других исторических эпох. Результатом этого стало ограничение одними и пренебрежение другими первоначально простейшими способностями поддержания жизни. Возникновение рынка как места обмена по схеме товар-деньги-товар, регулирование им цен в зависимости от спроса и предложения, а также все возрастающая профессиональная специализация вели к тому, что из-за заложенной в труд дифференциации все труднее было увидеть со стороны сращивание всего во всеобъемлющем жизненном единстве. Отдельный трудящийся ощущал себя в уже необозримом мире труда сведенным к выполняемой им функции. В этом процессе разделение на физический и умственный труд не играло существенной роли, так как умственный труд развивал формы использования умений, силы, причем не только над природой, но и над людьми. В противоречии этих двух способов труда верх одерживал тот, которому доставалась привилегия ответить на вопрос о природе труда. И так как этот ответ в конечном счете сводился к вопросу о смысле жизни, то тому, кому удавалось ответить на него, присваивался более высокий ранг, так что социальный строй формировался как

упорядочение разных рангов и классов. Вытекающее, собственно, из «несправедливого распределения природных продуктов» среди людей различие между ведущим физическим и второстепенным умственным трудом обусловило то, что трудовые отношения стали отношениями господства человека над человеком. Так как разделение труда зависит от способа свободы, то и возникающие в результате этого формы *господства* не вызывали вопросов до тех пор, пока неравенство не привело к тяжелому труду и получению прибыли, в результате оно превратило одного в эксплуатируемого, а другого — в сибаритствующего. Если такое происходит, то свобода уничтожается независимо от того, признаются ли разные классы как «божественные сословия» или нет. То, что Томас Манн относил к прошлому, можно рассматривать и как модель будущего, в котором состояния раба и господина являются само собой разумеющимися состояниями свободы:

Да и что такое свобода, если она не освобождение? Впрочем, не следует думать, что тогда не существовало прав человека. Господа и слуги. Верно. Но то были богом учрежденные сословия, достойные, каждое на свой лад, и господин умел почитать тех, к кому он не принадлежал, — богоданное сословие слуг. Ибо тогда еще шире было распространено мнение, что всяк, большой или малый, должен до дна испить чашу человеческую.¹³

Господствующий как таковой характер труда — это основной антропологический феномен, содержащий в себе как моральный, так и социальный детонатор, но его невозможно устранить, так как те, кто «больше» привержены фантазии и всяким затеям по поводу того, как лучше, быстрее и легче овладеть результатом труда, всегда оказываются с прибылью. Этот имманентный труду принцип господства очень выразительно, хотя и по-разному, описан Гегелем и Марксом.

Гегель в своей дедукции отношения раб-господин называет труд «заторможенным вожделением».¹⁴ Если вспомнить о том, что под вожделением понимается процесс, в котором Я стремится к самому себе и пытается утвердить себя путем отрицания вожделения, то Я находит свое высшее наслаждение только там, где оно в своем вожделении знает себя в состоянии неограниченной свободы. Но в своей свободе оно, чтобы смочь наслаждаться, ссылается на то, что осуществляется оно посредством труда. Таким образом, оно распадается на Я, стремящееся к наслаждению, т. е. Я господина, и на другое Я, трудящееся

¹³ Манн Т. Лотта в Веймаре. Л., 1990. С. 206.

¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 105.

на него, Я раба. В то время как оба существуют благодаря труду, последнее Я обречено только на рабство, которое заторможено в своем вожделении именно в труде — и это является сугубо человеческим, так как в отличие от простого вожделения труд как заторможенное вожделение сохраняет от исчезновения предмет вожделения. Ибо человек, трудится ли он физически или умственно — то и другое может происходить одновременно, — осуществляет своим трудом *работу*. В противоположность этому животный инстинкт удовлетворяется благодаря разрыванию предмета, он ведет предмет к исчезновению совершенно без остатка. Поэтому труд является образующей и формирующей деятельностью, в первую очередь благодаря ему человек и может жить.

Так как именно благодаря торможению вожделения предмет становится очевидным и в результате этого постижимым другими, то благодаря труду и возникает господство. Два Я, стремящиеся к наслаждению и трудящиеся, определяют друг другом. В этой «борьбе не на жизнь, а на смерть» они должны «подтвердить самих себя» против другого Я. Я, которое получает, это господин, и поскольку он возникает как победитель, то получает свое самосознание и свою свободу для наслаждения.¹⁵ Хотя раб также есть Я и также обладает самосознанием, но поскольку он подвержен опасности смерти, то он вынужден трудиться на господина и не свободен.

Два образа, с помощью которых Гегель демонстрирует имманентное труду определение как господство и рабство, воспроизводят не какую-то определенную историческую ситуацию, нет, это метафоры выведенного из феномена труда антагонизма. Причем для гегелевского изображения труда характерно то, что как физический, так и умственный труд просто присущи бытию человека. Поскольку его бытие означает деятельность в мире, то и труд в любой своей форме также является «способом духа».¹⁶

Животное не трудится, разве только по принуждению, но по природе оно не ест свой хлеб в поте лица своего, не создает себе само свой хлеб: всем своим потребностям оно находит удовлетворение непосредственно в природе. Человек также находит в природе материал для своих потребностей, но можно сказать, что материал для человека — это наименьшее; только посредством труда совершается бесконечное опосредствование удовлетворения его потребностей. Труд в поте лица, как физический, так и труд духа, который тяжелее физического, стоит в непосредствен-

¹⁵ Там же. С. 102.

¹⁶ Ср. анализ гегелевского и марксистского понятия труда: Löwith K. Von Hegel zu Nietzsche. Samtliche Schriften. Bd 4. S. 335-358.

ной связи с познанием добра и зла. То, что человек должен делать себя тем, что он есть, что он в поте лица ест хлеб свой, что он должен создать самого себя, — это существенное, отличительное свойство человека, оно необходимо связано с познанием добра и зла.¹⁷

Я не трудится собственно как господин, его бытие господина характеризуется свободным бытием труда. Поэтому у Гегеля господство соответствует античному идеалу, который в музе созерцательности, в чистом мышлении, в theoria, видел высшую форму практики. Так как Гегель отныне в мышлении видит причину возникновения господства — идея, nous, разум рассматривались западноевропейской метафизикой с этого времени как arche, как подчиняющие себе все сущее порядок и власть, — а разумом охватывает все сущее, то согласно ему все фактические формы господства и рабства имеют своим основанием самодостоверность и самоотчуждение мышления. Напротив же, там, где господство становится самопорабощением, утрачивается противоположность господства и рабства. Ибо в таком случае уже отсутствует рабство, реально отличающееся от господства. Достижение этой цели Гегель рассматривает как заслугу духа, причем распадение на образы господина и раба представляет собой лишь остановку на пути духа к самому себе, на пути, на котором «человек должен делать себя тем, что он есть».¹⁸

И когда Маркс предполагает перевернуть Гегеля с головы на ноги, то начинает с сомнения в том, что примирение господина и раба — это заслуга духа, ибо не в мышлении, провозглашает он, укоренилось господство. Оно есть лишь отражение и рефлексия экономического положения. Поэтому снятие противоречия между господством и рабством возможно только путем изменения экономических процессов и отношений, которые философия, т.е. мышление, только интерпретировала, но не создавала:

Философы лишь различным способом *объясняли* мир, дело же заключается в том, чтобы *изменить* его.¹⁹

При этом Маркс понимает человеческую деятельность по изменению мира как «материальную» и противопоставляет «созерцательному материализму» деятельный материализм. В истории человека он как необычное отмечает то, что гуманизация природы идет не рука об руку с возрастающей гуманностью человека, а напротив, разви-

¹⁷ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 262-263.

¹⁸ Там же. С. 263.

¹⁹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. Соч. Т. 3. С. 5.

ваеся прямо противоположным образом. Возникновение пролетариата это признак снижения гуманизации межчеловеческих отношений. Этот процесс для Маркса однозначно обусловлен разделением труда, в котором человек продуцируется наряду с другими предметами повседневной потребности, такими как продукты питания, одежда, а также «идеи» и «представления». В этом он не видит ничего исключительного или обусловленного господством до тех пор, пока эти идеи и представления понимаются как продукты материальной деятельности. Но, согласно Марксу, представления и идеи становятся осмысленными в тот момент, когда они уже выглядят не как выражение материального, а напротив, как его причина. Поэтому различие между Гегелем и Марксом состоит в том, что последний видел причину разделения труда, изначально обуславливающую господство, не в сфере мысли, а в материальной сфере. Разделение труда, утверждал Маркс в «Немецкой идеологии», «вначале было лишь разделением труда в половом акте». «Действительным» же оно становится «лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда»:²⁰

С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может *действительно* представлять себе что-нибудь, не представляя чего-нибудь действительного, — с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т.д.²¹

Поэтому Маркс, в отличие от Гегеля, требует изменения общественных трудовых отношений, чтобы уничтожить подавление человека, обусловленное господством духа.²² Разделение труда должно быть вновь упразднено, поскольку благодаря ему только и стало возможным господство мышления, оторванного от материального базиса:

Дело в том, что как только появляется разделение труда, каждый приобретает свой определенный, исключительный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти: он — охотник, рыбак или пастух, или же критический критик и должен оставаться таковым, если не хочет лишиться средств к жизни, — тогда как в коммунистическом обществе, где никто не ограничен исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, об-

²⁰ Маркс К. Немецкая идеология // Там же. С. 30.

²¹ Там же.

²² Гегель не имел ничего против изменений трудовых отношений, но считал их возможными только вследствие изменения духовного состояния, мышления, а не наоборот.

щество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра — другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, — как моей душе угодно, — не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком.²³

В то время как Гегель делал ставку на упразднение господства с помощью мышления, для Маркса, хотя он и рассматривал мышление как причину господства, действительной причиной являются «извращенные» производственные отношения, которые вырастают из разделения труда и не позволяют рассматривать труд как стержень сущности человека. Это толкование человека с точки зрения труда если и кажется утопическим по своему характеру, то только тому, с чьей точки зрения человек свободен от уз господства, возникновение случайно и произвольно, поскольку человек, независимо от того, идет ли он на охоту или рыбалку, или даже выступает в роли самого критического критика, нацелен только на то, чтобы его труд, т.е. труд человека, входящего в людское сообщество, стал причиной господства. Именно там, где труд постигается как стержень сущности человека, там на его основании должны упорядочиваться и формироваться фактически все жизненные связи.

Социальный союз, в котором господин и раб ограничены друг другом, его внутренний строй и организация труда и его разделение всегда определены соответствующим видом отношения господства и рабства. Структура государства и обуславливающих его общественных групп вплоть до семьи выражается поэтому тем пониманием, которое выработано соответствующим социальным союзом труда и имманентно присущего ему господства.

Социальность человека не исчерпывается трудом. Труд— это только момент сущностного определения человека, а человеческое общество не основано исключительно на господстве. Да и государство покоится не только на феномене власти, хотя ему и свойственно осуществление властных функций.

3. ЭРОС

Социальный характер человека показал нам уже феномен труда. Но иным способом эта основная черта человеческого существования проявляется в любви, в эроте. И это не единственный случай, когда

²³ Маркс К. Немецкая идеология. С. 32.

считается, будто любовь на самом деле есть лишь отношение между двумя или несколькими индивидами, а не потому что в любви особым образом возникает вопрос о действительности человека как единичного и общественного существа. Несомненно, человек как мужчина или женщина — это определенная телесность, тело определенного пола. Но завершен ли в себе человек как это единичное существование настолько, что общество в принципе выступает лишь суммой связанных друг с другом индивидов? Можно ли любовь, брак, вообще общество понимать как отношение завершенных в себе атомарных отдельных существ? Значение телесности нами уже обсуждалось вместе с феноменом труда как различие между физическим и умственным трудом. Точно так же и в любви тело и естественная чувственность в своей связи и своем отличии от души, разума, духа становятся в центр размышлений. Напряжение, возникающее для понятия человека как из отношения между единичным существом и обществом, так и из соединения тела и души, должно быть проанализировано с позиции понятия эроса и изложения дифференциации полов у Платона и Канта.

3.1. МИФ О ЧЕЛОВЕКЕ-ШАРЕ

Миф, который рассказывает автор комедий Аристофан в платоновском диалоге «Пир», передает своими образами то, как выглядят отношения между мужчиной и женщиной, которые только вдвоем, в единстве могут существовать как целое. В этом мифе не отдельный индивидум, который сам для себя и по себе, к тому же по возможности добровольно, ищет сообщества, нет, так называемые единичные существа есть только фрагменты, половинки, части. Поэтому любовь вырастает из потребности дополнений человека другим человеком:

Когда-то наша природа была не такой, как теперь, а совсем другой. Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне, — мужского и женского, ибо существовал еще третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих; сам он исчез, и от него сохранилось только имя, ставшее бранным, — андрогини, и из него видно, что они сочетали в себе вид и наименование обоих полов — мужского и женского. Кроме того, тело у всех было округлое, спина не отличалась от груди, рук было четыре, ног столько же, сколько рук, и у каждого на круглой шее два лица, совершенно одинаковых; голова же у двух этих лиц, глядевших в противоположные стороны, была общая, ушей имелось две пары, срамных частей две, а прочее можно представить себе по всему, что уже

сказано. Передвигался такой человек либо прямо, во весь рост, — так же как мы теперь, но любой из двух сторон вперед, либо, если торопился, шел колесом, занося ноги вверх и перекатываясь на восьми конечностях, что позволяло ему быстро бежать вперед. А было этих полов три, и таковы они были потому, что мужской искони происходит от Солнца, женский — от Земли, а совмещавший оба этих — от Луны, поскольку и Луна совмещает оба начала. Что же касается шаровидности этих существ и их кругового передвижения, то и тут сказывалось сходство с их прародителями²⁴.

И хотя в ходе этого застолья об Эроте рассказывали и другие участники (Павсаний говорил о моральных и социально-психологических феноменах, Эриксемах говорил о нем с точки зрения медицины и музыки, Федр признавал в нем руководителя добродетелей), тем не менее только Аристофан рассматривал Эрота в его «космической мощи» принадлежащим сущности человека. Эта образная сущность человека в его изначальном способе бытия должна объяснить, какую роль для нее играет Эрот:

Страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов, и то, что Гомер говорит об Эфиальте и Оте, относится к ним: это они пытались совершить восхождение на небо, чтобы напасть на богов.

И вот Зевс и прочие боги стали совещаться, как поступить с ними, и не знали, как быть: убить их, поразив род людской громом, как когда-то гигантов, — тогда боги лишатся почестей и приношений от людей; но и мириться с таким бесчинством тоже нельзя было. Наконец Зевс, насили кое-что придумав, говорит:

— Кажется, я нашел способ и сохранить людей, и положить конец их буйству, уменьшив их силу. Я разрежу каждого из них пополам, и тогда они, во-первых, станут слабее, а во-вторых, полезней для нас, потому что число их увеличится. И ходить они будут прямо, на двух ногах. А если они и после этого не угомонятся и начнут буйствовать, я, сказал он, рассеку их пополам снова, и они запрыгают у меня на одной ножке. Сказав это, он стал разрезать людей пополам, как разрезают перед засолкой ягоды рябины или как режут яйцо волоском. И каждому, кого он разрезал, Аполлон, по приказу Зевса, должен был повернуть в сторону разреза лицо и половину шеи, чтобы, глядя на свое увечье, человек становился скромней, а все остальное велено было залечить. И Аполлон поворачивал лица и, стянув отовсюду кожу, как стягивают мешок, к одному месту, именуемому теперь животом, завязывал получившееся посреди живота отверстие — оно и носит ныне название пупка. Разгла-

²⁴ Платон. Пир. 189d-190b.

див складки и придав груди четкие очертания, — для этого ему служило орудие вроде того, каким сапожники сглаживают на колодке складки кожи, — возле пупка и на животе Аполлон оставлял немного морщин, на память о прежнем состоянии. И вот когда тела были таким образом рассечены пополам, каждая половина с вожделием устремлялась к другой своей половине, они обнимались, сплетались и, страстно желая срастись, умирали от голода и вообще от бездействия, потому что ничего не хотели делать порознь.²⁵

Здесь сущность человека описана как потребность в дополнении и излечении и, в целом, «перевернутой» — ведь Зевс заставлял Аполлона поворачивать ему голову. Подобно тому, как в мифе о пещере, где пленники принимали за действительность тени, здесь потребовался переворот, выворачивание наизнанку всей души, чтобы восстановить первоначальную природу:

И если одна половина умирала, то оставшаяся в живых выискивала себе любую другую половину и сплеталась с ней, независимо от того, попадалась ли ей половина прежней женщины, то есть то, что мы теперь называем женщиной, или прежнего мужчины. Так они и погибали. Тут Зевс, пожалев их, придумывает другое устройство: он переставляет вперед срамные их части, которые до того были у них обращены в ту же сторону, что прежде лицо, так что семя они изливали не друг в друга, а в землю, как цикады. Переместил же он их срамные части, установив тем самым оплодотворение женщин мужчинами, для того чтобы при совокуплении мужчины с женщиной рождались дети и продолжался род, а когда мужчина сойдется с женщиной — достигалось все же удовлетворение от соития, после чего они могли бы передохнуть, взяться за дела и позаботиться о других своих нуждах. Вот с каких давних пор свойственно людям любовное влечение друг к другу, которое, соединяя прежние половины, пытается сделать из двух одно и там самым исцелить человеческую природу.

Итак, каждый из нас — это половинка человека, рассеченного на две камбалоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину.²⁶

Любовь, как определяет ее миф, есть сугубо человеческое стремление, которое чтобы осуществить то, к чему стремится человеческое существо, должно выйти за его пределы как единичного существа. Аристофан своей картиной Эрота пытался объяснить рядоположенность разнополой и однополой любви и таким образом разрешить противо-

²⁵ Там же. 190b-191b.

²⁶ Там же. 191b-191d.

речие между возделывающей и помогающей любовью: в отдельном становлении двух людей Платон улавливал ощущение тоски по полноте причем он собственное удовлетворение понимал как благое дело и помощь для других. Единичное становление есть исполнение вечного стремления, того стремления, которому хотя и противостоит единичное существо, но от силы которого он не может освободиться. Эрот возбуждает страсть между двумя людьми и позволяет им открываться в их бытийной связи. Так как женщина и мужчина познают себя согласно своему полу, а не просто фрагментарно по половым признакам, то любовь является неодолимой силой, охватывающей собой каждого любого отдельного человека и обращающая его взор на другого человека. Аналогично страху, любовь не есть нечто, чем можно овладеть, чем можно было бы распоряжаться, напротив, именно она охватывает нас и принуждает нас учиться обращаться с нею.

В мифе Аристофана бросается в глаза то, что половое различие трактуется не просто как биологическое различие. После того как отдельные половинки стали подобны цикадам и не могли оплодотворять друг друга, Зевс, решив смягчить наказание за их высокомерие, переставил их половые органы сзади вперед. Теперь соответствующие половинки уже могли, найдя друг друга, совокупляться друг с другом и в результате страстных объятий мужчины и женщины на свет появлялось потомство. Самое важное в этой коррекции Зевса состоит не в том, что он тем самым дал возможность продолжению рода, которое биологически уже с самого начала было дано, а то, что по крайней мере в сексуальном совокуплении любовь может осуществиться и на короткое время устранить эту разорванность.

Половые отношения рассматриваются здесь как любовные и бытийные отношения и ни в коем случае не сводятся к простому «взаимному использованию одним человеком половых органов и половой способности другого».²⁸ Это то понимание, которое мы находим в кан-товском определении брака. Аристофану совершенно не приходит в голову провести различие между духовным и телесно-половым отношением к индивидууму. Что благодаря Эроту из раздвоения возникает единство, это говорит о существовании индивидуумов как мужчин и женщин, но не о существовании личности безотносительно к полу. Для аристофановских половинок пол не является чем-то привнесенным, напротив, они не существу различны в своем женском и мужском бы-

²⁷ См. об этом: Kühn H. «Liebe». Geschichte eines Begriffs. München, 1975. S.46. 28 Кант И. Метафизика нравов. С. 325.

тии, и это различие составляет основную черту их существования и потребности дополнения. Различие или, лучше сказать, раздробленность на женское и мужское начала задано, согласно ему, как судьбой, так и взаимопринадлежностью полов друг другу.

У Канта иначе, он стремится объяснить половую разницу только как правовую проблему.

3.2. ВЕЩЬ ЛИ МОЕ ТЕЛО? ОДНО ЗАБЛУЖДЕНИЕ: БРАК КАК «COMMERCIIUM SEXUALE»

То, что еще Платон осмысливал в единстве, а именно бытие женщины и бытие мужчины как телесно-духовную целостность, Кантом обсуждается как правовая проблема. Человека разрывает противоречие: он одновременно должен быть и похожим телом на животных, и обладать разумностью, составляющей своеобразие человека. Нравственность, по Канту, представляет собой деятельность разума по отношению к неразумной чувственности. В кантовском определении брака высказана известная со времен Декарта невозможность мыслить в тесной связи *res extenso*, и *res cogitans*, по терминологии Канта — *mundus sensibilis mundus intelligibilis*. Различаются же им естественная сущность человека, определенная инстинктами и склонностями, и духовная сущность, выступающая законодателем для самой себя. Поскольку же для человека инстинкт и свобода одновременно действительны — в противном случае категорический императив не выражал бы никакого долженствования — и свободное самоопределение реализуется в царстве явлений, инстинктов, то для человека как разумного существа задача и цель состоит в том, чтобы воздействовать на себя как инстинктивное существо. Насколько это возможно, остается проблемой. И так как Кант не знает ответа и пол принимает за животную инстинктивность, которую невозможно отрицать как определенную сторону брака, то он допускает его использование, упорядочив определенным образом через договор:

Половое общение (*commercium sexuale*) — это взаимное использование одним человеком половых органов и половой способности другого (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*), естественное (благодаря которому создается существо, им подобное) или противоестественное, которое есть общение или с лицом того же пола, или с животным, принадлежащим к иному роду, а не к человеческому; от этих нарушений закона, противоестественных пороков (*crimiacarniscontranaturam*), название которых иногда не произносится, никакими ограничениями и исключе-

ниями нельзя избавиться как от ущерба, наносимого человечеству в нашем собственном лице.

Естественное половое общение — это общение либо по чисто животной природе (*vagalibido, venusvolgivaga, fornicatio*), либо по закону. Половое общение по закону есть брак (*matrimonium*), т.е. соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга. — Цель рождения и воспитания детей хотя бы и была целью природы, для [осуществления] которой природа вкоренила взаимное влечение полов, но для правомерности этой связи вовсе не требуется, чтобы человек, вступающий в брак, ставил перед собой эту цель; в противном случае брак расторгался бы сам собой, после того как прекращалось бы деторождение.

Собственно, даже если предположить, что имеется желание использовать половые свойства друг друга, брачный договор не произвольный, а необходимый договор по закону человечества; это означает, что, если мужчина и женщина хотят наслаждаться половыми свойствами друг друга, они необходимо должны вступить в брак, — это необходимо по правовым законам чистого разума.²⁹

Это определение через взаимное использование в частном праве предшествует различию между вещным правом и личным правом. Вещное право — это право, по которому личности приобретают вещи и пользование ими относительно других личностей. Так, я обладаю исключительным правом пользования этой авторучкой, которой и пишу это. Она моя и принадлежит мне. Я могу отдать ее взаймы, подарить и продать. Как личность я могу иметь собственность, а также защищать ее от чужих притязаний. В противоположность этому личное право — это право «по законам свободы определять... к тому или иному действию» произвол другого.³⁰ Это право можно получить всегда только по договору, и оно есть право одного требовать от другого действия относительно какой-то вещи. Наряду с этими двумя формами права Кант называет и третью — «право владения внешним предметом как *вещью* и пользования им *как лицом*».³¹ Оно называется также и «правом *домашнего быта*» и образует границы определения брака как «полового общения». Здесь речь идет о неотчуждаемости приобретения:

Это право представляет собой право владения внешним предметом *как вещью* и пользования им как *лицом*. — *Мое и твое*, согласно этому праву, есть *домашнее мое* и *твое* и отношения в этом состоянии — это отношения общности свободных существ, которые благодаря взаимному влия-

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 319.

³¹ Там же. С. 324.

нию (лица одного на другого) согласно закону внешней свободы (*причинности*) составляют сообщество членов чего-то целого (лиц, находящихся в *общности*), называемое *домашним бытом*.³²

С точки зрения сохранения рода половое общение, если не обращать внимание на кантовское требование ограничить его только деторождением, считается необходимой для существования человека вещью. Независимо от того, служит ли это «взаимное использование» половых свойств для деторождения или исключительно для цели взаимного наслаждения, Кант задается вопросом, сочетается ли «разумеется, само по себе чисто животное... общение между мужчиной и женщиной»³³ одновременно со свободой и разумностью человека. Не состоит ли половое общение с партнером вследствие этого в противоречии с моим разумом и с разумом другого человека? Может ли соответствовать категорическому императиву использование «половых свойств только ради скотского наслаждения»?³⁴ Что прежде всего противостоит в половых отношениях свободе, так это то, что в нем «одна сторона отдается другой».³⁵

В этом акте человек сам обращает себя в вещь, что противоречит праву человечества по отношению к собственному лицу.³⁶

Эта отдача одной стороны другой представлена как отказ от человеческой свободы и как унижение, поскольку влюбленный, который всегда может быть только самой целью, но никогда средством для другого, сам становится объектом наслаждения. Тем самым уничтожается «человечество», право которого заключено в том, чтобы к нему относились «и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда... только как средству».³⁷ Превращение-в-вещь личности в половом акте Кант считает только тогда допустимым, если оно происходит в условиях взаимности, поскольку только благодаря ей можно восстановить самостоятельность личности:

Возможно же это лишь при одном условии: в то время как одно лицо приобретает, словно вещь, другое, это другое лицо в свою очередь приобретает первое; ведь только так оно снова обретает себя и восстанавливает свою личность.³⁸

³² Там же.

³³ Там же. С. 449.

³⁴ Там же. С. 448.

³⁵ Там же. С. 325.

³⁶ Там же.

³⁷ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 90

³⁸ Кант И. Метафизика нравов. С. 326.

В том, что партнеры состоят в долгом общении на основе взаимности, т.е. встречаются не для «однократного наслаждения», Кант видит превращение супружеского сожителства, *«copulacarnalis»*, в нравственное:

Приобретение супруги или супруга происходит, следовательно, не *facto* (путем сожителства) без предшествующего договора и не *facto* (по одному лишь брачному договору без последующего сожителства), а исключительно *lege*, т. е. как правовое следствие из обязательства вступить в половую связь не иначе как посредством взаимного владения лицами, которое осуществляется лишь через такое же взаимное пользование их половыми свойствами.³⁹

Антропологический интерес представляет для Канта не моральность, которую он приписывает брачному половому общению, а лежащее в ее основе понимание человека как двойственного существа, которое состоит в половом общении либо по закону, либо «по чисто животной природе»⁴⁰ и, следовательно, состоит из двух частей — животного и разума. То, что платоновский Аристофан изображает в мифе как потребность в дополнении со стороны бытия-женщины и бытия-мужчины, у Канта рассматривается как непостоянная страсть (*«vagalibido»*⁴¹).

Можно страстно спорить с кантовским определением брака, ссылаясь на то, что оно находится в «Метафизике нравов» в разделе учения о праве, а не в разделе учения о добродетели, можно также утверждать далее, что объятия никак не могут быть превращением-в-вещь одного партнера другим, тем не менее это никак не меняет того обстоятельства, что это сомнительное определение есть следствие предварительного философского решения, благодаря которому оно формулируется и от которого оно существует независимо. Самое главное в этом предварительном решении состоит в выявлении дизъюнктивное™ отношения природы и свободы, в которое вовлечены мы сами и из которого не знаем, как выпутаться. Природа, говорит Кант, есть сущность явлений неизвестного нам сущего, и этого для современного научного понимания вполне достаточно. Эти явления существуют при условии возможности познания. Человек, познающий себя как часть природы, убеждается, что он может распознать свою собственную сущность только в самой-по-себе свободе как самоцели. Поскольку природа в

³⁹ Там же. С. 327.

⁴⁰ Там же. С. 325.

⁴¹ Там же.

совокупности представляет собой явление, то и его собственная телесность—это тоже явление. Тело вместе с тем есть *вещь*. И только лицо есть цель сама по себе и как таковое — предмет внимания и наделения достоинством. Поэтому то, что не является лицом, обладает лишь «относительной ценностью», оно сохраняет себя только благодаря связи с «целью самой по себе» и является «вещью».⁴² Поэтому для Канта собственное тело уже давно не было «агрегатом», как для Декарта, и он отличал его в то же время от всех других внешних вещей. Лицо не вправе распоряжаться телом так же, как другими вещами и приобретение его происходит согласно «вещно-личному праву». Кант никогда не защищал того представления, что тело и душа не составляют целостной взаимопринадлежности, нет, только для него осталось непонятным, как же следует мыслить эту целостность в его различии и взаимопринадлежности.

Вывод Канта о том, что половое различие следует рассматривать как обусловленное чисто внешней природой наслаждение, в социально-философском плане заключает в себе то, что общность можно мыслить только лишь с точки зрения свободы. К этим, осмысленным с позиции свободы, общностям в кантовском смысле относятся брак и, без сомнения, государство. Семью или народ, общности, развившиеся в своем существовании естественным образом — так, например, семья возникла как кровное родство, — можно постичь согласно кантовскому предположению все-таки только юридически и определить в лучшем случае биологически.

Вопрос «Что такое человек?» из-за телесности человека остался без ответа, а антропологию Кант последовательно разрабатывает только с «прагматической точки зрения».⁴³

3.3. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА ЧЕРЕЗ ЧУВСТВЕННОСТЬ

Совершенно противоположную Канту позицию занимал Людвиг Фейербах. Он сделал попытку превратить антропологию в главную философскую дисциплину. С сознательно противоположной позиции в отношении идеалистической философии последователей Канта Фейербах приводит аргументы преимущественно против Гегеля и утверждает, что чувственность является сущностным ядром человека:

⁴² Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 90.

⁴³ См. об этом заглавие кантовской антропологии и его разъяснение в предисловии к работе: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. С. 351-355.

Философ должен включить в *состав самой философии* ту сторону человеческого существа, которая *не философствует*, которая скорее стоит в *оппозиции к философии*, к абстрактному мышлению, словом, то, что Гегелем низведено к роли *примечания*. Только таким способом философия становится *универсальной, свободной от противоречий, непроверяемой, непреодолимой силой*. Следовательно, философия должна начать не с *себя самой*, но со своей *антитезы*, с того, что *не есть философия*. Эта наша сущность, от мышления отличная, не философская, *абсолютно враждебная схоластике сущность*, сводится к *принципу сенсуализма*.⁴⁴

Но достигается ли этим призывом подумать о чувственности то, что не удалось Канту? К чему стремился Фейербах, так это осмыслить человека в неразрывном единстве познания, чувств и воли:

Для прежней абстрактной философии характерен вопрос: каким образом различные, самостоятельные существа, субстанции могут воздействовать друг на друга, например, тело на душу, на Я? Этот вопрос для прежней философии был неразрешим, потому что она отмежевывалась от чувственности, потому что для нее субстанции, долженствовавшие воздействовать друг на друга, были абстрактными существами, голыми, мысленными сущностями. Только чувственность разрешает тайну взаимодействия.⁴⁵

В этом смысле Фейербах может заявить, что различие между животным и человеком кроется не только в мышлении, а соответствует совокупному духовному и физическому бытию человека:

Человек отличается от животного вовсе не только одним мышлением. Скорее все его существо отлично от животного. Разумеется, тот, кто *не мыслит*, *не* есть человек, однако не потому, что причина лежит в мышлении, но потому, что мышление есть *неизбежный результат и свойство* человеческого существа. Поэтому и здесь нам нет нужды выходить за сферу чувственности, чтобы усмотреть в человеке существо, над животными возвышающееся.⁴⁶

В последующих рассуждениях Фейербах пытается определить с позиции чувственности разницу между животным и человеком, указывая на то, что чувственность у животного носит партикулярный характер, у человека же, напротив,— универсальный. Чувства животного, как он отмечает, хотя и более остры, чем у человека, но опять-таки только

⁴⁴ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1955. С. 124.

⁴⁵ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1. С. 182.

⁴⁶ Там же. С. 200-201.

в отношении определенных, присущих животному потребностей. Человек, несомненно, не имеет столь тонкого обоняния, как, например, охотничья собака, поскольку его обоняние охватывает все виды, оно индифферентно относительно отдельных запахов и потому более свободно. В этом смысле Фейербах под универсальной чувственностью всегда подразумевает духовность и рассудок. Следовательно, пол для него не является единственным фактом, который может воздействовать на свободу, разумность человека и, соответственно, на категорический императив. Он, скорее, пронизывает бытие человека в целом и предшествует всякому мышлению. Когда пытаются объяснить социальность человека, то не должны останавливаться на единичном Я, на индивидууме, напротив, начинать следует, согласно Фейербаху, с универсальной чувственности как отношения общения людей друг с другом:

*Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты.*⁴⁷

Правда, это признание дополнительной нужды человека в знакомстве с окружающими Фейербах не продумывает более глубоко. Он отказывается от того, чтобы пролить свет на общественные и исторические измерения жизни, и, скорее, придерживается того мнения, что универсальная чувственность не должна пониматься как развитая каждым человеком, поскольку она в качестве единства рода реально действует уже с самого начала. Но что такое род? Он описывается Фейербахом как нечто божественное и характеризуется как носитель всех позитивных предикатов человечества. Но эта определенность опять-таки опосредована не конкретными формами человеческого общества, так что возникает вопрос, что такое общение, порожденное родом. Состоит ли оно только в зачатии и рождении, т.е. в непосредственном формировании рода? Ведь это относится и к животным. Оно также сохраняется во времени благодаря процессу генерации. Достоверно и то, что животное телесно. Оно живо своим телом, однако оно никогда не относится к своей телесности; оно не может осознавать свой пол, поскольку никогда не открывается в своей наготе. Чувственность человека, в отличие от животного, у Фейербаха включает также разумность и свободу, но как, это не объясняется. Возврат к чувственности, пре-

⁴⁷ Там же. С. 203.

вращение ее в принцип, хотя она и понимается отлично от локковского и юмовского сенсуализма,⁴⁸ не дает никаких оснований для осмысления различия между телом и душой и для постижений человека не только как общественного, но и как индивидуального существа.

Кантовская трансцендентальная диалектика, как и абсолютная диалектика Гегеля (та и другая отрицаются Фейербахом), по крайней мере, освещают человека в его двойственности. Затем Маркс, во многом симпатизировавший Фейербаху, попытался по-новому определить чувственность в связи с общественной практикой. Кьеркегор, занимавший, как и Фейербах, остро критическую позицию относительно Гегеля, настойчиво рефлексировал связь духа с телом и локализовал в этой связи феномен страха. Опираясь на рассуждения Кьеркегора, Хайдеггер в «Бытии и времени» интерпретирует бытие человека как факт «бытия-в-мире», правда, он рассматривал страх в его связи с телесностью не так, как это делал Кьеркегор.

Определение человека снова и снова разрабатывается по-новому у Шопенгауэра, а также у Ницше, и конечно же в так называемой современной «философской антропологии», возникновение которой можно датировать моментом появления в январе 1928 года книги Макса Шелера «Положение человека в космосе».⁴⁹ Шелер со своей стороны при определении человека уповал пока еще на преимущество разума, другие, напротив, усиленно стремились понять человека с точки зрения биологии.⁵⁰

4. СМЕРТЬ И ВОПРОС О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ

С проблемами смерти как глубоко фундаментальными феноменами человеческого существования мы уже сталкивались в контексте осмысления понятия страха. Но ограничились только понятием эроса. Страх и эрос по-разному открывают доступ к проблематике смерти.

⁴⁸ Учение, согласно которому все познание сводится исключительно к чувственным восприятиям.

⁴⁹ Макс Шелер (1874-1928). Изучал медицину и философию. В 1910 г. стал приват-доцентом в Геттингене, с 1919 г. — профессор в Кельне. В 1928 г., в год своей смерти, преподавал во Франкфурте. Основные произведения: «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913-1916), «Сущности и формы симпатии» (1913), «Тексты по социологии и теории мировоззрения» (1923-1924), «Формы знания и общество» (1926).

⁵⁰ См. обзором: Plessner H. Die Stufen Organischen und der Mensch. Berlin, 1923; Gehlen A. Der Mensch. Berlin, 1940.

На страх в его принципиальном отношении к смерти указывали прежде всего Кьеркегор и Хайдеггер. Правда, для Кьеркегора страх латентно проявлялся еще до «первородного греха». Человек в этом состоянии для него хотя и представляется только грезящим духом, тем не менее он уже живет — если верить Кьеркегору — в страхе перед самим собой. Страх духа все же только после падения, т.е. после недвусмысленного самоподтверждения духа, стал тем страхом, который появился из противоположности духа и тела и вместе с тем как результат знания о смерти: бытию духа следовало решиться на то, чтобы подтвердить себя.

Подтвердить себя — значит, по Кьеркегору, обрести телесность. Обретение телесности духом он описывает как синтез, в котором знающий о себе дух человека есть человек, но в то же время он знает и о своей животности. Хотя определение человека состоит в том, чтобы быть духом, однако бытие духа означает для человека постоянную связь с телом и чувственностью. Эта связь означает трудное становление благодаря телу, и в особенности благодаря сексуальности, и потому она порождает страх. В таком состоянии страха тело познает себя не только в своем половом разделении на мужчину и женщину, но и просто как смертное существо:

Зверь, собственно, не умирает; но там, где дух полагается как дух, смерть проявляется как нечто ужасное... В мгновение смерти человек находится на крайней точке синтеза; дух как бы не может присутствовать здесь; он, конечно, не может умереть, но ему приходится ждать, поскольку телу нужно умереть. Языческое представление о смерти — именно потому что их чувственность была наивнее, а временность — беззаботнее, — было мягче и дружелюбнее, однако ему не хватало высшего... Есть необъяснимая тоска во всем, когда видишь этого гения дружелюбно склонившимся над умирающим и гасящим своим поцелуем последнее дыхание последней искры жизни, между тем как все, что было пережито, уже исчезает одно за другим, а смерть остается здесь как тайна, которая, будучи сама необъяснимой, объясняет все; она объясняет, что вся жизнь была игрой, которая кончается тем, что все — великие и ничтожные — уходят отсюда, как школьники по домам, исчезают, как искры от горящей бумаги, последней же, подобно старому учителю, уходит сама душа. И потому во всем этом заложена также немота уничтожения, поскольку все было лишь детской игрой, и теперь игра закончилась.⁵¹

Мы уже знаем от Хайдеггера о связи страха и смерти как о вхож-

⁵¹ Кьеркегор С. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1998. С. 187-188.

дении в ничто и указывали на то, как через «завершенность» существование получает свой жизненный смысл.

Второй упомянутый способ познания смерти связан с феноменом любви. Смерть присуща даже Эроту. Платон полагал в «Пире»: Орфей ни с чем вернулся из ада, он смог увидеть только призрак Эвридики, а не саму ее, поскольку богам показался чересчур изнеженным. Им показалось, что он «не отважился умереть из-за любви»:

Зато Орфея, сына Эагра, они спровадили из Аида ни с чем и показали ему лишь призрак жены, за которой тот явился, но не выдали ее самой, сочтя, что он, как кифаред, слишком изнежен, если не отважился, как Алкестида, из-за любви умереть, а умудрился пробраться в Аид живым.⁵²

Вопрос о смысле жизни ввиду неизбежности ее конца при познании противоречия смерти и любви становится тем более опасным, чем более он осознается как конституирующий человеческую жизнь. К тому же смерть как основной феномен человеческой жизни подобна любви. Любовь есть снятие индивидуальности, соответствующей Я, в пользу единства в Мы. Смерть также является снятием индивидуальности, притом окончательным.⁵³ Не только мы подвластны смерти, но и смерть подвластна нам, и ее нужно постигать не меньше, чем любовь. «Да простит меня Бог! Я не понимаю смерти в его мире», — восклицает Гельдерлин,⁵⁴ перед смертью мы бессильны:

*... incerta omnia: sola mort certa.*⁵⁵

Смерть, в отличие от умирания, не протекает во времени, напротив, она — выход из времени и потому окончательна и бесповоротна. И если остановка кровообращения наступает не сразу после смерти, так это потому, что другие жизненные функции различных органов и тканей начинают постепенно отмирать. При отмирании одного органа не все другие органы сразу же прекращают свои функции. Во время функционирования отмирающего органа и других органов с помощью «восстановления» можно воспрепятствовать наступлению смерти. И если умирание еще обратимо, то смерть окончательна.

Различие между умиранием и смертью нам известно потому, что

⁵² Платон. Пир. 179d.

⁵³ См., обэтом: Wiplinger F. Der personal verstandene Tod: Todeserfahrung als Selbsterfaltung. Freiburg; München, 1980.

⁵⁴ Hölderlin F. Sämtliche Werke. Bd 6. Stuttgart, 1954. S. 171 (Письмо к Нойфериоту 8 мая 1795 г.).

⁵⁵ Augustinus. Enarrationes in Psalmos. XXXVIII, 19.

отсутствует непосредственный человеческий опыт смерти. У нас есть знания об умирании, о смерти же мы знаем только как о «чужом событии». Витгенштейн определенно прав, когда пишет: «Смерть не событие жизни. Человек не испытывает смерти».⁵⁶ Его высказывание тем не менее не может свидетельствовать в пользу того, что для человеческой жизни на всем ее протяжении не характерно это событие, уничтожающее жизнь в ее определенности и единичности:

Переживание смерти в конечном счете должно быть переживанием жизни, в противном случае смерть — это всего лишь пугало.⁵⁷

Смерть как таковую никто из нас не переживал. Человек может очень близко подойти к смерти, он также может сам себя предать смерти, но достичь самой смерти и дать какие-то свидетельства о ней никто не в состоянии. Правы ли поэтому те мыслители, которые подобно Эпикуру полагают, что «самое страшное из зол, смерть», нас не касается, «так как когда мы существуем, смерть еще не присутствует, а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем»?⁵⁸

Мы знаем, что можем умереть своей собственной смертью, мы можем так же мало, как и главный герой часто цитируемой повести Льва Толстого «Смерть Ивана Ильича», верить. Там об этом говорится следующее: силлогизм, который можно найти в каждом учебнике по классической логике: Кай — человек, люди — смертны, следовательно, Кай — смертен, для Ивана Ильича «всю жизнь казался совершенно правильным в отношении Кая, но ни в коем случае не в отношении себя. Он ведь не был Каем, а тем более человеком вообще».⁵⁹ Если Эпикур или Иван Ильич могли себе позволить воспринимать свойства смерти так, как они этого хотели, тем не менее любая надежда на бессмертие имеет своим следствием определенную жизненную подготовку: будь то абсолютное исполнение долга в данном в мире или воинственный оптимизм, основанный на пафосе мировой революции, или это любовная страсть, принимающая смерть.

Эпикуровское заявление о ничтожности смерти вызывает возражение, не довольствующееся тем, чтобы рассматривать смерть не как событие жизни, «которое должно называться среди прочего, поскольку-

⁵⁶ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 71.

⁵⁷ Манн Т. Волшебная гора. С. 159.

⁵⁸ Эпикур. Эпикур приветствует Менекея // Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 209.

⁵⁹ Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л.Н. Семейное счастье. Повести и рассказы. СПб., 1996. С. 395.

ку оно в конце концов наступает»; смерть для жизни и в позитивном, и в негативном плане по сути конститутивна. В смерти человека наиболее полно проявляется «ядро экзистирования», а не только, как полагал Эрнст Блох, его оболочка.⁶¹

Давайте попытаемся вкратце пояснить, почему человек, пока жив, противостоит смерти, причем «не только тогда, когда умирает, а постоянно и по существу».⁶² Осознание неизбежности смерти не опирается на индуктивный вывод, напротив, оно само есть часть знания того, что я есть, что я живу. Смерть как знание о том, что я умру, для меня так же достоверна, как и то, что я знаю, что пока мыслю, я живу и существую. Что невозможно заблуждаться в том, что я существую, нам известно еще от Декарта. Где и как я существую, в этом можно обмануться благодаря фантазии и впечатлению. Совсем иное дело — самодостоверность нашего бытия, ибо она имеет безусловное преимущество перед всеми другими достоверностями. Ведь эта самодостоверность получена благодаря знанию о нашей смертности. Сомнение, сомневающееся во всем, что не является мною, что не есть я сам, сомнение, ведущее человека к его самоосознанному бытию, возможно только потому, что я открываю себя как смертное существо, существо несовершенное: Я есть не только то существо, которое желает, заблуждается и является несовершенным, но Я есть прежде всего то существо, которое не существует вне самого себя, которое не может знать, будет ли оно еще существовать в следующее мгновение. Одним словом, моя смертность показывает мне себя со всех сторон. Смерть принадлежит жизни, и жизнь невозможно мыслить без смерти. С этой точки зрения смерть получает позитивный смысл для жизни.

Могло ли существо, независимое от смерти, могло ли такое существо вообще трудиться, любить, плакать? Почему, зададим вопрос, мы в состоянии все это делать? Потому что мы существуем во времени, а то, что мы существуем во времени, мы знаем потому, что знаем, что мы смертны. Без того знания, что мы должны умереть, мы не были бы связаны с современностью и растворились бы полностью в ней. Все это невозможно для нас только потому, что мы живем ожиданием смерти.

Предвосхищением смерти — поэтому умирает только человек, животное исчезает, не будучи в состоянии осмыслить свой конец — мы осознаем сами себя и знаем, что утратим себя. Так воздействует на нашу экзистенцию постоянно представляемая будущая смерть. Буду-

⁶⁰Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen, 1953. S. 121.

⁶¹Bloch E. Prinzip Hoffnung. Frankfurt/M., 1959. S. 1391.

⁶²Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. S. 121.

шее является как поводом для ожидания радости и наслаждения, так и причиной забот и тревоги. Но смерть только тогда может стать предметом тревоги, когда мы рассуждаем о ней не в общем и целом, как это мог делать герой Толстого Иван Ильич.

Если согласиться с тем, что любовь и смерть по сути принадлежат друг другу и любить может только то существо, которое может умереть, поэтому любовь свойственна человеческому существованию так же, как и смерть, то она есть то, благодаря чему достигается высшее предвосхищение смерти и именно она пытается вопросом о смысле за рамками смерти преодолеть ее. Так, уже издевки Аристофана указывали на то, что в Эроте достигается познание изначальной глубины жизни, и в его рассказ вплетается одна из древнейших любовных комедий. Он дает нам возможность представить, что Гефест, греческий бог огня, предстал перед двумя лежащими друг подле друга половинками и спросил их, что они, собственно, хотят друг от друга:

Может быть, вы хотите как можно дольше быть вместе и не разлучаться друг с другом ни днем, ни ночью? Если ваше желание именно таково, я готов сплавить вас и срастить воедино, и тогда из двух человек станет один, и, пока вы живы, вы будете жить одной общей жизнью, а когда вы умрете, в Аиде будет один мертвец вместо двух, ибо умрете вы общей смертью. Подумайте только, этого ли вы жаждете и будете ли вы довольны, если достигнете этого? — случись так, мы уверены, что каждый не только не отказался бы от подобного предложения и не выразил никакого другого желания.

Интерпретация этого поведения, подразумевающая для влюбленных лишь половое наслаждение, не осознает именно того, что Эрот ищет не только способ удовлетворения, но имеет целью преодоление смерти. Тем самым Аристофан пытается показать, что позиция просвещенного врача не может быть оправдана вытеснением души в область эротических страстей. «Наполнению и опорожнению»,⁶⁴ как понимает Эрота участник диалога врач Эриксимах, должно было бы предшествовать единство: ибо «пафос наслаждения, чье стремление к вечности, выражающееся в объединении существ по возможности за рамками смерти, можно постичь не с медицинской точки зрения, а только мифологически».⁶⁵

Диотима, жрица и философ из Мантиней, чьи слова в честь Эрота передавались на этом застолье Сократом, то, что Аристофан истол-

⁶³ Платон. Пир. 102d-e.

⁶⁴ Там же. 186c.

⁶⁵ Krüger G. *Einsicht und Leidenschaft*. Frankfurt/M., 1963. S. 123.

ковал только мифологически, сформулировала уже более отчетливо, постигая осуществляемое Эротом познание жизни как стремление к преодолению смерти: дело Эрота «родить и произвести на свет в прекрасном»,⁶⁶ и смысл этого дела заключен в причастности к бессмертию. Для Диотимы причастность определяется не просто половиной или всем бытием; прекрасное, в котором совокупаются, начинают и вынашивают детей, она называет благом человека, поскольку он, охваченный в нем Эротом, стремится вырваться за рамки смертности:

Дело в том, Сократ, что все люди беременны как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени. Разрешиться же она может только в прекрасном, но не в безобразном. Соитие мужчины и женщины есть такое разрешение. И это дело божественное, ибо зачатие и рождение суть проявления бессмертного начала в существе смертном.⁶⁷

Эрот учит людей тому, что их собственная нужда состоит в смертности, и что блаженство следует искать в бессмертии. Просто развивая то, что подразумевает любовная страсть, Диотима эксплицирует Эрота: прекрасное — это путь, которым нужно следовать шаг за шагом, вплоть до высшей ступени. Низшая ступень — это любовь к прекрасному телу, и она превращается в любовь к прекрасному, общему для всех тел, одновременно с этим происходит возвышение от любви к прекрасному в душе вплоть до красоты деятельности и науки. Это двойственное движение есть подготовка к достижению высшей ступени, подготовка к созерцанию самого прекрасного. И все-таки достижение высшей ступени, как в притче о пещере, неотделимо от процесса восхождения и развито именно в этом смысле. Таким образом, в Эроте открывается способ, как уберечься от смерти, и благодаря Эроту смертное получает частицу бессмертия:

Так вот, таким же образом сохраняется и все смертное: в отличие от божественного, оно не остается всегда одним и тем же, но, устаревая и уходя, оставляет новое свое подобие. Вот каким способом, Сократ, — заключила она, — приобщается к бессмертию смертное — и тело, и все остальное. Другого способа нет. Не удивляйся же, что каждое живое существо по природе своей заботится о своем потомстве. Бессмертия ради сопутствует всему на свете рачительная эта любовь.⁶⁸

Телесное и духовное порождение — это причастность к бессмертию.

⁶⁶ Платон. Пир. 206е.

⁶⁷ Там же. 206с.

⁶⁸ Там же. 208а-б.

С помощью акта рождения сохраняется человеческий род. То, что рождается в душе возлюбленного человека, — это мудрость, рассудительность и справедливость, ведущие к созданию политического строя и произведений искусства. В созерцании самой красоты вожделеющая любовь превращается в заботливую любовь, *epimeleia*. Обе неразрывно связаны друг с другом.

То, что в «Пире» демонстрируется пока еще с помощью мифа и немного объясняется в заключительной речи Алкивиада в «Апологии Сократа», в «Законах» совершенно однозначно продумано в своем единстве. Платон заявляет здесь, что «божественная любовь», *eros theios*, есть заботливая любовь бога к человеку, *philanthropia*.⁶⁹ Следуя своему убеждению, что бог есть мера всех вещей, он требует считать подобной мерой любовь правителя к своему народу, любовь законодателя к своему полису и любовь отца к своим детям. Это значит, смысл жизни наполняется радостью и утверждением прожитой жизни и всеобщим осуществлением жизни в будущем. Вопрос о смысле жизни, выходящий за рамки телесно и духовно созданного, не ставится. «Ядро экзистирования» не мыслится как незавершенное. Оболочка — если использовать сравнение Блоха — всегда видится как ядро. Мотивированная христианством идея Нового времени о смысле загробной индивидуальной жизни, как она выражена в постулате о бессмертии души и в первую очередь о воскрешении из мертвых, обостряет противоречивость отношения между смертью и любовью, причем христиане верят в преодоление смерти в акте божественной любви. Это совсем иное, чем различие и противопоставление Блохом ядра и оболочки, которое, конечно же, должно рассматриваться как реакция на христианскую веру в воскрешение. Блох ядро смерти постигает «экстерриториально», но это потому, что она имеет вокруг себя «защитный круг *еще-не-живого*», а потому и не-индивидуального.⁷⁰

Ядро экзистирования, как еще *не ставшее*, всегда *экстерриториально* находится в процессе становления и гибели, с позиции этих двух процессов наше ядро пока еще совершенно не понято.⁷¹

Ответ на вопрос о смысле жизни живущего вчера и сегодня человека Блох дает, ссылаясь на античный миф. Кронос, прародитель Зевса — правда, в интерпретации этого мифа Блохом, — перепутал все

⁶⁹ Платон. Законы. 711d, 713d. См. об этом также: Kühn H. Liebe. Geschichte eines Begriffs. S. 54.

⁷⁰ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. S. 1390.

⁷¹ Ibid.

свои рождения, и поскольку истинного и окончательного рождения еще не произошло, то вся природа, вся человеческая жизнь — сплошное непостоянство, так как они еще не *стали* по своей истине, не *стали* в своей главной «части». Для экзистенции еще не наступило ее время:

... и главная часть человека, эта его найденная сущность, является в то же время последним и главным плодом истории.⁷²

Этот плод есть цель и смысл экзистенции. Смерть с треском разрывает окружающую экзистенцию оболочку, И только там, где ядро и оболочка объединены, наступает длительность, «новое без переходящего».

Кант, поставивший в подобном случае вопрос о высшем трансцендентном смерти смысле, придавал значение и тому, что человек — единственное создание, с самого начала знающее о смерти и вопрошающее о смысле этого *знания*. Он рассматривает веру в высшее благо не как предпосылку моральных поступков, а как имплицитное содержание их мотивации.

Действительное становление этого смысла, согласно Канту, не является нашей заслугой, ибо высшее благо находится «не в нашей власти», а возможно только благодаря «дополнению к нашей неспособности».⁷⁴ Такую квалификацию—«пока нет» в плане отношения к историческому будущему, «но завтра будет», как мы это наблюдали у Блоха, — Кант отвергает. Решающей причиной является то, что Кант, при всей своей вере в прогресс, не мог симпатизировать такой модели, как у Блоха, так как в этом случае, «старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, а именно для того, чтобы подготовить им ступень, на которой можно было бы выше возводить здание, предначертанное природой».⁷⁵

Для Канта индивидуум обладает как конкретной свободой, так и высшей ценностью и таким достоинством, что вопрос о возвышающемся над смертью смысле есть вопрос о сохранении целостности индивидуума. Канту необходимо было либо оставить без ответа вопрос о смысле, либо же заявить, что смысл индивидууму дан богом.⁷⁶ Что

⁷² Ibid. S. 1384.

⁷³ Ibid. S. 1391.

⁷⁴ Кант И. Критика практического разума. С. 223.

⁷⁵ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 10-11.

⁷⁶ См. обэтом: Kampits P. «Natürlicher» Tod und Unsterblichkeit // Überlieferung und Aufgabell / Hg. H. Nagl-Docekal. Wien, 1982. S.477ff.

история якобы может получить свой смысл вне человеческого ума, в этом утверждении Кант не видит приемлемого ответа.

Было бы недоразумением полагать, будто он стремился доказать и сделать понятным бога и бессмертие. Для Канта прочно установлено только то, что тот, кто следует моральному закону со всеми его требованиями к действующему сознанию, попадает в мир, в котором существует надежда, что вопрос о смысле человеческого существования, несмотря на богатый опыт неудач, а также ввиду наличия смерти, не остается без ответа. Поскольку Кант в отклонении постулатов о существовании бога и бессмертии души видел сомнительность моральности и свободы, то относительно бытия бога и бессмертия он мог сказать: «я настаиваю на этом и не позволю отнять у себя этой веры».⁷⁷

⁷⁷ Кант И. Критика практического разума. С. 244.

XXV. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

1. ВРЕМЯ И ИСТОРИЧНОСТЬ

«Может возникнуть сомнение: будет ли в отсутствие души существовать время или нет?» — писал Аристотель. И отвечал: «... если не может существовать считающее, не может быть и считаемого, а следовательно, ясно, что [не может быть] и числа...».¹ Сформулировав иначе, можно сказать: там, где нет считающего субъекта, нет сознания, *нет* и времени. Мы понимаем это утверждение таким образом, что там, где существует человеческое сознание, там существует и время.² И все-таки время есть не только там, где есть сознание, а где человек как сущее живет во времени. Для Аристотеля это означает, что все подвижное и покоящееся, поскольку оно таит в себе возможность к движению, является сущим принципиально во времени.³ Бытие-во-времени — это онтологическая структура всего естественно сущего, и даже тогда, когда время существует только в отношении души сущего.⁴

Быть во времени означает для всего сущего «претерпевать» от времени, ибо «время имеет над ним власть» и в известной степени представляет собой отрицание, охватывающее собой все. Поэтому Аристо-

¹ Аристотель. Физика. IV, 14. 223а и далее.

² Скорее всего Аристотель подразумевал здесь не только душу человека, но в то же время нельзя сказать, что она не подразумевалась здесь совсем. Ср.: Fink E. Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung. Den Haag, 1957. S. 231; Wieland W. Die aristotelische Physik. Göttingen, 1962. S. 328; Picht G. Aristoteles' «Anima». Stuttgart, 1987. S. 164. ОпроблемевремениуАристотелявцеломсм.: Rudolf E. Zeit und Gott bei Aristoteles. Stuttgart, 1986 — он, правда, при интерпретации этого места из «Физики» другого мнения, полагая, что время вполне может обойтись без души.

³ Аристотелевская ссылка в последней цитате на считающее и число является точным определением способа существования нечего во времени. Время охватывает его целиком как некое число, но только как число.

⁴ Душа, по Аристотелю, не является причиной времени, хотя оно без деятельности души невозможно. Душа не продуцирует время, она лишь обнаруживает его.

тель мог сказать: «Вещи... точит время». Оно заставляет все устаревать и гибнуть, оно истощает все и все в нем забывается. «Время само по себе... причина уничтожения».⁵ Способ, каким «существует» время, есть отличительная его черта, как отмечает Аристотель, и она позволяет понять, присуще ли время сущему или не сущему:

Что время или совсем не существует, или едва [существует], будучи чем-то неясным, можно предполагать на основании следующего. Одна часть его была, и ее уже нет, другая — будет, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый [промежуток] времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию. Кроме того, для всякой делимой вещи, если только она существует, необходимо, чтобы, пока она существует, существовали бы или все ее части, или некоторые, а у времени, которое [также] делимо, одни части уже были, другие — будут и ничто не существует.⁶

На это различие проявления времени, на это колебание между существующим и не существующим обратил внимание Августин и попытался его решить. Он говорил о современности как о том мостике, в виде которого только и существуют прошлое и будущее:

Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен: прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящего прошедшего — это память; настоящее настоящего—его непосредственное созерцание; настоящее будущего —его ожидание.

Время здесь рассматривается также в связи с душой, говоря современным языком, оно есть «обнаруживающий себя во времени субъект». Поскольку же человек характеризуется совершенно однозначно в духе мышления Нового времени как этот субъект, это значит, что без человека не «бывает» времени и что оно есть продукт человеческого мышления, которое, вспоминая о бывшем и ожидая будущее, представляет себе прошлое и будущее. Поскольку —и это тоже в духе Нового времени — важно учесть не только то, что где есть время, там есть человеческое сознание, но и наоборот, где есть

⁵ Аристотель. Физика. IV, 12. 221a-221b.

⁶ Там же. IV, 10. 217b-218a.

⁷ Августин Аврелий. Исповедь. М., 1991. С. 255.

человеческое сознание, там есть время, то мы можем сделать вывод, что человеческая жизнь существует всегда разложенной на прошлое, будущее и настоящее. Я как живущий во времени и временем знаю о событии своего рождения и о безусловном конце своей жизни. Это раскладывание времени по полочкам позволяет человеку понять себя исторически, и таким образом мы видим себя всегда мотивированными прошлым, а действуя и познавая, проектируем будущее.⁸

Конкретно это выглядит следующим образом: мы находимся во времени и переживаем его как индивидуальную историю, а также как историю человечества. Мы, граждане государства, говорим на языке, на языке своего времени и своего народа. Мы подчинены основной тенденции мышления нашего времени точно так же, как моде, и если даже не всему нашему непосредственному окружению, то все же в целом нашей эпохе. Мы планируем на завтра и послезавтра и надеемся на мир и его сохранение, заботимся о нашем будущем, ставим перед собой и человечеством цели и стремимся к счастью.

Таким образом, эта историчность человека представляет то, что он никогда не возникает только в своем времени, нет, в рефлексии его жизни ему дано прошлое и представляется будущее. Поэтому «историчность» понимается как основная черта человеческого существования, которая так же как разум, язык и свобода принадлежит к сущностным признакам человека. Основным же при этом выступает то, что у человека есть не только прошлое, но и то, что прошлое, пусть не имея возможности непосредственно влиять на него, актуально для его жизни.

Иметь прошлое означает то, что данные временем условия, способ, каким предварительно формируется и выражается моя жизнь, в моих поступках становятся актуальными и для моего будущего. Прочная связь с произошедшим дает человеку возможность существовать не фиктивно, не как «человеку без свойств», а существовать благодаря определенным возможностям, возникшим из его же собственного прошлого. Прошлое определяется индивидуально, в соответствии с личным жизненным опытом, но опирается также и на семейный опыт, на жизненную традицию, которой я возвращен, как и благодаря социальному року государства в виде исторической эпохи. Историчность в то же время представляет собой специфическую конечность моего существо-

⁸ 0 проблемах философии истории см.: Klein H.-D. Geschichtsphilosophie. Wien, 1988.

вания, так как проявляется уже определенной прошлым, опираясь на которое, я формирую свое будущее.⁹

2. ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Историчность конкретизируется в различных типах исторического сознания. Так как любое время имеет характерное для себя историческое сознание, то и понимание истории в ходе самой истории не одинаково.

Когда мы задаем вопрос, что такое история, то с самого начала можем сказать, что история подразумевает любое событие, поскольку оно обусловлено прошлым. Мы говорим о земной истории, о естественной истории, истории человечества, об истории государств, народов и стран, не в последнюю очередь также о жизненной истории как истории индивидуумов. В узком смысле история подразумевает выделение из цепи событий, произошедших не произвольно, тех событий и поступков, которые имеют своей причиной человека. Это также составляет различие между историей и естествознанием, ибо история рассматривает события человеческой жизни в их однократности и случайности, даже если она пытается объяснить их возникновение и развитие во времени. История ищет творчески новое и показывает условия, при которых оно могло бы сформироваться.

Так как история принадлежит только человеку, то он единственный знает о бытии-во-времени нечеловеческого и дочеловеческого существования. Он знает о событиях и процессах, в которых все сущее возникает, изменяется и гибнет. Поскольку человек мыслит и исследует историю природы, то она не является собственно историей неорганической природы, историей растений и животных, нет, у них есть только *данная* человеком история.¹⁰

⁹ Рефлектируется это формирование будущего обращенностью к прошлому или нет, могут показать различные результаты деятельности, но для фактической определенности ничто не изменяется благодаря прошлому. Если я активно отношусь к чему-то определенному, то могу произвести своим действием какое-то новое событие прошлого.

¹⁰ С момента возникновения эволюционной теории, для которой изменение, в первую очередь прогресс, есть факт природы, распространена недооценка того обстоятельства, что история природы и история Вселенной становятся историей только благодаря отношению к человеку как историческому существу, к «историзации природы», так же как и «натурализации истории» (См.: Schaeffler R.. Einführung in die Geschichtsphilosophie. Darmstadt, 1973. S.27). Здесь человек попри-

Поскольку история — это ряд прошлых событий, мы, опираясь в своем представлении этих событий на источники и свидетельства (а это может быть появление и исчезновение определенных видов животного мира, возникновение и гибель великих империй, расцвет и упадок культур), не просто повторяем историю. Занимаясь историей, мы раскрываем ее для себя. Но это раскрытие истории невозможно осуществить посредством мифов и сказаний. Становление человека и мира, в котором мы живем, мы открываем преимущественно с помощью методов современной исторической науки. Так, например, миф не проводит четкого разграничения между познающим субъектом и познанным, т. е. между сознанием и предметом этого сознания, не показывает то и другое как раздельные моменты, конституирующие познание, напротив, для него представление является часто также и восприятием; в основе мифа лежит иное по сравнению с нынешней научной историографией понимание истины.¹¹ Но было бы неоправданно полагать, будто в мифологическом мировоззрении для живущего мифом не может быть и речи об истине. Неправильным было бы также и то, что истина мифа сегодня может оказаться чистым заблуждением.¹² Наша

чине своей телесности встраивается в природный процесс как все другие существа, а история человеческих поступков в своей специфичности объявляется попыткой интерпретировать их как цепь событий аналогично биологическим изменениям. Эта биологизаторская модель истории есть всего лишь определенный тип исторического сознания, появившийся в результате того понимания, что не философия, а медицина является той наукой, с помощью которой человек может представить себе свое собственное прошлое. Аналогичные рассуждения были распространены примерно в то же самое время, когда Дарвин разрабатывал свой эволюционный принцип и в области социологического познания. К примеру, О. Конт, был убежден в том, что законы исторической действительности, как он называл социологию, инвариантны и обусловлены как раз не исторически. Такой натуралистический способ рассмотрения истории заставлял вновь озвучить уже поставленный вопрос о соотношении свободы и несвободы, на этот раз не с точки зрения индивидуальной ответственности, а с позиции осмысления истории вообще. И если прогресс в истории объяснялся «борьбой за существование» и «естественным отбором», то мир, как полагали дарвинисты, следовало рассматривать с точки зрения передового животновода, которому удалось существенно улучшить стадо крупного рогатого скота и овец. После этого повторяется обращение к биологии, подобное тому, которое мы уже обсуждали в случае с антропологией. Ориентация на идеал, который, опираясь на закономерности природы, был выработан в естествознании, релятиви-зировала «историчность» человеческой жизни.

¹¹ См. исследования проблем мифа у Курта Хюбнера: Hübner K. Die Wahrheit des Mythos. München, 1985; Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Bd II. Darmstadt, 1958.

¹² В центре мифа находятся боги, и это отличает его способ объяснения от способа современной науки, включая и историю. Если для нее вовсе не боги, а сознание

современная историография базируется на предварительном понимании истории и поэтому является только определенным, исторически опосредованным толкованием истории.

Определение отношения современности и прошлого составляет проблему. Мы безусловно знаем, что нельзя переносить структуру нашего собственного времени на более ранние времена, и все же прошлое мы видим благодаря факторам понимания нашего настоящего времени. При этом нам никогда не удастся показать, «как это было» (Леопольд фон Ранке). Насколько трудно понимание прошлого, мог бы проиллюстрировать один пример: с того момента, как экономические факторы стали признаваться за определяющие факторы нашей картины мира, они стали также приниматься в расчет при исследовании прошлого. И хотя экономические компоненты всегда оказывали свое влияние на исторические события, раньше им не придавали такого значения.

Как понимание прошлого воздействует на наше видение современности, так и современность оказывает воздействие на рассмотрение прошлого. Поскольку историческое исследование осуществляется по способу герменевтического круга, то и историю в каждую эпоху следует осознать по-новому.

3. О СМЫСЛЕ ИСТОРИИ

Философское рассмотрение истории вопрошает о ее смысле. Есть ли у истории смысл? Имеет ли всемирная история цель и конец, который дает свободу всему или приводит к полному уничтожению всего созданного? Того, кто пытается найти ответ на этот вопрос, поражает, что философия истории является философской дисциплиной, возникновение которой — основанием ее, как считается, стало изобретение Вольтером понятия «Philosophie de la Histoire» — относят к середине XVIII столетия.¹³ Но это не означает, что вопрос о смысле истории

выступает *arche*, благодаря которому все — мир, звезды, люди со своими мечтами и делами сводятся в одну взаимосвязь, то со времени Канта стоит вопрос о том, не является ли это сознание некой проекцией. Если сознание и его история становятся для нас очевидными, то не должны ли мы вслед за Георгом Пихтом поставить вопрос о том, что «не миф — это проекция сознания... а сознание Нового времени — последний отблеск мифа»? (Picht G. *Kunst und Mythos*. Stuttgart, 1986. S. 530.)

¹³ Значение, которое Гегель придавал развитию философии истории, невозможно преувеличить. Для него история — это прогресс в сознании свободы. Понятие свободы и есть то, что лежит в основе его анализа европейской истории. Он исследует

до сих пор не ставился. Правда, с тех пор уже не бог, а человек считался субъектом истории, и потому смыслом истории стал прогресс разума; вопрос о смысле стал свободен от масштаба всеислия, всезнания и всеблагости бога и сфокусировался вокруг конечности человеческого существования. То, что до этого казалось само собой разумеющимся, а теологией обосновывалось так, будто история имеет цель и заканчивается примирением бога и человека, теперь ставится под сомнение. То, что история не имеет смысла, — это на сегодняшний день настолько же хорошо известное и обоснованное мнение, насколько и противоположное ему. Этим заняты не только биологические теории, рассматривающие человека как «ошибку эволюции», но и современная философия истории ставит вопрос о том, не является ли она уже сегодня просто «мифом» Просвещения.¹⁴ Нахождение смысла истории в прогрессе разума уже потому неистинно, что этот тезис не обоснован теологически. История проявляет себя скорее как бессилие разума и человека, который не в состоянии управлять ею. И против опыта, благодаря которому история принимается за священную историю, пронизывающую всемирную историю и рассматривающую ее как спасение, не найти убедительного возражения даже в том случае, если бог уже не принимается за субъект истории.

Августин — единственный мыслитель, кто впервые предложил целостную «христианскую философию истории». В работе «О граде Божием» он разграничил гражданство в боге (*civitas Dei*) и гражданство в мире (*civitas terrestris*), продемонстрировав их в истории. В первом виде гражданства, по мнению Августина, всегда действует любовь, в то время как второй вид определяется правом и властью. При этом у него эти два сообщества не разделены внешне, напротив, они переплетены друг с другом. Деятельность бога состоит в том, чтобы обеспечить порядок в мире и воспрепятствовать его саморазложению вплоть до гибели. Благодаря ему история становится разумной и возвышается до священной истории. Если гражданства смешаны друг с другом и их разграничение скрыто в истории, соответственно, завершение истории не может быть фактом самой истории, то все же те, кто зачислен

это развитие от самой древности до наших дней. Свобода для него всегда возможна только одновременно как социальная, политическая и моральная, и именно из-за этого он критикует неудовлетворительное чисто субъективное понятие свободы. Более поздние философско-исторические модели, в том числе и те, о которых мы будем еще говорить, немислимы без Гегеля.

¹⁴ О трудностях философии истории см.: Marquard O. Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt/M., 1973. S. 14ff.

в *civitas Dei*, живут предчувствием умиротворения и вечного мира в предвосхищении небесного блаженства.

Просвещение, в определенной мере породившее мирскую философию истории, поначалу не стремилось заменить эсхатологическую веру надеждой на совершенствование человека в этом мире. Для него в первую очередь важно было разъяснить, что такое *прогресс* свободы и разумности и связанная с ним моральная, педагогическая и политическая деятельность.

О завершающейся истории в этом мире писал уже Иоахим Флорский,¹⁵ который различал царство бога-отца, царство бога-сына и наконец наступающее, исторически определенное царство святого духа. С его наступлением, которое ожидалось им в 1260 году, он связывал надежды на то, что истина Евангелий будет до конца познана и полностью станет убеждением. И все-таки только Карл Маркс попытался последовательно философски осмыслить конец истории. Последовательно потому, что он в отличие от Иоахима видел субъекта истории не в боге, а в человеке. Поэтому, согласно Марксу, в истории нужно было еще совершить то, что пока не сделано, пока не состоялось в ней: освобождение человека от отчуждающего господства. Маркс был убежден, что достижение этого освобождения возможно только путем самоосвобождения. Причем полноправным субъектом этого процесса он считал не просто человека или род, как, например, Шиллер¹⁶ и Фейербах, а пролетариат.

Тем обстоятельством, что освобождение человека до сих пор не состоялось, Маркс определяет действительную метафизическую концепцию истории. Он понимал историю как борьбу человека с природой и с другими людьми и видел в обособлении¹⁷ религии и философии причину того, что человек не пришел к своему истинному самосознанию, к своей действительной свободе. Поэтому в соответствии с уже цитированным 11-м тезисом о Фейербахе он призывал к преобразова-

¹⁵ Иоахим Флорский родился в ИЗО г. в Целико, в Калабрии. Умер в 1202 г. Вначале он был цистерцианцем, затем основал «Флорентийский орден».

¹⁶ Во вступительной речи в Йене «Что значит универсальная история и с какого конца ее изучают?» Шиллер заявил: всемирная история приучила людей «связывать себя со всем прошлым и спешить со своими заключениями в далекое будущее: так оно прячет границы рождения и смерти, которые настолько строго и жестко определяют жизнь человека, так, с помощью оптической подмены оно расширяет свое краткое существование до бесконечного пространства и незаметно индивидуума превращает в род». Впоследствии у Фейербаха понятие рода получает биологическое значение.

¹⁷ См. раздел «Труд и господство».

нию мира не просто в духе «критической теории», а с помощью новой концепции человека. Так как исторически значимое действие, по убеждению Маркса, может исходить не от отдельного человека, а от «классов», то класс пролетариата и должен стать субъектом истории. Он призван завершить современное состояние построением бесклассового общества. Перед такой целью, которая должна быть достигнута, все прежние состояния общества оказываются всего лишь *предысторией*. Поскольку Маркс постигал отношение человека к природе и к окружающим его людям с точки зрения философии как преобразующей деятельности, это преобразование он рассматривал не как задачу умственной деятельности человека, а как результат его предметно-чувственной деятельности. Это означает, что и исторические изменения он понимал как результат предметно-чувственной деятельности человека. Поэтому история — это история трудящегося человека, который всемогущ в своей производительной деятельности, поскольку причины человеческой жизни природны по своему характеру, он эти природные основания лишь «субъективирует» в своей деятельности и тем самым в рамках природы формирует свои собственные цели:

Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове.¹⁸

Этот процесс присвоения природы Маркс считает диалектическим, в нем человеческая природа осуществляется как родовая история. Развитие хотя и берет свое начало в «общественной собственности на средства производства», все же затем ведет вследствие утраты природного характера к образованию «буржуазного капиталистического общества». Оно основано на эксплуатации человека, благодаря которой, собственно — так полагал Маркс — возникнет господство пролетариата и станет возможным освобождение от капиталистического отчуждения. Как и во всем у Маркса, диалектика истории мыслится таким образом, что преобразующая деятельность — это ее главная функция, а ее он рассматривает как заложенную в природу человека, так что человек осуществляет сам себя там, где он «извлекает... все свои родовые силы»:

Действительное, деятельное отношение человека к себе как родовому существу, или проявление им себя на деле как действительного родового

¹⁸ Маркс К. Капитал. С. 189.

существа, т.е. как человеческого существа, возможно только тем путем, что человек действительно извлекает из себя все свои *родовые силы*, (что опять-таки возможно лишь посредством совокупной деятельности человека, лишь как результат истории).¹⁹

Преобразовательная деятельность хотя и не похожа ни в чем на божественную, тем не менее свойственна не только человеку, являющемуся единственным субъектом истории. Помимо вопросов свободы и ответственности человека нужно задуматься еще и над тем, не создал ли Маркс тезисом об инстанции, определяющей историю в ее развитии, то, за что он сам критиковал Гегеля. Не принял ли он в данном случае за свой исходный пункт похожие метафизические постулаты?

Кант понимал под просвещением, так же как и Маркс, выход человека «из состояния своего несовершеннолетия»,²⁰ и для него важным было не в последнюю очередь то, чтобы нетеологическими средствами обосновать смысл истории, он до Маркса установил границы возможности определения смысла истории. Высший смысл истории, если его можно обосновать нетеологически, следует показать метафизически. Кант, для которого идея бытия бога и идея бессмертия не означали освобождения человека от его ответственности за политический, социальный и моральный прогресс, считал задачу создания общности, определенной исключительно разумом, для человека очень сложной: «из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого».²¹ Идея «всемирной истории», в которой категорический императив как мерило всех поступков приводит к полному развитию «зародыши», заложенные в природу человека, эта идея может, согласно Канту, представлять собой только «некоторым образом априорную путеводную нить».²²

Хайдеггер и герменевтика предпочитают также ничего не знать об этой попытке Канта спасти смысл истории. «Идея» стала для них подозрительной. Так, ныне то, что было Канту еще неизвестно, а именно, что разум, а с ним и любая идея релятивизируется прогрессом,²³ остается лишь формально общей темой разговора по поводу того, что ра-

¹⁹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи // Маркс К. Соч. Т. 42. С. 159.

²⁰ Кант И. Ответ на вопрос «Что такое Просвещение?» // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 27.

²¹ Кант И. Идея всемирной истории в общегражданском плане. С. 14.

²² Там же. С. 23.

²³ О различных формах проявления разума см.: Heintel P. Vernunftbildung. Klagenfurter Beiträge zur Technikdiskussion. Heft 17

зумно и прогрессивно. Язык как посредник этого разговора тем самым становится событием истории и ее субъектом. Иначе говоря, история — это сам субъект, тем не менее разговор, являющийся историей, не находит завершения, а потому вопрос о смысле истории не имеет ответа. Просвещение из философии истории превращается в резигнацию истории.²⁴

²⁴ См.: Marquard O. Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. S.25: «К более поздним ступеням разрушения философии истории причастен враждебно настроенный брат позитивизма: любой вид экзистенциальной философии, которая — пройдя через фундаментальную онтологию историчности — очистила историю от всемирной истории до истории бытия и при этом человеку — причастному ко всему на этом свете — оставила лишь его конечность, чистое бессилие затрудненного бытия, так что его историчность сравнима с тем отношением, которое смертными людьми принимается за внешнюю им судьбу: бытие к смерти. это превращение истории человечества из философско-исторического бытия к концу в бытие к простому концу есть ступень разрушения философии истории. Ее варианты — это тот герменевтический образ истины, для которого — когда герменевтика делает упор не на метод, а на язык и игру — человек становится живым существом, готовым к разговору, и он является уже не бытием к смерти, а бытием к тексту».

XXVI. РЕЛИГИЯ

То обстоятельство, что вопрос о смысле истории для современной философии истории остается без ответа, можно было бы связать с тем, что вопрос о боге считается исключительно теологическим вопросом и, следовательно, сознательно исключается из философии. На философию оказала свое воздействие критика религии Фейербахом. И тем не менее для философии речь никогда не шла преимущественно о том, чтобы заниматься оправданием религии и ее представлений о боге. Она скорее с самого начала выступала против божественных вопросов как своих собственных. Вопрос об архедля греческой мысли был одновременно и вопросом о божественной природе. Затем раннехристианская теология с целью рефлексии сущности бога, в которого она уверовала, прибегла к понятийным средствам античной философской мысли. Со времени ранних ионийских мыслителей считалось, что бог — это единое, что археявляется богом, а Парменид противопоставлял единое как истинное и непреходящее бытие многому и преходящему.

Понимание иного рода высшей и последней причины и универсальности, в которой она осмысливалась, соответствовало универсалистскому притязанию религии Яхве («Господь един»¹ или «Кроме Меня нет бога»²) и христианству.³ Правомерность христианской мысли о боге можно было доказать всему миру лишь с помощью привлечения философской понятийности, а оправдать ее нужно было не как принадлежащую одному, избранному народу, как это было свойственно еврейскому понятию Яхве. Христианская теология могла установить связь с философской мыслью о боге, только упразднив ее самостоятельность, оформив и преобразовав в христианском духе элементы, важные для этого понятия. И если позже теология утверждала, что христианские апологеты в свое время создали из библейского бога «метафизического кумира»,⁴ то можно все-таки, не пытаясь оправдать это утверждение, сказать, что философское понятие бога по меньшей

¹ Второзаконие. 6, 4.

² Исайя. 44, 6.

³ См.: Иоанн. 17, 3; Послание к римлянам. 3, 29 и далее.

⁴ См.: Ritschi A. Theologie und Metaphysik. Berlin, 1887 S.20

мере «деформировано» христианским «преобразованием» (например бог — творец из ничего). Христианское теологическое представление о боге в средневековье полностью разделялось и философской мыслью. Даже у Декарта вначале мало что изменилось в этом представлении. Его сомнение во всем определенно данном, будь то чувственно будь то мысленно данное, заканчивается абсолютной достоверностью Я. Тем не менее с точки зрения непосредственного сознания, с этого «Я есть мыслящий», говорить о мире как множественности сущего во времени и пространстве было настолько же маловероятным, как и с позиции парменидовского бытия. Идея блага как божественного по ту сторону сущего была в свое время платоновским неподвижным двигателем, который, отличаясь от космоса, тем не менее сохранял его в движении, был аристотелевским ответом на парменидовские апории. Декарт пытался преодолеть свою безысходность с помощью сведения Я к лежащему в его основании представлению о боге. Доказательство бытия бога и, естественно, онтологическое доказательство бога было выходом из создавшегося положения. Бог понимался Декартом как гарант соразмерного познанию соответствия знающего самого себя Я и определенного сущего; божественная истинность должна была гарантировать возможность предикации сущего. Кантовское решение этой проблемы предлагало принять идеи разума с их теоретико-регулятивной и практически-конститутивной функцией в качестве постулатов. Трансцендентальное Я Канта доводится у Фихте и Шеллинга до абсолютного Я, которое принимается за истинное начало философского мышления. Благодаря этому абсолютному Я моделируется сущее в своей структуре и обосновывается возможность его познаваемости. Гегель понимает эту модель уже не как конструкцию, он связывает движение мысли с бытием: дух выступает здесь высшим основанием, которое проявляется во всем сущем, а это сущее оказывается разумным, когда осознается самим собой в этом проявлении. Христианское представление о боге наряду с платоновско-аристотелевской мыслью о благе и для Гегеля остается приемлемым. Бог, которого он пытается понять, в своем откровении показывает себя в тринитарном виде.

Немецкий идеализм здесь выходил за рамки мышления Декарта постольку, поскольку при установлении данной действительности уже больше не пытался мыслить *agche*. Ведь Декарт только путем сомнения, которое уже имело предпосылкой действительность, пришел к Я. Ему необходимо было апеллировать к более широкой, независимой от него действительности, чтобы дать содержание непосредственно-

му самосознанию Я. Мы обсуждали это в разделе об индивидууме. В противоположность этому немецкий идеализм отвечает не только на вопрос, откуда же я появился, но и на вопрос о том, откуда появился бог как *arche*, ибо абсолютный дух — это то, что создает из ничто не только сущее, но и самого себя. Он является причиной своих собственных возможностей. Гегелевская «Наука логики» показывает это описанием своего содержания так, будто она «есть *изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*».⁵

Можно было бы указать на то, что бог, принимаемый здесь за *arche*, никак не связан ни с Авраамом, ни с Исааком, ни с Иаковом, это подчеркивал и Паскаль, выступая против Декарта. Все это правомерно, но не решает проблему сказывания о боге, напротив, показывает независимость христианских сказываний о боге от философии. Вопрос о сказуемости бога имеет очень важное значение для всех религий, не только для христианства. Сказуемость бога в широком смысле предполагает единство философского и религиозного сознания. При этом речь идет в первую очередь об участии веры и религии в активном формировании жизни нашего общества и об их отношении к философии в особенности, поскольку она является сутью знания об условиях мышления. Кто стремится мысленно артикулировать и высказать себя, причем не ради апологетики и эристики, а с целью изучения и предвидения, не может не заметить, что открывает себя миру, своему мышлению и языку.⁶ Всегда существовавшая тесная связь между философией и религией у Гегеля достигает своего апогея, поскольку он как с теологической, так и с философской точки зрения стремится показать, что то, о чем говорят теология и философия, является не только одним и тем же предметом, но что бог как содержание и той и другой впервые истинно осмысливается философией.

Доказательство бытия бога, как и попытка сказывания о боге и критика религий, является точкой соприкосновения между философией и религией.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 103.

⁶ Это означает не то, что здесь оспаривается притязание веры быть для человека «безумием» и что любое религиозное содержание человеческого суждения доступно, а только то, что слово «безумие» нельзя понимать как легитимацию обособленного религиозного существования.

1. ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОГА

Строго говоря, доказать можно только то, что по своей природе производно и имеет свое основание в другом. Доказательство всегда исходит из условий, которые принимаются за истинные и по характеру своих предпосылок уже не имеют за собой больше ничего. Именно поэтому для Платона идея блага была причиной всего, безусловной идеей, которую он определял как хотя и постижимую, но недоказуемую. Поскольку любое доказательство оперирует уже доказанным и ему предшествуют недоказанные или недоказуемые предпосылки, будь то аксиомы или какие-то другие положения, доказательство постоянно находится в контексте обуславливающего и обусловленного. В связи с этим мы должны поставить вопрос: не заканчивается ли философия вместе со своей мудростью там, где речь идет о доказательстве бытия бога?

В другом месте⁷ мы уже указывали на то, что доказательство бытия бога в своей современной (отличной от греческой) постановке вопроса является проблемой христианского мышления. Доказательство бытия бога, которое приведено в XII книге «Метафизики» Аристотеля, не ставит вопроса о возможности доказательства существования бога, напротив, здесь бог или высказывается, или не высказывается «мирским» понятием. Уже ранние греческие мыслители занимались проблемой образа, *морфебога*, «причем они без обиняков предполагали, что бог существует и не требует никаких доказательств».⁸ Для них было твердо установлено, что сущность и образ бога должны быть отличны от того представления, которое о боге создано народной религией. Вопрос об *архебыл* настолько всеохватывающим и ставился настолько часто по ту сторону всех традиционных верований и мнений, что ответ на него «с необходимостью включал в себя и новое видение истинной сути высшей силы, которое почитало миф как „бога“».⁹ Религия и религиозность человека были антропологическим фактом, хотя и не обходилось без критических голосов в адрес религии.¹⁰ На-

⁷ См. главу VIII, 1.

⁸ Jaeger W. *Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, 1953. S. 192.

⁹ *Ibid.* S. 196.

¹⁰ Так например, в Афинах открыто распространялось сочинение Протагора «О богах». В первом же предложении звучало: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду, ибо многое препятствует знать [это]: и неясность [вопроса] и краткость человеческой жизни» (Протпагор, Фрагменты. В4). Это утверждение согласуется с протагоровским положением о человеке как мере всех вещей. Что-либо еще узнать о богах из этого

личие религии и связь человека с богом не подвергались сомнению в качестве антропологических категорий. Поэтому от Протагора в одноименном диалоге Платона идет заявление о «родстве» человека с богами:

С тех пор как человек стал причастен божественному уделу, только он один из всех живых существ, благодаря своему родству с богом, начал признавать богов и принялся воздвигать им алтари и кумиры...¹¹

Значение доказательства бытия бога для средневековой философии, по крайней мере для высокой схоластики, высказано оценкой его со стороны Фомы Аквинского:

Нечто может быть «само собой разумеющимся» в двойном смысле, во-первых, так, что оно есть в себе само собой разумеющееся, но не для нас; во-вторых, так, что есть и для нас само собой разумеющееся. Предложение именно тогда говорит о себе, то есть является само собой разумеющимся, когда предикат заключен в понятии, как, например, в предложении: «Человек — это разумное существо». Ведь предикат «разумное существо» с необходимостью содержится в понятии «человек». Если же все знают, что в предложении подразумевается под предикатом и субъектом, то для всех ясна и истина данного предложения. Так происходит при использовании высших законов мышления, благодаря которым вообще известно о субъекте и предикате, как например, «бытие» и «небытие», «целое» и «часть» и тому подобное. Однако если значение субъекта и предиката вообще не известно, то предложение будет само собой разумеющимся *для себя*, но не для тех, кто не знает значение субъекта и предиката. Так, представляется, как заметил Боэций, что некоторые само собой разумеющиеся истины являются всего лишь способами само собой разумеющегося по истине, как например, предложение: «Чистый дух не связан с пространством». То есть само по себе это предложение следующее: «Есть бог, знающий о самом себе, то есть само собой разумеющийся, так как позже окажется, что субъект и предикат этого предложения едины: бог есть непосредственно свое бытие. Но поскольку мы не знаем, что есть бог, то предложение о бытии бога не будет *для нас* само собой разумеющимся...¹²

Таким образом, согласно Фоме, доказательство бытия бога в конечном счете не преследует цели засвидетельствовать существование совершенно неизвестного, существующего вне человека бога. О доказочинения невозможно, поскольку свидетельства о них ограничены и сводятся к человеку как мере всего.

¹¹ Платон. Протагор. 322a, 3-6.

¹² Thomas von Aquin. Summa thologica. I, q. 2, a. 1, c

зательстве говорится там, где речь идет не о том, чтобы постичь бога как предпосылку всякой веры,¹³ а постичь его скорее как «самоочевидность» для человека. Человеку нужно доказать то, чтобы он неотступно имел дело с богом и всегда видел бы себя сопротивляющимся воздействию бога.

Поскольку доказательство бытия бога — это заслуга античной философии, то оно, наряду с уже упомянутыми онтологическими доказательствами, является прежде всего телеологическим и космологическим доказательством. Используемые в них аргументы черпались большей частью у Платона или Аристотеля. Они осмысливали состав конечного и указывали на то, что конечно сущее не может иметь в самом себе существенного основания. Космологическое доказательство следует аристотелевскому аргументу о неподвижном двигателе как археусего сущего и подобным же образом связывает движение в мире с первым двигателем. Рассуждения Аристотеля об этом двигателе нам известны, в последующее время космологическое доказательство бытия бога было сведено к форме, нашедшей свое отражение в высокой схоластике:

В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ничто не может быть переведено из потенции в акт иначе как через посредство некоторой актуальной сущности; так актуальная теплота огня заставляет потенциальную теплоту дерева переходить в теплоту актуальную и через это приводить дерево в изменение и движение. Невозможно, однако, чтобы одно и то же было одновременно и актуальным, и потенциальным в одном и том же отношении, оно может быть таковым лишь в различных отношениях. Так, то, что является актуально теплым, может одновременно быть не потенциально теплым, но лишь потенциально холодным. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было одновременно, в одном и том же отношении и одним и тем же образом и движущим и движимым, иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущийся предмет и сам движется, его движет еще один предмет и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а следо-

¹³ Ibid.

вательню, и никакого иного двигателя, ибо источники движения второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем, как-то: посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукой. Следовательно, необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют бога.¹⁴

Это доказательство не ведет к тому, что христианский или какой-нибудь другой бог «доказан» в своем существовании. Оно утверждает только то, что «первый двигатель» называется всеми богом. Поэтому Фома Аквинский со своей стороны говорит не о доказательстве бытия бога, а о *quiquevitate*, о «пяти путях», которыми он может доказать это принципиально, но не фактически. Кроме первого, исходящего из понятия движения (*expartemotus*) пути здесь приводится и второй путь, исходящий из производящей причины (*extrationalecausaeefficientis*), третий путь исходит из чисто возможного и необходимого бытия (*expossibilitet necessario*), четвертый — из различных ступеней бытия вещей (*ex gradibus quiiin rebus*), и пятый — из устройства мира (*ex gubernationererum*), берущего свое начало в последовательности мышления, которое Фома квалифицирует как путь к богу.

Последний из названных путей доказательства вообще-то известен под названием *телеологического* доказательства. Оно восходит к Платону и Аристотелю. В кантовском опровержении доказательства бытия бога в «Критике способности суждения» оно выглядит так:

Но что же в конце концов доказывает самая полная телеология?.. Нет, она доказывает только то, что сообразно свойству наших познавательных способностей, следовательно, при сочетании опыта с высшими принципами разума, мы можем составить себе понятие о возможности такого мира не иначе, как мысля себе преднамеренно действующую высшую причину его... Но нам, людям, позволительна только ограниченная формула: мы можем мыслить и сделать понятной для себя целесообразность, которая должна быть положена в основу даже нашего познания внутренней возможности многих природных вещей не иначе, как представляя себе их и мир вообще как продукт разумной причины (бога)... Вполне достоверно то, что мы не можем в достаточной степени узнать и тем более объяснить организмы и их внутреннюю возможность, исходя только из механических принципов природы; и это так достоверно, что можно смело сказать: для людей было бы нелепо даже только думать об этом или надеяться, что когда-нибудь появится новый Ньютон, который суме-

¹⁴ Ibid. I, q. 2, a. 3, c. (Данный отрывок приведен в переводе Аверинцева, см: *Онтология мировой философии*. Т. I. М., 1969. С. 828-829. — Прим. пер.)

ет сделать понятным возникновение хотя бы травинки, исходя лишь из законов природы, не подчиненных никакой цели (*keine Absicht geordnet hat*). Напротив, такую пронизательность следует безусловно отрицать у людей.¹⁵

Это телеологическое доказательство предполагает такой порядок в мире, где все природно существе имеет свою цель. Как дуб становится дубом, так и весь космос развивается из заданной ему цели в смысле его энтелехии. Обращение к *causa finalis* с точки зрения того обстоятельства, что предметные вещи располагаются относительно друг друга в определенном порядке, благодаря которому они как по отдельности, так и все вместе стремятся к цели, для любой вещи эта цель есть ее успешное завершение. Таким образом, здесь полагается активный разум, с помощью которого порядок организмов и мир постигаются вместе.

Онтологическое доказательство бытия бога, к которому, согласно Канту, можно свести все другие доказательства, — он назвал эту форму доказательства онтологической — восходит в своем наиболее характерном виде к Ансельму Кентерберийскому.¹⁶ Ансельм задает вопрос, не безумие ли говорит в его сердце о том, что нет бога, действительно нет никакого бога. Отвечая, он указывает на то, что бог есть нечто, сверх чего невозможно помыслить ничто более великое, «*aliquid quo maius nihil cogitari potest*»:

И оно (то, больше чего нельзя себе представить), конечно, существует столь истинно, что его нельзя представить себе несуществующим. Ибо можно представить себе, что существует нечто такое, чего нельзя представить себе как несуществующее; и оно больше, чем то, что можно представить себе как несуществующее. Поэтому если то, больше чего нельзя себе представить, можно представить как несуществующее, тогда то, больше чего нельзя представить себе, не есть то, больше чего нельзя себе представить: противоречие. Значит, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует так подлинно, что нельзя и представить себе его несуществующим.¹⁷

¹⁵ Кант И. Критика способности суждения. СПб., 1995. С. 319-320.

¹⁶ Ансельм Кентерберийский родился в 1033/34 г. в Аосте, Пьемонт. С 1060 по 1093 г. жил в монастыре Бек (Нормандия), с 1063 г. был приором, а с 1078 — аббатом. С 1093 г. — архиепископ Кентерберийский, из-за разногласий с Вильгельмом II и Генрихом I вынужден был дважды оставлять свой пост (1097-1100; 1103-1106). Умер 21.4.1109 г. в Кентербери. Произведения: «Монолог», «Прибавление к рассуждению», «Почему Бог стал человеком».

¹⁷ Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 129.

Ансельм полагал, что здесь он нашел аргумент, «который не требует ничего другого, как только удостовериться (*ad se probantum*)... что бог существует по истине». Ведь этой всеобщей вере в бога соответствует «высшее благо, ни в чем другом не нуждающееся, в нем же все нуждаются для бытия и благополучия».¹⁸

Возражения на это доказательство не заставили себя долго ждать. Монах Гаунило был первым, кто сформулировал его: оно осталось примерно таким же у Фомы, у Канта, да и сегодня не изменилось. Гаунило полагал, что Ансельм запутался между логическими и онтологическими выводами.¹⁹ И Фома также критикует его за то, что в онтологическом доказательстве бога достоверность его существования дедуцируется только из слова бог:

Не всякий с необходимостью понимает под словом «бог» нечто, сверх чего не может быть помыслено ничего большего, ибо некоторые представляют себе бога даже как тело. Но допустим, что кто-то под словом «бог» понимает сущность, сверх которой не может быть помыслено ничего большего, то отсюда еще не следует, что это названное именем «бог» познано так же как действительно сущее, а только то, что находится в нашем мышлении. Если попытаться сказать более шире, что якобы любая сущность в равной мере должна существовать в действительности, то сначала нужно бы установить, что действительно дано нечто, сверх чего не может быть ничего помыслено.²⁰

Мы должны спросить себя, не пытался ли Ансельм, исходя только лишь из имени бога, доказать его существование? Если бы это было так, тогда не стоило бы и обсуждать все аргументы. Не пытался ли Ансельм найти определение, не только как возможно мыслить бога, но и как должно его мыслить? В главе, непосредственно предшествующей доказательству, Ансельм обращается с молитвой к Богу:

Эй, человечиска, ныне отлучись ненадолго от занятий твоих, на малое время отгородишь от беспокойных мыслей твоих. Отшвырни тягостные заботы и отложи на потом все досадные потуги твои. Хоть немножко опрастай в себе места для Бога и хоть вот столечко отдохни в нем. «Войди в опочивальню» ума твоего, выпроводя все, кроме Бога и того, что помогает тебе искать Его, и «затворив дверь», ищи Его. Говори же, «Все сердце мое», говори: «Ищу лица Твоего, лица Твоего, Господи, взыскую»

¹⁸ Там же. С. 123.

¹⁹ О возражениях Гаунило: Pöltner G. Das unum argumentum in Proslogion des Anselm von Canterbury, Überlieferung und Aufgabe / Hg. H. Nagl-Docekal. Wien, 1982. S. 444ff.

²⁰ Thomas von Aquin. Summa theologica I, q. 1, ad 2.

(Пс. 26, 8). Эй же ныне и Ты, Господи Боже мой, научи сердце мое, где и как да ищет Тебя, где и как найдет Тебя.²¹

И заканчивает эту молитву:

Я, Господи, не стремлюсь проникнуть в высоту твою, ибо нисколько не равняю с ней мое разумение; но желаю сколько-то уразуметь истину Твою, в которую верует и которую любит сердце мое. Ибо я не разумею ищущу, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь. Верую ведь и в то, что «если не уверую, не уразумею»!²²

Даже первое предложение главы, переходящей к доказательству бытия бога, дано в форме молитвы. «Дай мне силу, чтобы я понял, — пишет Ансельм, — что Ты есть такой, как мы верим, и это ты, во что мы верим». Аргументация Ансельма опирается не на пустое слово, она опирается на «веру». Эта предпосылка для нас сегодня уже не может быть самоочевидной и обязательной, для верующего же она не является произвольной и бессодержательной.²³ Так называемое онтологическое доказательство бытия бога опирается на то, что понятие бога для верующего воспринимается как действительное, иначе говоря, оно содержит в себе не только *как* следует верить в бога, но и как его мыслить. В то время как главы 2-4 «Прослогиона», где и находится обсуждаемое здесь доказательство, объясняют веру в бытие бога, главы 5-26 излагают сущностные качества бога. Если для теолога Ансельма Кентерберийского, как, пожалуй, и для его противников-теологов, бог является архевого сущего, основным принципом, о котором вопрошает философия, для верующего в бога как творца всех вещей, к тому же сотворившего их из ничто, бог является самоочевидностью. С иной целью обращается к онтологическому доказательству бога Декарт. Не будучи теологом, он стремится убедить теологов в том, что философия использует обоснованное по существу знание о боге так же, как и теология.

Декарт, приведший в пятом Размышлении среди прочего онтологическое доказательство, подчеркивал в приветственном послании «священному теологическому факультету в Париже», что оно составляет

²¹ Ансельм Кентперберийский. Прослогион. С. 125-126.

²² Там же. С. 128.

²³ Это не подразумевает, будто формулировка Ансельма «уверовать в бога, чтобы затем исключительно в этой вере истинно разуместь» возникла только на основе веры как *aliquid quo maius nihil cogitari potest*. С философской точки зрения следует подчеркнуть то, что является предпосылкой разума, то есть всякого мышления, чтобы уяснить предмет веры. См. об этом: Pöltner G. Das unum argumentum in Proslogion des Anselm von Canterbury, Überlieferung und Aufgabe. S.437ff.

доводы философского изложения бытия бога и без труда может быть понято даже «неверующими». Все эти доводы содержат лишь теологическую аргументацию, которая сама по себе совершенно истинна, поскольку говорит, что «правильно верить в существование Бога, ибо этому учит нас Священное писание, и, наоборот, верить Священному писанию, ибо оно нам послано Богом (поскольку вера — дар Божий, тот, кто одарил нас благодатью веры во все остальное, способен также даровать нам веру в собственное свое существование), такое доказательство тем не менее невозможно предложить неверующим, ибо они решили бы, что это — порочный круг».²⁴ После этого в «Предисловии для читателя» он подчеркивает собственную заслугу в деле философского доказательства бытия бога. Оно представляет собой понятийное изложение того, в чем «люди верующие достаточно... уверены».²⁵ Философское размышление о боге, по мнению Декарта, отрезвит атеистов от их поверхностных воззрений о боге и от непонимания этого понятия, ибо все, «что обычно выдвигается атеистами для опровержения бытия Бога», зиждется постоянно на том, «что либо Богу приписываются человеческие аффекты, либо нашим умственным способностям дерзко присваивается великая сила и мудрость, якобы позволяющая нам определять и постигать, на какие действия способен и что именно должен делать Бог».²⁶

Подобно тому, как и у Ансельма, у Декарта тоже говорится, что бог там, где в него верят и знают о нем, должен мыслиться в своем необходимом существовании. Доказательство бытия бога является для Декарта «применением метода ясного и отчетливого познания».²⁷

Таким образом, я вовсе не волен мыслить Бога без существования (или, иначе говоря, мыслить наисовершеннейшее существо без наивысшего совершенства)...²⁸

Этой формулировкой Декартово доказательство кардинально отличается от доказательства Ансельма. Он говорит о наисовершеннейшем существе, об *ensperfectissimum*, а не о сущности, сверх которой не может мыслиться ничто *большее*. Почему? Да потому, что вследствие этого бог уже не сравнивается со всеми другими сущими вещами. Он считается уже не просто большим среди меньших, значительным и

²⁴ Декарт Р. Размышления о первой философии. С. 4.

²⁵ Там же. С. 10.

²⁶ Там же.

²⁷ Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis — Sein Problem und seine Geschichte in der Nuezeit. Tübingen, 1967 S. 11.

²⁸ Декарт Р. Размышления о первой философии. С. 54.

величественным, нет, он положен как сам по себе, безотносительно и самостоятельно сущий.

Исходным пунктом Декартова доказательства бытия бога является вопрос, каковы предпосылки того, что я могу сомневаться. Сомнение есть признак несовершенства, и сомневаться может только тот, кто знает о своем несовершенстве. Знание о несовершенстве выводится Декартом из сравнения собственного состояния бытия и познания и состояния совершенного существа. Бог потому не нуждается в сомнении и в удостоверении в собственном бытии через сомнение или в доказательстве собственного бытия с его помощью, что он выше этого сомнения. То самое сомнение, благодаря которому Я познает себя в своем бытии как достоверное, позволяет познать этому Я собственную конечность. Ведь уверенность в себе самом и собственная достоверность есть лишь мимолетная достоверность. А это как раз и есть та беспомощность в отношении моего собственного бытия и моего будущего, которая позволяет мне в моей собственной достоверности познать свою конечность через постижение идеи бесконечного совершенства. Здесь можно согласиться с Декартом — так поступали даже его противники — но все же, не означает ли этот тезис, что идея бесконечного совершенства должна соответствовать сущности? Отвечая своим противникам, которые полагали, что идея бога, совершенного существа, была образована чисто *vianegationis*, Декарт неустанно разъяснял:

Я не должен считать, будто я не воспринимаю бесконечное с помощью истинной идеи, а воспринимаю его лишь путем отрицания конечного... ибо, напротив, я отчетливо понимаю, что в бесконечной субстанции содержится больше реальности, чем в конечной, и потому во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя. Да и каким же образом мог бы я понимать, что я сомневаюсь, желаю, т.е. что мне чего-то недостает и что я не вполне совершенен, если бы у меня не было никакой идеи более совершенного существа, в сравнении с которым я познавал бы собственные несовершенства?²⁹

Для Декарта идея совершенного существа является условием любого самосознания Я и возникает не из произвольного представления, как например, крылатый конь. Благодаря этой идее возникает необходимость единства экзистенции и эссенции в боге. Бог, так здесь аргу-

²⁹ Там же. С. 38.

ментируется, никак не может мыслиться без того, чтобы одновременно мыслилось, что он существует:

И если из одного того, что я способен извлечь идею какой-то вещи изсобственного сознания (*ex cogitatione*), действительно следует все то, чтоя воспринимаю ясно и отчетливо как относящееся к этой вещи, неужели не могу также извлечь из этого аргумент в пользу существования Бога? Ведь, несомненно, я нахожу у себя идею Бога, т. е. наисовершеннейшегобытия, точно так же, как я нахожу идею любой фигуры или числа; и я не менее ясно и отчетливо постигаю, что вечное бытие еще более присущее природе, нежели все те свойства, относительно которых я доказываю, что они присущи какой-либо фигуре или числу; в силу этого, хотя не все, о чем я размышлял в эти последние дни, оказалось истинным, бытиеБога для меня приобрело, по крайней мере, ту степень достоверности, какую до сих пор имели математические истины.³⁰

Утверждение, что знание о существовании бога и математические истины имеют одну и ту же достоверность, как заметил сам Декарт, на первый взгляд не убедительно. Поэтому он стремится показать, что, хотя в одном случае речь идет об онтологической достоверности, а в другом — о логической, не сама достоверность, а лишь степень достоверности может быть одной и той же:

Ведь поскольку я привык во всем остальном отделять существование (*ex-istentia*) от сущности (*essentia*), я легко признаю, что бытие Бога легко может быть отделено от его сущности, и, таким образом, можно мыслить Бога не существующим. Однако если вдуматься поглубже, становится очевидным, что отделять существование Бога от его сущности столь же нелепо, как отделять от сущности треугольника свойство равенства трех его углов двум прямым или от идеи горы — идею долины: ведь мыслить Бога (т. е. наисовершеннейшее бытие) лишенным существования (т. е. некоего совершенства) так же нелепо, как мыслить гору без долины.³¹

До сих пор Декарт делал упор только на степени, а не на качественном различии между этими достоверностями. Теперь же он формулирует эту идею так:

Однако, хотя я не могу мыслить Бога иначе как существующим, а гору могу мыслить лишь вместе с долиной, тем не менее, подобно тому как из общей идеи горы и долины еще не вытекает необходимость существования в мире какой-то горы, так и из моего представления о Боге как сущем еще не вытекает факт его существования: ведь мое мышление

³⁰ Там же. С. 53.

³¹ Там же. С. 53-54.

вовсе не сообщает необходимости внешним объектам; и как вполне допустимо мыслить крылатого коня, хотя в действительности ни один конь не имеет крыльев, так, быть может, я могу помыслить существование Бога, хотя никакого Бога не существует.

Но и в этом умозаключении таится софизм: ведь из того, что мы не можем мыслить гору без долины, ни в коем случае не вытекает факт существования где-либо в мире горы и долины, но лишь невозможность отделить гору от долины и долину от горы, безразлично, существуют ли они в действительности или нет. Так же и из того, что мы не можем мыслить Бога без существования, следует, что существование от него неотделимо, а потому он действительно существует; ведь это не домысел моего воображения, и оно ничего не навязывает в данном случае объективному смыслу вещи — напротив: мою мысль предопределяет необходимость самого объекта, а именно существования Бога.³²

Идея бога, сформулированная Декартом как противоположность нашему собственному бытию, возникла из доказательства конечности человека. Конечность человека связана с бесконечностью бога. Таким образом, эта идея является в первую очередь не попыткой ограничить данного в откровении бога в его бытии, а осознать условие своего собственного существования. И все же там, где о боге должно говориться адекватным и неискаженным образом, следует признать, как полагает Декарт, что невозможно мыслить бога и в то же время признавать его несуществующим.

Бог, строго говоря, не простое понятие, а предпосылка моего собственного существования, благодаря которой я познаю себя в своей конечности.

Кантовские аргументы против доказательства бытия бога, вытекающие из анализа формы онтологического доказательства, лежат в основе рассуждений, над которыми уже размышлял Декарт:

Но безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей. В самом деле, абсолютная необходимость суждения есть лишь обусловленная необходимость вещи или предиката в суждении. Приведенное выше положение не утверждает, что три угла безусловно необходимы, а устанавливает, что если дан треугольник, то также необходимо имеются три угла (в нем).³³

Декарт против такого аргумента возразил бы: здесь налицо путаница между суждением Канта «Бог существует по необходимости» и суждением «Если бог существует, то он существует по необходимости».

³² Там же. С. 54.

³³ Кант И. Критика чистого разума. С. 518.

Последнее высказывание предполагает как возможное то, что бог не существует, а потому не до конца охватывает суждение «Бог существует». В нем «необходимость» мыслится как аналитическое, а не синтетическое отношение, и потому это высказывание в целом понято как гипотетическое.

Кантовское отрицание доказательства бытия бога — над этим стоит еще подумать — не обособлено от его понятия бытия. Только чувственно данное познаваемо и доказуемо. Если бы бог теоретически был доказуем, то это означало бы, что он не причина всего, а лишь условие. Хотя, как мы знаем, разум априорно обладает идеями, которые направляют деятельность рассудка на тотальность: на мир, душу и бога, хотя эти идеи имеют только регулятивный характер и не позволяют сделать вывод о существовании (бога). Основанием доказательства Ансельма является «вера» как уже несомненная достоверность: то, что по преимуществу составляет содержание веры, должно быть переведено в *мыслящую* веру. У Декарта, в противоположность этому, речь в этом случае идет об обосновании философии. По нашему мнению, ничто не мешает уравнивать высшее основание, выступающее для Декарта условием познания Я, с понятием бога в христианском откровении, так как здесь и теология, и религия исходят из вечного и необходимого существования бога. Для Декарта бог действителен и достоверен настолько же, насколько достоверно положение «Я существую». А так как для него «Я существую» — это высшая форма достоверности, то он не может ничего противопоставить критике, например, критике Паскаля. Познанная в процессе саморефлексии достоверность, утверждал Паскаль, отлична по роду своей данности от достоверности веры. «Без сомнения, — писал он, — человек знает по меньшей мере то, что он существует». Но эта достоверность не позволяет мне мыслить бога как «объект», а не как «субъект».³⁴ Кант делает из этого вывод и огра-

³⁴ Шеллинг формулировал эту проблему следующим образом: «Бог не может быть для меня просто реальной причиной моего знания, поскольку он определен как объект, постольку он благодаря этому попадает в сферу обусловленного знания. Если бы я определял себя по отношению к богу исключительно не как объект, а как тождественное Я, то только это и было бы реальной причиной моего знания. Но такое определение в теоретической философии невозможно. Если же для теоретической философии, которая определяет бога как объект, необходимо в то же время определение его сущности тождественным Я, то мне следует согласиться, что бог является абсолютно реальной причиной своего знания для себя, но не для меня, ибо для меня он определен в теоретической философии не просто как Я, но и как объект. .» И далее Шеллинг говорит, что онтологическое доказательство бытия бога «изображается настолько искаженно, как будто это чисто искусственный подлог. На самом деле, этот подлог совершенно естественный. Ибо сказать

ничивает знание, а именно ограничивается чувственно познаваемым сущим, «чтобы освободить место вере».³⁵

2. БОГ В РЕЧИ ПО АНАЛОГИИ

Невозможно доказать существование какого бы то ни было существа, ничего не сказав о его фактическом существовании или не-существовании. Тем не менее если я хочу сказать о чем-то и описать его суть, то должен сделать это с помощью предикатов, которые соответствуют предмету описания. А относительно бога вопрос ставится не только о том, существует ли он, но и имеет ли к нему отношение высказывание о его существовании, о его могуществе, благодати, мудрости, справедливости и милости. Годятся ли те предикаты, которые мы используем в сфере человеческого и для высказываний о боге? В адрес любой попытки высказывания о боге Фома Аквинский утверждал следующее:

Невозможно что-либо сказать о боге и его творении в одном и том же смысле.³⁶

Если бог предизируем, тогда способ оказывания по аналогии, который в первую очередь и подходит для этого, должен соответствовать высказыванию о боге. Нам уже знакома эта форма оказывания в связи с объяснением трансценденталий, хотя мы понимали их как предикаты, которые сказывались ни определенно, ни двусмысленно: оказывание по аналогии, содержащее в средние века соответствующие богу высказывания, высказывает общность в ее различности. Если о боге говорится, что он *существует*, то в этом случае в первую очередь необходимо найти подходящее для использования понятие бытия, другой смысл и другое значение, как будто речь идет о существовании человека. Но с другой стороны, высказывания о бытии человека и о бытии бога не отличаются буквально во всем. Иначе высказывание о бытии бога было бы непонятным. Именно по *analogiaentis* прочным основанием нашего знания, бытием человека должна была высказываться сущность чего-то относительно бытия бога. Поставленный

самому себе: Я! означает то же, что сказать: Я есмь! Остается только сожалеть, что бог в теоретической философии не тождествен моему Я, а определен в отношении него как объект, а онтологическое доказательство бытия объекта является противоречивым понятием» (Schelling F. W.J. Werke. Bd I. S.92f.).

³⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 95.

³⁶ Thomas von Aquin. Summa theologica. I, q. 13, a. 5c.

вопрос — это вопрос о возможности осмысленности такого подхода. Обычно выделяют два основных типа аналогии — так называемую аналогию по атрибутам или соотношениям, *analogia attributionis* или *proportions(a)*, и аналогия по пропорциональности, *analogiaproportionalitatis(b)*.

а) Аналогия по атрибутам состоит в том, что два или более члена высказывания согласуются в широком смысле (*diorum ad tertium*), или один член зависит от другого (*unius ad alterum*). Примером первого случая служит отношение между идеей и явлением в платоновской философии. Разные явления, например, этот камень здесь и вот этот камень там, у Платона выступают отражением одной и той же идеи. И только там, где мышление постигает первообраз (*tertium*), возможна связь с явлением по аналогии. Например, аналогия между письменным и обеденным столом постигается через первообраз, а не наоборот. Это является первичной аналогией. Во втором случае исходный пункт из первичной аналогии не обязателен, за него можно принять вторичную аналогию, поскольку онтологическое *posterius* в познавательном смысле соразмерно *prius*. Примером этого выступает отношение свободы и нравственного закона.³⁷ Нравственный закон со своим вопросом «Что я должен делать?» является *analogatum se-cundarium*ми, как утверждает Кант, с точки зрения *ordocogniscendi*, первично познанным. Свобода зависима от него и вытекает из него как первичного, согласно познанию *analogatumprimarium*. Невозможно было бы познать свободу за рамками вопроса «Что я должен делать?», хотя он представляет собой онтологическое условие нравственного закона, а потому первичную аналогию. Но познавать свободу следует исходя из зависимости от нее нравственного закона. Фома указывал на то, что бога и творение следует мыслить не аналогичным способом *duorum ad tertium*, а с помощью модуса *unius ad alterum*:

В первом модусе предиката должно быть дано нечто, что ранее находилось как второе и к тому же как второе в том же порядке, что количество и качество в отношении субстанции. Во втором он проявляется не случайно, напротив, здесь он должен быть ранее, чем все другие модусы. Но так как ничто не может быть ранее, чем бог, то он сам существует раньше, чем его творение, и поэтому высказыванию о боге соответствует второй модус аналогии, а не первый.³⁸

³⁷ См. об этом главу XXI, 1.

³⁸ Tomas von Aquin. Quaestiones disputatae. II, 7, 7

Другим примером второй формы аналогии по атрибутам выступает притча Платона о пещере. Восхождение идет от теней через артефакты, отбрасывающие тени, к огню, вплоть до солнца —этой первой причины всего сущего и его познания. Низшее в этом восхождении указывает на высшее, эта связь, даже если и осознается исследователем, выстраивается в конце концов до самого солнца как высшей причины всего. Низшее, согласно *ordocognosciendi*, — это познанное. Восхождение осуществляется от онтологически более позднего к более раннему. Символ припоминания изначального знания, которое, по Платону, определяет наше познание, осознание теней превращается в осознание совокупности всего сущего согласно собственному основанию. Именно в этом смысле Фома понимает отношение между творением и творцом. Поэтому только на основании обратной связи творчества к своему творцу и было возможно высказывание о боге, хотя и ограниченным способом. К решительным противникам этой формы аналогии и, как уже говорилось, доказательства бытия бога, принадлежал Кант. Он доказывал, что божественную сущность хотя и можно мыслить методом по аналогии, но было бы заблуждением считать, будто идеи что-то соответствует.

б) Вторая форма аналогии, *analogiaproportionalitatis*, стремится говорить о боге без всяких содержательных оговорок. Она с самого начала устанавливает связь между богом и сотворенным — чтобы подчеркнуть абсолютное различие того и другого —не как одну пропорцию, а как *пропорцию двух пропорций*. Ею устанавливается отношение, несмотря на то, что его члены определены неоднозначно. Приведем пример *analogiaproportionalitatis* из математики:

$$X/Y = N/M (6/4 = 3/2 = 12/8 = 18/12 \dots)$$

N и M могут быть бесконечными, несмотря на то, что пропорциональный ряд можно было бы и прервать. Такого рода пропорция формулирует отношение между богом и сотворенным следующим образом: бог относится к своему бытию (при всей несравнимости отношения между богом и сотворенным, между бесконечным и конечным) так же, как творчество к своему бытию.³⁹ Тем самым высказано ничего не значащее совпадение, поскольку аналогия не говорит ни о том, как бог существует сам по себе, ни как он создал свое бытие. Единственное, что здесь формулируется, так это пропорциональность. Здесь установ-

³⁹ Ср.: Wagner H. Existenz, Analogie und Dialektik. München; Basel, 1953. S. 163ff.; Anzenbacher A. Analogie und Systemgeschichte. Wien; München, 1978.

лено только равенство отношений между богом и его бытием, с одной стороны, и сотворенным и его бытием — с другой. Причем то и другое, бог и сотворенное, не совпадают. Хотя *analogia attributionis* вроде бы даже согласуется по форме с *duorum ad tertium*. Правда, о бытии бога здесь говорится как об условии существования сотворенного, например, это имеет место в форме аналогии *unius ad alterum*. Бытие бога и бытие человека различаются согласно *ensase* — бог есть свое собственное бытие, и согласно *ensab alio* — сотворенное есть созданное бытие. Эти различия выступают предпосылками высказываний о боге.

Таким образом, аналогия, с одной стороны, выражает то, что бог сам есть отношение к собственному бытию, а с другой — что человек *имеет* отношение к собственному бытию. Совпадение подразумевает отношение, различие — способ, каким бог и сотворенное состоят в отношении к своему бытию. Бог есть отношение, сотворенное же им только имеет его, поскольку оно его содержит. Это отношение выражает как подобие, так и разницу между богом и сотворенным.⁴⁰ Оно является отношением совпадения и противоположности. Причем совпадение ограничивается связью такого отношения, которое в свою очередь является не только совпадением, но и противоположностью. Если бы бог и творчество никогда не вступали в относительную связь совпадения и несовпадения, то между ними не было бы никакой связи. Здесь то и другое вступают в сферу противоречия между совпадением и несовпадением. Эта диалектика неразрешима. Что означает «есть» в положении «бог *есть*» и в положении «творение *есть*», — ответа на этот вопрос нет.

Но в таком случае может ли бог вообще быть предметом метафизического знания, как это явствует из средневековых концепций аналогии и их положений о боге? Какие условия имелись для такой точки зрения? Согласно Канту, не только эту диалектику, но и любую другую следует понимать в том ключе, что о бытии бога не может быть сказано ничего, что выходило бы за рамки утверждения его в качестве идеи. Другое условие заключается в том, чтобы диалектику воспринимать буквально как диалектику. Тогда получается, что это отношение является диалектическим *для конечного* мышления, а бог для человека остается тайной. Незнание человека о боге — это ученое незнание.⁴¹

⁴⁰ Эта идея вошла в формулировку 4-го Латеранского собора: «Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin eos sit major dissimilitudo notanda».

⁴¹ Ср.: Николай Кузанский. Об ученое незнании // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1976.

Но ведь бог, наверное, не может быть тайной для самого себя? Несмотря на все незнание о боге, или, как гласит аналогия, наше незнание о боге всегда является большим, чем знание о нем, различие между ним и творением состоит именно в том, что он не только знает об этом различии, но и о себе самом имеет весьма достоверное положительное знание. Таким образом, в высказываниях по аналогии используются предикаты, и нам эти предикаты известны еще со времен раннегреческого определения *arche* как божественного, которые сказывают нечто о боге, утверждая, что он всезнающ, всемогущ, самый мудрый, о чем можно знать только с позиции конечного познания. Это высказывание направлено от творчества к богу. Но ведь мы уже отвергли этот способ как неподходящий для первой формы аналогии по атрибутам. Бог не подобен миру, напротив, если здесь есть подобие, то это подобие мира богу. Бог — это *analogatumprivatorium*. *Analogiaattributionis* в двух своих формах стремится установить конечное познание не как конечное, а показать, что конечное бытие является исходным пунктом высказываний о боге, причем в смысле *ordoessendi* бог вполне вероятно есть *analogatumprivatorium*. Относительная связь бог-творение, обращенная к диалектике, означает следующее: знание, которое бог имеет о себе и которое для конечно сущего является тайной, следует получать путем анамнезиса как априорное изначальное знание. Здесь кантовская критика или соответствует *analogia proportionalitatis*, или должна была найти аргументы против возражений последней. Ставшая уже исторической альтернатива заключалась в том, что высказывания о боге по аналогии лежали в основании учения о творчестве бога. Высказывание по аналогии как религиозное высказывание в этом случае всегда будет высказыванием, основанным на вере. Восхождению к солнцу, как его понимал Платон в притче о пещере, в христианском понимании бога всегда предшествует нисхождение бога. Это может присутствовать в религиозном и в теологическом сознании, но никак не в философском мышлении. Гегелевская философия — это философская попытка через преодоление кантовской диалектики указать на высказывание-себя богом в речениях о боге, чтобы в какой-то мере в платоновском смысле оправдать восприятие бога в рамках философской теологии путем анамнезиса.

3. ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

В статье «О различии между системами философии Фихте и Шеллинга» Гегель⁴² завел разговор о двух предпосылках философии:

Первая — это сам абсолют; он есть цель, к которой стремятся; он — уже есть, иначе как можно к нему стремиться? Разум продуцирует его, когда освобождает сознание от ограничений это снятие ограничений обусловлено предположенной безграничностью.

Другая предпосылка стала бы выходом сознания из тотальности — раздвоение на бытие и небытие, на понятие и бытие, на конечность и бесконечность.⁴³

Абсолют — это первая предпосылка, определен в качестве темы философии. Он у Гегеля непосредственно не является исторической величиной и потому исключается из исторического процесса. Именно так философская мысль и должна пытаться постичь абсолют в его безграничном единстве, и эта попытка может увенчаться успехом, правда в том случае, если сознанию удастся освободиться от собственной ограниченности. Вторая из названных предпосылок — противоположность конечного и бесконечного, т. е. то обстоятельство, что сознание выявляется из единства и абсолют для него становится потусторонним. В результате задачей философии должно стать объединение этих двух предпосылок таким образом, чтобы «бытие было встроено в небытие — как становление, раздвоение в абсолют — как его проявление, конечное в бесконечное — как жизнь».⁴⁴ И все-таки выполнение этой задачи возможно только в том случае, если абсолют станет конечным, историческим. Но это историческое становление абсолюта не может означать, что он отрицает себя в своей бесконечности или что он только внешне достигает этой *двойственности*. Оконечивание абсолюта проявляется в его историческом становлении и потому должно быть положено в самом абсолюте и, следовательно, быть проявлением бесконечного: в результате чего история для Гегеля становится путем самоосуществления абсолюта. Он — как свидетельствует предыдущая цитата — всегда в наличии и тем не менее всегда является целью поисков. Нахождение абсолюта для конечного сознания означает его освобождение от соб-

⁴² Гегелевская философская теология — лишь пример таковой. По истории философской теологии см.: Weischedel W. *Der Gott der Philosophen*. 2 Bde. Darmstadt, 1975; Dierken J. *Theologie im Anschluss an Hegel* // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 88/2. 1991. S.247ff.

⁴³ Hegel G. W.F. *Differenzschrift* // *Hegel G.W.F Werke*. Bd 2. S.24.

⁴⁴ *Ibid.* S.25.

ственной ограниченности. Когда будет достигнуто освобождение этого конечного сознания, оно станет явлением бесконечного сознания. Мы бы все же спросили, что должна представлять собой в этом сознании бесконечность, если она не отрицается и должна быть конечностью только внешне. Что же еще может познавать в конечном бесконечное сознание, которое освобождено от всякого ограничения, т.е. от конечности, если не самое себя. Таким образом, абсолютом, наличный с самого начала согласно своему «самому-по-себе», познает в конце пути своего самоосуществления, на котором он освобождается от конечности и от ограниченности как конечности, самого себя как сущность, лежащую в основе явления всякой конечности. В этом познании-самого-себя в другом, говорит Гегель, сознание проявляется не только как само-по-себе, но и становится сознанием для себя. Если ему и суждено пройти этот путь окончивания как путь абсолюта в истории, то для того, чтобы овладеть собой и постичь себя в своей истинности. На языке религии Гегель выражает этот процесс окончивания и нахождения-самого-себя в другом, а именно в конечном, и наконец, возвращения к самому себе как процесс творчества и порождение человека богом вплоть до примирения между богом и человеком. Согласно цитированному из статьи «О различии...» положению мы можем первую предпосылку — абсолютом — назвать богом, а вторую — сознание, возникающее из единства, — назвать религией. Поскольку же Гегель в плане отношения между бесконечным и конечным отказывается от абсолютного разделения между богом и религиозным сознанием, последнее он стремится понять скорее как «продукт божественного духа, не изобретение человека, а продукт божественной деятельности, порожденное в ней»,⁴⁵ то для него не только человек связан с богом, но и сама эта связь предполагает связь бога с человеком (это отношение мы назвали двойственностью). Бог в религиозном способе поведения человека присутствует как собственно действующее:

Дух бога... не дух по ту сторону звезд, не по ту сторону мира, напротив, он наличен этот бог и как дух в виде души, и в виде призрака.⁴⁶

⁴⁵ Эта цитата из гегелевских «Лекций по философии религии» взята из издания под редакцией Георга Лассона, а именно из тома «Begriff der Religion» (Hamburg, 1966. S. 44). Это собрание конспектов разных учеников Гегеля не совпадает с изданием этих лекций под редакцией Глокнера, хотя его издание сочинений Гегеля нами также используется, обозначенное как «Werke». (Поскольку русский перевод «Лекций...» Гегеля сделан по изданию Глокнера, то некоторые цитаты здесь даны в нашем переводе. — Прим. пер.)

⁴⁶ Hegel G. W. F. Begriff der Religion. S. 43.

Особенность наличности этого бога состоит в том, что он в религиозном сознании человека познает самого себя:

... бог есть бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя... есть его самосознание в человеке.⁴⁷

Это значит, что «вера сама есть божественный дух, действующий в субъекте», хотя он как конечное сознание не представляет собой «пассивный сосуд», напротив, он со своей стороны покончил с «природно-стью», поскольку не нашел в ней удовлетворения.⁴⁸

Теперь мы можем сказать вместе с Гегелем, что бог, во-первых, не пребывает вне конечного, нет, он входит и в историю. Он ее смысл. Во-вторых, религия при этом является местом сознательного становления этого отношения. Поскольку себя бог делает историческим только в движении мировых событий, сознание о нем, представленное в религии, может быть осознанием исторического. Оно подлежит тому же самому движению и изменению, что и мировые события. Поскольку же история есть прогресс в сознании свободы как собственное определение абсолюта, то отдельные религии соответствуют определенной реализации и ступени откровения бога в истории. Гегелевская история религии показывает в различных религиях этот процесс наличности бога. Исходя из естественных религий и брахманизма (религии «колдунов» и религии «фантазии») через религию свободы и индивидуальности (каковы греческие и римские религии, иудейство и ислам) разрабатывается процесс самоизображения бога и становление его познания. Христианство как та религия, в которой бог раскрывается в полноте своего бытия и своей истинности, находится в конце этого развития.⁴⁹ В ней сознание бога достигает своего высшего пункта. То, что бог есть сам по себе, а отныне и для себя, он осознает в своем самом-по-себе и для-себя-бытии. Причем особенность христианской религии составляет то, что ей «присуще *явное* сознание того, что бог — дух».⁵⁰ Поэтому она «завершенная религия»,⁵¹ в то время как все другие религии находятся еще на «точке зрения конечного духа». В ней бог «полностью раскрыт... —ничто уже больше не тайна для бога».⁵²

То обстоятельство, что в христианского бога верят как в тройственного бога и мыслят его таким, для Гегеля также является причиной

⁴⁷ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 389.

⁴⁸ Hegel G. W. F. Begriff der Religion. Bd II. S. 196.

⁴⁹ См. обзором: Leutze R. Die ausserchristliche Religion bei Hegel. Göttingen, 1975.

⁵⁰ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. М., 1977 С. 355.

⁵¹ Hegel G. W. F. Begriff der Religion. Bd I. S. 74.

⁵² Ibid. S. 75.

видеть в нем основной принцип всего сущего, который ищет философская мысль. И если тринитарность для него — это следствие внутренней диалектики *agche* как «абсолютного духа», то эта диалектика согласуется с христианским пониманием бога:

Бог постигается так, что в этом постижении он делает себя предметом для самого себя, сыном, чтобы затем оставаясь этим предметом, далее одновременно снять в этой различности своего предмета от самого себя различие и возлюбить в нем самого себя, то есть отождествить с собой, сойтись в этой любви себя с самим собой. Только это есть бог как дух. Так и мы должны постигать его именно тем определением, которое церковью по-детски выражается именами отца и сына, но еще не является понятием. И только тринитарность есть определение бога как духа; без этого определения бог — пустой звук.⁵³

Поэтому Гегель может утверждать, «что результат свободного мышления совпадает с содержанием христианской религии».⁵⁴ Все же то, что под этим понимается, по Гегелю, происходит, как это ясно показано в последней цитате из «Лекций по философии религии», не в рамках религии, а только внутри философии. Лишь исключительно философия постигает то, что дух реализует себя только как движение мысли. Для христианства это имело то следствие, что для него, как и для всех других религий, дух должен был оставаться непонятым. Это религиозное постижение способа, каким реализуется дух, означает также то, что религия хотя и работает с такими категориями, как провидение, благодать, мудрость, мощь, справедливость, тем не менее не знает, как они «движутся». Для философии же, для которой бог выражается всем знанием в иной потусторонности, в отличие от набожного чувства, эти категории не являются свойствами чисто трансцендентального бога. Бог познается ею как присутствующая во всем сущем причина. Это та философия, которая в чувстве постигает явление абсолюта и учит укоренению всех вещей в боге, *apokatasta-sispanon*. Но несмотря на это, Гегель считает, что религия может обойтись без философии, а вот философия без религии — нет.⁵⁵ Бог входит в всемирную историю и не пребывает вне ее. По Гегелю, это не означает, что бог раскрывается во всемирной истории, а напротив, это значит, что как бог, так и всемирная история постигаются благодаря его вхождению в нее.⁵⁶

⁵³ Ibid. Bd II. S.41.

⁵⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 146.

⁵⁵ Ср.: Там же. С. 66.

⁵⁶ То обстоятельство, что бог для Гегеля полностью не раскрывается в истории,

Поскольку Гегель попытался снять религию философией и одновременно понять человеческое мышление как божественное, это, вероятно, и стало тем «последним камнем», который был положен в усилия европейской мысли изобразить познание абсолюта и представить высшее достижение философии как возникшее в равной мере из «религиозного экстаза» и «критического мышления». Но удалось ли так же легитимировать разум в его способности достичь откровения и достигли ли успеха гегелевские усилия в сказывании о боге ввиду деструкции Кантом такого рода теоретических притязаний познания,— это уже другой вопрос.

Не стоит одобрительно относиться к критике в адрес Гегеля со стороны Кьеркегора и Фейербаха, если не согласиться с правомерностью этого вопроса. В интерпретации Гегеля, а также и изложении того, что есть религия, ни тот, ни другой не сказали последнего слова. Причем Кьеркегор в подтверждение христианской мысли ограничился своей критикой гегелевского понимания религии, в противоположность этому Фейербах ставил под сомнение религию как таковую.

4. КРИТИКА РЕЛИГИИ

Фейербах, по нашему мнению, несомненно ведущий представитель критики религии в Новое время. Но наряду с ним следует также назвать Фридриха Ницше и Зигмунда Фрейда. В связи с их борьбой против религии ее позитивистская критика, как она выражалась в Венском кружке, и прежде всего Морицем Шликом, Рудольфом Карнапом и Отто Нейратом, отходит на задний план. Критика первых опиралась не на критику начал религии, нет, она сама себя воспринимала как ее завершение. Ее конец они видели в отрицании религии, поскольку ее замысел (положенное ею) становится полностью очевидным, и она, разоблаченная из своих религиозных одеяний, становится познанной в своей «истинности». Идея Фейербаха, что мыслить бога по сути значит делать не что иное, как мыслить сущность человека, а потому и теология должна быть сведена к антропологии, воспринималась не только как основная модель критики религии со стороны Маркса, Ницше, Фрейда и Сартра. Но и современная той эпохе теология «смерти бога», исходящая из возвещения Ницше о смерти бога, также обязана этой конструкции.

возникло между прочим благодаря его различию между экономической и имманентной тринитарностью.

В то время как для Фейербаха человек создавал себе религию и переносил в ее иллюзорный мир все, что находил в этом мире, Маркс пытался бороться с причинами убожества религии и постичь те состояния общества, которые благоприятствовали возникновению иллюзорного мира. Критика неба, по его мнению, должна была превратиться в критику земли, в критику права и политики. Изменение общественной структуры должно было вести к возникновению бесклассового общества, в котором благодаря отмене частной собственности одновременно наступит и религиозная эмансипация. Упразднением самоотчуждения атеизм должен был победить религию. В «Критике гегелевской философии права» это звучит так:

... Человек создает религию, религия же не создает человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не приобрел себя, или уже снова себя потерял. Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождает религию, превратное мировоззрение, ибо сами они — превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *poit d'honneur*, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в фантастическую действительность человеческую сущность, потому что человеческая сущность не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против того мира, духовной усладой которого является религия.⁵⁷

Поскольку Маркс рассматривал религию как выражение «действительного убожества и протест против этого действительного убожества», она была для него «вздохом угнетенной твари» и как таковая «опиумом народа»:⁵⁸

Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным, ореолом которой является религия.⁵⁹

⁵⁷ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. Избранные сочинения. М., 1984. Т. 1. С. 1.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же. С. 2.

Маркс идет дальше Фейербаха, требуя, чтобы критика неба превратилась в «критику земли, *критика религии — в критику права, критику теологии — в критику политики*». ⁵⁰ Сам Маркс не разработал собственной критики религии, для него критика религии по сути была завершена Фейербахом. Мысль Фейербаха о том, что человек в своих религиозных отношениях фактически был занят только самим собой, была эпохальной. Едва ли еще мыслима такая критика, которая видела в религии иллюзорное солнце, вокруг которого вращается человек. Там, где Маркс исходит из идей Фейербаха, он не продолжает этой критики, а ставит вопросы о тех общественных условиях, которые в целом могли привести к образованию религии. Если в религии человек занят только самим собой, а не другим, чуждым (богом), то становится понятным, как люди могли прийти к самообману. Но как человек мог полагать, что в религии он имеет дело не с самим собой, а с чем-то нечеловеческим? Если религия всего лишь иллюзия, и именно та иллюзия, которая принимает бога не за то, что он есть на самом деле, а за определяющую человека реальность, то критика религии предполагает, в свою очередь, такой принцип, опираясь на который она будет в состоянии разглядеть иллюзорную реальность в ее иллюзорности. Что для Маркса было бесклассовым обществом, то для Ницше было идеалом совершенного человека, сверхчеловека, с которым в мир пришла смерть бога:

Но теперь умер этот Бог!

Вы, высшие люди, этот Бог был вашей величайшей опасностью. С тех пор как лежит он в могиле, вы впервые воскресли. Только теперь наступает великий полдень, только теперь высший человек становится — господином!

Поняли ли вы это слово, о братья мои? Вы испугались: встревожилось сердце ваше? Не зияет ли здесь бездна для вас? Не лает ли здесь адский пес на вас?

Ну что ж! вперед! высшие люди! Только теперь гора человеческого будущего мечется в родовых муках. Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек. ⁶¹

Ницше полностью отдается провозвестию сверхчеловека:

Я заклинаю вас, братья мои, *оставайтесь верны земле* и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Они отравители, все равно, знают ли они это или нет.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 206-207

Они презирают жизнь, эти умирающие и сами себя отравившие, от которых устала земля: пусть же исчезнут они!

Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители. Теперь хулить землю —самое ужасное преступление, так же как чтить сущность непостижимого выше, чем смысл земли!⁶²

Стать сверхчеловеком означает не только стать богом, но и преодолеть человека, каким он сейчас является. Он убог, поскольку, будучи *homoreligiosus* постоянно трансцендирует к богу. Ведь бог для Ницше—суть всей потусторонней идеальности. Сверхчеловек же знает о смерти бога, а вследствие этого и о конце всякой потусторонности. Он рассматривает потусторонность как зеркальное отражение земли и вновь возвращает ее человеку. Преодоление человека, по Ницше, — это самопреодоление. Человек в целом интерпретируется им «биологически», а потому именно не метафизически, хотя и является тем, в лице кого жизнь в своем развитии пришла к сознанию. В сознании жизнь познает сама себя как воля к власти:

Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его?

Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?

Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором.

Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас еще осталось от червя. Некогда были вы обезьяной, и даже теперь еще человек больше обезьяны, чем иная из обезьян.

Даже мудрейший среди вас есть только разлад и помесь растения и призрака. Но разве я велю вам стать призраком или растением?

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке!

Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли!⁶³

И если в философской и в теологической традиции бог принимался за последний смысл мира, то отныне сверхчеловек становится смыслом земли. Он уже не потустороннее существо, он принадлежит посюстороннему миру. Завлечения Ницше в адрес существующей религии многоплановы. В «Заратустре», который здесь цитируется, говорит-

⁶² Там же. С. 8.

⁶³ Там же.

ся о трех превращениях, именно о тех превращениях, которые человек испытывает благодаря знанию о смерти бога. Превращение, которое свершает дух, переходя от самоотчуждения к творческой свободе, есть превращение верблюда в льва и затем льва в ребенка. Верблюд представляет здесь религиозного человека, который стремится к тому, чтобы взвалить на себя самое тяжкое,⁶⁴ чтобы наслаждаться мыслью о своей стойкости, — это самое тяжелое и есть груз трансцендентности. Но он всего лишь человек, боящийся самого себя и стремящийся подчиниться. Здесь, как и в других местах, Ницше дает психологические объяснения религии. Но возможность объяснить религию психологически еще ничего не говорит о ее притязаниях на истинность, ибо любое столкновение с действительностью, фикция она или нет, имеет психологические предпосылки. И в этом плане обоснование Ницше критики религии неустойчиво и не затрагивает необходимым образом сути религии.

Критика религии Фрейда, как и критика Ницше и Маркса, саму себя видит преодолением самораздвоения, при этом «бог», по Фрейду, скрывается позади отца, а представления о боге как над-Я или Я-идеал являются результатом отношения сын-отец:

Психоанализ научил нас видеть интимную связь между отцовским комплексом и верой в бога; он показал нам, что личный бог психологически — не что иное, как идеализированный отец... всемогущий, праведный бог и благодетельная природа представляются нам величественным сублимированием отца и матери, более того, обновлением и восстановлением ранних детских представлений об обоих.⁶⁵

Для Фрейда религия, строго говоря, — это невроз подавленности, причем не индивидуальный, а общечеловеческий. Выздоровление он считает возможным, правда, с помощью науки, ибо она разоблачит религию как иллюзию, хотя того, что в результате живой человек, лишенный иллюзий, останется счастливым человеком, Фрейд не гарантирует. Коллективный невроз религии накапливает в человеке его собственные индивидуальные неврозы. Фрейд тоже объяснял возник-

⁶⁴ Лев олицетворяет автономного человека, правда, свободу он понимает лишь как отрицание, как снятие существующего. Дитя после преодоления традиционных ценностей изображает собой некое новое начало. ОНицшесм.: Pieper A. Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch. Stuttgart, 1990. О различии между имманентностью и трансцендентностью см. статью Х. Хайнрейха, опубликованную в журнале: Evangelisches Kirchenlexikon. 2/1989. S. 619-624.

⁶⁵ Фрейд З. Леонардо да Винчи. Воспоминания детства // Ницше Ф. Утренняя заря. Фрейд З. Леонардо да Винчи. Тирасполь, 1991. С. 244.

новение религии психологически. Исходя из гипотезы об определяющем психическое развитие человека комплексе (Эдипов комплекс), он в работе «Тотем и табу» принимает отцеубийство за решающее событие в возникновении религии. Сыновья, ставшие убийцами, чувствуют раскаяние и возводят убитого отца на пьедестал бога. Такого рода форма критики религии составляла фундамент и фейербаховского понимания религии:

Религия есть отношение человека к своей собственной сущности — в этом заключается ее истинность и нравственная спасительная сила, — но не как к своей сущности, а к *другому, отличному от него и даже противоположному ему существу*; в этом заключается ее ложь...⁶⁶

Исключение в своей критике религии представляли позитивисты и критические рационалисты. Поскольку в понимании науки и познания они в качестве возможного и действительного утверждали только то, что определяется и постигается однозначно, для них вопросы бога были вообще исключены. Бог — не предмет науки. Если религиозному понятию «бог» необходимо придать смысл, то следовало бы сначала найти возможность проверить это понятие на его научную пригодность. Для этого нужно, говоря словами Карнапа, показать, «в каком случае их [высказываний о боге] знание может быть истинным... в каком его можно назвать неистинным». Поясняя это, он пишет:

Понятие «Юпитер» может быть принято вследствие того, что установлено: высказывание «Юпитер ворчит во время (в месте *p*) может быть истинным, если во время *t* в месте *p* зафиксирована гроза, в противном случае оно должно называться неправильным. Благодаря такого рода установлению, без каких-либо разговоров о смысле *понятия* «Юпитер», *высказывания* получают смысл, если же я в настоящий момент говорю кому-нибудь: «Юпитер будет ворчать здесь в 12 часов», то он знает, что этого можно ожидать; он может, оказавшись в подходящей ситуации, получить знание, с помощью которого мое высказывание подтвердится или будет опровергнуто.⁶⁷

5. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Утверждение, будто религия есть выражение самоотчуждения человека и отражает состояние сознания, в котором тот еще не является хозяином самого себя, еще не овладел законом своей деятельности и

⁶⁶ Фейербах Л. Сущность христианства. Т. 2. С. 233.

⁶⁷ Carnap R. Scheinprobleme in der Philosophie. Frankfurt/M., 1966.

условиями своего нравственного, социального и общественного существования, было не в состоянии решить вопрос о смысле и значении религии в истории человека. Религия не исчезла как факт в Марксо-вом смысле, не разрушена наукой в фрейдовском смысле, не выглядит как ненависть угнетенных и бессильных согласно представлению Ницше о религии. Следовательно, религия выступает для философии в широком плане тем феноменом, от рефлексии которого она не может освободиться.

После упадка критики религия приобрела в глазах философии значение, хотя и с разных точек зрения. А не была ли вместе с крушением критики религии утрачена и вера человека в себя? Суть критики заключалась в том, чтобы не просто, как полагали иные позитивисты и критические рационалисты, отвергнуть как разумный феномен религии, а доказать, что религия как способ человеческого самоотчуждения позволяет человеку ошибаться в своей сущности. Там, где преодолевается религия, где теология превращается в антропологию, а критика теологии — в критику политики, там, якобы, человек познается самим собой как самостью и постигается в своей свободе. Крушение же критики заставило человека с тех пор увидеть в самом себе бессилие собственной автономии.⁶⁸

Неправда, что критика религии была полностью ошибочной и не имела своего освобождающего воздействия; элементы религиозного культа и веры точно были «опиумом народа» и давали утешение, которого уже не осталось.⁶⁹ Ведь критика религии касалась не ее сути, а ее исторической формы проявления. Еще Ксенофан писал: «Если бы руки имели быки и львы или (кони,) чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди, кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих образы рисовали богов и тела их ваяли, точно такими, каков у каждого собственный облик».⁷⁰ Критика касалась образа, а не самого бога. Она смешивала представление о боге с самим богом.

Но знание о том, что несоответствие всегда бесконечно больше, чем соответствие между человеческой картиной бога и самим богом в конце концов вновь вспомнила и критика религии.

⁶⁸Ср.: Rohrmoser G. Religion und Politik in der Krise der Moderne. Graz; Wien; Köln, 1989.

⁶⁹Сполным правом можно сказать: «Там, где понималась эта критика, оказывалось, что религиозно-самосознание принципиально не скажало себея в своем самозлоении» (Kodalle K.-M. Die Eroberung des Nutzlosen — Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluss an Kierkegaard. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1988. S.23).

⁷⁰Ксенофан. I, В 15.

Критическое по сути отношение к религии означает понимание того опыта, опираясь на который она возвещает благо и утешает человека будущим спасением. Замысел критики был в том, чтобы выработать такое состояние тотальной прозрачности и «возврата» человеческой способности распоряжаться своей жизнью самому человеку. Уже не богам и случаю должен вручить человек собственную судьбу, а распоряжаться собою сам. Но поскольку неограниченное самоопределение оказывается невозможным, человек в своем образе жизни зависим от событий, которые не подвластны ни ему, ни другому человеку — от болезни и смерти, если ограничиться только этими двумя событиями. Человек осознает этой критикой не собственную силу, а свою растерянность.⁷¹

И если задачей философии в гегелевском смысле уже не было выявление в религии истины и доказательство того, что разум поддерживает ее, то философия все же должна попытаться понять религию как специфически человеческий феномен бытия. Причем бог как предмет религии уже не должен мыслиться как изначально собственный предмет метафизики.

Трудности этого предприятия философии религии заключаются в различении веры и знания.⁷² Первый вопрос, который здесь следует поставить, заключается в том, может ли вера давать знание вообще и философское знание в частности. Можно назвать множество причин, согласно которым ответ будет звучать: «Нет». Во-первых, религия со своей стороны всегда остерегается того, чтобы свою истину какого-либо знания подвергнуть философскому осмыслению. Во-вторых, философия тоже отказывается исследовать какой-либо предмет, который опирается непосредственно не на знание, а на веру, который не готов подвергнуться критической проверке разумом. Ведь философия религии познает иначе, чем религиозные дисциплины, которые могут довольствоваться описанием религии, сравнением религий между собой, при этом она отказывает верующим в постановке вопроса об истинности религии, к которой они принадлежат.⁷³ И если все-таки филосо-

⁷¹Ср.: Lübbe H. Religion nach der Aufklärung. Graz; Wien; Köln, 1990. S. 127ff.

⁷²См. обзор: Benedikt M. Wissen und Glauben — zur Analyse der Ideologien in historisch-kritischer Sicht. Wien, 1975.

⁷³ В рамках социологии религии это соответствие выявил Вольфганг Шлустер, когда, прибегнув к социологическому анализу, описывал способ осмысления религии: «Социология религии хотя и должна переводить религиозный опыт верующих в рамки их собственных отношений и вследствие этого отчуждать его, тем не менее она в состоянии стремиться к тому, чтобы не замещать его. Это имеет свои последствия для всех религиозных понятий, а также для понятия бога. Для со-

фия религии, в свою очередь, не готова к тому, чтобы рассматривать религию как мировоззрение, как форму преодоления контингенции и освободить ее от вопроса об истине, не попадет ли она в этом случае в то затруднение, когда, поставив вопрос, не в состоянии дать на него ответ, не перестав быть при этом философией религии? Не становится ли она в этом первом случае вынужденно, из-за того, что дает отрицательный ответ, религиоведением, а во втором — также вынужденно — теологией?

Философия религии не может ставить вопрос о значении своего предмета по аналогии с философией права и философией истории; когда они задаются вопросом о значении права или о смысле истории, то являются ли они более значимыми, чем «грамматика» религиозных высказываний?⁷⁴

Поставленные вопросы не могут остаться для философии религии без ответа, и полученных ответов нельзя достичь без выработки понятия религии. Можно ли религию понимать как определенное выражение культуры, подобно феноменам права, нравов и искусства, или для нее самым важным является вера в потусторонний мир? Если первая из указанных возможностей — непроходимая дорога, поскольку она противоречит самопониманию большинства «так называемых» религий, то другая возможность представляет трудность для философской мысли, так как она должна осмыслить тот потусторон-

циологии религии они получают иное значение, чем для верующих. Как и во всех культурных феноменах, здесь участники и наблюдатели хотя и связаны друг с другом, но не совпадают. Тем самым социология религии оказывается между двух полюсов: она дистанцируется от оценочных предпосылок критики религии и от оценочных предпосылок верующих, а также от той дисциплины, которая интеллектуально рационализирует эти предпосылки — от теологии» (Schluster W. *Religion und Lebensführung*. Bd I. Frankfurt/M., 1988. S. 345f.). С одной стороны, социология религии не редуцирует критику религии и потому интерпретирует религию не как обычное социальное поведение. Но, с другой стороны, для нее не существует «ни чуда, ни откровения», несмотря на то, что «она знает, что они для верующего действительно существуют и что в них он может вкладывать субъективный смысл» (Ibid. S. 345). Социология хотя и исследует вопрос об истине откровения, тем не менее знает также и то, что ответ на него для верующего уже заранее известен. Несмотря на это, она не воспринимает убеждение веры как то, чем оно является для верующего, а именно непреложной истиной, и редуцирует его со своей стороны в субъективно положенный смысл. Это дает социологии религии то преимущество, что она может рассматривать религию как научно-культурную ценностную предпосылку, не ставя же вопроса о ее истинности. Именно этот вопрос отделяет философию религии от социологии религии.

⁷⁴ Ср.: Hofmeister H. *Wahrheit und Glaube — Interpretation und Kritik dre sprachanalytischen Theorie der Religion*. Wien; München, 1078.

ний мир, на который претендует, и способность трансцендирования к нему.

Следует разрабатывать те принципы религии,⁷⁵ которые при принятии используемого религиозиедением материала позволяют показать, что такое религия и каково ее содержание: бог, потусторонний мир, бессмертие (воскресение) должны осмысливаться как содержание того, *во что* верят. Средневековая философия со своими концепциями по аналогии воспроизводила содержания этих понятий еще и в связи с обоснованием знания. Она исходила, правда, из нерелефированно-го учения о творении; бог, потусторонний мир, воскресение должны стать осознанными по своему содержанию. Ведь сегодня же философия религии не будет воспринимать эти предметы веры как предметы знания, соответственно, их в философскую рефлексию невозможно вводить безошибочно.

Мы сознательно оставляем открытым вопрос о возможности философии религии, ибо он в философском плане должен оставаться открытым до тех пор, пока философия, в свою очередь, не станет понятной миру вместе со всеми проблемами собственного обоснования. Вопрос об *aghe* является философским вопросом и для философии религии. И она в своем осуществлении не свободна от него.

⁷⁵ Рефлексии «актуальности абсолюта» описаны в уже упомянутой работе: Kodalle K.-M. Die Eroberung des Nutzlosen.

XXVII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: УТРАЧЕННЫЙ ФУНДАМЕНТ ВСЕГО ЗНАНИЯ И ВСЕГО СУЩЕГО

Жить в мире, в котором правит случай, значит жить экспериментально и гипотетически. Все имеет значение лишь пока существует, и обо всем можно составить представление, будто оно могло быть и иным, — это опыт «человека без свойств» из цитированного нами романа Роберта Музиля. «Бог, — писал он, — создает мир, думая при этом, что сошло бы и по-другому».¹ Для Музиля четко установлено, что в мире, в котором все познается исключительно контингентно и гипотетически, в котором ничто не признается абсолютным, ни истина, ни категорический императив не могут сохранить свое значение, а подавление человека человеком безгранично. Подспудно эта проблематика ставит перед ним вопрос об аргументе как о самой важной, «решающей» мысли.² Там, где о человеке невозможно говорить ни как о сознательном разумном существе, ни как о твари божьей, возникает опасность того, что политика займет место философии и религии. И тогда она в качестве их эрзаца должна будет ответить на вопрос о смысле человеческого существования и предложить осязаемую утопию, которую не сможет осуществить, поскольку та выходит далеко за границы возможностей политической власти. Конечно, и философия подвержена такой же опасности — не устоять перед соблазном утопии, тем не менее она знает границы своих собственных проектов, поскольку постоянно вопрошает о своем обосновании. Постановка вопроса об аргументе противоположна политическому ответу на поиск смысла истории как индивидуального и универсального притязания на истину и смысл, благодаря которому любой ответ, любой поступок оказывается оправданным в своем собственном притязании. Может ли быть без такого рода притязания истина и смысл жизни для каждого отдельного человека или истина и смысл для всех вместе? Поставить вопрос об истине и смысле, а не просто твердить о своем намерении, означает для фило-

¹ См. главу XXI, 1.

² См. главу I.

софии найти свой фундамент и новое восприятие *arche*. Если ответы, дававшиеся на этот вопрос, не удовлетворяют, а пренебрежение вопросом об *arche* нельзя считать за ответ, напротив, именно это делает очевидным кризис философской мысли, то не остается иного выбора, как сделать новую попытку. Может быть, тот кризис, в котором находится философия, этот разрыв метафизики со своим вопросом об *arche*, есть не столько кризис философии, сколько утрата способности к философскому мышлению?

Чтобы снова поставить вопрос об *arche*, мы должны вспомнить, о чем рассуждали в ходе нашего изложения. По сравнению с другими науками, в основании которых лежат аксиомы, философия как наука не имеет исходного пункта. Постоянно возобновляемые в истории философии попытки найти свое основоположение вроде установления первой самой по себе истины, описаны как хтонические элементы, как идея, как атом, как Бог, как Я или как Ничто, и тем не менее оказывается, что у философии нет такой первой истины. Для нее не существует удовлетворительного начального принципа и ответа на вопрос об *arche* всего сущего или решающей мысли, с помощью которой она бы смогла обосновать не только мир, но и саму себя, она не обладает принципами понимания всего сущего и мышления в целом. Философия — это не конкретная наука, которая свой путь начинает из сущего, вообще-то уже давно известного нам, — животных, растений, камней как предметов зоологии, ботаники, петрографии. Поэтому она и не держится за то, что обнаружила и что ей очевидно с самого начала. Ведь философия стремится не к истинам, обоснованным положениям, экспериментально гарантированным результатам, документально подтвержденным рассуждениям, нет, она стремится к самой истине. Но это вынуждает ее с самого начала размышлять о том, что является ее исходным принципом и предметной областью. Мы не хотим сказать, что эта предметная область нам совершенно чужда; мы ведь постоянно живем в этом мире, познаем и размышляем о нем, мы — люди, и задаем себе вопрос «Что я должен делать?» и ищем в истории смысл. Но в поисках предметной области мы познаем то, что мир, именно потому, что философия является частью его, ей не задан предварительно. И даже там, где она своими всевозможными определениями *arche* закладывает основание, она сама для себя в этом определении не находит основания. Ее определения *arche* — это не некий акт формулирования аксиомы, который, будучи завершенным и выполненным, можно было бы принять за основополагающую истину. Наверное все-таки поиск *arche* будет продолжаться так же долго, как и процесс

философствования, причем философия не может оставить вопрос об *agche* без внимания, поскольку он всегда воспринимается и сохраняется как основной вопрос философской мысли. Вопрос об *agche* — это не только утверждение, но и деструкция, которая разрушает философское мышление, в котором человек надеется укрыться от опасности. Платоновская притча о пещере и его образ восхождения и нисхождения, т.е. возврата в пещеру, восстановления связи с ней, дает возможность осмыслить это. Кто прячет глаза от света, тот видит настолько же мало, насколько и тот, кто смотрит прямо на солнце. Многие, говорил Платон в «Федоне», испортили себе зрение, поскольку всматривались в солнце не через его отражение в воде или через какое-либо другое отражение, а направляли свой взгляд прямо на него.³ Сегодня солнечные очки защищают наши глаза от слепящих лучей, а наука со своим абстрагирующим способом научилась даже смотреть на солнце и исследовать его. В нем, правда, как и во всех других вещах, известных нам, мы не обнаружили ничего исключительного, научно не познаваемого. Во всяком случае — не то, из-за чего Платон пустился в свое плавание и что подобным же способом полагал обнаружить на солнце — *anhypotheton*, *arche* в качестве безусловной причины всего.

Из платоновской притчи о пещере мы знаем: то, что мы обычно видим, есть только тени и отражения действительности и нужно обращение души, мучительное восхождение из пещеры, чтобы постичь действительное положение вещей. Для носящих солнечные очки все это может быть, пожалуй, только притчей и не более. Ингеборг Бахман в романе «Малина» позволяет «Я» (главному персонажу) освободиться от иллюзии самого себя (воплощенной в отношении к Ивану) и от плена фактического, самого по себе самостоятельного, научно осмысленного мира (воплощенного в Малине), и раскрыть реальность своей собственной жизни. Смерть, которая показывает Я как абстрактное и недействительное, и приносит ему примирение, единение с оторванным от него, с действительностью, как бы разбивает эти самые солнечные очки. «Я» должно дать себе возможность разбить свои очки, искажающие его само и его мир, чтобы смочь обрести себя в своей действительности. Быть может, от нас тоже требуется разбить солнечные очки. Не для того, чтобы мы как те, о которых говорил Платон, смотрели беззащитно на слепящее солнце, а напротив, для того, чтобы увидеть, что скрывают темные стекла и заново открыть причину и истину вещей.

³ Платон. Федон. 99d.

Библиотекарь Музиля долгое время терпеливо обеспечивал нас книгами, которые показывали нам путь философской мысли. Настало время нам самим вступить на этот путь и от данной книги по философии перейти к более обширному наставлению. Пройденный путь философского мышления был не всегда легок, но движения по этому пути у нас никому не отнять. Каждый должен пройти его сам.

Ответ на вопрос о последней причине как агчевсего знания и всего сущего остается делом философского мышления. Независимо от справедливости критики в ее адрес, философия должна будет идти своим путем поиска. Для человека многие из этих дорог могут оказаться бесконечными и бесцельными, да и его размышления об агчемогут показаться ему напрасными, но Аристотель считал:

Однако бог и природа ничего не делают всуе.⁴

⁴ Аристотель. О небе. I. 4. 271a 33.

Хофмайстер Х.

Что значит мыслить философски / Пер. с нем.; Отв. ред. А. Б. Рукавишников, Д. Н. Разеев.
— СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.— 448 с. ISBN 5-288-03969-0

Книга Х. Хофмайстера (профессора, заведующего кафедрой философии Теологического факультета Гейдельбергского университета и почетного профессора Философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета) посвящена осмыслению фундаментальных проблем философской мысли, ее структуры и развития основных понятий. Цель его размышлений — взгляд со стороны на тот путь, по которому логически и исторически различные виды философствования и известные философы продвигались к тому, что сегодня называется философским знанием.

Осмысливая философию как непрерывающийся с самого своего возникновения процесс поиска *agche*, первоначала, первоисточка, фундамента всего знания, автор создает работу, интересную для самого широкого круга читателей.

ББК 87.2

X85

Научное издание

Хаймо Хофмайстер

ЧТО ЗНАЧИТ МЫСЛИТЬ ФИЛОСОФСКИ

Директор Издательства СПбГУ проф. Р. В. Светлов

Главный редактор Т. Н. Пескова

Редактор Е. Е. Жирнова

Художественный редактор Е. И. Егорова

Обложка художника Е. А. Соловьевой

Верстка А. М. Вейшторг

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 22.05.2006. Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 28,0. Тираж 1000 экз. Заказ №240

Издательство СПбГУ. 199004, С.-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21

Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ. 199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН МОСКВА

5-263-03965-0

Хофмайстер. Что



Х. Хофмайстер

ЧТО ЗНАЧИТ
МЫСЛИТЬ
ФИЛОСОФСКИ

ПОИСК

ФУНДАМЕНТА

ВСЕГО ЗНАНИЯ

И ВСЕГО

СУЩЕГО



9 785288 039690