

Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина
Институт социальных и политических наук
Департамент философии
Кафедра онтологии и теории познания

ОНТОЛОГИЯ

Часть I

учебное пособие
для студентов, обучающихся по направлениям подготовки:
47.03.01 «Философия»,
45.03.04 «Интеллектуальные системы в гуманитарной сфере»

Екатеринбург
Издательский дом «Ажур»
2015 г.

УДК 111(075.8)
ББК Ю21я73-1
О595

Научный редактор:

Е. В. Бакеева, доктор философских наук, профессор
кафедры онтологии и теории познания.

Ответственный редактор:

О. Н. Томюк, старший преподаватель
кафедры онтологии и теории познания.

Рецензент:

- Кафедра философии Уральского государственного лесотехнического университета (заведующая кафедрой - Новикова О. Н., кандидат педагогических наук, доцент).

- Лобовиков В. О., доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела права Института философии и права УрО РАН.

О595

Онтология : учебное пособие в 2-х частях / науч. ред. Е. В. Бакеева, отв. ред. О. Н. Томюк. – Екатеринбург : Издательский дом «Ажур», 2015. Ч. I. – 380 с.

ISBN 978-5-91256-303-4

Учебное пособие содержит подборку философских текстов, посвященных осмыслению основных понятий и проблем онтологии. Принадлежащие к различным эпохам фрагменты произведений ведущих мыслителей европейской философской традиции дают представление о характере и способах онтологического мышления от Античности до Нового времени.

Пособие предназначено для студентов и аспирантов, обучающихся по специальности «Философия», а также для всех, интересующихся философско-онтологической проблематикой.

УДК 111(075.8)
ББК Ю21я73-1

ISBN 978-5-91256-303-4

© Бакеева Е. В., 2015
© Томюк О. Н., 2015

ПРЕДИСЛОВИЕ

Тексты, составляющие данное учебное пособие, можно разделить на две группы. В первую из них, наиболее обширную, входят философские первоисточники, принадлежащие перу великих мыслителей прошлого – таких, как Платон, Аристотель, Августин, Фома Аквинский, Николай Кузанский, Рене Декарт, Иммануил Кант. Однако вопросы, к которым обращаются эти мыслители, а также пути поисков ответа на эти вопросы не являются только достоянием прошлого – они не менее актуальны и для современного читателя. Каждый из этих философов – наш современник и собеседник в вечном, непрекращающемся диалоге о бытии, в рамках которого отдельные философские проблемы («что выступает основанием всего сущего?»; «как соотносятся друг с другом свобода и необходимость?»; «чем обеспечивается целостность мира?» и др.) являются всего лишь репликами, также, в свою очередь, нуждающимися в ответе. Поэтому чтение данных текстов в таком ракурсе должно привести не столько к «приращению информации», сколько к овладению искусством мысли в этом диалоге с мыслителями прошлого.

Вторую группу предлагаемых в пособии текстов составляют произведения современных мыслителей, таких, как М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер, Х. Ортега-и-Гассет, М. К. Мамардашвили, А. В. Ахутин и др. Работы этих философов призваны прежде всего создать тот контекст, в котором и становится возможным разговор с мыслителями прошлого. Речь идет о позиции (так или иначе разделяемой перечисленными выше авторами), согласно которой философия есть неотъемлемый момент человеческого существования и представляет собой череду постоянно возобновляемых попыток ответа на вопрос о бытии.

Таким образом, обращение к данным текстам, созданным мыслителями прошлого и настоящего, призвано вовлечь читателя в область «вечной» философской проблематики, научить его самостоятельному осмыслению важнейших вопросов бытия.

*Е. В. Бакеева,
научный редактор*

РАЗДЕЛ 1. ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Вопросы для самоподготовки по разделу:

1. Проблема происхождения философии. Миф и логос.
2. Роль концепта «мир» в деле самоосмысления философии.
3. Личностный смысл философии. Знание и мудрость.

Васильева Татьяна Вадимовна (2 июня 1942 г., Москва, Россия – 6 января 2002 г., Москва, Россия) – российский филолог-классик, философ, переводчик философской литературы.

Предложенный фрагмент из книги Т. В. Васильевой «Афинская школа философии» интересен своим обращением к теме отношения философии и языка в эпоху перехода от «Мифа» к «Логосу». Автор убедительно демонстрирует амбивалентный характер этого отношения: с одной стороны, формирующаяся философия в полной мере использует ресурсы как мифологического, так и повседневного языка, с другой же – осуществляет своеобразную его трансформацию, создавая собственно философский инструментарий. Особенности, опасности и преимущества этого «очищенного» языка абстрактных понятий осмысляются автором посредством сравнения особенностей философского творчества Платона и Аристотеля. В этом смысле предложенный текст может сыграть важную роль в формировании представления о специфике философии как особой формы духовного творчества.

ВАСИЛЬЕВА Т. В. АФИНСКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ¹

Философ наших дней, когда он хочет обратиться со словом истины к своему читателю или слушателю, находится в неизмеримо более выгодном положении, нежели то, в каком мы застаем первых греческих мыслителей для которых образцом мудрости и красноречия могло служить лишь слово Гомера или Гесиода. К услугам нашего современника множество готовых, великолепно отточенных, не раз с успехом использованных форм сообщения философских истин: блестящая лекция перед широкой аудиторией; монография, вполне доступная лишь специалистам; парадоксальный диалог-памфлет, предназначенный для литературно-художественного издания; статья в научном журнале. Философская литература располагает также увлекательными примерами создания новых, неиспытанных форм, сулящих

¹ Извлечение из кн.: Васильева Т. В. Афинская школа философии // Плотников В. И. Онтология. Хрестоматия. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004.

невиданные ранее возможности, каковы, например, неуловимые в своих очертаниях произведения, подводимые под общее наименование «философских эссе». Наконец, на помощь автору приходит и хорошо натренированная готовность искушенного читателя извлечь урок философской мудрости, или, как теперь чаще говорят, получить определенный объем философской информации из любого чтения, не смущаясь привычной или непривычной его формы. «Как сказать?» мы не ощущаем теперь до такой же степени проблемой совести мыслителя, как «что сказать?», выбор слова представляется нам делом вкуса.

Для древнегреческого философа, которому свой философский язык не из чего было выбирать, а предстояло еще только изобрести, о внеположности языка мысли не могло быть и речи, тем более что мысль не только еще не успела эмансипироваться от выражения, но и еще не существовала реально как мысль отдельно от речи <...>.

Говоря о языке древнегреческой философии классического века, в отличие от языка поэзии, например языка официальных документов, языка рынков или мастерских, мы постараемся проследить то, что, собственно, правильнее было бы назвать ее логосом, а именно способ формирования мысли не просто в словесном выражении, но и внутри бурно развивающейся словесности, которая выработкой новых жанров и существенным преобразованием старых отвечала стремительному расширению кругозора и усложнению духовной организации человека той эпохи <...>.

Еще и в годы учения Александра Македонского, и много столетий спустя Гомер был фундаментом, альфой и омегой школьного образования – не обучения грамоте, а именно образования как воспитания будущей личности.

Благодарность греческой культуры Гомеру во все эпохи ее развития была столь жива и велика, что почти само собой разумеющимся считалось утверждение: вся последующая литература (не только эпос, но и лирика, трагедия, история и прочие жанры) выросла из подражания Гомеру. Но самым великим подражателем Гомера античные критики называли Платона, и в этом парадоксальном на первый взгляд суждении запечатлелась очень глубокая и точная интуиция важного исторического подобия, даже тождества двух этих фигур <...>.

Когда мысль тождественна слову, а слово немислимо вне сопоставления со словом мифологического эпоса, борьба за суверенитет философии оборачивалась на литературном поприще напряженным усилием к созданию новой литературы, равной по могуществу гомеровскому эпосу, т. е. способной дать такую же твердую почву под ногами и открыть не менее широкий горизонт

мирообъяснения человеку, разучившемуся видеть в огне, воде или земле человекоподобные божественные тела, возвысить до эпически умудренного спокойствия души, прошедшие опыт запальчивой ущербности мысли в политических столкновениях, и тем самым возвратить античному человеку живую и по-новому осмысленную веру в божественную благодать мудрости.

Поиски философского языка переходили в борьбу за литературное, а тем самым и общественное место философии, причем главная языковая проблема здесь даже еще не в том, как сказать, какими словами передать мысль, но о чем говорить, что равносильно тому, о чем мыслить. Гомер говорил о том, что было однажды, и о том, что бывает всегда, в гомеровских сравнениях точная наблюдательность, в сентенциях – глубокая житейская умудренность; о единичном ли говорит он или об общем – всегда это зрительно выпуклый образ, убедительный своей красотой, запоминающийся своей верностью жизни. Гомер говорит обо всем, что было, есть и будет, но не говорит о том, что есть «быть», передает мысли, но не спрашивает, что есть «мыслить»; Гомер различает добро и зло, но что есть добро и зло «сами по себе», этого не вычитаешь ни у Гомера, ни у Гесиода.

В жизни греческих городских общин (у торговых и быстро развивающих ремесленное производство – раньше, у культивирующих земледелие и военную мощь – позже) наступала такая пора, когда навыков и сведений, получаемых гражданами в непосредственной традиции, из наставлений отцов, из примеров сограждан, оказывалось недостаточно <...>.

Короток срок жизни человеческой, чтобы постичь и каждую из добродетелей во всех ее проявлениях, и каждый из видов птиц, деревьев, домов. Уже в начале жизненного пути необходимо знать, что такое добро и зло, что есть птица, что дом, что дерево. Какие бывают добродетели, птицы, деревья и дома, досконально потребуется узнать лишь специалисту – блюстителю нравов, ловчему или птичнику, дровосеку или садовнику, архитектору или домовладельцу, каждый же должен знать эти вещи в «самом общем виде». Вот об этом-то «самом общем виде» и начала хлопотать философия. В центре внимания всей раннегреческой философии, включая и Аристотеля, именно эти, только что перечисленные проблемы: единое и многое, общий вид и частные проявления, образец и мера подобия ему, совершенство и несовершенство копии, конечное совершенство и изначальная причина, а в круге обсуждаемых предметов и наглядных примеров повторяются принадлежности ремесленного производства, навыки цеховой специализации. Материя, форма, тип, образец, творение, добротность – в философские беседы слова эти переключались

из обихода мастерских, и в платоновских диалогах они еще живо об этом помнят. Венчающий платоновскую космологию образ творца мироздания, первой и последней причины всего сущего, носит имя «демиурга» – ремесленника, скромного и зачастую бесправного жителя задворков афинской демократии.

Как случилось, что потомок аттических царей, высокомерный Платон, презиравший всякую цеховую узость и всякую специализацию, отдававшую для него рабством, сделал демиурга героем своей философской «поэмы» – почему бы не назвать владыку вселенной, источник ее существования царем или отцом, как это сделал, например, Гераклит? – это один из интереснейших вопросов в истории античной философии. Вопрос этот относится к ее логосу – способу мысли и образу словесного выражения. Как под одним и тем же словом «эйдос» платоновская идея стала аристотелевской формой? – Это тоже вопрос к логосу древнегреческой философии. Почему развивающаяся мысль находила для себя возможным оставаться в пределах одного и того же слова, мешало это пониманию или помогало, – этим и близким к ним вопросам мы постараемся подобрать если не ответы, то хотя бы способствующий их решению материал.

Трудно говорить отдельно о Платоне и отдельно об Аристотеле. Даже поставив на титульном листе книги одно из этих имен, автор неизбежно будет обращаться от одного к другому, и не только потому, что достижения Аристотеля нельзя понять в отрыве от предшествовавшей им и подготовившей их деятельности Платона, – многое в Платоне становится по-настоящему понятным лишь при взгляде на аристотелевские плоды – как их посев. «И» между двумя этими именами – союз одновременно и соединительный разъединительный; две эти фигуры, как бы нарочно придуманные, стоят рядом в перспективе «Афинской школы» Рафаэля как два начала философии, их совместное шествие, плечо к плечу, – бесконечный спор о началах и концах, о небе и земле. Спорят они о методе, о цели и о языке философии. «Величайший из подражателей Гомера», Платон стремится к гомеровской сладости, он привлекает читателя, льстит его непосвященности, говоря об отвлеченных и чуждых еще его непосредственному сознанию предметах на общепонятном языке, втягивая его в ход абстрактных рассуждений незаметно, приобщая к философской мудрости постепенно, наконец, от обсуждения сугубо теоретических проблем попросту отказываясь, довольствуясь просвещением взгляда, очищением от заблуждений и пробуждением от благодушной бездумной дремоты под треск хлестких формулировок типа «человек есть мера всех вещей» или «все течет».

Платон помогает рождению мысли. Аристотель не заботится о привлечении читательского интереса и читательских симпатий,

он не гонится за признанием профанов и не соревнуется с Гомером. Начиная с Аристотеля можно говорить о собственном языке философии, о языке, утвердившем не только свой собственный круг обсуждаемых предметов, но и свое собственное право говорить о них не то, что все люди, и не так, как все люди. Платон уже умел думать не так, как все люди, но не искал способа сообщить это читателю, он в своем рассуждении направлен вовне, «экзотеричен»; Аристотель же «эзотеричен», его мысль направлена внутрь предмета, а слово «работает» внутри школы, он систематичен и строг, тогда как Платон бессистемен и волен. Платон получил от древней критики титул «самого великого подражателя Гомера», Аристотель удостоился большей чести – он сравнялся с Гомером: как о Гомере говорили «поэт» без добавления имени, так и «философом» без имени стал для последующих веков именно Аристотель, а не Платон.

Из школы Аристотеля философия вышла готовой и во всеоружии, если повторять избитое сравнение, – как Афина из головы Зевса. Как геометрия Евклида, как канон Поликлета, она оказалась законченным созданием, которому многие века вплоть до последнего времени мало что прибавили существенного. И если это справедливо в отношении философской мысли платоновско-аристотелевской школы, то трижды и четырежды это справедливо в отношении выработанного ею философского языка: он стал попросту собственностью философии и сохраняет свое значение даже там, где теряют влияние идеи Платона и Аристотеля. Геометрию Евклида в наши дни изучают школьники, без знакомства с каноном Поликлета мы до сих пор не представляем себе эстетического воспитания, а язык платоновской и аристотелевской философии скрыт в настоящее время от большинства читателей за семью печатями переводов, изложений, интерпретаций. Говорят; лучше один раз увидеть, чем десять раз услышать, – совершенные творения Поликлета мы видим в копиях, сохраняющих по крайней мере пропорции его канона, а глубоко продуманной речи Платона и Аристотеля мы не слышим, вынужденные довольствоваться переводами (которые верность мысли и верность слову оригинала считают двумя зайцами, а для погони же из двух выбирают, как правило, мысль) или описания отдельных выражений в научных комментариях, подобно тому как с утраченными шедеврами античной скульптуры или живописи мы знакомимся по описаниям древних очевидцев. Мы сожалеем о тех утратах и находим возможным в издании сочинений Платона и Аристотеля включать далеко не все, что дошло до нас под их именами <...>.

Единый логос греческой философии подвергся расчленению на «дух» и «букву». Буквой оказывался греческий текст, духом

реконструированная «система» философии Платона и Аристотеля. Таким расчленением науке удалось преодолеть то, что духовной культурой нового времени давно уже ощущалось в Платоне (в Аристотеле, разумеется, значительно меньше) как досадный недостаток: отсутствие единого, планомерного, последовательного изложения философии как системы миропонимания. Принцип историзма подсказывал, что такое требование к философии древности неприложимо, и тем не менее в платоновских диалогах хотелось найти доведенное до логического конца рассуждение, позитивное решение поставленных вопросов, а не одни опровержения ложных или недостаточных ответов. Когда немецкая классическая философия дала величественные примеры построения философских систем, этот недостаток стал восприниматься как черта, несовместная с представлением о большой философии: у Платона непременно должна быть своя «система», если ее нет в диалогах, значит, она была где-то вне литературных сочинений, – сообщения древних авторов о каком-то особом «эзотерическом» учении Платона, не выходящем за пределы Академии, отвергнутые в свое время Шлейермахером, были приняты на веру с новым энтузиазмом, когда во второй половине нашего века стал неуклонно возрастать вес науки в жизни общества и место вчерашнего героя дня- художника – занял ученый <...>.

Предоставив изучение «буквы» платоновского наследия литературоведам, историки философии опорой для реконструкции «духа» Платона избрали античную традицию платонизма, достигшего в «неоплатонизме» – учении последователей Платона, бывших уже современниками христианства, – очень высоких степеней отвлечения от задач и представлений повседневной действительности. Что в платоновских диалогах подается еще очень «приземленно», в трактатах авторов поздней античности поднято в заоблачные выси, откуда героев сократических бесед: плотников, борцов, корабельщиков, поэтов, музыкантов, риториков, геометров – давно уже не видно и не слышно. Слова «материя», «форма», «творение», «идея», «демиург» звучат не глуше, а громче прежнего, но за ними уже нет ни стука топоров, ни звона, металла, ни треска расколотого дерева – абстракция, к которой стремилась философия с первых шагов, так трудно доставшееся «отвлечение» от конкретных, зримых, слышимых, осязаемых вещей, здесь уже вполне освоена и мыслью и словом. Здесь, в системе, изложенной неоплатониками, новейшая философия чувствует себя дома, здесь говорят на привычном языке, не требующем перевода с древнего на новый, философские термины позднеантичной философии, переведенные на латынь, вошли в новейшую философию

без перевода и давно ею усвоены. Материя будет материей на всех европейских языках, как и форма формой, потенция – потенцией, акт – актом. Разговаривать с Платоном и Аристотелем через посредничество неоплатонических интерпретаторов оказалось гораздо удобнее, чем без него. Откроем любое сочинение Аристотеля в последнем научном переводе: уроженец Стагиры, познавший в своей жизни многое, но латинского языка уж точно не изучивший, изъясняется по-латыни не хуже Николая Кузанского независимо от того, какой из европейских языков предоставляет ему в том или ином случае свою систему склонения и спряжения. Трудная работа над философским словарем, поиски слова, усилия сделать его точным, емким и оградить от ложного толкования, гениальные удачи, подлинные открытия, а то и промахи – все это остается «за кадром». Значительно реже, но проскальзывают латинские словечки и в речи Платона.

Разъятый на «дух» и «букву» логос древнегреческой философии теряет свой особенный смысл, а вместе с ним теряется из поля зрения и сама древнегреческая философия в ее исторически определенном своеобразии. Платоновская работа над выведением философской мудрости на уровень эпического сознания своего времени и достижения Аристотеля на пути превращения «любомудрствования» в особый род человеческой жизни и общественно-полезного труда нашли свое воплощение в созданном ими философском языке, ибо место философии в тогдашней жизни общества определялось тем, с кем, о чем, как и для чего она способна была говорить.

В Платоновой «Апологии Сократа» упоминается, что один из его почитателей спросил в Дельфах, есть ли на свете кто-нибудь мудрее Сократа, и пифия ответила, что нет никого. В древности как изречение оракула ходил такой стишок:

Софокл – мудрец, да Еврипид мудрей его,

Но всех мужей Сократ превыше мудростью.

Какие же черты благочестивой мудрости – софии, накапливаясь и возрастая от Софокла к Еврипиду и Сократу, дали повод дельфийскому Владыке для проведения такой градации? Сам Сократ, польщенный божественным избранием, толковал ответ пифии в том смысле, что из всех мудрецов он один вполне искренне понимает тщету человеческих познаний, он «знает, что ничего не знает», тогда как другие не знают даже и о своем незнании, да и не желают знать. Правда, и Софокл и Еврипид достаточно красноречиво свидетельствовали своими драмами, что и они этому «знанию незнания» не чужды. Бесконечно перетолкованный «Эдип» имеет еще и такое толкование: вера в божественный оракул, а не рациональные соображения пусть даже безупречного

мужа спасут его самого и народ. Ведь что узнает Эдип в своем трагическом узнавании и чем он так потрясен? Что он убил отца, что вступил в нечестивейший брак с матерью? – А разве не знал он этого с самого начала? Разве не к этому вела его судьба? Разве не этого должен был ждать он каждую минуту? Страшная весть могла бы принести ему своего рода облегчение: больше нечего ждать и нечего бояться, свершилась судьба, исполнилось божественное предвещание, – можно с чистой душой отправляться в Колон и вместе с мученическим венцом принять венец благодетеля страны своего погребения. Ведь не напрасно Эдип выведен не запальчивым авантюристом, а мужем высочайших достоинств, отцом народа – разумеется, он не совершал своих ужасных преступлений, он их «претерпевал», и в этом «Эдип-царь» и «Эдип в Колоне» не расходятся друг с другом.

Сократ впервые открыл для философии новый мир, – мир населенной образами души, мир «эйдосов», идей, мир «идеального» – и первый указал на то, что образ вещи в душе не только след произведенного впечатления, но и образец для произведения новых вещей. Вот почему он слова не мог сказать, не помянув Демиургов. Сократ открыл философскому языку эту область аналогий и метафор, которой он пользуется и которой еще не исчерпал и по сей день. До него областью аналогий были природные, родовые или политические связи. Сократ открыл для философского языка область творческой деятельности человека.

Не только иной мир аналогий, но и новая постановка вопросов пришли в философию вместе с мудростью демиурга. До сих пор вопрос ставился о причине рождения, об источниках произрастания, о прародителях, о подателях благ, о началах и распорядках. Об исходном материале и предвзятом образце учит мудрость демиурга. Деятельность демиурга немыслима и бессмысленна вне осознанной цели, которая порой есть всего лишь следующий этап производства: дерево рубят, чтобы добыть древесину, древесину обрабатывают, чтобы наделать заготовок, из заготовок делают детали будущей сборки, собранное изделие может оказаться лишь орудием в другом производстве – последовательность операций, иерархия Целей – забота демиурга.

Если бы Сократ не был Демиургом и сыном демиурга, он учил бы иначе? И если бы не были Платон и Аристотель наследниками сократовской мудрости, возможно они нашли бы для философии какой-то иной язык? Явно или неявно, осознанно или неосознанно мерой всех вещей стала для этих трех великих философов созидательная деятельность человека, а не естественный и данный человеку независимо от его воли и активности ритм природных процессов; это, разумеется, не исторический казус, а требование

жизни, отклик философии на быстрое развитие техники и науки в современном ей мире. Профессиональное искусство и научное знание, «техне» и «эпистеме», обсуждаются в философии теперь неотрывно одно от другого, а зачастую и как прямые синонимы, все чаще в этот же синонимический ряд включается и «софия». Ремесленник и прежде считался божественным мудрецом; когда за его искусством подозревали ведовскую или колдовскую силу; теперь божественная софия украсила себя атрибутами ремесленного мастерства: безупречное совершенство избранного образца, точность исполнения, добротность произведения. Философия заговорила языком мастерских, потому что те вопросы, которые она теперь ставила и решала, в конечном счете именно из мастерской вели свое происхождение и очень далекая цель ее тогдашней работы, никому еще в те времена и не видная, тоже помещалась в мастерской, неузнаваемо изменившейся и меняющейся, но верной своему «эйдосу», если видеть в нем черты созидания, преобразования природы, планомерной и целесообразной деятельности.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. О каких основных проблемах раннегреческой философии упоминает автор?
2. В чем заключается различие между «экзотеричностью» Платона и «эзотеричностью» Аристотеля?
3. В чем причина несистематичности платоновской философии?
4. Почему именно фигура демиурга является «главным героем» древнегреческой философии?

Юнг Карл Густав (26 июля 1875 г., Кесвиль, Тургау, Швейцария – 6 июня 1961 г., Кюснахт, кантон Цюрих, Швейцария) – швейцарский психиатр, основоположник одного из направлений глубинной психологии, – аналитической психологии.

Представленный отрывок из работы К. Г. Юнга «Архаичный человек» содержит анализ различия двух способов человеческого бытия, которые можно обозначить как «нерефлексивный» и «рефлексивный». Первый из этих способов, наиболее полно представленный в существовании «архаичного человека», характеризуется главным образом «сращенностью» индивида и мира и вытекающей отсюда властью «коллективного бессознательного». В противоположность «архаичному человеку», «цивилизованный человек», согласно Юнгу, выделяет себя из мира актом рефлексии, обретая личностное измерение существования. Таким образом, знакомство с текстом позволяет читателю обрести более глубокое

понимание специфики «Мифа» и «Логоса» как двух полюсов человеческого бытия-в-мире.

ЮНГ К. Г. АРХАИЧНЫЙ ЧЕЛОВЕК²

Ничто не указывает на то, что первобытный человек мыслит, чувствует или воспринимает принципиально иначе, чем мы. Душевная функция является здесь, в сущности, той же самой. Но исходные посылки – иные. Почти ни о чем не говорит нам также и то, что объем его сознания меньше или кажется меньшим, чем у нас, либо что он почти или даже вовсе не способен концентрироваться на духовной деятельности. Последнее особенно бросается европейцу в глаза. Так, мне никогда не удавалось растянуть свои беседы более чем на два часа, поскольку по истечении этого времени люди каждый раз заявляли, что они устали, что это слишком тяжело, – при этом обстановка во время беседы была самой непринужденной, а вопросы я задавал совсем простые. Однако те же самые люди во время охоты или трудного перехода демонстрировали удивительную концентрацию и выдержку. Например, мой письмоносец каждый раз пробегал без перерыва расстояние в 120 километров; или же я был свидетелем того, как беременная на шестом месяце женщина несла на спине ребенка и при этом курила длинную трубку. Я видел людей, которые всю ночь напролет без устали танцевали вокруг пылающего костра при температуре воздуха в 34 градуса. Следовательно, в отношении тех вещей, которые их интересуют, им нельзя отказать и в способности к концентрации. Когда нам приходится концентрироваться на неинтересных вещах, мы вскоре замечаем, сколь незначительна эта наша способность. Мы столь же зависимы от эмоционального импульса, как и первобытные люди.

Конечно, первобытные люди проще и наивнее, чем мы, – как в добром, так и в злом. Но это не кажется нам странным. И все же при соприкосновении с миром архаичного человека мы ощущаем нечто совершенно необычное. Насколько мне удалось проанализировать это чувство, причиной его является главным образом тот факт, что архаичные исходные посылки существенно отличаются от наших, то есть первобытный человек живет по сравнению с нами, так сказать, в другом мире. Это делает его трудноразрешимой загадкой до тех пор, пока мы не выясним, каковы его предпосылки. Тогда все будет сравнительно просто. Однако мы могли бы с таким же успехом сказать и обратное: «Как только мы узнаем

² Извлечение из кн.: Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, 1994. С. 158–184.

наши предпосылки, первобытный человек уже не будет представлять для нас загадки».

Резюмируя сказанное, я хотел бы констатировать: принципиальным своеобразием архаичного человека является его установка на произвол случая, потому что этот фактор явлений мира имеет для него несравнимо большее значение, чем естественные причины. Произвол случая заключается, с одной стороны, в фактическом группировании случайных событий, с другой – в проекции бессознательной психики, так называемой *participation mystique*. Разумеется, для архаичного человека этого различия не существует, поскольку психическое спроецировано у него в такой степени, что не отличается от объективного, физического явления. Для него случайности представляют собой одушевленные вмешательства, то есть преднамеренные акты произвола, поскольку он не чувствует, что чрезвычайное событие потрясает его только потому, что он наделяет его силою своего удивления или испуга. Здесь, правда, мы находимся на небезопасной почве. Является ли вещь красивой потому, что я наделяю ее красотой? Или же объективная красота вещи заставляет меня это признать? Известно, что величайшие умы бились над проблемой: что освещает миры – священное солнце или же лучезарный человеческий глаз. Архаичный человек верит в солнце, цивилизованный – в глаза, если, конечно, он не болен поэзией. Ему необходимо сделать природу неодушевленной, чтобы суметь овладеть ею, то есть он отказывается от всех архаичных проекций, по крайней мере там, где стремится быть объективным.

В архаичном мире все имеет душу человека, или, лучше сказать, душу человечества, коллективное бессознательное; ибо отдельный человек души еще не имеет. Не будем забывать, что требование христианского таинства крещения означает поворотный пункт, имеющий огромное значение в духовном развитии человечества. Крещение наделяет человека реальной душой; это делает не частный, магический, баптистский обряд крещения, а сама идея крещения, которая извлекает человека из архаичной тождественности с миром и превращает его в существо, превосходящее мир. То, что человечество достигло высоты этой идеи, является в самом глубоком смысле крещением и рождением духовного, неприродного человека.

В психологии бессознательного существует положение, согласно которому любая относительно самостоятельная часть души имеет личностный характер, то есть она сразу же персонифицируется, как только ей предоставляется возможность для самовыражения. Наиболее яркие примеры этого можно найти в галлюцинациях душевнобольных и в медиумо-мистических коммуникациях. Там, где проецируется самостоятельная часть души, возникает невидимая

персона. Так появляются духи в обычном спиритизме и подобным же образом они образуются у первобытного человека тоже. Если значительная часть души проецируется на человека, то он становится маной, то есть человеком, обладающим необычайной силой воздействия, – колдуном, ведьмой, оборотнем и т. д. Архаичная идея, что по ночам шаман, словно птица, ловит переселившиеся части души и сажает их в клетки, иллюстрирует сказанное наиболее отчетливо. Эти проекции делают шамана маной, они наделяют животных, деревья и камни голосами и понуждают индивида, поскольку являются как раз частями души, к безусловному повиновению. По этой причине душевнобольной человек безвозвратно оказывается во власти своих голосов, ибо проекции – это его собственная душевная деятельность, сознательным субъектом которой он является в той же мере, что и субъектом деятельности слышащего, видящего и повинующегося.

Стало быть, с психологической точки зрения архаичная теория, состоящая в том, что произвольная сила случая есть результат намерений духов и колдунов, является самым естественным, в силу своей неизбежности, выводом. Но не будем на этот счет предаваться иллюзиям! Если бы мы изложили смысленному первобытному человеку наше совершенно научное объяснение, то он обвинил бы нас в смехотворном суеверии и прямо-таки в ужасном изъяде логики, ибо он полагает, что мир освещает не глаз, а солнце. Так, однажды мой друг, туземный вождь Горное Озеро, пристыжаяюще призвал меня к порядку, когда я приводил аргумент Августина «*Non est hic sol dominus noster, sed qui illum fecit*» (Солнце не есть господь наш, который это сделал (лат.)), с негодованием воскликнув: «Он, который там идет, – показывая на солнце, – наш отец. Ты можешь его увидеть. От него исходит весь свет, вся жизнь, нет ничего, что было бы сделано не им». Он сильно разволновался, мучительно подыскивал слова и наконец воскликнул: «Даже человек в горах, который ходит один, не может без него разжечь свой огонь». Вряд ли можно прекраснее охарактеризовать архаичную точку зрения. Вся сила находится вовне, и мы можем жить только благодаря ей. Не надо, пожалуй, прилагать больших усилий, чтобы увидеть, что и в наши обезбоженные дни архаичное состояние духа по-прежнему сохраняется в религиозном мышлении. Так до сих пор мыслят миллионы людей.

Когда мы ранее говорили об основной ориентации первобытного человека на произвол случая, я высказал точку зрения, что такое проявление духа является чем-то целесообразным, а значит, и рациональным. Отважимся ли мы – хотя бы на миг – принять гипотезу, что архаичная теория о произвольных силах обоснована не только психологически, но и фактически? Я бы не хотел рубить

сплеча и убеждать своих читателей в реальном существовании колдовства. Я хотел бы только поразмыслить вместе с ними, к каким выводам можно прийти, если согласиться с первобытным человеком, что весь свет исходит от солнца, что вещи красивы сами по себе и что часть человеческой души является леопардом, — одним словом, признать правоту первобытной теории маны. Согласно этой теории, красота движет нами, а не мы создаем красоту. Кто-то и в самом деле является дьяволом, а не мы спроецировали на него свое зло и таким образом сделали его дьяволом. Есть люди, способные воздействовать на других, так называемые мана-личности, которые являются таковыми сами по себе и своим существованием вовсе не обязаны нашему воображению. То есть теория маны гласит, что существует некая общераспространенная сила, которая объективно оказывает необычайное воздействие. Все, что есть, действует, в противном случае оно не является действительным. Оно может существовать только благодаря собственной энергии. Сущее представляет собой силовое поле. Как видно, архаичная идея маны является своего рода подходом к энергетике.

Разобраться в воззрениях первобытного человека не составляет, пожалуй, особого труда. Если же далее это воззрение последовательно развивается и превращает психические проекции, о которых мы говорили раньше, в их противоположность и утверждает: «Не мое воображение или моя эмоция делают шамана колдуном, а он на самом деле колдун, проецирующий на меня магическое воздействие; не я галлюцинирую и поэтому вижу духов, а они предстают предо мною по собственной воле», — если выдвигаются такие утверждения, являющиеся логическими дериватами теории маны, мы начинаем колебаться и оглядываться на свои красивые психологические теории проекции. То есть, по сути, речь идет о кардинальном вопросе: существует ли психическая функция, душа или дух или бессознательное во мне, или же в начале формирования сознания психика фактически находится вовне в форме намерений и сил произвола и только в процессе душевного развития она постепенно вырастает в человека? Были ли когда-нибудь так называемые отщепленные части души действительно частями целой индивидуальной души, или же это скорее были существовавшие сами по себе психические единицы, выражаясь языком первобытного человека — духи, души предков и т. п., которые в процессе развития воплощаются в человеке, постепенно составляя в нем тот мир, который мы теперь называем психикой?

Этот вывод, вероятно, может показаться сомнительным и парадоксальным. Но, в сущности, он не так уж и непонятен. Возможность внедрения в человека некоторого психического содержания, прежде в нем не присутствующего, допускает не только религиозная

точка зрения, но отчасти также и педагогическая. И суггестия и влияние существуют, а современный бихевиоризм на этот счет имеет даже сумасбродные ожидания. Разумеется, идея комплексного сращения психики выражается в архаичном воззрении в самых разнообразных формах, например в общерапространенной вере в одержимость, в воплощение душ предков, в переселение душ; например при чихании, где мы до сих пор говорим: «Zur Gesundheit» (Досл. к здоровью (нем.)), подразумевая этим: «Надо надеяться, новая душа тебе не повредит». Когда мы ощущаем, как в процессе нашего собственного развития из противоречивого множества мы постепенно приходим к единству личности, — это тоже своего рода комплексное сращивание. Наше тело складывается из множества наследственных единиц, открытых Менделем; поэтому представляется вполне возможным, что и психика наша имеет похожую судьбу.

Материалистические воззрения нашего времени имеют сходное убеждение, которому присуща та же тенденция, что и архаичному, то есть оба они приходят к одному и тому же выводу, что индивид является простым результатом, в одном случае получившимся вследствие естественных причин, в другом, примитивном, возникшим вследствие произвольных случайных событий. В обоих случаях человеческая индивидуальность представляется незначительным случайным продуктом действующих субстанций внешней среды. Это воззрение является вполне последовательным для архаичной картины мира, в которой обычный отдельный человек не имеет существенного значения, преходящ и полностью заменим. Материализм окольным путем строжайшего каузализма вновь возвращается к первобытному воззрению. Но материалист здесь более радикален в силу своей большей по сравнению с первобытным человеком систематичности. Первобытный человек непоследователен, и в этом его преимущество: он выделяет мана-личность, приобретенную в процессе исторического развития значение божественных фигур, героев и божественных царей, которые, вкушая пищу богов, становятся бессмертными. Более того, эта идея бессмертия индивида и вместе с тем его непреходящей ценности обнаруживается уже на ранних архаичных ступенях, прежде всего в вере в духов, а также в мифах тех времен, когда еще не было смерти, которая появилась на свет в результате какого-то глупейшего недоразумения или упущения.

Первобытный человек не осознает в своих воззрениях этого противоречия. Мои туземцы уверяли меня, что они ничего не знают о том, какова будет их участь после смерти. Человек мертв тогда, когда он больше не дышит. Его тело переносят в заросли, где оно пожирается гиенами. Так они размышляют днем; однако по ночам

они думали о том, что вокруг полно духов покойных, которые наводят порчу на человека и скот, нападают на ночных путников и душат их. Европейец вышел бы из себя от таких или им подобных противоречий, которыми архаичный дух прямо-таки кишит. Ибо он не задумывается о том, что наш культурный мир по-прежнему делает то же самое. Имеются университеты, в стенах которых заявляют, что об идеях божественного вмешательства не может быть и речи, — наряду с этим там существует теологический факультет. Один материалистически настроенный натуралист считал непристойным сводить к акту божественного произвола даже малейшую вариацию вида животных, и в то же время он был самым настоящим приверженцем христианской религии, что и доказывал на деле где только можно. Почему же мы должны волноваться из-за непоследовательности первобытного человека?

Просто из первобытных мыслей человечества нельзя вывести философскую систему, а можно извлечь лишь антиномии, которые, однако, во все времена и во всех культурах создают неисчерпаемую основу всей духовной проблематики. Являются ли *representations collectives* архаичного человека глубокими, или же они такими только кажутся? Существовал ли смысл изначально, или же он был лишь сотворен человеком? Я не могу ответить на эти труднейшие вопросы, но в заключение мне хотелось бы привести здесь еще одно наблюдение, сделанное мною в горном племени Элгонии. Я тщательно исследовал все, что может касаться следов религиозных идей и обрядов, и с этой целью опрашивал туземцев. В течение многих недель все мои поиски были тщетными. Люди позволяли мне на все посмотреть и охотно давали любую информацию. Я мог беседовать с ними напрямую без помех со стороны туземного переводчика, поскольку многие пожилые мужчины говорили на суахили. Поначалу, правда, они были сдержанны, но затем, когда лед между нами был сломан, я встретил самый дружелюбный прием. Они ничего не знали о религиозных обычаях. Но я не унимался, и однажды, в конце одной из многих безрезультатных бесед, один старик неожиданно воскликнул: «Утром, когда восходит солнце, мы выходим из хижин, плюем на ладони и протягиваем их к солнцу». Мне удалось посмотреть, как проходит эта церемония, и точно ее описать. Они часто плевали или дули на руки, которые держали перед ртом, и затем поворачивали ладони к солнцу. Я спросил, что это означает, почему они это делают, зачем они плевали или дули на руки. Но напрасно. «Всегда так делается», — говорили они. Было невозможно получить какое-либо объяснение, и мне все стало совершенно ясно: фактически они знают только, что они это делают, но не что они делают. Они не видят смысла в этом действии. Таки-ми же жестами они приветствуют и новую луну.

Давайте теперь предположим, что я, совершенно посторонний человек, приехал в этот город с целью изучить господствующие здесь обычаи. Сначала я поселяюсь неподалеку от дач на Цюрихской горе и устанавливаю контакты с их обитателями. И вот я спрашиваю герра Мюллера и герра Мейера: «Расскажите мне, пожалуйста, что-нибудь о ваших религиозных обычаях». Оба господина озадачены. Они никогда не ходят в церковь, ничего о таких обычаях не знают и категорически отрицают, что в них участвовали. Но вот весна, и наступает Пасха. Однажды утром я застаю герра Мюллера за необычным занятием: он с деловым видом бегаёт по саду, пряча крашенные яйца, и, кроме того, устанавливает своеобразных заячьих идолов. Он пойман с поличным. «Почему вы умолчали об этой чрезвычайно интересной церемонии?» – спрашиваю я его. «Какая церемония? Это же просто так. На Пасху всегда так делают». – «Но что означают эти яйца, почему вы их прячете, что означают эти идолы?» Герр Мюллер обескуражен. Он сам этого не знает; он так же мало знает, что означает рождественская елка, но все же наряжает ее, и в этом он совершенно подобен первобытным людям. Быть может, далекие предки первобытного человека лучше знали, что они делали? Но это совершенно невероятно. Архаичный человек просто делает, и только цивилизованный человек знает, что он делает,

Но что же означает церемония жителей Элгонии, о которой я только что рассказал? Очевидно, она представляет собой приношение дара солнцу, которое в момент своего восхода, и только тогда, является для людей «мунгу», то есть маной, божественным, Преподнесение слюны означает принесение в дар субстанции, содержащей, по мнению первобытного человека, личную ману, целительную, волшебную и жизненную силу. Если же это дыхание, то даром, соответственно, является цохо, по-арабски рух, по-древнееврейски руах, по-гречески пневма – ветер и дух. То есть это действие означает: я веряю богу свою живую душу. Оно представляет собой бессловесную, выраженную в действии молитву, которая с таким же успехом могла бы звучать и так: «Боже, в твои руки веряю я душу свою».

Происходит ли это просто так, или же подобная идея уже была осмыслена когда-то прежде? На этой неразрешенной проблеме я бы и хотел завершить свой доклад.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Что является отличительной чертой архаичного человека?
2. О каком смысле христианского таинства крещения говорится в тексте?
3. Какое место занимает отдельный человек в архаичной картине мира?

4. Какое объяснение получают ритуальные действия в архаичном сознании?

Хайдеггер Мартин (26 сентября 1889 г., Месскирх, Великое герцогство Баден, Германская империя – 26 мая 1976 г., Фрайбург-им-Брайсгау, Баден-Вюртемберг, ФРГ) – немецкий философ, давший новое направление немецкой и общемировой философии, является одним из крупнейших философов XX в.

Фундаментальная работа М. Хайдеггера «Бытие и время» является ярким образцом неклассического философствования. В отличие от классических философских произведений, текст «Бытия и времени» представляет собой не столько изложение определенной философской концепции, сколько своего рода динамическое «пространство», побуждающее читателя к самостоятельной мысли. Этому приобщению к делу осуществления-творения мысли способствуют и особенности философского языка М. Хайдеггера, призванного не описывать некое «положение дел», но отсылать читателя к собственному экзистенциальному опыту. Предложенный отрывок из книги позволяет читателю глубже осмыслить феномен бытия-в-мире, делающий философию и философствование неустранимым условием человеческого существования.

ХАЙДЕГГЕР М. БЫТИЕ И ВРЕМЯ³

Мирность мира. Идея мирности мира вообще

«Мирность» онтологическое понятие и подразумевает структуру конститутивного момента бытия-в-мире. Последнее же нам известно как экзистенциальное определение присутствия. Мирность есть соответственно сама экзистенциал. Когда мы онтологически спрашиваем о «мире», то никоим образом не покидаем тематическое поле аналитики присутствия. «Мир» онтологически не есть определение того сущего, каким по сути присутствие не бывает, но чрта самого присутствия. Этим не исключено, что путь исследования феномена «мир» должен идти через внутримирное сущее и его бытие. Задача феноменологического «описания» мира настолько не лежит открыто на виду, что уже ее удовлетворительное определение требует существенных онтологических прояснений. Из проведенного рассуждения и частого применения слова «мир» бросается в глаза его многозначность. Распутывание этой многозначности может стать демонстрацией имеющихся в виду под разными

³ Извлечение из кн.: Хайдеггер М. Бытие и время. Пар. 14–16. Харьков: Фолио, 2003. С. 82–92

значениями феноменов и их взаимосвязи. 1) Мир применяется как онтическое понятие и значит тогда универсум сущего, какое может быть налично внутри мира. 2) Мир служит онтологическим термином и означает бытие сущего, названного под п. 1. Причем «мир» может стать титулом региона, который охватывает всякий раз какую-то множественность сущего; напр. мир значит просто, как в разговоре о «мире» математиков, регион возможных предметов математической науки. 3) Мир может быть понят опять же в онтическом смысле, но теперь не как сущее, каким присутствие по своей сути не бывает и какое может встретить внутри мира, а как то, «в чем» фактическое присутствие как вот это «живет». Мир имеет здесь доонтологически экзистентное значение. При этом существуют опять разные возможности: мир подразумевает «публичный» мы-мир или «свой» и ближайший (домашний) окружающий мир. 4) Мир означает наконец онтологически-экзистенциальное понятие мирности. Сама мирность модифицируема в то или иное структурное целое отдельных «миров», но включает в себя априори мирности вообще. Мы задействуем выражение мир терминологически для значения, фиксированного под п. 3. Если оно будет иногда употребляться в первом из названных смыслов, то это значение будет маркироваться кавычками. Производное «мирный» значит тогда терминологически образ бытия присутствия и никогда таковой наличного «в» мире сущего. Его мы именуем миропринадлежным или внутримирным. Взгляд на прежнюю онтологию показывает, что упущению конститутивного для присутствия бытия-в-мире сопутствует перескакивание через феномен мирности. Вместо этого пытаются интерпретировать мир из бытия сущего, которое внутримирно налично, но сверх того ближайшим образом даже не раскрыто, из природы. Природа – онтологически-категориально понятая – есть граничный случай бытия возможного внутримирного сущего. Сущее как природу присутствие может открыть только в определенном модусе своего бытия-в-мире. Это познание имеет характер определенного размирнения мира. «Природа» как категориальная цельность бытийных структур определенного внутримирно встречающего сущего никогда не сможет сделать понятной мирность. Но и феномен «природа» скажем в смысле романтического понятия природы онтологически уловим впервые только из понятия мира, т. е. из аналитики присутствия. В том что касается проблемы онтологического анализа мирности мира традиционная онтология движется – если она вообще здесь проблему видит – в тупиковом пространстве. С другой стороны, интерпретация мирности присутствия и возможностей и разновидностей его омирнения должна показать, почему присутствие в бытийном образе миропознания онтически и онтологически

перескакивает через феномен мирности. В факте этого промаха однако лежит одновременно указание на то, что требуются особые предосторожности, чтобы добыть для подступа к феномену мирности верную феноменальную опору, которая воспрепятствует перескоку. Методическая ориентация тут уже была задана. Бытие-в-мире и соответственно также мир в горизонте средней повседневности как ближайшего бытийного образа присутствия призваны стать темой аналитики. Надо проследить за обыденным бытием-в-мире, и в феноменальной опоре на него нечто такое как мир должно войти в обзор. Ближайший мир обыденного присутствия это окружающий мир. Разыскание берет путь от этой экзистенциальной черты среднего бытия-в-мире к идее мирности вообще, Мирность окружающего мира (окружающую мирность) мы ищем проходя через онтологическую интерпретацию ближайшего встречного внутри – мироокружного сущего. Выражение окружающий мир содержит в этом «окружающий» указание на пространственность. «Окружение», конститутивное для окружающего мира, не имеет однако первично «пространственного» смысла. Бесспорно принадлежащий окружающему миру пространственный характер проясняется скорее только из структуры мирности. Отсюда становится феноменально видна означенная в § 12 пространственность присутствия. Онтология впрочем и пыталась интерпретировать бытие «мира» именно идя от пространственности как *res extensa*. Крайнюю тенденцию к такой онтологии «мира», причем в противоориентации на *res cogitans*, с присутствием ни онтически ни онтологически не совпадающую, видим у Декарта. Отграничение от этой онтологической тенденции поможет прояснить предпринятый здесь анализ мирности. Оно проводится в три этапа: А. Анализ окружающей мирности и мирности вообще. Б. Иллюстрирующее отличие анализа мирности от онтологии «мира» у Декарта. В. Окружное окружающего мира и «пространственность» присутствия.

Анализ окружающей мирности и мирности вообще Бытие встречного сущего в окружающем мире

Феноменологическое выявление бытия ближайше встречного сущего производится по путеводной нити повседневного бытия-в-мире, которое мы именуем также обращением в мире и с внутримирным сущим. Обращение уже распалось на многосложность способов озабочения. Ближайший вид обращения есть однако, как было показано, не только лишь внимающее познание, но орудующее, потребляющее озабочение, у которого есть свое собственное «познание». Феноменологической вопрос касается ближайшим образом бытия встречающего в таком озабочении сущего. Для надежности

потребного здесь видения необходимо предваряющее методическое замечание. В размыкании и развертывании бытия сущее всегда заранее и тоже тематизируется, в собственной теме стоит бытие. В круге теперешнего анализа как предметатическое сущее вводится то, которое кажет себя при озабочении окружающим миром. Это сущее тут не предмет теоретического «миро»-познания, оно потребляемое, изготавливаемое и т. п. Как такое встречное сущее оно дотематически входит в поле зрения «познания», которое как феноменологическое смотрит первично на бытие и из этой тематизации бытия со-тематизирует то или иное сущее. Такое феноменологическое толкование есть соответственно не познание сущих свойств сущего, но определение структуры его бытия. Как исследование бытия оно становится однако самостоятельным и выраженным осуществлением понятности бытия, всякий раз уже принадлежащей к присутствию и «живущей» во всяком обращении с сущим. Феноменологически до-тематическое сущее, здесь, стало быть, употребляемое, находящееся в изготовлении, становится доступно в перенесении себя в такое озабочение. Строго беря, эти слова о перенесении себя вводят в заблуждение; ибо в этот бытийный образ озаботившегося обращения нам не надо даже особо переноситься. Повседневное присутствие всегда уже есть этим способом, напр.: открывая дверь, я делаю употребление из дверной ручки. Получение феноменологического доступа к встречающему так сущему заключается скорее в отеснении теснящих и путающихся толковательных тенденций, скрывающих вообще феномен такого «озабочения», а заодно с ним даже и прямо сущее, как оно само от себя в озабочении для него встречно. Эти коварные промахи прояснятся, если мы теперь исследуя спросим: какое сущее должно стать предметом и утвердиться как пред-феноменальная почва? Отвечают: вещи. Но с этим само собой разумеющимся ответом искомая пред-феноменальная почва возможно уже упущена. Ибо в этом задействовании сущего как «вещи» (res) лежит неявно предрешающая онтологическая характеристика. Анализ, спрашивающий от такого сущего дальше к бытию, натывается на вещьность и реальность. Онтологическая экспликация находит так продвигаясь бытийные черты наподобие субстанциальности, материальности, протяженности, рядоположности <...>. Но встречающее в озабочении сущее в этом бытии даже доонтологически сразу утаено. Именуя вещи «ближайше данным» сущим, делают онтологический промах, хотя онтически подразумевают что-то иное. Что собственно подразумевают, остается неопределенным. Или же мы характеризуем эти «вещи» как «наделенные ценностью». Что значит онтологически ценность? Как категориально схватить эту «долю» и эту наделенность? Не говоря о темноте этой структуры наделенности ценностью,

уловлен ли тут феноменальный бытийный характер того, что встречается в озаботившемся обращении? У греков был уместный термин для «вещей»: *πραγματα*, т. е. то, с чем имеют дело в озаботившемся обращении. Но онтологически как раз специфично «прагматический» характер этих *πραγματα* они оставляли в темноте, определяя их «ближайшим образом» как «просто вещи». Мы именуем встречающееся в озабочении сущее средством. В обращении находимы средство для письма, шитья, труда, транспорта, измерения. Способ бытия средства следует выявить. Пойдем по путеводной нити предварительного очерчивания того, что делает средство средством, его применимости. Одно средства строго беря не «бывает». К бытию средства всегда принадлежит целое средств, где оно может быть этим средством, какое оно есть. Средство по своей сути есть «нечто для того чтобы <...>» Разные способы «для-того-чтобы» как годность, полезность, применимость, удобство конституируют целое средств. В структуре «для-того-чтобы» есть отсылание чего к чему. Помеченный этим титулом феномен может стать виден в своем онтологическом генезисе лишь в дальнейших анализах. Предварительно следует феноменально иметь в виду многосложность отсылки. Средство, отвечая своему свойству средства, есть всегда из принадлежности другому средству: средство для письма, перо, чернила, бумага, подкладка, стол, лампа, мебель, окна, двери, комната. Эти «вещи» никогда не кажут себя сначала по себе, потом как сумма реалий заполняя комнату. Ближайше встречаемое, хотя тематически не схваченное, это комната, да и та опять не как нечто «между четырьмя стенами» в геометрическом пространственном смысле, но как средство для жилья. Из нее кажет себя «обстановка» в этой последней каждое «отдельное» средство. До него всегда уже открыта какая-то целость средств. Всегда скроенное по средству обращение, в каком средство только и может genuinely показывать себя в своем бытии, напр. забивание молотком, и не осмысливает это сущее тематически как случившуюся вещь, и никакое употребление не знает скажем о структуре средства как таковой. У забивания нет ни малейшего знания присущего молотку характера средства, но оно приспособило себе это средство как уместнее невозможно. В таком применяющем обращении озабочение подчиняет себя вот этому для-того-чтобы, конститутивному для всякого средства; чем меньше на вещь-молоток просто глазуют, тем ловчее ее применяют, тем исходнее становится отношение к ней, тем незатемненное встречает она как то что она есть, как средство. Забивание само открывает специфическое «удобство» молотка. Способ бытия средства, в котором оно обнаруживает себя самим собой, мы именуем подручностью. Лишь поскольку средство имеет это «по-себе-бытие», а не просто лишь бывает, оно

в широчайшем смысле удобно и в распоряжении. Самое пристальное только-лишь-всматривание в так-то устроенный «вид» вещей не способно открыть подручность. Чисто «теоретически» всматривающийся взгляд на вещи лишен понимания подручности. Употребляющий орудующее обращение однако не слепое, у него свой собственный способ смотреть, ведомый орудованием и наделяющий его специфической вещественностью. Обращение со средством подчиняется многосложности отсылок «для-того-чтобы» Смотрение такого прилаживания есть усмотрение. «Практическое» поведение «атеоретично» не в смысле не-всматривания и его отличие от теоретического поведения лежит не только в том, что тут созерцают, а там действуют и что действие, чтобы не остаться слепым, применяет теоретическое познание, но созерцание так же исходно есть всегда уже озабочение, как у действия есть свое смотрение. Теоретическое поведение есть только-всматривание без усмотрения. Всматривание, хотя оно неусматривающее, не неуправляемо, свой канон оно формирует в методе. Подручное ни вообще не схватывается теоретически, ни даже усмотрение ближайшим образом не усматривает в нем темы. Ближайше подручному свойственно как бы прятаться в своей подручности, именно чтобы быть собственно подручным. То, чего ближайшим образом держится повседневное обращение, это даже не сами средства труда, но работа, конкретное изготавливаемое, первично озаботившее и отсюда подручное тоже. Работа несет целость отсыланий, внутри которой встречается средство. Срабатываемое изделие как для-чего молотка, рубанка, иглы в свою очередь имеет бытийный род средства.

Заявляющая о себе во внутримирно существе мироразмерность окружающего мира

Мир сам не внутримирно сущее, и все же он настолько определяет это сущее, что оно может встретиться и открытое сущее в его бытии может показать себя лишь насколько мир «имеется». Но как «имеет себя» мир? Если присутствие онтически конституировано бытием-в-мире и к его бытию равносущественно принадлежит понимание своей самости, как бы оно ни было неопределенно, то нет ли у него понимания мира, доонтологического понимания, правда лишенного эксплицитных онтологических прозрений и способного без них обходиться? Не кажет ли себя для озаботившегося бытия-в-мире с внутримирно встречающим сущим, т. е. с его внутримирностью, нечто вроде мира? Не входит ли этот феномен в дофеноменологический обзор, не всегда ли уже включен в таковой, без того чтобы требовать тематической онтологической интерпретации? Имеет ли присутствие само в круге своей озаботившейся поглощенности подручным средством такую возможность быть,

в которой ему с озаботившим внутримирным сущим просвечивает известным образом его мирность? Если такие бытийные возможности присутствия внутри озаботившегося обращения дадут себя выявить, то откроется путь пойти вслед за высвечивающим так феноменом и попытаться как бы «застать» его и опросить на предмет кажущих в нем себя структур. К повседневности бытия-в-мире принадлежат модусы озабочения, дающие озаботившему существу встретиться так, что мироразмерность внутримирного при этом выходит на свет. Ближайше подручное сущее может быть найдено в озабочении неприменимым, не налаженным для своего определенного применения. Инструмент оказывается поврежденным, материал неподходящим. Средство при этом в любом случае под рукой. И чем вскрывается неприменимость, это не всматривающей фиксации свойств, но усмотрением применяющего обращения. При таком вскрытии неприменимости средство бросается в глаза. Эта заметность выдает подручное средство в известной неподручности. Здесь однако заложено: неприменимое просто валяется, — оно показывает себя средство-вещью, которая так-то выглядит и в своей подручности, так выходящая, постоянно же была и наличной. Чистая наличность заявляет себя в средстве, чтобы опять же снова быть втянутой в подручность озаботившего, т. е. находящегося в ремонте. Эта наличность неприменимого не вовсе еще лишена всякой подручности, так наличествующее средство еще не подвернувшаяся где-то вещь. Повреждение средства еще не простое изменение вещи, не только случившаяся у чего-то наличного смена свойств. Озаботившееся обращение однако сталкивается с неприменимым не только внутри чего-то уже подручного, оно находит также такое, чего не хватает, что не просто не «с руки», но вообще не «под рукой». Нехватка такого рода как обнаружение неподручного опять открывает подручное в известном лишь-наличествовании. Подручное, чье отсутствие под рукой замечено, переходит в модус навязчивости. Чем настоятельнее надобно в пропавшем, чем собственнее оно встречает в своем отсутствии под рукой, тем навязчивее делается это подручное, а именно так, что кажется теряющим характер подручности. Оно обнажается как всего лишь наличное, от которого невозможно отделаться без недостающего. Растерянному разведению руками как дефективному модусу озабочения приоткрывается всего-лишь-наличие подручного. В обращении с озаботившим миром неподручное может встретиться не только в смысле неприменимого или прямо пропавшего, но как неподручное, которое как раз не пропало и не неприменимо, а «путается под ногами» озабочения. То, на что озабочение не может себя направить, для чего у него «нет времени», не подручно по способу некстати подвернувшегося, того,

с чем не управились. Это несподручное мешает и обнаруживает назойливость того, чем ближайшим образом и прежде всего придется озаботиться. С этой назойливостью по-новому заявляет о себе наличность подручного как бытие того, что все еще предстоит и зовет развязаться с ним. Модусы заметности, навязчивости и назойливости имеют функцию вывести на свет в подручном характер наличия. При этом однако подручное еще не созерцается и не разглядывается просто как наличное, заявляющая о себе наличность еще связана в подручности средства. Последнее еще не завуалировано до голых вещей. Средство становится «средством» в смысле того, что хотелось бы отбросить; в этой тенденции к отбрасыванию подручное однако кажет себя все еще подручным в своей неустранимой наличности. Что однако должно дать это указание на модифицированную встречность подручного, в котором обнажается его наличность, для прояснения феномена мира. И с анализом этой модификации мы тоже стоим еще при бытии внутримирного, ближе к феномену мира мы пока еще не подошли. Схватить мы его еще не схватили, но привели себя теперь к возможности ввести феномен в обзор. В заметности, навязчивости и назойливости подручное известным образом утрачивает свою подручность. Последняя однако сама понимается, хотя и нетематически, в ходе обращения с подручным. Она не исчезает просто, но в заметности неприменимого как бы с нами расстается. Подручность показывается еще раз, и именно тут показывается также мироразмерность подручного. Структура бытия подручного как средства определяется через отсылания. Своеобразное и само собой разумеющееся «по-себе» ближайших «вещей» встречает в использующем их и при этом их специально не берущем во внимание озабочении, которое может наткнуться на неприменимое. Средство неприменимо – здесь заложено: конститутивная отсылка от для-того-чтобы к некоему а-для-этого нарушена. Сами отсылки не становятся предметом рассмотрения, но «присутствуют» в озаболевшемся помещении себя среди них. В нарушении отсылания – в его неприменимости для <...> – отсылание становится однако явным. Правда и теперь еще не как онтологическая структура, но онтически для усмотрения, наталкивающегося на поврежденность средства. С таким пробуждением в усмотрении отсылки к всегдашнему для-этого последнее входит в поле зрения само и с ним рабочая взаимосвязь, целая «мастерская», а именно как то, чего озабочение всегда уже держится. Взаимосвязь средств высвечивается не как нечто никогда еще не виданное, но как постоянно в усмотрении заранее уже высматриваемое целое. С этим целым однако заявляет о себе мир. Равным образом пропажа подручного, чья повседневная подвертываемость сама собой размелась так, что мы ее даже

не замечали, есть слом открытых в усмотрении взаимосвязей отсылания. Усмотрение толкается в пустоту и только теперь видит, к чему и с чем пропавшее было под рукой. Опять заявляет о себе окружающий мир. Что так высвечивается, само не есть подручное среди прочих и уж никак не наличное, которым где-то фундировано подручное средство. Оно есть в своем «вот» до всякой констатации и рассмотрения. Оно недоступно даже усмотрению, поскольку последнее всегда выходит на сущее, а оно для усмотрения всегда уже разомкнуто. «Размыкать» и «разомкнутость» употребляются ниже терминологически и означают «отмыкать» – «отомкнутость». «Размыкать» соответственно никогда не означает чего-то наподобие «получать косвенно через умозаключение». Что мир не «состоит» из подручного, видно м. пр. потому, что высвечиванию мира в интерпретированных модусах озабочения сопутствует размирщение подручного, так что в нем обнаруживается лишь-наличествование. Чтобы в повседневном озабочении «окружающим миром» наличествующее средство смогло встретиться в своем «по-себе-бытии», те отсылки и цельности отсылки, в которых «тонет» усмотрение, для этого последнего и уж подавно для неусматривающего, «тематизирующего» схватывания должны оставаться нетематическими. Не-заявка-о-себе мира есть условие возможности невыступления подручного из его незаметности. И здесь конституируется феноменальная структура по-себе-бытия этого сущего. Привативные выражения подобно незаметности, ненавязчивости, не назойливости имеют в виду позитивный феноменальный характер бытия ближайше подручного. Эти «не» подразумевают черту обособленности подручного, то, что мы имеем в виду под по-себе-бытием, но что «обычно» мы характерным образом приписываем наличному как поддающемуся тематической фиксации, В первичной и исключительной ориентации на наличное это «по-себе» онтологически вообще не прояснимо. Толкования однако требовать надо, если речь о «по-себе» должна быть онтологически релевантной. К этому по-себе бытия взывают большей частью онтически эмфатически, и с феноменальной правотой. Но эта онтическая апелляция еще не оправдывает претензий на мнимую онтологичность высказывания с такой апелляцией. Предыдущий анализ делает уже ясным, что по-себе-бытие внутримирного сущего онтологически ухватываемо только на основе феномена мира. Если однако мир способен известным образом высветиться, он должен быть вообще разомкнут. С доступностью внутримирного подручного мир для усматривающего озабочения всегда уже предразомкнут. Он поэтому есть нечто, «в чем» присутствие как сущее всегда уже было, к чему оно во всяком

сколько-нибудь явном продвижении всегда может только возвращаться. Бытие-в-мире по предыдущей интерпретации значит: нетематическое, усматривающее погружение в конститутивные для подручности всего целого средств отсылания. Озабочение всегда уже есть, как оно есть, на основе свойскости с миром. В этой свойскости присутствие может потерять себя во внутримирно встречном и быть им захвачено. Что это такое, с чем освоилось присутствие, почему может высветиться миро-размерность внутримирного? Как понять цельность отсыланий, внутри которой «движется» усмотрение и возможные разломы которой выталкивают наличность сущего? Для ответа на эти вопросы, нацеливающие на разработку феномена и проблемы мирности, требуется более конкретный анализ структур, во взаимосвязь строения которых внедряются поставленные вопросы.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Что такое «природа» по отношению к «миру»?
2. Каким образом возможно осмысление феномена «мирности мира»?
3. Каким способом «всегда уже есть повседневное присутствие»?
4. В чем заключается различие практического и теоретического поведения?
5. Каково соотношение «подручного» и «наличного»?
6. Как можно трактовать выражение «разомкнутость мира»?
7. Что есть, по Хайдеггеру, «бытие-в-мире»?

Ясперс Карл Теодор (23 февраля 1883 г., Ольденбург, Германия – 26 февраля 1969 г., Базель, Швейцария) – немецкий философ, психолог и психиатр, один из главных представителей экзистенциализма.

Обращение к предложенному фрагменту курса лекций К. Ясперса «Введение в философию» дает читателю возможность углубить свое понимание «мира» как аспекта собственного бытия и – одновременно – как важнейшего философского концепта. Особое значение в этом смысле имеет осуществляемое Ясперсом различение научного и философского понимания реальности. Невозможность научной картины мира связывается в этом контексте с пограничным характером феномена «мир». Смысл этой пограничности проясняется автором в связи концепта «мир» с такими феноменами человеческого бытия, как «Трансцендентное», «вера» и «экзистенция». Понимание этой специфики «мира» как фундаментального философского понятия позволяет выявить личностный смысл философии.

ЯСПЕРС К. МИР⁴

Мы называем реальностью то, с чем соприкасаемся в практике, что оказывает нам сопротивление в обхождении с вещами, с чем-то живым, с людьми, или становится для нас материалом. Мы узнаем реальность в повседневном обращении, в привычке ручного труда, в техническом обустройстве, в усвоенном нами обхождении с людьми, в методическом упорядочивании и управлении.

То, что встречается в практике, проясняется в научном познании, а затем в качестве знания о реальности снова предоставляется в распоряжение новой практике. Однако наука о реальности изначально превосходит непосредственные интересы существования. Практика, которая как опыт освоения сопротивляющегося является еще и постоянной борьбой, представляет собой лишь один из истоков науки. Человек независимо от любых практических интересов хочет знать, что происходит в действительности. Более глубокий исток науки – это чистое, полное самоотречения созерцание, всматривающееся самоуглубление, вслушивание в ответы, которые исходят из самого мира.

Знание является научным благодаря методу, благодаря систематическому единству всего, что так или иначе познано, это, значит благодаря тому, что, отталкиваясь от многочисленных разрозненных фактов, познающий выходит к принципам, в которых разрозненное связывается воедино.

Это знание реальности, очевидно, должно находить свое завершение в картине мира. Вся реальность должна предстать перед глазами в картине мира как один-единственный, самодовлеющий (*uberall in sich bezogene*) мир, как мировое целое. Если знание, как полагают, всякий раз оказывается несовершенным и нуждается в корректировке, то все-таки можно утверждать, что всякий раз оно является результатом познания и, в принципе, достижимо в такой форме, в которой бытие как реальность в целом становится доступным. Картина мира должна охватывать совокупность связанного в себе знания. Разнообразные картины мира появились уже в самом начале человеческого познания; и всякий раз познающий хотел иметь единственную картину мира, чтобы в ней обрести уверенность относительно целого.

Примечательно и богато последствиями то, что поиск единой всеобъемлющей картины мира, в которой мир становится закрытым целым – это столь само собой разумеющееся желание тотального мировоззрения, – покоится на принципиальном заблуждении, проясненном только в недавнее время.

⁴ Извлечение из кн.: Ясперс К. Введение в философию. Раздел «Мир». Мн.: Пропилей, 2000. С. 75–85.

Критическая наука в своем развитии учит, что до сих пор не только любая картина мира рушилась как ложная, но многократно и принципиально менялись в своих основаниях и систематические сферы познания, исследование которых действительно является задачей науки. Это становится тем яснее, чем плодотворнее развивается познание. В то время как исследуемые области приобретают все более универсальный характер (прежде всего в физике), все решительнее обнаруживаются скачкообразные разрывы между ними: между физическим миром, миром жизни, миром души, миром духа. Хотя эти миры и находятся во взаимосвязи, они упорядочены в ступенчатой последовательности таким образом, что реальность более поздней ступени для своего существования предполагает реальность более ранней, тогда как реальность более ранней, кажется, может существовать и без реальности позднейшей ступени. Например: нет жизни без материи, материя же существует и без жизни. Было бы напрасным усилием пытаться вывести более поздние ступени из более ранних, причем каждый раз скачок между ними обнаруживался бы только более явно. Целостность мира, которой принадлежат все познаваемые и поддающиеся исследованию единства, сама не является единством, подчиняющимся какой-либо объемлющей теории, как могла бы предположить это заранее идея исследования. Нет никакой картины мира, есть только систематика наук.

Картины мира всегда являются партикулярными мирами познания, которые ложно абсолютизированы до мирового бытия вообще. Из различных исследовательских идей, имеющих принципиальный характер, когда-нибудь вырастают специфические перспективы. Любая картина мира является только его фрагментом; мир не превращается в картину. «Научная картина мира» в отличие от мифологической сама всегда была новой мифологической картиной с научными средствами и скудным мифологическим содержанием.

Мир не является предметом: мы всегда существуем в мире и в нем у нас есть предметы, но никогда сам мир не является для нас предметом. Как бы далеко ни простирались горизонты нашего методического исследования — особенно в астрономической картине звездного тумана, где наш Млечный Путь с его миллиардами солнц является лишь одним среди миллионов, и в математической картине универсальной материи, — мы всегда видим только аспекты явлений, а не основу вещей, не мир в целом.

Мир не замкнут. Он не объясним из самого себя, но в нем самом одно объясняется из другого до бесконечности. Никто не знает, до каких еще границ доберутся будущие исследования, какие еще бездны откроются перед ними.

Отказ от картины мира – это требование научной критики и предпосылка философского понимания бытия. Хотя знакомство со всеми направлениями научного исследования мира и является предпосылкой философского осознания бытия, однако скрытый смысл научного познания мира в результате исследований, кажется, должен все-таки привести к той границе, где самому ясному знанию открывается пространство неведения. Ибо только совершенное знание может способствовать возникновению ощущения подлинного неведения. И только тогда обнаруживает себя то, что подлинно есть, обнаруживает не в познанной картине мира, но, наоборот, в самом неведении, и притом единственно только на этом пути научного познания, не без него и не до него. Страсть познания заключается в том, чтобы благодаря его устремленному к последним пределам восхождению достичь такого уровня, где познание терпит крушение. В неведении, но только в исполненном, приобретенном неведении, находится подспудный исток нашего осознания бытия.

Что такое реальность мира, мы проясняем для себя другим путем. Познание с помощью научных методов можно подвести под общий тезис: всякое познание есть истолкование. При понимании текстов всегда осуществляется сравнение, распространяемое на все постижение бытия. Это сравнение не случайно.

Ведь мы имеем дело с бытием только благодаря тому, что оно имеет значение (*im Bedeuten*). Когда мы высказываемся о бытии, мы имеем с ним дело в значении (*Bedeutung*) сказанного; и лишь то, что встречается нам в языке, схватывается в плоскости познаваемости. Но уже до нашего говорения, в языке практического обхождения свещами, бытие есть для нас благодаря тому, что оно имеет значение; оно всякий раз определено лишь постольку, поскольку отсылает к другому. Бытие есть для нас во взаимосвязи его значений. Бытие и знание о бытии, сущее и наш язык о сущем являются поэтому переплетением многостороннего означения (*Bedeutens*). Бытие для нас – это истолкованное бытие.

Означение включает в себя отделение от того, что есть, т. е. от того, что оно означает, – подобно тому, как отделены знак и обозначаемое. Если бытие понимается как истолкованное бытие, то, кажется, тем же самым образом должно быть произведено следующее разделение: наше истолкование нечто истолковывает – нашему истолкованию предстоит истолкованное, само бытие. Но это разделение не удастся произвести, так как для нас нет ничего постоянного, прямо познаваемого, что было бы только истолковано и само не было бы уже истолкованием. То, что мы знаем – это всегда только некоторый светлый конус нашего истолкования

в бытии или использование возможности истолкования. Бытие в целом должно иметь такой характер, чтобы предоставляемая им возможность всех этих истолкований была необозримой.

Однако же истолкование не является произволом. Будучи верным, оно имеет объективный характер. Бытие настоятельно взывает к определенным истолкованиям. Хотя все способы бытия и являются для нас способами означения, последние выступают все-таки как способы необходимого означения. Учение о категориях как учение о структурах бытия представляет поэтому способы бытия как способы означения (*Bedeutungsweisen*), например, в качестве категорий «предметного» мира – тождество, отношение, основание и следствие – или же в качестве свободы, выражения и т. д.

Все бытие в процессе означения выступает для нас как расширяющееся во все стороны зеркальное отражение.

Способы реальности также являются способами истолкованного бытия. Истолкование означает, что истолкованное не есть действительность бытия самого по себе, но способ, каким бытие себя обнаруживает. Истолкование не позволяет прямо коснуться абсолютной действительности. Всякий раз, когда содержание истолкования принимается за самую действительность, это является искажением нашего знания.

Мы можем принципиально выразить характер реальности мира, сказав, что существованию присуща явленность (*Erscheinungshaftigkeit des Daseins*). То, что мы обсуждали до сих пор: неопределенное состояние всех способов реальности, характеристика картин мира как всего лишь относительных перспектив, а познания – как истолкования, данность бытия для нас в субъект-объектном разделении, – все эти основные черты доступного нам знания означают, что предметы – это только явления; что никакое познанное бытие не является бытием в себе и бытием в целом. То, что существованию присуща явленность, было в полной мере прояснено Кантом. Если это и не имеет принудительного характера (поскольку само не является предметным, но просматривается лишь в трансцендировании), то разум, который вообще способен к трансцендированию, не может уклониться от этого. Однако разум в таком случае не добавляет к существовавшему до сих пор знанию какое-то новое отдельное знание, но добивается толчка в осознании бытия в целом. Отсюда тот внезапный, и никогда более не утрачиваемый свет, который возникает в философском мышлении мирового бытия. Если он отсутствует, то отмеченные тезисы остаются ненаполненными и потому непонятыми.

Недостаточно сказать, что абсолютных картин мира более не существует. Мир незамкнут и раскрыт для познания в самых разных перспективах, потому что не может быть сведен к одному

единственному принципу. Мировое бытие в целом не является предметом познания.

Имея в виду нашу предыдущую удостоверенность в Боге и экзистенции, мы можем глубже осмыслить удостоверенность в мировом бытии. Тезис, к которому мы приходим, звучит следующим образом: реальность в мире обладает существованием, которое носит исчезающий характер и обретается между Богом и экзистенцией.

Повседневность, кажется, учит противоположному: для нас, людей, мир или нечто в мире считается абсолютным. О человеке же, который проявил усердие и многое сделал для того, чтобы содержание его существа обрело в итоге определенность, вместе с Лютером можно сказать: на чем ты держишься, на что полагаешься, это подлинно твой Бог. Человек не может не принимать что-нибудь за абсолютное, хочет ли он этого или нет, знает ли об этом или нет, делает ли он это от случая к случаю и наугад или настойчиво и постоянно. Для человека как будто бы существует место Абсолютного. Ему не обойти его – это место для него необходимо. Он должен его заполнить.

Тысячелетняя история свидетельствует об удивительных людях, которые, явившись в мир, оказывались способными преодолеть его. Индийские аскеты, отдельные монахи в Китае и Западной Европе оставляли мир, чтобы в отрешенной от мира медитации постичь Абсолютное. Мир словно исчезал для них, и бытие, которое с точки зрения мира виделось как ничто, было всем.

Китайские мистики освобождались от неотступно царящей в мире алчности, чтобы предаться чистому созерцанию, в котором все существование становилось для них языком – прозрачным, исчезающим явлением Вечного и его вездесущего закона. Для них время погасало в вечности, давая открыться языку мира.

Западноевропейские исследователи, философы, поэты, а иногда и преступники проходили через мир так, как будто бы они, при всей своей связанности с миром, приходили все время откуда-то извне. Родом из далекой отчизны, они находили в мире себя и разнообразные вещи и, несмотря на самую искреннюю привязанность к ним, перешагивали через их временное явление ради своих воспоминаний о вечном.

Привязанные к миру, мы склоняем к его оценке тех, кто не обрел для себя почву в бытии, не обрел ясной уверенности, которая определяла бы их жизненную практику и знание.

В минуты счастья очарование мировым совершенством подталкивает нас к тому, чтобы увидеть мир как гармонию бытия. Этому противится опыт ужасных бедствий и отчаяние, смотрящее в лицо реальности. Их упорство противопоставляет гармонии

бытия нигилизм, выражением которого становится тезис: все бессмысленно.

Непредвзятый и беспристрастный подход должен со всей правдивостью и тщательностью прояснить и тезис о гармонии бытия, и нигилистическую разорванность во всей их неистинности. Как одно, так и другое суждение имеет всеобщий характер, но такое всеобщее суждение о мире и вещах покоится на недостаточном знании. В качестве альтернативы тому, чтобы фиксировать прямо противоположные суждения, нам дан человек, готовый неустанно вслушиваться в события, судьбу и в то, что содеяно им во временном потоке жизни. Подобная готовность содержит в себе два основных вида опыта.

Первое, это опыт абсолютной трансценденции Бога по отношению к миру: пребывающий в сокрытости Бог отодвигался бы все дальше и дальше, если бы я хотел постичь его во всей целостности и навсегда; он неизмеримо близок благодаря тому, что его язык обладает абсолютно исторической формой, выявляясь в той или иной неповторимой ситуации.

Второе, это опыт, связанный с языком Бога в мире: бытие мира не является бытием в себе; но в бытии мира, оставаясь всегда многозначным, проявляется язык Бога, который лишь исторически, безо всяких обобщений, может на одно мгновение стать ясным для экзистенции.

Свобода для бытия не рассматривает мир сам по себе (такой, как он есть) в качестве чего-то последнего. В мире встречается то, что, будучи вечным, являет себя во времени.

Однако мы не можем постичь вечное бытие вне реального явления его нам во времени. Ибо то, что есть для нас, должно явиться во временности мирового бытия, — нет никакого прямого знания о Боге и экзистенции. Здесь место только вере.

Основные положения веры — Бог есть; существует безусловное требование; человек конечен и несовершенен; человек может жить, будучи направляем Богом, — позволяют нам ощутить их истину лишь в той мере, в какой в них отзывается их исполнение в мире как языке Бога. Если бы Бог и должен был, как бы в обход мира, прямо приблизиться к экзистенции, то происходящее не могло бы стать предметом сообщения. Истина всеобщих основоположений говорит в форме традиции и в форме обретенной в жизни собственной особенности (*Besonderung*); отдельное сознание пробуждается в этих формах к истине. Об этом говорили родители, об этом говорит бесконечная историческая глубина происхождения формул: «ради его святого имени» <...> «бессмертие» <...> «любовь» <...>.

Чем более всеобщий характер имеют основоположения веры, тем менее они историчны. Они заявляют свое высокое притязание

чисто абстрактно. Однако ни один человек не может жить лишь подобными абстракциями: без конкретного исполнения они остаются только тем минимумом, по отношению к которому воспоминание и надежда играют руководящую роль. Вместе с тем эти всеобщие основоположения имеют очищающую силу: они освобождают от оков пустой воплощенности и узости суеверия ради усвоения великой традиции и ее осуществления в настоящем.

Бог – это бытие, без остатка отдать себя которому есть подлинный путь экзистенции. То, чему я отдаю себя в мире, отдаю свою жизнь, относится к Богу, обусловлено волей Бога и верой в нее, подвергается постоянному испытанию. Ибо в слепой преданности человек бездумно служит силе, господствующей над ним лишь фактически, непросветленно, служит с чувством вины (вследствие свойственного ему недостатка видения, вопрошания, мышления), возможно, «дьяволу».

Впреданности реальности мира, выступающей как необходимый медиум преданности Богу, вырастает бытие самости (Selbstsein), которое удерживается как раз в том, чему отдает себя. Но если все существование растворяется в реальности (в семье, народе, профессии, государстве, в мире) и эта реальность мира затем оказывается несостоятельной, то возникающее на этой почве отчаяние – отчаяние ничто – побеждается только благодаря тому, что в противовес всему определенному бытию мира было осуществлено решающее самоутверждение, которое обращено только к Богу и из Бога исходит. Прежде всего в преданности Богу, а не миру отдают само это бытие самости, и утверждение этого в мире принимается как свобода.

К исчезающему мировому бытию, осуществляющемуся между Богом и экзистенцией, относится миф, который – в библейских категориях – мыслит мир как явление трансцендентной истории: от сотворения мира через падение и затем через определенные шаги по спасению вплоть до конца света и восстановления всех вещей. Согласно этому мифу мир существует не сам из себя, но является преходящим существованием в над мировым свершении. В то время как мир есть нечто исчезающее, Бог и экзистенция – действительность в этом исчезновении.

То, что вечно, является в мировом времени (Weltzeit). Именно так понимает себя и человек в качестве отдельного индивидуума. Это явление имеет такой парадоксальный характер, что в самом этом явлении для него такой еще только решается, что вечно само в себе (was in sich ewig ist).

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. В чем заключается отличие предмета науки от «предмета» философии?

2. О каких проявлениях «философии без науки» говорится в тексте?
3. Как Ясперс понимает назначение философии?

Ахутин Анатолий Валерианович (11 сентября 1940 г., Ленинград, СССР) – советский и российский философ, специалист в области истории науки, философии науки, истории философии, культурологии.

Отрывок из курса лекций одного из ведущих представителей современной отечественной философии А. В. Ахутина посвящен осмыслению основного парадокса философской мысли, одновременно предполагающей и исключающей тождество мышления и бытия. Именно это «невозможное тождество» определяет парадоксальный характер философских понятий, которые никогда не могут быть исчерпаны общими определениями. Обращаясь к этому парадоксу, автор воссоздает тот контекст, в котором и осуществляется событие осмысляющего бытия. Тем самым читатель также «втягивается» в событие мысли, постигая на собственном опыте «существо философского дела».

АХУТИН А. В. ДЕЛО ФИЛОСОФИИ⁵

Τὸ πράγμααὐτό. Die Sacheselbst. То самое, чем занимается философия

Вспомним снова эту странную фразу Сократа: «Высшее благо для человека каждодневно вести беседы о добродетели и обо всем том, о чем я разговаривал с вами, испытывая себя и других, потому что без этого жизнь не в жизнь для человека». Благо – бесконечно беседовать о благе; жить (быть) – бесконечно разговаривать о жизни (бытии). Только тогда «то, о чем» может внезапно засиять в душе, как огонь, вспыхнувший от случайной искры, подхватывает сам Платон в VII письме. «То, о чем» (уразумение) и «то, как» (рассуждения) – нечто бесконечно разное: одно – единично, просто, всегда все здесь, другое – множественно, сложно, бесконечно во времени. И все же, если верить Сократу и Платону, уразумение невозможно без рассуждений, причем, судя по всему, бесконечных. Философское узнавание невозможно без диалектических допытываний.

А откуда вообще взялись эти рассуждения? В них ли дело? Сначала ли мы начали? Были ведь, говорят, досократики. От них

⁵ Извлечение из кн.: Ахутин А. В. Дело философии // Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. Раздел 6.2. С. 76–87.

мы не слышим ни о каких расспрашиваниях и беседах. Наоборот, сохранившиеся их речения пестрят словечками *δεῖ* и *χρή* «должно», «нужно», «следует», «необходимо», «приходится». «Нужно-де думать и говорить то-то и то-то, так-то и так-то». «Следует знать, что...». Не о самом ли мире прямо и без обиняков говорила ранняя философия? Не к самим ли вещам обращалась?

В самом деле, если мы спросим, чем в отличие от других занимались философы на первых порах, получим несколько озадачивающий ответ: всем существующим (*πάντα τὰ ὄντα*).

По словам Диогена Лаэртского и Цицерона, Пифагор, первый назвавший себя философом и придумавший само слово «философия», объяснил это дело так: каждый-де на торжище жизни преследует свою цель: кто славу, кто наживу, кто еще чего, – каждый занят своим делом и владеет соответствующими знаниями, иные же «приходят только посмотреть, что и как здесь делается», игнорируя дела и делишки людей, они «внимательно всматриваются в природу вещей». Такие-то посторонние, любопытствующие наблюдатели, рассматривающие все как бы со стороны, и называются-де философами. С именем философа в оригинале мы встречаемся у Гераклита. Словом, философская страсть – любознательность, почти неумное любопытство.

Философская *φιλία* такая же страсть, как и другие, как «сребролюбие», «честолюбие» и т. д. А «<...> коль скоро <...>, – замечает такой знаток любви, как Платон – человек что-нибудь любит, он должен выказывать любовь не к одной какой-нибудь стороне того, что он любит, оставаясь безучастным к другой, но, напротив, ему должно быть дорого все». Вот философская *φιλία* и доводит свою любвеобильность до предела. Философ любит все в бытии, хочет знать не много – *τὸ λολῶ*, а *τὰ πάντα* – все и каждое. Причем, как и положено любящему, любит любимое ради него самого, любит все – и каждое – сущее за так, за то, что оно есть, и в том самом, что оно есть само по себе, без всяких корыстей и возвышенных претензий.

Большинство сочинений ранних философов, о которых мы находим упоминания, назывались *Περὶ φύσεως*. Когда это название переводят «О природе», нас готовят к тому, чтобы сочувственно отметить «гениальные догадки» первых естествоиспытателей, прощая им «натурфилософские» фантазии, или, напротив, восхититься поэтически цельному чувству природы, противопоставляя его техницизму науки. Но речь идет не о естествознании и не о натурфилософии, речь идет «о природе вещей», о том естестве, которым естествуется все, что есть. О природе всех вещей, какие только существовали, существуют или будут (могут) существовать в мире. Диоген Лаэртский говорит, что

первый раздел книги Гераклита с тем же названием именовался просто «Обо всем». «Они философы, – снова слышим мы от Платона, – стремятся ко всему бытию в целом, не упуская из виду ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более Ценной...». Так вот говорит «идеалист», ищущий единого «помимо многого». Философия – это «созерцание всего времени и всего бытия». Но опять-таки: ни малейшего существа не упуская. «Итак, тех, кто любит [ласково принимает, обнимает, милует] каждое существующее само, должно называть философами, а не филодоксами, любителями мнений, любителями того, что блестит и славится, шумит и слывет достойным внимания».

Кажется, стоит только любовно сосредоточиться на каком угодно существе в его собственном бытии, и ответно сосредоточившееся существо само собой выстроится подобающим, отвечающим (адекватным, говоря по-латыни) образом. Это и будет понимание, сама истина. Правда, для этого надо от многого отрешиться (любимое ревниво). Честно сказать, придется отрешиться от всего. Или наоборот? Вместить все в единственного избранника? Или увидеть каждое на своем месте вместе со всеми другими? Ведь только вместе со всем каждое оказывается собой: на своем месте, в своем назначении <...>. Значит, чтобы увидеть каждое само, нужно каким-то образом охватить взором все. Но как возможна такое – охват взором всего? Где найти место зрителя, для которого зрелищем могло бы стать все?

Что это «все» (и, стало быть, «каждое» в этом «всем») нигде, собственно, не присутствует, заметили скоро. «φύσις – природа вещей [вещи в их бытии] – любит прятаться», – заметил Гераклит, написавший об этой «природе» книгу. Кажется, «наука незнания» Сократа и Платона лишь развертывает мысль того же Гераклита. «Многоученость не обучает уму, – говорит он и приводит примеры такой многоучености: – Иначе обучила бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем». То есть одинаково далеки от понимающего ума и всеохватывающие теогонии с космогониями, и глобальные космографии, географии, этнографии, истории, и прочие собрания обычных и тайных сведений. Обучение уму, способному охватывать умственным взором все и так всматриваться в природу вещей, происходит, надо полагать, иначе. И еще – как бы дополняя только что приведенное речение: «Чьи только речи я ни слышал, никто не доходит до того, чтобы понимать, что мудрое ото всех обособлено (отделено)». «Мудрое», то, что «любит» философ, т. е. все и каждое, – обособлено, отстранено ото всего во множестве всего и каждого. Разумеется, не так, что находится в каком-то особом – пусть и «потустороннем» – месте (так оно было бы всего лишь еще одним из многого). Оно – то, к чему устремлен

ум фило-софа, – странно: ни с чем не совпадает, но все содержит. Оно ничто из того, о чем повествуют знатоки, потому что все (и каждое как единичное средоточие всего) – больше всего перечислимого и рассказываемого. Оно не имеет места и времени, напротив, все места и времена как-то находятся в нем. Поэтому и находится оно умом и в уме, который сам не имеет места и времени (неуместен, у-топичен, отвлечен – как угодно).

Философское любопытство столь необъятно, что допытывается такого «всего», что всегда отсутствует. Оно допытывается одного: всего, которое настолько везде и всегда, что нигде и никогда, в частности. Поэтому хотя то самое, чем занят философский ум, касается всего, но касается он (и оно) всего так, что не выливается во всезнание (ни тем более во все-полузнание). Он – ум один и есть та со-средо-точность мысли, которая способна коснуться со-средо-точности всего в одном. «Внемля не мне, а логосу (тому, в чем и чем сообщено, собрано и разобрано все сущее. – А. А.), нужно согласиться (с логосом. – А. А.): мудрое [вот что] : как все есть одно». Ум находит искомое бытие там, где находится (находит себя) сам. «Разум, – приведем мы знаменитые слова Аристотеля, – разумеет самого себя, соучаствуя в разумеемом, а разумеемое становится (оказывается самим собой. – А. А.) в (самом этом) касании разумения, так что разум и разумеемое – одно и то же». Нет, стало быть, ничего странного в том, что то самое, чем занимается философский ум, и то самое, что его занимает, сходятся, соприкасаются так близко, как два смысла одного и того же выражения, как одно и то же самое. Входя в эту классическую тему философии – тождество мышления и бытия, будем, однако, помнить об аристотелевском слове «касаться»: точка касания столь же соединяет, сколь и разделяет нечто непроницаемое друг для друга.

Как бы там ни было, универсалистские претензии философии никто не отменял и не ставил под подозрение на протяжении веков. Именно эта претензия и стала источником самых традиционных ее дефиниций. Вот, по случаю, пара таких определений. Филон Александрийский (I в.), знаменитый «синтезатор» эллинской и иудейской мудрости: «Философия – служанка (рабыня) мудрости (софии) <...> София же есть знание божественных и человеческих (вещей) и их причин». А вот XII в., эпоха аккуратнейших различений и определений. Перед нами словно точный – разве что без всяких «служанок» перевод этой дефиниции на латынь схоласта Гуго Сен-Викторского: «Philosophia, – определяет он, – est disciplina omnium rerum humanorum at quaedam rerum rationis plene investigans. (Философия есть наука, отыскивающая полное основание как всего человеческого, так и всего божественного)».

Не станем множить свидетельства, это достаточно устойчивая характеристика. Философия рассматривает некоторым образом все, говорит обо всем. Тем более важно уяснить, каким именно образом и как это вообще возможно говорить обо всем – божественном и человеческом, теоретическом и практическом. Каким же это образом мы можем иметь дело со всем? Как именно ум собирает, сводит и дополняет многое кое-что во все. Здесь-то и начинаются трудности и расхождения.

Ведь то, с чем мы имеем дело, о чем мы заводим речь, само входит в наше дело и отвечает нам, сказывается исключительно сообразно и соответственно тому, как мы говорим, как мы имеем с ним дело и какое это дело. (Этим же «как» определяются и многообразные способы утратить свой предмет или подменить его другим.) Или философская мысль действительно лишена формы и образа, и мы можем уповать на универсализм бездельного «созерцания» и будто бы все в себя вмещающего молчания, увиливая таким нехитрым способом от суровой необратимости дела и строгой ответственности определенного слова? Искусство, наука, религия, тоже вроде бы касающиеся «природы вещей», требуют и особых даров, и специфического труда, и строгой в разном отношении аскезы. На что же рассчитывает философия, и не рассчитывают ли получить от философии все это – божественное и человеческое – сразу и даром?

Мы хотели войти в дело философии, отталкиваясь от «самих вещей», и нашли, что собрать их в их бытии можно только в разумеющем уме. Но как это собрание происходит? Как разумеет разум? Не отталкиваемся ли мы снова от самих вещей к логике разумения, мышления? Ум вбирает в себя определенный логос, которым все определенным образом собирается воедино.

Мы уже отмечали, что греческое слово *λόγος*; имеет этот смысл: собрание, разбирающее, отбирающее собрание, можно сказать, упорядочивание, устройство. Как возможно устроить порядок из беспорядка – вот чем занимается греческий Ум-Нус со своим Логосом. Им-то и умеют мыслить греческие философы, сколь ни по-разному они им вертят (или он ими).

Спросим хотя бы Платона. В «Федоне» Сократ рассказывает друзьям – в ожидании цикуты – нечто вроде своей творческой биографии. Смолоду, вспоминает он, им владела поразительная страсть к тому роду мудрости, которую называют изысканием природы вещей. Как все возникает и гибнет, чем мы чувствуем и мыслим, и т. д. Усердно занимаясь всем этим, Сократ вдруг заметил, что как бы слепнет и перестает понимать простейшие вещи (например, если единица разделяется, получается что-то меньшее – дроби – или большее – две единицы? – или – как вообще

возможно, что что-то возникает, гибнет и – существует?). Но вот он услышал, будто Анаксагор утверждает, что все в мире устроено и всему виной служит ум. Тут дело стало проясняться. Ум, который, подобно доброму хозяину мирового хозяйства, все устраивает, наводит порядок и каждому определяет, как ему лучше (пригоднее, уместнее, своевременней) быть, ум, который причиняет каждое сущее и каждое событие, встраивая их в этот чинный, сочиненный им порядок, – такой ум давал бы общую идею разумения, понимания, знания чего бы то ни было (как ему лучше быть в свете идеи всеобщего благоустройства). Чтобы удовлетворить владевшее Сократом любопытство, ему уже не нужно пялить глаза и прочищать уши. Надо только вдумываться в этот ум. Анаксагор, правда, зачем-то предположил и другую причину, какое-то без-умное, с точки зрения Платона, самоупорядочивание вещей, так что уму-то и делать ничего не оставалось, но искра Ума уже залетела в его ум.

Каким же путем пошел далее Сократ? Заметив, что прямое разглядывание вещей и выслушивание «физио-логических» историй скорее ослепляет и оглушает, чем наводит на ум, он решил, «убежав, скрывшись в убежище рассуждающих речей, там рассматривать истину всего, что существует». Иными словами, отвернувшись от хаотического мира, в который мы впутаны ощущениями, Сократ Платонова «Федона» полагал, что он ближе подойдет к истине вещей, т. е. к самим вещам, если займется рассмотрением логического устройства устроющего этот мир ума.

Так, отправившись «к самим вещам», мы бегом возвращаемся к сократовским беседам, к его искусству.

А вот задача напоследок.

Мы говорили: введение, вхождение в философию – это не вход в музей, где коллекционированы некие философские учения или даже мировоззрения, в разное время выдвигавшиеся и предлагавшиеся разными философами. Это втягивание в дело философии, едва ли не в судебный процесс – с той разницей, что на этом процессе нет ни внешнего судьи, ни принятого кодекса. Тут творится самосуд.

В программной статье 1910 г. «Философия как строгая наука» Эд. Гуссерль писал: «Конечно, мы нуждаемся также и в истории. Разумеется, не для того, чтобы погрузиться, как историк, в те связи развития, в которых выросли великие философии, но чтобы дать возможность им самим влиять на нас, согласно их своеобразному духовному содержанию. И на самом деле, из этих исторических философий изливается нам навстречу, если только мы умеем созерцательно внедриться в них, проникнуть в душу их слов и теорий, философская жизнь со всем обилием и силой живительных

мотиваций. Однако не через философии становимся мы философами. Только безнадежные попытки рождаются из стремления оставаться при историческом, проявлять себя при этом только в историко-критической деятельности и добиваться философской науки в эклектической переработке или в анахронистическом возрождении. (Историческое многообразие философскому уму тоже не обучает. – А. А.) Толчок к исследованию должен исходить не от философии, а от вещей и проблем. Философия же по своей сущности есть наука об истинных началах, об истоках, о корнях всего (выражение Эмпедокла. – А. А.). Наука о радикальном должна быть радикальна, во всех отношениях радикальна, также и в своих поступках. И прежде всего она не должна успокаиваться, пока не достигнет своих абсолютно ясных начал, т. е. своих абсолютно ясных проблем».

Тезис этот получил известность как призыв «Zur Sache selbst», который переводят обычно: «К самим вещам». Но выражение «die Sache selbst» может быть переведено и как «суть дела». Стало быть, – «К самой сути дела!» Дело философского исследования начинается в самом деле, в озадаченности не мнениями, а «самими вещами». Вход в суть дела открывается, когда удается, как бы отстранив диктующие тексты, обучающие вещам доктрины и ставшие «естественным светом» мировоззрения, обратиться к самим вещам. Философская проблема касается того, что выдвинуто за пределы отодвигаемых актом «эпохе» (воздержания), заключаемых в скобки мнений, учений, теорий, пусть и самых спекулятивных и метафизических, – как вещь-а-не-теория. Не забудем, впрочем, предупреждение Гегеля: только войдя в историческую жизнь философии, можно подойти к «самим вещам».

Если с этой точки зрения взглянуть в историю философии, быть может, нам удастся заметить, что каждая эпоха философии (более того, каждая значимая философия) начинается этим жестом «эпохе», актом интеллектуального отстранения от всесторонне продуманного и истолкованного мира, возвращением «к самим вещам», как бы впервые еще только подлежащим осмыслению. Каждая философия и философская эпоха входит в суть самого философского дела, вновь, как бы с самого начала, обращаясь к самим вещам. Загадка в том, что каждый раз это самое оборачивается к мысли по-разному, словно разными лицами, – сообразно лицам обратившейся к ним мысли.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. О какой «природе» писали первые философы-«физиологи»?
2. О каком «не-месте» мудрости говорит автор?
3. На какой вопрос пытается ответить «греческий Ум – Нус со своим Логосом»?

4. В какой «точке» сходятся и расходятся «онтологические эпохи»?

Ницше Фридрих Вильгельм (15 октября 1844 г., Рёккен, Германский союз – 25 августа 1900 г., Веймар, Германская империя) – австрийский мыслитель, классический филолог, композитор, поэт, создатель самобытного философского учения, которое носит подчеркнуто неакадемический характер и отчасти поэтому имеет широкое распространение, выходящее далеко за пределы научно-философского сообщества.

Обращение к творчеству Ф. Ницше представляется необходимым с точки зрения задачи осмысления философии в ее личностно-экзистенциальном аспекте. В предложенном фрагменте одноименной работы Ф. Ницше в свойственной мыслителю яркой художественно-публицистической манере дается характеристика «свободного ума», который можно трактовать как образец философского отношения к себе и к миру, в противовес отношению сутобу повседневному или научно-познавательному. «Примеряя» эти характеристики на себя, читатель может приблизиться к пониманию особенностей философского «знания» как «мудрости», неразрывно связанной со свободой и стремлением к целостной истине.

НИЦШЕ Ф. ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ, СЛИШКОМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ⁶

Свободный ум есть относительное понятие. Свободным умом называют того, кто мыслит иначе, чем от него ждут на основании его происхождения, среды, его сословия и должности или на основании господствующих мнений эпохи. Он есть исключение, связанные умы суть правило; последние упрекают его в том, что его свободные принципы либо возникли из желания выделяться, либо же заставляют в нем предполагать свободные поступки, т. е. поступки, несоединимые со связанной моралью. Иногда ему говорят также, что те или иные свободные принципы должны быть объяснены из его умственной бестолковости или ненормальности; но так говорит лишь злоба, которая сама не верит тому, что говорит, а хочет только причинять вред: ибо свидетельство в пользу большей остроты и верности его интеллекта обыкновенно написано на лице у свободного ума, и настолько отчетливо, что

⁶ Извлечение из кн.: Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Плотников В. И. Онтология. Хрестоматия. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. С. 23–28.

и связанные умы понимают его достаточно хорошо. Но два других выведения свободомыслия принимаются честно; и действительно, многие свободные умы возникают одним из этих двух способов. Тем не менее суждения, до которых они доходят такими путями, могут все же быть более правильными и достоверными, чем суждения связанных умов. В познании истины все сводится к тому, что она достигнута, а не к тому, по какому мотиву человек искал ее и каким путем ее нашел. Если свободные умы правы, то связанные умы не правы, хотя бы первые пришли к истине из безнравственности, а последние из нравственности доселе оставались в заблуждении. — Впрочем, к существу свободного ума не принадлежит то, что он имеет более верные мнения, а лишь то, что он освободился от всякой традиции, все равно, успешно или неудачно. Но обыкновенно он все же будет иметь на своей стороне истину или по крайней мере дух искания истины: он требует оснований, другие же — только веры.

Происхождение веры. Отношение связанного ума к вещам определяется не основаниями, а привычкой; он, например, христианин не потому, что уяснил себе различные религии и сделал выбор между ними; он англичанин не потому, что решил быть таковым, а просто он нашел готовыми христианство или британство и взял их без всяких оснований, подобно тому как человек, родившийся в стране, производящей вино, потребляет вино. Позднее, когда он уже был христианином или англичанином, он, быть может, изобрел и некоторые основания в пользу своей привычки; эти основания можно опрокинуть, но тем самым еще не разрушается вся его позиция. Заставьте, например, связанный ум привести основания против двоеженства, — тогда можно узнать, покоится ли его святая ревность в защите моногамии на основаниях или на привычке. Привычка к духовным основным принципам, лишенным основания, называется верой.

Осторожность свободных умов. Люди свободомыслящие, живущие ради одного познания, легко найдут внешнюю цель своей жизни, свое окончательное положение в обществе и государстве и, например, охотно удовлетворятся небольшой должностью или имуществом, которого как раз достаточно для жизни; ибо они так устроят свою жизнь, что величайшее изменение внешних условий и даже переворот политического порядка не сможет ее опрокинуть. На все эти вещи они употребляют как можно меньше энергии, чтобы со всей накопленной силой и как бы с большим запасом воздуха для дыхания погрузиться в стихию познания. Лишь при этом условии они могут надеяться нырнуть глубоко и достигнуть дна. — От внешнего события такой ум охотно возьмет лишь краешек: он не любит вещи во всей широте и просторности

их складок, ибо не хочет запутаться в них. – И ему ведомы будни рабства, зависимости, барщины. Но время от времени у него должно быть воскресенье свободы, иначе он не выдержит жизни. – Даже его любовь к людям, вероятно, будет осторожной и несколько удушливой для него, ибо он хочет соприкасаться с миром страстей и слепоты, лишь насколько это нужно для целей познания. Он должен довериться тому, что гений справедливости найдет что сказать в защиту своего ученика и любимца, если обвиняющие голоса назовут его бедным любовью. – В его образе жизни и мыслей есть некоторый утонченный героизм, который отказывается искать поклонения большой толпы, как это делает его более грубый брат, и склонен тихо брести по миру и уходить из мира. По каким бы лабиринтам он ни странствовал, через какие скалы ни протекал бы иногда его поток, – если он прорывается наружу, то движется светло, легко и почти бесшумно и открывает себя игре солнечного света вплоть до самого дна.

Вперед! Итак, вперед по пути мудрости, бодрым шагом и с бодрым доверием! Каков бы ты ни был, служи себе самому источником опыта! Отбрось неудовольствие своим существом, прости себе свое собственное Я: ибо во всяком случае ты имеешь в себе лестницу с тысячью ступенями, по которым ты можешь подниматься к познанию. Эпоха, в которую ты мучительно чувствуешь себя заброшенным, славит тебя за это счастье; она зовет тебя изведать опыт, который, быть может, будет уже недоступен людям позднейшего времени. Не презирай себя за то, что ты еще был религиозен; используй сполна то, что ты имел еще подлинный доступ к искусству. Разве ты не можешь, именно с помощью этого опыта, более сознательно проследить огромные этапы пути прежнего человечества? Не на этой ли именно почве, которая иногда вызывает в тебе такое сильное недовольство, – на почве нечистого мышления – выросли многие самые роскошные плоды старой культуры? Нужно пережить любовь к религии и искусству, как к матери и кормилице, – иначе нельзя стать мудрым. Но нужно уметь смотреть поверх них, перерасти их; оставаясь под их чарами, нельзя понять их. Так же тебе должна быть близка история и осторожная игра с чашами весов «с одной стороны – с другой стороны». Пройди еще раз по следам человечества его великий, полный страдания путь через пустыню прошлого: так ты лучше всего узнаешь, куда все позднейшее человечество уже не может или не должно более идти. И всеми силами стремясь наперед предугадать, как еще завяжется узел будущего, ты придашь своей собственной жизни ценность орудия и средства познания. От тебя зависит, чтобы все, что ты переживаешь, – твои искания, ложные пути, ошибки, разочарования, страсти, твоя любовь и твоя

надежда – без остатка растворилось в твоей цели. Эта цель состоит в том, чтобы самому стать необходимой цепью звеньев культуры и от этой необходимости заключать к необходимости в ходе всеобщей культуры. Когда твой взор достаточно окрепнет, чтобы видеть дно в темном колодеце твоего существа и твоих познаний, тебе, быть может, в его зеркале станут видимы и далекие созвездия будущих культур. Думаешь ли ты, что такая жизнь с такой целью слишком трудна, слишком бедна приятностями? Если да, то ты еще не узнал, что нетмеда слаще меда познания и что нависшие тучи горести должны служить тебе выменем, которое даст молоко для твоего услаждения. И лишь со старостью откроется тебе, что ты следовал голосу природы – той природы, которая управляет всем живущим через наслаждение: жизнь, имеющая свою вершину в старости, имеет свою вершину и в мудрости, в этом кротком солнечном блеске постоянной духовной радости; то и другое, старость и мудрость, ты встретишь на одном горном хребте жизни: того хочет природа. Тогда наступает пора, чтобы приблизился туман смерти, и нет повода гневаться на это. Навстречу свету – твое последнее движение; восторг познания – твой последний возглас.

Культура и каста. Более высокая культура сможет возникнуть лишь там, где существуют две различные общественные касты: каста работающих и каста праздных, способных к истинному досугу; или, выражаясь сильнее: каста принудительного труда и каста свободного труда. Точка зрения распределения счастья несущественна, когда дело идет о создании высшей культуры; но во всяком случае каста праздных более доступна страданиям, более страдает, ее довольство жизнью меньше, ее задача – более велика. И если еще имеет место обмен членами между обеими кастами, так что более тупые, менее одухотворенные семьи и личности из высшей касты перемещаются в низшую, и, наоборот, более свободные личности низшей касты получают доступ в высшую, – то достигнуто состояние, за пределами которого видно лишь открытое море неопределенных желаний. – Так говорит на меле доносящийся до нас голос древнего времени; но где есть еще уши, которые могли бы услышать его?

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Что такое «свободный ум», согласно Ницше?
2. Как Ницше объясняет происхождение веры?
3. Какое умение, согласно автору, является признаком более высокой культуры?
4. Каково отношение свободных умов к внешним событиям?
5. В чем заключается цель «свободного ума»?

РАЗДЕЛ 2. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ. ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ

Вопросы для самоподготовки по разделу:

1. Проблема предмета философии.
2. Философия и наука. Философия как область открытой рациональности.
3. Философия и религия. Специфика философского осмысления Трансцендентного.
4. Философия как критика. Роль философии в деле самообоснования культуры.
5. Универсалии и их роль в контексте человеческого бытия.
6. Философия и мировоззрение. Философия как способ ориентации в меняющемся мире.

Берлин Исайя (6 июня 1909 г., Рига, Российская империя – 5 ноября 1997 г., Оксфорд, Великобритания) – английский философ, историк идей в Европе от Вико до Плеканова с особым вниманием к Просвещению, романтизму, социализму и национализму, переводчик русской литературы и философской мысли, один из основателей современной либеральной политической философии.

Статья И. Берлина содержит тонкий и глубокий анализ вопроса о задачах и специфике философии в сравнении с конкретными научными дисциплинами. В качестве основного критерия, позволяющего отличить философский способ познания и мышления от собственно научного, автор называет отсутствие четкой методологии поиска ответов на философские вопросы, включающей в себя как представление о возможной области этого поиска, так и наличие выработанных приемов последнего. В силу этого обстоятельства философия определяется автором статьи скорее отрицательным образом – как форма познания, возникающая и существующая по причине неустранимой ограниченности науки. В силу этой ограниченности философия, согласно И. Берлину, есть не просто переходный этап на пути к оформлению конкретных научных дисциплин, но неразрывно связанный с человеческим существованием способ самопонимания. Таким образом, знакомство с указанной статьей позволит читателю более полно представить особенности философии как формы познания и мышления.

БЕРЛИН И. НАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ⁷

Многие впадают в безнадежное отчаяние, когда размышляют достаточно долго и интенсивно над вопросами типа: «Что есть

⁷ Извлечение из кн.: Берлин И. Назначение философии // Вопросы философии. 1999. № 5. С. 91–98.

время?», «Может ли время остановиться?», «Если у меня двоится в глазах, то здесь два – чего?», «Откуда я знаю, что другие люди (или материальные объекты) не являются просто фикциями моего ума?» Лингвисты могут ответить на вопрос: «Что означает “будущее время”?», механически применив формальные правила грамматики, но если я спрошу: «Что означает “будущее”?», где мы должны искать ответ?

Есть нечто странное у всех этих вопросов, столь далеких друг от друга, как бы далеки они были друг от друга, подобно вопросам о двойном зрении, числе, братстве людей, смысле жизни. Они отличаются от вопросов в другой корзине тем, что вопросы этого типа не содержат в себе указателей на пути, на которых должны быть найдены ответы. Вопросы из другой корзины обычно содержат такие указатели – встроенную технику для поиска ответа на них. Вопросы же о времени, существовании других людей и так далее приводят спрашивающего в растерянность, и раздражают практичных людей именно потому, что не видно, чтобы эти вопросы вели к сколько-нибудь ясному или полезному знанию.

Таким образом, между двумя первыми корзинами, эмпирической и формальной, находится по крайней мере еще одна промежуточная корзина, где собираются все те вопросы, которые не соответствуют первым двум. У этих вопросов самая разнообразная природа. Некоторые из них представляются вопросами о фактах, другие о ценностях; некоторые – о словах и особых символах; другие – о методах, нужных ученым, артистам, критикам, простым людям в их ординарной жизни. Есть и другие вопросы, как то: об отношениях между различными областями знания, о предположениях мышления, о природе и цели морали и политики.

Единственная общая черта, которая, как кажется, принадлежит всем этим вопросам, заключается в том, что ответ на них не может быть найден ни посредством наблюдения или вычисления, ни посредством индуктивных или дедуктивных методов, что и приводит к критически важному выводу – те, кто спрашивает их, обнаруживают себя в западне с самого начала, ибо они не знают, где искать ответы: здесь нет словарей, энциклопедий, конспектов, специалистов, установившихся принципов, на которые можно было бы сослаться с уверенностью, что они обладают несомненным авторитетом или знанием дела. Более того, некоторые из этих вопросов отличаются своей общностью и относятся к принципам, а другие, не будучи сами общими, прямо ведут к вопросам о принципах.

Такие вопросы обычно зовутся философскими. Большинство людей относятся к ним или с пренебрежением или с благоговением или с подозрением – в зависимости от темперамента. По этой

причине, если ни по какой другой, наблюдается естественная тенденция к продолжению попыток перефразировать философские вопросы таким образом, чтобы все они или по крайней мере некоторые из них могли быть разрешены посредством эмпирических или формальных утверждений. Иными словами, усилия, иногда отчаянные, прилагаются к тому, чтобы вложить эти вопросы или в эмпирическую или в формальную корзину, где признанные методы, уточнявшиеся в течение столетий, приводят к надежным результатам, чья истинность может быть проверена принятыми средствами.

История человеческого познания в большой степени представляет собой непрекращающееся усилие подвести все вопросы под одну из двух «полных здоровья» категорий, ибо как только какой-нибудь головоломный, «эксцентричный» вопрос переводится в такую категорию и может быть рассмотрен внутри какой-либо эмпирической или формальной дисциплины, он перестает быть философским и становится частью одной из признанных наук.

Поэтому ранее Средневековье не ошибалось, рассматривая астрономию как «философскую» науку, поскольку ответы на вопросы о звездах и планетах не определялись в ней ни наблюдениями или экспериментами, ни вычислениями. Астрономия руководствовалась неэмпирическими понятиями типа: совершенные небесные тела необходимо следуют круговым орбитам согласно цели своего существования или внутренней сущности, которыми они наделены Богом или Природой. Даже если это не согласовывалось с эмпирическими наблюдениями, было не ясно, как астрономические вопросы могли быть решены иначе, а именно, какую роль здесь должно было играть наблюдение самих небесных тел и какую теологические или метафизические утверждения, не способные быть проверенными эмпирическими или формальными средствами.

Со временем вопросы астрономии были сформулированы таким образом, что ясные ответы на них могли быть найдены посредством и на основе методов наблюдения и эксперимента. Эти методы в свою очередь были соединены в систему, непротиворечивость которой могла быть проверена посредством чисто логических или формальных средств. Тогда и была создана новая наука астрономии. Позади нее осталось облако темных метафизических понятий, не связанных с эмпирической проверкой и потому потерявших смысл в новой науке. Постепенно они были оставлены и забыты.

Подобно этому, и в наше время тоже, такие дисциплины, как экономика, психология, семантика, даже логика, постепенно отрывались и освобождались от всего, что не зависит от наблюдения или неформализуемо. В случае успешного завершения этого

процесса и только тогда они наконец начнут свое независимое развитие в качестве естественных или формальных наук, с богатым философским прошлым, но с эмпирическим и (или) формальным настоящим и будущим. История мысли представляет собой таким образом длинную череду царубийств, в которой новые дисциплины стремятся приобрести свободу, убивая подданных своих родителей и искореняя из себя все остатки цепляющихся за жизнь «философских» проблем, т. е. искореняя тот сорт вопросов, что не включают в свои структуры ясного указания на методы своего решения.

Здесь, во всяком случае, заключен идеал таких наук, но поскольку не все их проблемы (например, в современной космологии) сформулированы в чисто эмпирических или математических терминах их области неизбежно пересекаются с областью философии. Действительно, было бы преждевременно заявить, что какая-либо высокоразвитая наука сумела окончательно искоренить философские проблемы. Например, в физике и сегодня существуют фундаментальные вопросы, которые во многом звучат по-философски – вопросы, относящиеся к самым основаниям и границам понятий, в терминах которых должны формулироваться гипотезы и интерпретироваться наблюдения. Как волновая и корпускулярная модели относятся друг к другу? Является ли принцип неопределенности фундаментальным для квантовой физики? Подобные вопросы остаются философскими, в частности потому, что не видно дедуктивной или экспериментальной программы, явно ведущей к их решению. С другой стороны, совершенно ясно, что только образованные и одаренные физики могут пытаться ответить на подобные вопросы и что любой ответ на них означал бы расширение этого физического знания. И хотя в ходе прогрессирующего разделения положительных наук никакой вопрос философии не становится физическим, некоторые вопросы физики остаются философскими.

Существует причина, хотя и не единственная, почему границы и содержание философии не кажутся сильно суженными в процессе ее «изнашивания». Какое бы множество вопросов не преобразовывалось так, что становится возможным рассматривать их эмпирически или формально, число вопросов, которые кажутся неспособными на такое преобразование, не уменьшается. Это факт поверг бы в уныние философов Просвещения, убежденных в том, что все осмысленные вопросы могут быть разрешены теми же самыми методами, что достигли столь величественных успехов в руках естествоиспытателей XVII и начала XVIII столетий.

Верно, даже в то просвещенное время, люди не казались ближе к решению таких центральных вопросов, несомненно философских в силу своей очевидной неразрешимости, как то: были ли люди

и вещи сотворены Богом или природой ради исполнения заданной им цели, и если так, то какой цели; есть ли у людей свобода выбора между альтернативами или, напротив, они жестко подчинены причинным законам, что управляют неодушевленной природой; являются ли этические и эстетические истины универсальными и объективными или относительными и субъективными; есть ли человек только сгустком плоти, крови, костей и нервных сплетений, или земным обиталищем бессмертной души; является ли история сменой различных эпох, или повторяющейся причинной цепью событий, или чередой непреднамеренных и бессмысленных моментов. Эти древние вопросы мучили мыслителей Просвещения не меньше, чем их предшественников в Греции, Риме, Палестине и средневекового Запада.

Физика и химия не объяснили им, почему и при каких обстоятельствах одни люди обязаны подчиняться другим и какова природа их обязанностей; что есть добро и что есть зло; являются ли счастье и знание, правосудие и милосердие, свобода и равенство, общественная польза и индивидуальная независимость равноценными целями человеческой жизни, и если так, совместимы ли они друг с другом, и если нет, какую из них следует выбирать, и каковы обоснованные критерии выбора, и как мы можем быть уверены в их обоснованности, и что означает само понятие обоснования, и много других вопросов этого типа.

И все-таки – аргументировали многие философы XVIII столетия – подобный хаос и неуверенность господствовали в царстве естественных наук, однако человеческий гений сумел восторжествовать и установить там порядок.

Природа и закон ее лежали скрывшись в мгле ночной,
Господь сказал: «Да будет Ньютон!» и вышло все на свет дневной.

(Nature and Nature's laws lay hid in night:
God said «Let Newton be?» and all was light. – Я забыл классический перевод.)

Ньютон смог при помощи нескольких основных законов позволить нам, по крайней мере в теории, определять местоположение и движение во вселенной каждого физического объекта, и тем отбросил одним ударом громадное бесформенное скопление несогласованных, неясных, едва вразумительных случайных правил, которые проходили за знание природы. Если это оказалось возможным для естественных наук, то не разумно ли предположить, что применение подобных же принципов к поведению людей, в анализе природы человека должно позволить нам достигнуть такой же ясности и основать гуманитарные науки на равно твердых основаниях?

Философия поддерживалась беспорядочностью и неопределенностью языковых выражений. Если бы они были расчищены, то наверняка было бы обнаружено, что остались бы только те вопросы, которые относятся к проверяемым человеческим мнениям или проявлениям классифицируемых повседневных человеческих нужд, надежд, страхов, интересов, и все это должно изучаться психологами, антропологами, социологами, экономистами. Все что требуется для гуманитарных наук – это новый Ньютон, или несколько Ньютонов. На этом пути можно избавиться раз и навсегда от трудностей метафизики, праздного племени философских спекулянтов, и на расчищенной таким образом почве воздвигнуть ясно очерченное и устойчивое здание новой естественной науки.

Такова была надежда всех знаменитых философов Просвещения от Гоббса и Юма до Гельвеция, Гольбаха, Кондорсе, Бентама, Сен-Симона, Конта и их последователей. Однако эта программа была обречена на неудачу. Царство философии не было разделено на дочерние научные республики. Философские вопросы продолжали (и продолжают) увлекать и мучить вопрошающие умы.

Отчего так? Проясняющий ответ был дан Кантом, кто первый провел ясное различие между, с одной стороны, вопросами о фактах, и с другой, вопросами о структурах, в которых эти факты воспринимаются нами – структурах, остающихся неизменными, несмотря на все изменения самих фактов и нашего знания о них. Эти структуры или категории или формы опыта не являются содержанием какой бы то ни было естественной науки.

Кант был первым, кто провел важное различие между фактами – данными опыта, каковы они сами по себе: предметы, личности, события, свойства, отношения, которые мы наблюдаем, о которых мы умозаключаем или думаем, и категориями в терминах которых мы их воспринимаем, воображаем или размышляем. Эти категории, по Канту, независимы от различных мировоззрений – религиозных или метафизических представлений о мире, принадлежавшим различным эпохам и цивилизациям. Так большинство греческих философов, и прежде всего Аристотель, думали, что все вещи имеют свое назначение, заданное им самой природой – предел и цель, к достижению которых они по необходимости стремятся. Средневековые христиане представляли мир как иерархию, внутри которой каждый предмет и человек был призван Божественным Творцом исполнить особую функцию. Бог один знает назначение всего здания в целом и позволяет своим творениям быть счастливыми или несчастными в зависимости от степени исполнения ими тех заповедей, которые задаются им в соответствии с различными целями, ради исполнения которых они и были созданы – целями, чье исполнение реализует универсальную гармонию, высший

образец, целостность которого скрыта от сотворенных существ и понятна только Творцу одному.

Рационалисты XVIII и XIX вв. видели целесообразность только в том, что человек создавал для удовлетворения собственных нужд, и рассматривали все остальное как область, где господствуют причинно-следственные законы. Таким образом, большинство вещей не преследуют каких-либо целей, но таковы каковы они есть, движутся и изменяются так как есть, как вопрос «грубого» факта.

Глубоко различные представления о мире сталкиваются между собой, но те, кто их придерживаются, воспринимают аналогичные предметы во вселенной, схожие цвета, ощущения, контуры, формы движения и покоя, испытывают похожие чувства, преследуют близкие цели, действуют одинаковым образом.

Согласно кантовскому анализу человеческого знания о внешнем мире категории, через которые мы воспринимаем его, тождественны для всех сознательных существ, вечны и неизменяемы, и именно это делает наш мир единым и общение возможным. Но среди мыслителей, кто размышлял об истории, морали, эстетике, были и те, кто видели перемену и разнообразие. Разнообразию заключалось не столько в эмпирическом содержании, которое наблюдали и слышали сменявшие друг друга цивилизации, сколько в основных образах, в которых это содержание осмысливалось, моделях, в терминах которых оно оформлялось, в категориях, через которые оно воспринималось.

Мир человека, верующего в то, что он был сотворен Богом с определенной целью, что он имеет бессмертную душу, что существует загробная жизнь, где ему воздается по грехам его, — этот мир радикально отличается от мира человека, кто не верит во все это. И мотивы действий, моральные нормы, политические взгляды, вкусы, личные взаимоотношения этих людей глубоко и систематично различаются.

Мнения людей о друг друге будут резко расходиться как прямое следствие их общих представлений о мире: о причине и цели, добре и зле, свободе и рабстве, вещах и личностях, правах, обязанностях, законе, справедливости, истине, лжи. Этот перечень важных для человека понятий выборочен, но все они непосредственно зависят от общего мировоззрения, внутри которого они образуют как бы узловые точки. И хотя факты, которые классифицируются и упорядочиваются при помощи этих понятий не идентичны для всех людей во все времена, все-таки различия внутри эмпирического материала, которые выясняются науками, не те же самые, более глубокие для людей разных эпох, мест, культур и мировоззрений, различия между их взглядами на мир, между категориями и стилями мышления, реализующихся в терминах различных моделей.

Таким образом, философия не есть некое эмпирическое знание или исследование того, что существует или существовало или будет существовать, – этим занимается обыденное познание и верование, а также методы естественных наук. Не представляет собой философия и некое формальное знание подобно математике или логике. Ее содержанием в большой степени являются не элементы опыта, но пути их рассмотрения, постоянные или полупостоянные категории, в терминах которых опыт осознается и классифицируется. Предназначение и механическая причинность; организм и простая смесь; система и конгломерат; пространственно-временной порядок и существование вне времени; обязанность и желание; ценность и факт – это все категории, модели, средства познания. Некоторые из них так же стары, как сам человеческий опыт; другие более преходящи. По отношению к последним проблема философа также приобретает более динамичный и исторический характер. В различные эпохи возникают различные модели и общие построения, с присущими им неясностями и трудностями. Современные трудности в объяснении единства современного физического знания – только один из примеров этому. Но есть и другие примеры, которые влияют на мысль не только физиков и других ученых, но мыслящих людей вообще. Например, в политике люди пытаются осмыслить свою общественную жизнь по аналогии с различными моделями. Когда-то Платон, возможно вслед за Пифагором, пытался развить свое учение о человеческой природе, ее свойствах и целях следуя геометрической модели, поскольку полагал, что она способна объяснить все, что существует. – Затем следовала биологическая модель Аристотеля. – Христианские образы, которыми полна Библия и труды Отцов Церкви. – Аналогия с семьей, позволявшая объяснять человеческие отношения, что не позволяла механистическая модель (например, Гоббса). – Образ армии в походе с упором на такие добродетели, как верность, служба и послушание, необходимые для победы над врагом и его уничтожения (что так широко проигрывалось в Советском Союзе). – Представление о государстве как полицейском на перекрестке и ночном стороже одновременно, кто предупреждает столкновения и присматривает за имуществом (идея присутствующая в задних мыслях многих индивидуалистов и либералов). – Представление о государстве как о чем-то еще гораздо большем, как о великой единой организации людей, стремящихся к достижению общей цели и потому имеющей право заглядывать в каждый уголок и щель жизни человека (что так оживляло «органическую» мысль XIX столетия). – Системы, заимствованные из психологии, из теории игр, столь модные сегодня. Все это модели, в терминах которых люди, группы, общества и культуры осознают свой опыт.

Эти модели часто сталкиваются. Некоторые из них становятся неадекватными, потому что не принимают во внимание слишком многих аспектов человеческого опыта. Тогда они заменяются другими моделями, которые выражают с большей силой то, что было пропущено первыми, но и новые модели в свою очередь могут затемнять, то что было освещено старыми. Задача философии, часто трудная и болезненная, заключается в извлечении и прояснении категорий и моделей, в терминах которых люди мыслят (т. е., как они употребляют слова, образы и другие символы), в раскрытии того, что есть неясного и противоречивого в них, в обнаружении конфликтов между ними, которые не позволяют сформулировать более адекватные способы организации, описания и объяснения человеческого опыта (ибо всякое описание и объяснение использует какие-то модели, в чьих терминах дается описание и объяснение). И затем, на еще более «высоком» уровне, философия рассматривает природу самой познавательной деятельности (теория познания, философская логика, лингвистический анализ) и освещает скрытые модели, оперирующие в этой вторичной, философской, деятельности как таковой.

Если кто-либо возразит, что все это является чем-то очень абстрактным и далеким от нашего обыденного опыта, чем-то имеющим слишком маленькое отношение к нашим самым важным интересам: к счастью, страданиям и окончательной судьбе простых людей, ответом будет: такое возражение ложно. Люди не могут жить, не стремясь описать и объяснить себе мир. Те модели, которыми они пользуются при этом неизбежно глубоко влияют на их жизнь, даже когда они не осознают этого. Многие несчастья и частое отчаяние людей обусловлены механическим и бессознательным, наряду с преднамеренным, применением моделей там, где они не работают. Кто может определить, как много страданий было вызвано не знающим границ применением органической модели в политике, или сравнением государства с произведением искусства и воплощающим его образом диктатора – вдохновленного кузнеца человеческих жизней (у современных теоретиков тоталитаризма)? Кто может определить, как много вреда и как много добра причинило в прошлом преувеличенное применение к общественным отношениям метафор и моделей, сформированных по образцу родительского авторитета, особенно при определении отношений между правителями государств и их подданными, или между священниками и мирянами?

Если и существует какая-либо надежда на рациональный порядок на земле или на справедливую оценку многих различных интересов, разделяющих разные группы людей, то она связана с признанием неискоренимости такого разнообразия – признанием,

совершенно необходимым в любой попытке оценить проявления этих интересов, оценить модели их взаимодействия и его результаты. Это необходимо для нахождения жизнеспособных компромиссов, при которых люди смогли бы продолжать жить и удовлетворять свои желания, не круша при этом равно существенные желания и нужды других людей. Надежда на рациональный порядок не может осуществиться без раскрытия этих моделей: социальных, моральных, политических, и, главным образом, лежащих в их основании метафизических структур, в которых укоренены все эти модели, с целью выяснения их адекватности своим задачам.

Не знающая конца работа философов заключается в рассмотрении всего, что кажется невосприимчивым к научным методам и каждодневным наблюдениям, т. е. категорий, понятий, способов, привычек мышления и поведения. То, как они сталкиваются друг с другом, становится предметом особого интереса для философов и они стремятся сконструировать новые метафоры, образы, символы и системы категорий, не столь внутренне противоречивые и не столь подверженные искажениям (хотя достигнуть этого полностью никогда не удастся). Несомненно, имеет смысл предположить, что одной из основных причин замешательства, смятения и страха, каковыми бы ни были их психологические или социальные корни, является слепая приверженность к старым понятиям, патологическая подозрительность ко всякой форме самопроверки, неистовые усилия предупредить малейший рациональный анализ того, чем и ради чего мы живем.

Эта социально опасная, интеллектуально трудная, часто мучительная и неблагодарная, но всегда важная деятельность и есть работа философов, всматриваются ли они в естественно-научные, моральные, политические или чисто личные проблемы. Цель философии остается всегда одной и той же – помочь человеку понять самого себя и тем самым жить при свете, а не безумствовать в темноте.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. О каких «двух корзинах вопросов» говорится в статье?
2. Какова общая черта философских вопросов?
3. Какова позиция мыслителей Просвещения в отношении философии?
4. Как понимает автор задачи философии?

Виндельбанд Вильгельм (11 мая 1848 г., Потсдам, Королевство Пруссия – 22 октября 1915 г., Гейдельберг, Германская империя) – немецкий философ-идеалист, глава Баденской школы неокантианства.

В предложенном тексте В. Виндельбанда всесторонне рассматривается проблема предмета философии как особой формы познания. Различая философию и науку, автор указывает на серьезные трудности, связанные с попытками содержательного определения предмета философии. Наряду с выделением двух основных путей решения данной проблемы, возникающих в рамках исторического подхода к осмыслению философии, в работе формулируется авторская позиция, согласно которой «философия есть наука о принципах абсолютной оценки». В целом данный текст позволяет понять специфику проблематики, связанной с самоопределением философии, и получить представление об основных способах ее осмысления, сформировавшихся в истории философии.

ВИНДЕЛЬБАНД В. ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ⁸?

Названия имеют свою судьбу, но редкое из них имело судьбу столь странную, как слово «философия». Если мы обратимся к истории с вопросом о том, что собственно есть философия и спросим у людей, которых называли и теперь еще называют философами, об их воззрениях на предмет их занятий, то мы получим самые разнообразные и бесконечно далеко стоящие друг от друга ответы; так что попытка выразить это пестрое многообразие в одной простой формуле и подвести всю эту неопределенную массу явлений под единое понятие было бы делом совершенно безнадежным.

Правда, эта попытка предпринималась не раз, в особенности историками философии.

Но будет ли при этом философия названа жизненной мудростью или наукой о принципах, или учением об абсолютном, или самопознанием человеческого духа, или еще как-нибудь, всегда определение окажется либо слишком широким, либо слишком узким; всегда именно в истории найдутся учения, которые носят название философии и все же не подходят под тот или иной из установленных формальных признаков этого понятия.

Мы не станем приводить тех доводов против всех подобных попыток, которые легко можно почерпнуть из истории философии, ибо это было бы повторением того, что уже много раз говорилось. Напротив, полезно повнимательнее вдуматься в причины этого явления. Как известно, для точности определения логика требует наличности указания на ближайшее высшее родовое понятие и на видовое отличие; но оба эти требования в данном случае, по видимому, неисполнимы.

⁸ Извлечение из кн.: Виндельбанд В. Что такое философия? // Алексеев П. В. Хрестоматия по философии: учеб. пособие. М.: Проспект, 2008. С. 74–82.

Прежде всего, впрочем, нам придется посчитаться с утверждением, что высшим понятием по отношению к философии служит понятие науки. Было бы неправильно возражать против этого утверждения, что в таком случае родовое понятие по временам сливается с видовым, как это было, напр., в начале греческой мысли, где именно и была налицо только одна всеобщая наука, или позднее в те периоды, когда универсалистическая тенденция Декарта или Гегеля признавала остальные «науки» только постольку, поскольку их можно было сделать частями философии. Это доказывало бы лишь непостоянство соотношения между рассматриваемыми родом и видом, но не опровергало бы научного характера философии. Точно так же нельзя опровергнуть включение философии в понятие науки указанием на то, что в большинстве философских учений встречаются совершенно ненаучные элементы и ходы мыслей. Этим мы также доказали бы только, как мало философия до сих пор разрешила свою задачу, и в параллель к этому можно было бы привести аналогичные явления из истории других «наук», как например мифологическую эпоху в истории, алхимистический детский период химии или период астрологических мечтаний в астрономии. Таким образом, несмотря на все свои несовершенства, философия заслуживала бы названия науки, если бы можно было установить, что все то, что зовется философией, имеет стремление быть наукой и, при правильном разрешении своей задачи, может стать ею. Но этого-то и нет на деле. Подобная характеристика философии стала бы уже сомнительной, если бы можно было показать – а это можно показать и уже было показано – что задачи, которые ставят себе философы, и притом не попутно, а считая их своей главной целью, ни в коем случае не могут быть разрешены путем научного познания.

Есть много оснований, почему философия не может быть так легко подведена под понятие науки, как это себе обыкновенно представляют под влиянием внешних условий проявления философской мысли и ходячей терминологии. Конечно, каждый может создать себе такое понятие философии, которое допускает это подведение; это часто бывало, это всегда будет повторяться, и это мы сами попытаемся сделать. Но если рассматривать философию, как реальный исторический продукт, если сравнить между собой все то, что в духовном развитии европейских народов называлось философией, то это подведение недопустимо. Сознание этой истины обнаруживается в различных формах.

Непредубежденный взор историка признает философию, наоборот, сложным и изменчивым культурным явлением, которое нельзя просто втиснуть в какую-либо схему или рубрику; он поймет, что в этом ходячем подчинении философии науке содержится

несправедливость как по отношению к философии, так и по отношению к науке: по отношению к первой, так как этим ставятся слишком узкие границы для ее уходящих в ширь стремлений – по отношению ко второй, так как на нее возлагается ответственность за все, что воспринимает в себя философия из многочисленных других источников.

Но допустим даже, что философию, как историческое явление, можно подвести под понятие науки, отнеся все, что говорит против этого, насчет несовершенства отдельных философских систем; тогда возникает не менее трудный вопрос, чем же, в пределах этого рода, отличается философия, как особый вид, от остальных наук. И на этот второй вопрос история – а только о ней у нас пока идет речь – не дает общеобязательного ответа. Науки можно различать частью по их содержанию, частью по их методам; но ни в том, ни в другом отношении нельзя установить общего признака для всех исторических проявлений философии.

Что касается, прежде всего, содержания философии, то наряду с системами философии, признающими своим объектом все, что есть, или даже «может быть», стоят другие, не менее значительные системы, которые сильно сужают поле своего исследования, ограничивая его, например, «последними основами» бытия и мышления, или учением о духе, или теорией науки и т. п. Целые области знания, составляющие для одного философа если не единственный, то главный предмет философского учения, решительно устраниаются Другим из пределов философии. Есть системы, которые хотят быть только этикой; есть другие системы, которые, сводя философию на теорию познания, относят исследование моральных проблем к компетенции наук о психической и биологической эволюции. Одни системы превращают всю философию в психологию; другие тщательно отграничивают ее от психологии, как эмпирической науки. Многие «философы» до-сократовского периода оставили нам только немногие наблюдения и теории, которые мы сейчас отнесли бы к физике, астрономии, метеорологии и т. п., но ни в коем случае не назвали бы философскими; во многих позднейших системах какой-либо оригинальный взгляд на природу то является интегральной частью системы, то принципиально исключается из пределов философского умозрения. Центр тяжести каждой средневековой философской системы лежит в интересе к вопросам, которые сейчас составляют предмет богословия. Одни мыслители считают проблемы права или искусства важнейшими объектами философии; другие решительно отрицают возможность философского их исследования. О философии истории вся древность, а также большинство метафизических систем до Канта не имели понятия, в настоящее время она стала одной из важнейших дисциплин.

Из этой разнородности содержания философии вытекает для историка последней весьма серьезная, но, кажется, еще не подвергнутая принципиальному обсуждению трудность; трудность эта состоит в вопросе, до какой степени и в каких пределах можно включать в историю философии принадлежащие какому-либо философу учения и воззрения, независимо от того биографического интереса, который они имеют как проявления его личности. Мне кажется, здесь возможны только два вполне последовательных пути: или нужно следовать за всеми капризами истории в ее увечении различных явлений и дать историческому изложению, как и «философскому» интересу свободу блуждать от одного предмета к другому; или же в основание изложения нужно положить известное определение философии и сообразно с последним выбирать и исключать отдельные учения. В первом случае за «историческую объективность» придется расплачиваться запутывающей разнородностью вопросов и отсутствием связи между ними, во втором – достигнутые единство и ясность будут носить отпечаток односторонности, лежащей в возведении личного убеждения исследователя в схему исторического развития. Большинство историков философии, не давая в том отчета и, вероятно, не будучи в состоянии его дать, избрали промежуточный путь: они развивали те теории философов, которые относятся к деталям специальных наук, только в их принципиальной связи с общим учением их авторов и, в большей или меньшей степени, смотря по размеру своих работ, отказывались от более подробного их изложения. Но так как при этом не было, да и не могло быть указано определенного критерия, то место последнего должны были занять произвол личного интереса или случайные указания особого чувства такта.

При данных исторических условиях эта трудность, действительно, неустранима принципиально; и мы указали на нее только как на необходимый результат того факта, что путем исторического сравнения нельзя установить в общеобязательной форме предмет философии. История показывает, наоборот, что в пределах того, на что может быть направлено познание, нет ничего, что бы не было когда-либо вовлечено в компетенцию философии, равно как и нет ничего, что когда-либо не было бы из нее исключено.

Тем понятнее кажется тенденция искать видовой признак философии не в ее предмете, а в ее методе, и предполагать, что философия исследует те же явления, что и другие науки, но только при помощи ей одной свойственных методов; отсюда вытекало бы, что она отклоняет от себя рассмотрение тех явлений, которые недоступны для ее метода, и что, наоборот, она постоянно претендует на изучение тех явлений, которые особенно подходят к ее приемам исследований. Подобную попытку предпринял в крупном

масштабе Вольф, установив для каждой группы объектов научного познания две дисциплины: «философскую» и, как тогда говорилось, «историческую», или, как мы сказали бы теперь, «эмпирическую». Но как ни легко выработать теоретический проект такого рода, сама эта попытка недостаточна для исторического определения понятия философии по той простой причине, что даже среди философов, которые требуют для своей науки особого метода, — а это далеко не все философы, — нет ни малейшего единогласия по вопросу о сущности этого «философского метода». Итак, по отношению ко всему историческому материалу не только нельзя говорить об особенных способах научного изучения, применение которых образует сущность философии, но даже нельзя утверждать, что эта сущность содержится всегда в стремлении, хотя бы и несовершенном, к такому методу. Ибо с одной стороны все те, для которых философия есть нечто большее, чем научная работа, весьма последовательно не хотят вообще ничего знать об ее методе, с другой же стороны, те именно, которые хотят сделать философию наукой, слишком часто поддаются желанию навязать философии испытанные в отдельных областях методы других наук, например, математики или индуктивного естествознания. И наконец, как далек от всеобщего признания особый метод философии там, где он действительно был установлен! Диалектический метод немецкой философии есть теперь для большинства людей только странное и нелепое фокусничество, и если Кант думал, что он установил для философии «критический» метод, то историки еще поныне не согласны между собой, что он подразумевал под ним.

Эти замечания можно было бы подкрепить многочисленными примерами; но при том логическом значении, которое имеет проверка путем отрицательных инстанций даже в самом малом ее объеме, приведенные здесь данные достаточны для доказательства того, что никоим образом невозможно, при посредстве исторической индукции, найти общее понятие философии, которое обнимало бы собою не более и не менее, как все исторические явления, носящие название философии. И если рискованно подводить без остатка философию под родовое понятие науки, то уже совершенно невозможно искать это родовое понятие в других формах культурной деятельности, вроде искусства, поэзии и т. п.; таким образом, приходится отказаться от надежды найти для философии ближайшее высшее понятие.

Будучи сначала вообще единой неразделенной наукой, философия, при дифференцированном состоянии отдельных наук, становится отчасти органом, соединяющим результаты деятельности всех остальных наук в одно общее познание, отчасти проводником нравственной или религиозной жизни, отчасти, наконец,

тем центральным нервным органом, в котором должен доходить до сознания жизненный процесс всех других органов. Составляя первоначально саму науку и всю науку, философия есть позднее либо резюме всех отдельных наук, либо учение о том, на что нужна наука, либо наконец теория самой науки. Смысл, влагаемый в название философии, всегда характерен для положения, которое занимает научное познание в ряду культурных благ, ценимых данной эпохой. Считают ли его абсолютным благом или только средством к высшим целям, доверяют ли ему изыскание последних жизненных основ вещей или нет – все это выражается в том смысле, который соединяется со словом «философия». Философия каждой эпохи есть мерило той ценности, которую данная эпоха приписывает науке: именно потому философия является той самой наукой, то чем-то, выходящим за пределы науки, и когда она считается наукой, она то охватывает весь мир, то есть исследование о сущности самого научного познания. Поэтому, сколь разнообразно положение, занимаемое наукой в общей связи культурной жизни, столь же много форм и значений имеет и философия, и отсюда понятно, почему из истории нельзя было вывести какого-либо единого понятия философии.

Различие между суждением и оценкой имеет в высшей степени важное значение потому, что оно дает единственную возможность определения философии, как самостоятельной науки, строго отграниченной от других наук уже по своему предмету. Все другие науки должны именно устанавливать теоретические суждения: объект философии образуют оценки.

Специальные науки, поскольку они суть науки описательные и исторические, устанавливают те суждения, которые приписывают определенным, данным в опыте предметам определенные (частью в данный момент наличные, частью постоянные) предикаты качеств, состояний, деятельностей и отношений к другим предметам; поскольку же они суть науки объясняющие, они ищут те общие суждения, из которых могут быть выведены, как отдельные случаи, все особые качества, состояния, деятельности и отношения отдельных вещей. Описательное естествознание устанавливает, что с определенной вещью, например с растением или одушевленным организмом, связаны либо постоянно, либо при известных условиях те или иные предикаты; историческая наука констатирует, что отдельные люди или народы находились в тех или иных отношениях, совершали те или иные действия, испытали ту или иную судьбу. Объясняющая наука устанавливает под именем законов общие суждения, из которых, как из больших посылок, с естественной необходимостью вытекает ход тех изменений, в которых реальные вещи и их состояния становятся друг к другу в отношения причины

и следствия. Наконец, математические науки устанавливают, независимо от всякого течения событий во времени, общие суждения о воззрительной необходимости (*anschauliche Notwendigkeit*) определенных отношений между пространственными и числовыми формами.

Все эти суждения, начиная от самых специальных и кончая самыми общими, как бы ни было различно в других отношениях их теоретико-познавательное значение, содержат всегда соединения представлений, прикрепления к какому-либо представляемому субъекту суждения какого-либо представляемого предиката, и наука должна совершать оценку истинности этих соединений. Исходя из предположения, что на стороне одних из возможных суждений стоит истина, на стороне других – нет, науки стремятся установить весь объем заслуживающего утверждения и с этой целью категорически отрицать и обосновывать отрицание всего, что рискует быть ошибочно утверждаемым. Они заняты, следовательно, в области познания постоянным утверждением и отрицанием, одобрением и неодобрением, и в своей совокупности распространяют эту деятельность на все предметы, доступные вообще человеческому познанию.

В этом отношении для философии не остается более никакого дела. Она не может быть ни описательной, ни объясняющей, ни математической наукой: она находит все группы предметов в обладании специальных наук, которые стоят к ним в одном из указанных трех отношений, и она жила бы только на чужой счет, если бы захотела произвольно выбирать отсюда что-либо и обобщать. Задача философии не может заключаться в утверждении и отрицании, наподобие других наук, тех суждений, в которых определенные предметы познаются, описываются и объясняются.

Единственный остающийся ей объект – это оценки. Но если она хочет быть самостоятельной, то и к ним она должна стоять в совсем ином отношении, чем остальные науки к их объектам. Философия не должна ни описывать, ни объяснять оценок. Это – дело психологии и истории культуры. Каждая оценка есть реакция чувствующей и желающей личности на определенное содержание познания. Она есть событие душевной жизни, с необходимостью вытекающее из состояния потребностей с одной стороны и из содержания представления – с другой. Но и содержание представления и состояние потребностей суть оба в свою очередь необходимые продукты общего течения жизни. Как таковые, оба должны быть поняты; и так как данные индивидуальной психологии недостаточны для их объяснения, так как цели и потребности, которыми личность измеряет содержание своего представления, чтобы его одобрить или не одобрить, нередко заимствованы из жизни общества,

то необходимо воспользоваться историей развития человеческой культуры, чтобы сделать понятным закономерное возникновение оценок во всей их совокупности и чтобы познать законы, по которым совершаются эти оценки.

Это психологически-эволюционное изучение оценок и их закономерности есть, таким образом, вполне законная проблема общей объясняющей науки о духе.

Философия есть наука о нормальном сознании. Она исследует эмпирическое сознание, чтобы установить, в каких пунктах последнего обнаруживается эта непосредственная очевидность нормативной общеобязательности. Она сама есть продукт эмпирического сознания и не противостоит ему, как нечто чуждое; но она опирается на единственное условие ценности человеческой жизни – на убеждение, что среди естественно-необходимых движений эмпирического сознания проявляется некоторая высшая необходимость, и она следит за пунктами, в которых пробивается последняя.

Это «сознание вообще» есть, следовательно, система норм, которые должны применяться, но в эмпирической действительности духовной жизни людей применяются только отчасти. Согласно этим нормам определяется ценность реального. Только эти нормы делают вообще возможными общеобязательные оценки совокупности тех объектов, которые познаются, описываются и объясняются в суждениях остальных наук. Философия есть наука о принципах абсолютной оценки.

Философия, как наука о нормальном сознании, есть сама идеальное понятие, которое не реализовано и реализация которого... вообще всегда возможна лишь в известных пределах: фундамент для ее построения заложен философией Канта.

Эмпирическое движение человеческой мысли отвоевывает у нормального сознания одни его определения за другими. Мы не знаем, будет ли когда-нибудь конец этому; мы еще менее знаем, имеет ли историческая очередь, в которой мы овладеваем каждым из этих определений, какое-либо значение в смысле указания на их внутреннюю связь между собой. Для нашего познания нормальное сознание остается идеалом, лишь тенью которого мы можем овладеть. Человеческая мысль может совершать лишь двоякое: либо, в качестве эмпирической науки, понимать данные единичные факты и их причинную связь, либо же, в качестве философии, уяснять себе на почве опыта самоочевидные принципы абсолютной оценки.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Почему философия не может считаться наукой?
2. О каких двух путях поиска предмета философии упоминается в тексте?

3. Возможно ли определить философию на основе ее метода?
4. Что, по мнению автора, является «единственным остающимся философии предметом»?

Хайдеггер Мартин (26 сентября 1889 г., Месскирх, Великое герцогство Баден, Германская империя – 26 мая 1976 г., Фрайбург-им-Брайсгау, Баден-Вюртемберг, ФРГ) – немецкий философ, давший новое направление немецкой и общемировой философии, является одним из крупнейших философов XX в.

Курс лекций «Основные понятия метафизики», прочитанный М. Хайдеггером в 1929–1930 гг., обращен к фундаментальным темам и проблемам философии: специфика философии в ее сравнении с иными формами духовной и интеллектуальной деятельности человека, особенности языка философии, роль философии в деле обретения подлинности человеческого бытия. Приведенный ниже фрагмент лекционного курса является замечательной иллюстрацией одного из содержащихся в нем тезисов М. Хайдеггера: «Философия есть философствование». Обращаясь к данному тексту, читатель проходит вслед за автором по тому пути мысли, который возвращает ее к собственным истокам. Таким истоком как раз и оказывается потребность человека в обретении подлинности, а философия или метафизика получает смысл «фундаментального события человеческого бытия».

ХАЙДЕГГЕР М. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ МЕТАФИЗИКИ⁹

Несравнимость философии

а) Философия ни наука, ни мировоззренческая проповедь

Наш курс объявлен под названием «Основные понятия метафизики».

Это название мало о чем дает догадаться, при том что по своей форме оно совершенно ясно. Оно как будто бы похоже на другие названия курсов: первоначала зоологии, основные положения лингвистики, очерк истории реформации и подобное. Мы понимаем: перед нами отчетливо очерченная дисциплина, именуемая «метафизикой». Дело идет теперь о том, чтобы в рамках одного семестра представить попуская многочисленные подробности ее важнейшие понятия. Поскольку же метафизика центральное учение всей философии, то разбор ее основных черт превращается в сжатое изложение главное содержание философии. Раз философия

⁹ Извлечение из кн.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. Пар. 1. С. 116–118.

по отношению к так называемым частным наукам есть наука общего характера, наши занятия благодаря ей обретут должную широту и закругленность. Все в полном порядке и университетская фабрика может начинать.

Да она давно уже и начала, и работать так ходко, что некоторые даже начинают чувствовать в ее гонке какую-то опустошенность и потерянность. Может быть, что-то сломалось в самих недрах механизма? Неужели его удерживают от развала уже только навязчивость и банальность организации и сложившегося уклада? Неужели в глубине всего этого занятия засели фальшь и тайное отчаяние? А что если разговоры о метафизике как надежно очерченном разделе философских знаний предрассудок, и философия как преподаваемая и изучаемая наука видимость?

Впрочем какая надобность еще и специально констатировать подобные вещи? Всякий и так давно знает, что в философии, тем более в метафизике, все шатко, несчетные разные концепции, позиции и школы сталкиваются и раздирают друг друга сомнительная сумятица мнений в сравнении с однозначными истинами и достижениями, с выверенными, как говорится, результатами наук. Вот где источник всех бед. Философия, а прежде всего именно метафизика, просто пока еще не достигла зрелости науки. Она движется на каком-то отсталом этапе. Что она пытается сделать со времен Декарта, с начала Нового времени, подняться до ранга науки, ей пока не удалось. Так что нам надо просто все силы положить на то, чтобы она в один прекрасный день достигла успеха. Когда-нибудь она твердо встанет на ноги и пойдет выверенным путем науки на благо человечества. Тогда мы узнаем, что такое философия.

Или все надежды на философию как абсолютную науку одно суеверие? Скажем, не только потому, что одиночка или отдельная школа никогда не достигнут этой цели, но и потому, что одиночка или отдельная школа никогда не достигнут этой цели, но и потому, что сама постановка такой цели принципиальный промах и непризнание глубочайшего существа философии. Философия как абсолютная наука высокий непревосходимый идеал. Так кажется. И все-таки, возможно, измерение ценности философии идеей науки есть уже фатальнейшее принижение ее подлиннейшего существа.

Если, однако, философия вообще и в принципе не наука, к чему она тогда, на что она тогда еще имеет право в кругу университетских наук? Не оказывается ли тогда философия просто проповедью некоего мировоззрения? А мировоззрение? Что оно такое, как не личное убеждение отдельного мыслителя, приведенное в систему и на некоторое время сплывающее горстку приверженцев, которые вскоре сами построят свои системы? Не обстоит ли тогда дело с философией, словно на какой-то большой ярмарке?

В конечном счете истолкование философии как мировоззренческой проповеди ничуть не меньшее заблуждение, чем ее характеристика как науки.

Философия (метафизика) ни наука, ни мировоззренческая проповедь. Что в таком случае остается на ее долю? Для начала мы делаем лишь то негативное заявление, что в подобные рамки ее не вгонить. Может быть, она не поддается определению через что-то другое, а только через саму себя и в качестве самой себя вне сравнения с чем-либо, из чего можно было бы добыть ее позитивное определение. В таком случае философия есть нечто самостоятельное, последнее.

б) К сущностному определению философии не ведет окольный путь сравнения с искусством и религией.

Философия вообще не сравнима ни с чем другим? Может быть, все-таки сравнима, пускай лишь негативно, с искусством и с религией, под которой мы понимаем нецерковную систему. Почему же тогда нельзя было точно так же сравнить философию с наукой? Но ведь мы не сравнивали философию с наукой, мы хотели определить философию как искусство и как религию. При всем том сравнение философии с наукой есть неоправданное снижение ее существа, а сравнение с искусством и религией, напротив, оправданное и необходимое приравнение по существу. Равенство, однако, не означает здесь одинаковости.

Стало быть, мы сумеем обходным путем через искусство и религию уловить философию в ее существе? Но не говоря даже о всех трудностях, которые сулит этот путь, мы посредством новых сравнений опять не схватим существо философии сколь ни близко соседствуют с ней религия и искусство если прежде уже не увидим это существо в лицо. Ведь только тогда мы сумеем отличить от него искусство и религию.

Так что и здесь нам дорога закрыта, хотя на нашем пути нам встретится и то, и другое, искусство и религия.

Опять и опять во всех подобных попытках постичь философию путем сравнения мы оказываемся отброшены назад. Обнаруживается: все эти пути, по существу, никуда не ведущие окольные пути. Постоянно отбрасываемые назад с нашим вопросом, что такое философия, что такое метафизика сама по себе, мы оказываемся загнаны в тесноту. На каком опыте нам узнать, что такое сама по себе философия, если нам приходится отказаться от всякого окольного пути?

с) Подход к сущностному определению философии путем историкографической ориентировки как иллюзия.

Остается последний выход: осведомиться у истории. Философия если таковая существует возникла все-таки не вчера. Делается

даже странно, почему мы сразу не направились этим путем, через историю, вместо того чтобы мучить себя бесполезными вопросами. Сориентировавшись при помощи историографии, мы сразу же получим разъяснения относительно метафизики. Мы можем спросить о трех вещах:

1. Откуда идет слово «метафизика» и каково его ближайшее значение? Нам предстанет удивительная история удивительного слова.

2. Мы сможем, оперевшись на простое словесное значение, проникнуть в то, что определяется как метафизика. Мы познакомимся с одной из философских дисциплин.

3. Наконец, через это определение мы сумеем пробиться к самой названной цели.

Ясная и содержательная задача. Только никакая историография еще не даст нам почувствовать, что такое сама по себе метафизика, если мы заранее уже этого не знаем. Без такого знания все сведения из истории философии остаются для нас немые. Мы знакомимся с мнениями о метафизике, а не с ней самой. Так что и этот оставшийся напоследок путь ведет в тупик. Хуже того, он таит в себе самый большой обман, постоянно создавая иллюзию, будто историографические сведения позволяют нам знать, понимать, иметь то, что мы ищем.

Определение философии из нее самой по путеводной нити изречения Новалиса

а) Ускользание метафизики (философствования) как человеческого дела в темноту существа человека.

Итак, во всех этих обходных попытках характеристики метафизики мы в последний раз провалились. Неужто мы ничего взамен не приобрели? И нет, и да. Приобрели мы, пожалуй, важное и, может быть, существенное понимание своеобразия метафизики: того, что мы сами перед ней увиливаем, ускользаем от нее, как таковой, и встаем на окольные пути, и что нет другого выбора, кроме как раскрыться самим и увидеть метафизику в лицо, чтобы не терять ее снова из вида.

Но как возможно потерять из виду что-то, что мы даже еще и не уловили взором? Как это так: метафизика от нас ускользает, когда мы даже не в состоянии последовать за ней туда, куда она ускользает, нас тянет? Вправду ли мы не можем видеть, куда она ускользает, или просто отшатываемся в испуге от специфического напряжения, требующегося для прямого схватывания метафизики?

Наш негативный результат гласит: философию нельзя уловить и определить окольным путем и в качестве чего-то другого, чем она

сама. Она требует, чтобы мы смотрели не в сторону от нее, но и добывали из нее самой. Она сама что же мы все-таки о ней знаем, что она и как она? Она сама есть, только когда мы философствуем. Философия есть философствование. Это как будто бы очень мало нам сообщает. Но просто повторяя, казалось бы одно и то же, мы выговариваем тут большую правду. Указано направление, в котором нам надо искать, и заодно направление, в каком от нас ускользает метафизика.

Метафизика, как философствование, как наше собственное, как человеческое дело как и куда прикажете ускользнуть от нас метафизике как философствованию, как нашему собственному, как человеческому делу, когда мы сами же люди и есть? Однако знаем ли мы, собственно, что такое мы сами? Что есть человек? Венец творения или глухой лабиринт, великое недоразумение и пропасть? Если мы так мало знаем о человеке, как может тогда наше существо не быть нам чуждым? Как прикажете философии не тонуть во мраке этого существа? Философия мы как-то вскользь, пожалуй, знаем вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание незнаний, которые в любой момент можно добыть из книг, но мы лишь смутно это чувствуем нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. Ибо зачем нам было иначе сюда приходить? Или мы попали сюда не подумав, потому что другие тоже идут или потому что как раз между пятью и шестью у нас свободный час, когда нет смысла идти домой? Зачем мы здесь? Знаем ли мы, с чем связались?

б) Ностальгия как фундаментальное настроение философствования и вопросы о мире, конечности, отъединенности.

Философия последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно. Но что такое человек, что он философствует в недрах своего существа, и что такое это философствование? Что мы такое при нем? Куда мы стремимся? Не случайно ли мы забрели однажды во вселенную? Новалис говорит в одном фрагменте: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома».

Удивительная дефиниция, романтическая, естественно. Ностальгия существует ли сегодня вообще такое? Не стала ли она невразумительным словом, даже в повседневной жизни? В самом деле, разве нынешний городской человек, обезьяна цивилизации, не разделался давно уже с ностальгией? А тут еще ностальгия как определение философии! И главное, кого это мы приводим в свидетели о философии? Новалис все-таки лишь поэт и отнюдь не научный философ. Разве Аристотель не говорит о своей «Метафизике»: много жли сочиняют поэты?

И все же, не затевая спора о правоте и весомости этого свидетеля, вспомним о том одном, что искусство к нему принадлежит и поэзия сестра философии и что всякая наука по отношению к философии, возможно, только служанка.

Останемся при своем и спросим: в чем тут дело философия ностальгия? Новалис сам поясняет: «тяга повсюду быть дома». Подобной тягой философия может быть, только когда мы, философствующие, повсюду не дома. По чему тоскует тоска этой тяги? Повсюду быть дома что это значит? Не только здесь и там, и не просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда и, главное, в целом. Это «в целом» есть мир. Мы спрашиваем: что это такое мир?

Туда, к бытию в целом, тянет нас в нашей ностальгии. Наше бытие есть это напряжение. Мы всегда уже так или иначе направились к этому целому или, лучше, мы на пути к нему. Но «нас тянет» это значит нас одновременно что-то неким образом тащит назад, мы прибываем в некоей оттягивающей тяготе. Мы на пути к этому «в целом». Мы сами же и есть переход, «ни то, ни другое». Что такое это наше колебание между «ни то ни другое»? Ни одно, ни, равным образом, другое, вечное «пожалуй, и все-таки нет, и однако же». Что такое этот непокой неизменного отказа? Мы называем это конечностью. Мы спрашиваем: что такое конечность?

Конечность не свойство, просто приданное нам, но фундаментальный способ нашего бытия. Если мы хотим стать тем, что мы есть, мы не можем отбросить эту конечность или обмануть себя на ее счет, но должны ее сохранить. Ее соблюдение сокровеннейший процесс нашего бытия, то есть нашей сокровеннейшей обращенности к концу. А в этой последней совершается в конечном итоге уединение человека до его неповторимого присутствия. Смысл единения не в том, что человек упорствует в своем тщедушном и маленьком Я, раздувающимся в замахе на ту или иную мнимость, которую считает миром. Такое уединение есть, наоборот, то одиночество, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру. Что такое это одиночество, в котором человек всегда будет оказываться словно единственным? Что это такое уединение?

Что это такое вместе: мир, конечность, уединение? Что тут с нами происходит? Что такое человек, что с ним в основании его существования есть ли то, что мы знаем о человеке, животное, шут цивилизации, хранитель культуры, даже личность, не есть ли все это в нем только тень чего-то совсем другого, того, что именуем присутствием? Философия, метафизика есть ностальгия, стремление быть повсюду дома, потребность не слепая и растерянная, но побуждающаяся в нас и побуждающая именно к таким вопросам в их

единстве, какие мы только что ставили: что такое мир, конечность, уединение? Каждый подобный вопрос нацелен на целое. Нам мало знакомства с подобными вопросами, решающим оказывается то, действительно ли мы задаемся ими, имеем ли силу пронести их через всю нашу экзистенцию. Мало неуверенно и шатко плестись в хвосте у этих вопросов: нет, эта тяга быть повсюду дома есть одновременно искание ходов, открывающих подобным вопросам верный путь. Для этого нужен еще и молот понимания таких понятий, которые способны пробить подобный путь. Это понимание и понятие исконного рода. Метафизические понятия для внутренне равнодушной и необязывающей остроты научного ума остаются вечно на замке. Метафизические понятия совсем не то, что можно было бы выучить, повторять за учителем или человеком, именующим себя философом, и применять на практике.

А главное, мы никогда не схватим эти понятия в их понятийной строгости, если заранее не захвачены тем, что они призваны охватить. Этой захваченности, ее пробуждению и наслаждению, служит главное усилие философствования. Но всякая захваченность исходит из настроения и пребывает в таковом. Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в основании человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть основные настроения нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией человека, хотя он совсем не обязательно должен всегда и распознавать их как таковые. Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении. Философское охватывание коренится в захваченности, а эта последняя в фундаментальном настроении. Не о том ли думает в конечном счете Новалис, называя философию ностальгией? Тогда, может быть, изречение поэта никоим образом ни живо, стоит только добраться до сути.

Но опять же все, что нами здесь добыто, конечно, никакое определение метафизики, а чуть ли ни наоборот. Мы видели: в наших начальных попытках характеристики метафизики мы на наших кружных путях снова и снова оказывались отброшены назад и принуждены к пониманию метафизики из нее же самой. Она от нас все время ускользала. Но куда она нас за собой влекла? Метафизика влекла и влечет нас назад, в темноту человеческого существа. Наш вопрос: что такое метафизика? превратился в вопрос: что такое человек?

На него мы, разумеется тоже не получили какого ответа. Напротив, сам человек стал для нас загадочнее. Мы снова спрашиваем: что такое человек? Переходное звено, вектор, буря, проносющаяся по планете, возвращение богов или надругательство над ними?

Мы этого не знаем. Но мы видели, что в этом загадочном существе происходит событие философии.

Метафизическое мышление как мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию

Мы остаемся при предварительном рассмотрении. Оно призвано подвести нас к задаче курса и одновременно прояснить его целостную установку. Вопреки первоначальной ясности заглавия «Основные понятия метафизики» мы скоро увидели, что стоим перед этой целью, по существу в растерянности, постигшей нас, как только мы понастойчивее занялись этим вопросом, что это такое метафизика, вещь, которую должны же мы все-таки в основных чертах знать, чтобы занять какую-то позицию по отношению к тому, с чем имеем дело. Когда в вопросе, что такое метафизика, мы попробуем идти проторенными путями, которые напрашиваются сами собой и которыми все исстари ходят, когда определяем философию как науку, или как мировоззренческую пропаганду, или пытаемся сравнить философию с искусством и религией, или, наконец, пускаемся в определение философии путем историографической ориентировки, то оказывается, что каждый раз мы движемся окольным путем, окольным не просто потому, что можно было бы короче, но потому, что мы ходим только вокруг да около нашего дела. Эти окольные пути, собственно, лесные тропы, пути, которые внезапно прерываются, ведут в тупик.

Но эти соображения и эти попытки, лишь вчерне перебираемые нами, показывают нам нечто существенное: что мы абсолютно не вправе тем самым увилить от непосредственного, прямого охватывания философии и метафизики что именно в том и заключается трудное, действительно держаться темы нашего вопрошания и не не искать себе лазеек по окольным путям. Такая неотступность особенно трудна, прежде всего потому, что философия, коль скоро мы всерьез спрашиваем о ней самой, ускользает от нас туда, где она собственно и есть: как дело человека и сущностных недрах человеческого бытия.

Нечаянно и, казалось бы, прихотливо мы обратились к изречению Новалиса, согласно которому философия есть ностальгия, тяга повсюду быть дома. Мы попытались истолковать это изречение. Мы попытались что-то из него извлечь. Оказалось, что это стремление быть дома повсюду, то есть экзистировать в совокупном целом сущего, есть не что иное, как потребность задаться своеобразным вопросом, что значит это «в целом», именуемое на ми миром. В нашем вопрошании и искании, в наших метаниях и колебаниях дает о себе знать конечность человека. То, что совершается в этой

обусловленности концом, есть последнее уединение человека, когда каждый за себя как единственный стоит перед целым. Так оказалось, что это охватывающепонимающее вопрошание коренится, по существу, в той захваченности, которая призвана нас определять и на почве которой мы только и обретаем способность всеохватывающего понимания и схватывания того, о чем спрашиваем. Всякая захваченность коренится в настроении. В конечном итоге то, что Новалис называет ностальгией, есть фундаментальное настроение философствования.

Возвращаясь к первому шагу нашего предварительного рассмотрения и снова спросив: что значит название «Основные понятия метафизики»? , мы теперь уже не будем понимать его просто по аналогии с «первоначалами зоологии» основоположениями лингвистики». Метафизика не специализированная наука, где мы с помощью некоей умственной дознаемся до чего-то в ограниченной области. Мы воздержимся от того, чтобы помещать метафизику как научную дисциплину в ряду прочих. Нам придется пока оставить открытым, что это вообще такое метафизика. Мы видим только: метафизика есть фундаментальное событие в человеческом бытии. Ее основные понятия суть понятия, последние же как принято говорить в логике суть представления, в которых мы представляем себе нечто общее или нечто вообще, нечто в аспекте того универсального, что многие вещи имеют между собой сообща. На почве представления этого всеобщего мы в состоянии определить отсюда отдельные данности, например эту вот вещь как кафедру, ту как здание. Понятие есть некоего рода определяющее представление. Но таковыми основы метафизики и понятия философии вообще явно не будут, если мы вспомним, что сама она коренится в той захваченности, в которой мы не делаем схватываемое предметом представления, но движемся совершенно другим способом, исходно и в принципе отличным от любого научного подхода.

Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос.

Соответственно основные понятия тут не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное язык), но понятия особого рода. Они схватывают каждый раз целое, они предельные смыслы, вбирающие понятия. Но они охватывающие понятия еще и во втором, равно существенном и связанном с первым смысле: они всегда захватывают заодно и понимающего человека и его бытие не задним числом, а так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенции. Метафизическая мысль

есть мышление охватывающими понятиями в этом двойном значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающая экзистенцию.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Почему, по мнению Хайдеггера, философия не совпадает ни с наукой, ни с мировоззренческой проповедью?
2. Что означает выражение «философия есть философствование»? как это связано с природой человека?
3. Как соотносятся между собой понятия «мир» и «целое»?
4. В чем заключается специфика метафизических понятий?
5. Какое определение метафизического мышления предлагает автор?

Гейзенберг Вернер Карл (5 декабря 1901 г., Вюрцбург, Германия – 1 февраля 1976 г., Мюнхен, Германия) – немецкий физик-теоретик, один из создателей квантовой механики, лауреат Нобелевской премии по физике, член ряда академий и научных обществ мира.

Статья выдающегося ученого XX столетия В. Гейзенберга является великолепной иллюстрацией той роли, которую философия играет по отношению к науке. Автор убедительно демонстрирует необходимость обращения к философской проблематике, и прежде всего к проблеме языка, в кризисные моменты развития научного знания, одним из которых является момент формирования квантовой физики. Парадоксы, с которыми сталкиваются исследования квантовой реальности, делают неизбежной философскую рефлексию в отношении ряда основных понятий, используемых в процессе познания, таких, например, как «возможность» и «действительность». В целом данный текст может оказать существенную помощь в осмыслении темы «Философия и наука».

ГЕЙЗЕНБЕРГ В. ЯЗЫК И РЕАЛЬНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЗИКЕ¹⁰

В истории науки поразительные открытия и новые идеи всегда приводили к научным дискуссиям; эти дискуссии вызывают появление полемических публикаций, и такая критика часто совершенно необходима для развития последних. Но эти споры почти никогда ранее не достигали той степени резкости, которую они приобрели после создания теории относительности, а также – в меньшей степени – квантовой теории. В обоих случаях научные

¹⁰ Извлечение из кн.: Гейзенберг В. Язык и реальность в современной физике // Гейзенберг В. Избранные философские работы. СПб.: Наука, 2006. С. 149–163.

проблемы в конечном счете были связаны даже со спорными вопросами политики, и некоторые физики пытались содействовать победе своих взглядов, прибегая к помощи политических методов. Эту бурную реакцию на новейшее развитие современной физики можно понять, только признав, что это развитие привело в движение сами основы физики и, возможно, естествознания вообще и что это движение вызвало ощущение, будто вся почва, на которую опирается естествознание, уходит из-под наших ног. Но вместе с тем это означает, пожалуй, и то, что еще не найден правильный язык, на котором можно говорить о новом положении дел, и что неточные и отчасти неправильные утверждения, высказанные в ряде случаев в пылу воодушевления новыми открытиями, вызвали появление всякого рода недоразумений. Здесь речь идет в самом деле о трудноразрешимой, принципиальной проблеме. Усовершенствованная экспериментальная техника нашего времени ввела в поле зрения естествознания совершенно новые стороны явлений природы, стороны, которые не могут быть описаны с помощью понятий повседневной жизни или только с помощью понятий предшествующей физики. Но в таком случае, каким языком они должны описываться?

Первичным языком, который вырабатывают в процессе научного уяснения фактов, является в теоретической физике обычно язык математики, а именно – математическая схема, позволяющая физикам предсказывать результаты будущих экспериментов. Физик может довольствоваться тем, что он обладает математической схемой и знает, как можно ее применять для истолкования своих опытов. Но ведь он должен говорить о своих результатах также и не физикам, которые не будут удовлетворены до тех пор, пока им не будет дано объяснение и на обычном языке, на языке, который может быть понят каждым. Но и для физика возможность описания на обычном языке является критерием того, какая степень понимания достигнута в соответствующей области. В каком объеме возможно вообще такое описание? Можно ли, например, говорить о самом атоме? Это настолько же языковая, насколько и физическая проблема, и поэтому прежде всего необходимо сделать несколько замечаний о языке вообще и о научном языке в особенности.

Язык был создан человеческой расой в доисторическое время как средство для передачи сообщений и как основа для мышления. Мы мало знаем о различных ступенях его формирования. Но, во всяком случае, ныне язык содержит большое количество понятий, которые могут рассматриваться как целесообразный инструмент для более или менее однозначной передачи сообщений о событиях повседневной жизни. Эти понятия были выработаны постепенно,

в процессе использования языка, без критического анализа. При этом предполагается, что если некоторое слово употребляется достаточно часто, следовательно, мы более или менее точно знаем, что оно означает. Хорошо известен факт, что слова определены не столь четко, как это может показаться на первый взгляд, и что они обладают только некоторой ограниченной областью применения: например, можно говорить о куске дерева или о куске железа, но нельзя говорить о куске воды.

Эта принципиальная непосредственность смысла слов была осознана, разумеется, очень давно и вызвала желание давать определения, т. е., как гласит определение слова «определение», устанавливать границы, указывающие, где это слово может применяться, а где нет. Но определения могут быть даны, естественно, только с помощью других понятий, и в конце концов мы должны будем все-таки полагаться на некоторые понятия, которые принимаются так, как они есть, без анализа и определений.

В греческой философии проблема выражения понятий в языке была важнейшим предметом исследований со времен Сократа, жизнь которого представляла собой, если следовать ее художественному изображению в диалогах Платона, постоянное обсуждение содержания языковых понятий и границ наших средств выражения. Чтобы создать прочное основание для научного мышления, Аристотель в своих логических работах предпринял попытку проанализировать языковые формы и исследовать формальную структуру процесса вывода и заключений независимо от их содержания. На этом пути он достиг такой степени абстракции и точности, которая до того была не известна греческой философии, и тем самым в наивысшей степени содействовал выяснению и установлению определенного порядка в нашем способе мышления. Он фактически создал основы научного языка.

С другой стороны, логический анализ приносит с собой и опасность слишком большого упрощения. В логике внимание направлено на специальные языковые структуры, на однозначное связывание посылок и заключений, на простые схемы рассуждений. Всеми другими языковыми структурами в логике пренебрегают.

С другой стороны, наука ведь должна основываться на языке как на единственном средстве передачи сообщений, и поэтому там, где проблема однозначности имеет большую важность, логические схемы должны играть свою роль. Специфическая трудность в этом пункте может быть, пожалуй, описана следующим образом. В естествознании мы пытаемся единичное вывести из общего: единичное явление должно быть понято как следствие простых общих законов. Эти общие законы, когда они формулируются в языке, могут содержать только некоторые немногие понятия, ибо,

в противном случае, законы были бы не простыми и не всеобщими. Из этих понятий должно быть выведено далее бесконечное многообразие возможных явлений, и при этом не только качественно и приближенно, но и с огромной степенью точности в отношении всякой детали. Становится очевидным, что понятия обыденного языка, определенные, как правило, столь неточно и нечетко, никогда не позволили бы сделать такой вывод. Если из заданных посылок следует цепь заключений, то общее число возможных членов в цепи зависит от точности посылок. Поэтому в естествознании основные понятия общих законов должны быть определены с предельной степенью точности, а это возможно только с помощью математической абстракции.

Подобное же положение может иметь место и в других науках – в них также могут стать необходимыми точные определения, например в юриспруденции. Но здесь общее число членов в цепи заключений никогда не бывает очень большим; поэтому здесь нет необходимости в совершенной точности, и в большинстве случаев мало-мальски точные определения оказываются исчерпывающе сформулированными с помощью понятий обыденного языка.

В теоретической физике мы пытаемся понять группы явлений, вводя математические символы, которые могут быть поставлены в соответствие некоторым фактам, а именно результатам измерений. Для символов мы находим имена, которые делают ясной их связь с измерением. Этим способом символы связываются, следовательно, с обыденным языком. Но затем символы связываются между собой с помощью строгой системы определений и аксиом, и в конце концов законы природы приобретают вид уравнений между символами. Бесконечное многообразие решений этих уравнений соответствует тогда бесконечному многообразию единичных явлений, возможных в данной области природы. Таким образом, математическая схема отображает рассматриваемую группу явлений в той мере, в которой соблюдаются соотношения между символами и измерениями. Эти соотношения позволяют также затем выразить сами законы природы в понятиях обыденного языка, так как наши эксперименты, состоящие из действий и измерений, всегда могут быть описаны этим языком.

Конечно, в процессе расширения наших научных знаний увеличивается и сфера применимости языка. Вводятся новые понятия, а старые начинают употребляться в новых областях в ином смысле, чем при их употреблении в обычном языке. Такие слова, как энергия, электричество, энтропия, представляют собой хорошо известные примеры. Так мы развиваем научный язык, который можно рассматривать как естественное расширение обычного языка, пригодное для заново создающихся научных областей.

Несмотря на это, все понятия, введенные в физику до конца прошлого столетия, образовали замкнутую систему, которая может быть применена к широкому кругу явлений; эта система вместе с более ранними понятиями образовала язык, который может с успехом применяться в исследованиях не только ученых, но и техников, и инженеров. К основным представлениям этого языка принадлежат предположения о том, что последовательность событий во времени полностью независима от их расположения в пространстве, что в реальном пространстве справедлива евклидова геометрия и что процессы в пространстве и во времени происходят независимо от того, наблюдаются они или нет. Конечно, никто не оспаривал, что всякое наблюдение оказывает определенное воздействие на явление, которое должно наблюдаться, но в общем предполагалось, что благодаря достаточно осторожному проведению экспериментов это влияние можно сделать в конце концов сколь угодно малым. Это казалось действительно необходимым условием осуществления идеала объективности, считавшегося основой всего естествознания.

В это до некоторой степени спокойное состояние физики квантовая теория и специальная теория относительности внесли внезапное, сначала медленное, а затем постепенно убыстряющееся изменение основ естествознания. Первые бурные дискуссии вспыхнули о проблемах пространства и времени, поставленных теорией относительности. Как следует говорить о новом положении дел? Следует ли рассматривать лоренцово сокращение движущихся тел как действительное или только как кажущееся? Следует ли говорить, что структура пространства и времени действительно отлична от той, которую предполагали ранее, или же следует только сказать, что экспериментальные результаты при их теоретическом истолковании математически надо связывать таким образом, чтобы это соответствовало этой новой структуре, в то время как пространство и время как всеобщие формы созерцания, в которых мы воспринимаем мир, остаются тем, чем они всегда были? Действительной проблемой, стоявшей за многими этими спорными вопросами, являлся тот факт, что не существовало никакого языка, на котором можно было бы непротиворечиво говорить о новой Ситуации. Обычный язык основывался на старых понятиях о пространстве и времени, и только этот язык представлял собой средство однозначной передачи сообщений о расположении приборов и результатах измерений. Но одновременно эксперименты показывали, что старые понятия могут быть применены не повсюду.

Естественным исходным пунктом при истолковании теории относительности явилось поэтому то обстоятельство, что

в предельном случае очень малых скоростей (скоростей, малых в сравнении со скоростью света) новая теория оказалась практически тождественной с предшествующей. Поэтому эта теория сама показывала, как следовало интерпретировать математические символы, как их поставить в связь с экспериментом и с понятиями обычного языка. Фактически только благодаря этой связи преобразования Лоренца в данном случае были найдены уже довольно рано. В этой области, стало быть, не было никакой неясности относительно значения слов и символов. Фактически этих связей было уже достаточно, чтобы применять теорию ко всей области эксперимента, имеющей отношение к проблеме относительности. Поэтому спорные вопросы о «реальном» или «кажущемся» лоренцовом сокращении или о смысле слова «одновременно» и т. д., собственно говоря, никакого отношения не имеют к фактам, а касаются только языка.

В случае общей теории относительности язык, на котором мы формулируем общие законы, вполне соответствует научному языку математика, а для описания самих экспериментов применяют, как всегда, обычные понятия, так как на малых расстояниях евклидова геометрия справедлива с достаточной точностью.

Но самая трудная проблема в отношении применения языка возникает в квантовой теории. Здесь нет никаких простых направляющих принципов, которые бы нам позволили связать математические символы с понятиями обычного языка. Единственное, что прежде всего знают, это тот факт, что наши обычные понятия не могут быть применены к строению атома. Снова можно было бы считать естественным исходным пунктом физического истолкования формализма тот факт, что математическая схема квантовой механики для расстояний, больших по сравнению с протяженностью атома, приближается к математической схеме классической механики. Но даже это утверждение может быть высказано с некоторыми оговорками. И для больших расстояний существует много решений квантовомеханических уравнений, для которых найти аналогичные решения в пределах классической физики невозможно. В таких квантовомеханических решениях проявляет себя обсужденная выше интерференция вероятностей, вовсе не существующая в классической физике. Поэтому даже в предельном случае очень больших размеров связь математических символов, с одной стороны, с измерениями и обычными понятиями — с другой, несколько не тривиальна. Чтобы достигнуть однозначности такой связи, необходимо привлечь к рассмотрению еще вторую сторону проблемы. Необходимо обратить внимание на то, что система, которую следует рассматривать согласно методам квантовой механики, на самом деле является частью значительно

большей системы, в конечном счете – всего мира. Она находится во взаимодействии с этой большой системой, и мы должны добавить еще, что микроскопические свойства большей системы, по крайней мере в значительной степени, неизвестны. Эта формулировка, несомненно, правильно описывает положение дел, ибо система вовсе не могла бы быть предметом измерений и теоретических исследований, если бы она вообще не принадлежала к миру явлений, если бы ее не связывало никакое взаимодействие с большей системой, частью которой является наблюдатель. Взаимодействие с этой большей системой, с ее в значительной степени неизвестными, микроскопическими особенностями вводит тогда в описание – а именно и в квантовомеханическое, и в классическое описание – новый статистический элемент, который должен быть принят во внимание при рассмотрении системы. В предельном случае больших размеров этот статистический элемент в такой степени уничтожает результаты интерференции вероятностей, что теперь квантовомеханическая схема действительно сближается со схемой классической физики. В этом пункте можно поэтому установить однозначную связь между математическими символами квантовой теории и понятиями обычного языка, и этого соответствия оказывается фактически достаточно также для истолкования экспериментов. То, что остается, – это проблемы, снова затрагивающие скорее область языка, чем область фактов, так как понятие «факт» предполагает, что феномен может быть описан на обычном языке.

Однако проблемы языка здесь приобретают значительно более серьезный характер. Мы хотим каким-то образом говорить о строении атома, а не только о наблюдаемых явлениях, к которым, например, относятся черные точки на фотографической пластинке или водяные капли в камере Вильсона. Но на обычном языке мы не можем этого сделать.

Анализ может быть продолжен теперь в двух совершенно противоположных направлениях. Можно спросить, какой способ выражения относительно атомов фактически укоренился среди физиков за 30 лет со времени формулирования квантовой механики, или можно описать попытки формулировать точный научный язык, соответствующий математической схеме квантовой теории.

В качестве ответа на первый вопрос можно подчеркнуть, что понятие дополнительности, введенное Бором при истолковании квантовой теории, сделало для физиков более желательным использовать двузначный язык вместо однозначного и, следовательно, применять классические понятия несколько неточным образом, соответствующим соотношению неопределенностей, попеременно

употребляя различные классические понятия. Если бы эти понятия использовались одновременно, то это привело бы к противоречиям. Поэтому, говоря о траекториях электронов, о волнах материи и плотности заряда, об энергии и импульсе и т. д., всегда следует сознавать тот факт, что эти понятия обладают только очень ограниченной областью применимости. Как только это неопределенное и бессистемное применение языка приводит к трудностям, физик должен вернуться к математической схеме и использовать ее однозначную связь с экспериментальными фактами.

Это применение языка во многих отношениях довольно удовлетворительно, напоминая подобное же употребление языка в повседневной жизни или в поэтическом творчестве. Мы констатируем, что ситуация дополнительности никоим образом не ограничена миром атома. Может быть, мы сталкиваемся с ней, когда размышляем о решении и о мотивах нашего решения или когда выбираем, наслаждаться ли музыкой или анализировать ее структуру. С другой стороны, если классические понятия применяются подобным образом, то они всегда сохраняют некоторую неопределенность; они приобретают в отношении реальности тот же самый статистический смысл, какой примерно получают понятия классического учения о теплоте при их статистической интерпретации. Поэтому здесь, возможно, полезно краткое обсуждение статистических понятий термодинамики.

Понятие «температура» выступает в классической теории теплоты как понятие, описывающее объективные черты реальности, объективное свойство материи. В повседневной жизни довольно легко определить с помощью термометра, что мы понимаем под утверждением, что некоторое тело имеет определенную температуру. Но если мы хотим определить, что могло бы означать понятие «температура атома», то, даже если исходить при этом из понятий классической физики, мы все равно оказываемся в очень затруднительном положении. В самом деле, мы не можем понятие «температура атома» сопоставить с каким-нибудь разумно определенным свойством атома, а должны в известной степени связать его с недостаточностью наших знаний об атоме. Значение температуры может быть поставлено в связь с определенными значениями статистических ожиданий некоторых свойств атома, но есть основание сомневаться в том, следует ли называть такую величину статистического ожидания объективной. Понятие «температура атома» определено ненамного лучше, чем понятие «смесь» в истории о маленьком мальчике, покушавшем конфетную смесь.

Подобным же образом в квантовой теории все классические понятия, когда их применяют к атому, определены столь же

расплывчато, как и понятие «температура атома», — они связаны со статистическими ожиданиями, только в редких случаях статистические ожидания могут почти граничить с достоверностью. Снова это подобно тому, как в классической теории теплоты затруднительно называть объективным статистическое ожидание. Можно было бы назвать его объективной тенденцией, «потенцией» в смысле философии Аристотеля. На самом деле я полагаю, что язык, употребляемый физиками, когда они говорят об атомных процессах, вызывает в их мышлении такие же представления, что и понятие «потенция». Так физики постепенно действительно привыкают рассматривать траектории электронов и подобные понятия не как реальность, а скорее как разновидность «потенций». Язык, по крайней мере в определенной степени, уже приспособился к действительному положению вещей. Но он не является настолько точным языком, чтобы его можно было использовать для нормальных процессов логического вывода, этот язык вызывает в нашем мышлении образы, а одновременно с ними и чувство, что эти образы обладают недостаточно отчетливой связью с реальностью, что они отображают только тенденции стать действительностью.

Неточность этого употребляемого физиками языка, заключенная в самой его сущности, привела к попыткам развить отличный от него точный язык, допускающий разумно определенные логические схемы в точном соответствии с математической схемой квантовой теории. Из этих попыток, которые ранее были предприняты Биркгоффом и фон Нейманом и недавно еще более обстоятельно фон Вейцзеккером, следует, что математическая схема квантовой теории может быть истолкована как расширение или модификация классической логики. Должна быть явно изменена, в частности, основная аксиома классической логики. В классической логике предполагалось, что, поскольку некоторое утверждение вообще имеет какой-либо смысл, то или это утверждение, или отрицание утверждения должны быть истинными. Из двух высказываний — «здесь есть стол» и «здесь нет стола» — или первое, или второе утверждение должно быть истинным. «*Tertium non datur*», третья возможность не существует. Может случиться, что мы не знаем, правильно ли утверждение или его отрицание, но «в действительности» истинно только одно из них.

В квантовой теории этот закон «*tertium non datur*» должен быть, очевидно, изменен. Против всякого изменения этой основной аксиомы можно, естественно, сразу же возразить в том плане, что эта аксиома справедлива в обычном языке и что мы должны говорить на этом языке по крайней мере об изменении

логики именно этого языка. Поэтому имело бы место внутреннее противоречие, если бы мы пожелали на обычном языке описать логическую схему, которая не находит в нем применения. Однако в этом пункте фон Вейцзеккер разъяснил, что необходимо учитывать различные ступени языка.

Первая ступень имеет дело с объектами, например с атомами или электронами. Вторая ступень относится к высказываниям об объектах. Третья может относиться к высказываниям о высказываниях об объектах. В таком случае на различных уровнях можно было бы пользоваться различными логическими схемами. Правда, в конечном счете необходимо перейти к обычному языку и тем самым к классической логике. Но фон Вейцзеккер предлагает рассматривать классическую логику в отношении квантовой логики подобным же образом «априорно», как априорно предстает классическая физика в квантовой теории. Классическая логика оказалась бы тогда содержащейся в квантовой логике как своего рода предельный случай, однако последняя представляла бы собой все-таки более общую логическую схему.

При возможном изменении классической логики необходимо иметь дело прежде всего со ступенью языка, относящейся к самим объектам. Рассмотрим, например, атом, движущийся в замкнутом ящике, который, допустим, разделен стенкой на две равные части. Пусть в стенке имеется маленькое отверстие, так что атом может случайно перелетать из одной половины в другую. Тогда, согласно классической логике, атом может находиться или в левой, или в правой половине ящика. Не существует никакой третьей возможности, «*tertium non datur*». Однако в квантовой теории необходимо добавить, поскольку вообще применяются слова «атом» и «ящик», что имеются еще другие возможности, которые представляют из себя странного рода смеси обеих ранее перечисленных возможностей. Эти смеси необходимы, чтобы объяснить результаты наших опытов. Можно, например, наблюдать свет, рассеянный атомом. При этом возможно провести три опыта. В первом атом заключен только в левой половине ящика (например, благодаря тому, что отверстие закрыто), и измеряется распределение интенсивностей рассеянного света. Во втором опыте атом заключен только в правой половине ящика, и снова измеряется рассеяние света. Наконец, в третьем опыте атом может свободно перемещаться по всему ящику туда и сюда, и опять с помощью измерительных приборов исследуется распределение интенсивностей рассеянного света. Если бы теперь атом постоянно находился или в левой, или в правой половине ящика, то распределение интенсивностей в третьем опыте должно было бы представлять

собой смесь обоих предыдущих распределений интенсивности (в отношении, соответствующем промежуткам времени, которые атом проводит в одной и другой половине). Однако эксперимент показывает, что, вообще говоря, это не так. Действительное распределение интенсивностей вследствие рассмотренной ранее интерференции вероятностей изменяется.

Для того чтобы иметь возможность говорить об этой ситуации, фон Вейцзеккер ввел понятие «значение истинности». Любому простому альтернативному высказыванию типа «атом находится в левой (или в правой) половине ящика» сопоставляется как мера его «значения истинности» некоторое комплексное число. Если это число равно единице, значит высказывание истинно. Если число равно 0, значит высказывание ложно. Но возможны и другие значения. Квадрат абсолютного значения комплексного числа дает вероятность того, что высказывание является истинным. Сумма обеих вероятностей, относящихся к обеим частям альтернативы (в нашем случае – слева, справа), должна равняться единице. Но любая пара комплексных чисел, сопоставляемая обеим частям альтернативы, представляет собой, согласно определению Вейцзеккера, высказывание непременно истинное, если данные числа имеют именно эти значения; обоих чисел, например, было бы достаточно, чтобы охарактеризовать описанный эксперимент по измерению распределения интенсивностей рассеянного света. Если слово «высказывание» применяют подобным образом, то понятие «дополнительности» можно ввести с помощью следующего определения: всякое высказывание, не тождественное ни с одним из пары альтернативных высказываний – в нашем специальном случае ни с высказыванием «атом находится в левой половине», ни с высказыванием «атом находится в правой половине ящика», – будет называться дополнительным по отношению к этим высказываниям. Для всякого дополнительного высказывания вопрос о том, находится ли атом слева или справа, неопределен. Однако выражение «неопределенно» никоим образом не эквивалентно выражению «неизвестно». «Неизвестно» означало бы, что атом в действительности находится или слева, или справа, и что мы только не знаем, где он находится. А «неопределенно» указывает на отличную от этого ситуацию, которая может быть описана с помощью дополнительного высказывания.

Эта общая логическая схема, детали которой здесь не могут быть приведены, точно соответствует математическому формализму квантовой теории. Она образует основу точного языка, который можно употреблять для описания строения атома. Однако применение такого языка все-таки ставит ряд трудных проблем, из числа которых мы хотим упомянуть здесь только две: соотношение

различных ступеней языка и выводы относительно лежащей в основе его онтологии.

В классической логике для соотношения различных уровней характерно однозначное соответствие. Два высказывания – «атом находится в левой половине» или «истинно, что атом находится в левой половине» – логически относятся к различным уровням. В классической логике оба эти высказывания, однако, полностью эквивалентны, то есть – они оба или истинны, или оба ложны. Невозможно, чтобы одно было истинным, а другое – ложным. Однако в логической схеме дополнительности это соотношение запутаннее. Истинность или ложность первого высказывания действительно влечет истинность или ложность второго высказывания. Но ложность второго высказывания не влечет ложность первого высказывания. Если второе высказывание ложно, то находится ли атом в правой половине, с полной определенностью еще утверждать нельзя. Атом не обязательно должен находиться в правой половине. Полная эквивалентность обоих уровней языка относительно истинности высказываний еще сохраняется, но относительно ложности – уже нет. С этой точки зрения можно понять так называемую «устойчивость классических законов в квантовой теории»: всюду, где применение к данному эксперименту законов классической физики приводит к определенному выводу, этот же результат будет следовать и из квантовой теории, и экспериментально это также будет выполняться.

Последующей целью попытки Вейцеккера является применение модифицированных логических схем также и на более высоких уровнях языка, однако эти вопросы не могут быть здесь обсуждены.

Вторая проблема, которую надо здесь кратко обсудить, касается онтологии, лежащей в основе модифицированной логической схемы. Если пара комплексных чисел характеризует в только что описанном смысле некоторое высказывание, то должны существовать в природе состояние или ситуация, в которых это высказывание является истинным. Попробуем в этой связи употреблять слово «состояние». «Состояния», соответствующие дополнительным высказываниям, будут тогда называться, согласно Вейцеккеру, «сосуществующими состояниями». Это выражение «сосуществующие» правильно описывает положение дел; в самом деле, было бы затруднительно назвать их, например, «различными состояниями», потому что каждое состояние в определенной степени содержит и другие «сосуществующие состояния». Это понятие «состояния» представляло бы собой в таком случае первое определение квантовомеханической онтологии. Но тогда сразу

же будет ясно, что употребление слова «состояние», особенно выражения «существующее состояние», связано с онтологией, столь отличной от обычной материалистической онтологии, что можно сомневаться, целесообразно ли еще здесь применение такой терминологии. Если, с другой стороны, слово «состояние» понимать в том смысле, что оно обозначает скорее возможность, чем реальность, – можно даже просто заменить слово «состояние» словом «возможность», – то понятие «существующие возможности» представляется вполне приемлемым, так как любая возможность может включать другую возможность или пересекаться с другими возможностями.

Все эти сложные определения и различия можно обойти, если ограничить применение языка описанием фактов, т. е. в нашем случае – результатов экспериментов. Но если говорить о самих атомных частицах, то необходимо или использовать (как дополнение к обычному языку) только математическую схему, или комбинировать ее с языком, который употребляет измененную логику или вообще не пользуется никакой разумно определенной логикой.

В экспериментах с атомными процессами мы имеем дело с вещами и фактами, которые столь же реальны, сколь реальны любые явления повседневной жизни. Но атомы или элементарные частицы реальны не в такой степени. Они образуют скорее мир тенденций или возможностей, чем мир вещей и фактов.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Каковы отношения естественного языка и терминологического языка науки?
2. В каких ситуациях оказывается необходимым переосмысление важнейших понятий науки?
3. Чем ограничена применимость понятий классической физики?
4. В чем заключается основная особенность квантовой логики?
5. О какой модификации онтологии применительно к квантовой теории говорится в тексте?

Шлик Мориц (14 апреля 1882 г., Берлин, Германия – 22 июня 1936 г., Вена, Австрия) – немецко-австрийский философ, один из лидеров логического позитивизма.

В работе одного из видных представителей неопозитивизма Морица Шлика излагается характерная для логико-позитивистской и аналитической традиции версия отношения философии и науки. В то время как наука призвана формулировать «познавательные предложения», делом философии оказывается объяснение этих

предложений, или «деятельность по наделению смыслом». Тем самым сферы компетенции философии и науки разделяются, в то же время будучи неразрывно связанными друг с другом. Предложенный текст дает, таким образом, довольно полное и четкое представление об одной из концепций соотношения философии и науки, возникших в рамках неклассической мысли XX столетия.

ШЛИК М. ПОВОРОТ В ФИЛОСОФИИ¹¹

Время от времени учреждают призы за лучший очерк по вопросу: что достигнуто философией за некоторый период? Этот период обычно начинают именем какого-нибудь великого мыслителя, а завершение его видят в «настоящем». При этом предполагается, что прогресс философии ко времени данного мыслителя несомненно, что же касается дальнейших достижений, то они неясны.

Подобные вопросы выражают явное недоверие к философии того периода, который только что закончился. Создается впечатление, что мы имеем дело со скрытой формулировкой вопроса: а есть ли вообще хоть какое-то продвижение в философии за этот период? Ибо если бы мы были уверены, что достижения имеются, мы также знали бы, в чем они состоят.

Если мы относимся к прошлому менее скептически и видим в его философии непрерывный ряд развития, то оправданием такому отношению может служить лишь повышенное чувство почитательности, с которым мы рассматриваем все, что занимает достойное место в истории. Кроме того, по крайней мере древние философы продемонстрировали свою способность оказывать историческое влияние. Поэтому в суждениях о них имеется в виду скорее их историческая, нежели действительная значимость, особенно если мы – как это часто бывает – не отваживаемся различать то и другое.

Очень редко наиболее способные из мыслителей считали, что результаты предшествующего философствования, включая и классические образцы, являются несомненными. Это доказывается тем, что почти каждая новая система начинает все сначала – каждый мыслитель ищет свое собственное основание и не желает стоять на плечах предшественников. Декарт (не без причины) чувствовал, что начинает все совершенно по-новому; Спиноза верил, что его математическая форма (конечно, второстепенная) является открытием подлинного философского метода; Кант был убежден, что предложенный им путь в конце концов превратит философию

¹¹ Извлечение из кн.: Шлик М. Поворот в философии // Алексеев П. В. Хрестоматия по философии. М: Проспект, 2008. С. 62–65.

в науку. Примеры можно множить, ибо практически все великие мыслители стремились провести радикальную реформу философии и считали это существенно важной задачей.

Эту особенность философии так часто описывали, о ней так часто сожалели, что бесполезно было бы вновь все это обсуждать. Молчаливый скептицизм и воздержание от суждений кажутся единственно правильным отношением к проблеме. Опыт двух тысяч лет, видимо, научил, что попытки положить конец хаосу систем и изменить судьбу философии нельзя более принимать всерьез. Указание на то, что успех в решении самых упрямых проблем был все же достигнут, знающего человека не убедит; ибо есть опасность, что философия просто никогда и не доходила до постановки подлинных «проблем».

Я говорю об этой широко известной анархии философских позиций, чтобы не оставалось никаких сомнений в том, что я в полной мере осознаю масштаб и значение того взгляда, который хотел бы сейчас высказать. Я убежден, что мы сейчас переживаем решающий поворот в философии, и наше мнение о том, что бесплодному конфликту систем пришел конец, можно оправдать вполне объективными соображениями. Уже сейчас мы обладаем методами, которые делают такие конфликты в принципе ненужными, и следует лишь решительным образом их применить.

Не существует других способов проверки и подтверждения истин, кроме наблюдения и эмпирической науки. Всякая наука (если и поскольку мы понимаем под этим словом содержание, а не человеческие приспособления для его открытия) есть система познавательных предложений, т. е. истинных утверждений опыта. И все науки в целом, включая и утверждения обыденной жизни, есть система познания. Не существует (в добавлении к этому) какой-то области «философских» истин. Философия не является системой утверждений; это не наука.

Но тогда что же это? Конечно, это не наука, но тем не менее она есть нечто столь значительное и важное, что ее, как и раньше, можно удостоить звания Царицы Наук. Ибо нигде не записано, что Царица Наук сама должна быть наукой. Поворот, происходящий сегодня, характеризуется тем, что мы видим в философии не систему познания, но систему действий; философия – такая деятельность, которая позволяет обнаруживать или определять значение предложений. С помощью философии предложения объясняются, с помощью науки они верифицируются. Наука занимается истинностью предложений, а философия – тем, что они на самом деле означают. Содержание, душа и дух науки состоят, естественно, в том, что именно в действительности означают ее предложения; философская деятельность по наделению смыслом есть, таким образом,

альфа и омега всего научного знания. Это понимали и раньше, когда говорили, что философия одновременно и лежит в основании, и является высшей точкой в здании науки. Правда, ошибочно полагали, что фундамент состоит из «философских» предложений – предложений теории познания, а венцом являются философские предложения, называемые метафизикой.

Легко видеть, что в задачу философии не входит формулирование предложений – наделение предложений смыслом не может быть осуществлено с помощью самих предложений. Ибо если, скажем, я говорю о смысле моих слов, применяя разъясняющие предложения и определения, т. е. с помощью других слов, следовало бы спросить в свою очередь о смысле этих разъясняющих слов и т. д. Это не может продолжаться до бесконечности и всегда приходит в конечном счете к указаниям на то, что имеется в виду и, таким образом, к реальным актам; однако сами эти действия не могут быть далее разъяснены, да они и не нуждаются в разъяснении. Окончательное наделение смыслом, таким образом, всегда происходит с помощью деяний. Именно деяния или действия составляют философскую деятельность.

Одной из самых серьезных ошибок прошлого была вера в то, что действительное значение и подлинное содержание точно так же формулируются в виде предложений и, следовательно, могут быть репрезентированы в познавательных предложениях. Это было ошибкой «метафизики». Усилия метафизиков всегда были направлены на абсурдную цель – выразить чистое качество («сущность» вещей) с помощью познавательных предложений, т. е. высказать невысказываемое. Качества не могут быть «высказаны». Они могут быть лишь показаны в опыте. Однако к этому показыванию познание не имеет никакого отношения.

Таким образом, метафизика гибнет не потому, что человеческий разум не в состоянии и разрешить ее задач (как, к примеру, думал Кант), но потому, что таких задач не существует. С обнаружением ошибочных формулировок этой проблемы объясняется также и история метафизических споров.

Если наша концепция в главном верна, мы должны быть способны обосновать ее и исторически. Следует объяснить изменение в смысле слова «философия».

Вот в чем здесь дело. Если в древности (и даже до самого последнего времени) философия считалась тождественной всякому чисто теоретическому научному исследованию, то это указывает на тот факт, что наука была в состоянии сама выполнять задачу прояснения собственных фундаментальных понятий. Эмансипация специальных наук от философии доказывает, что смысл некоторых фундаментальных понятий стал достаточно ясен, чтобы

обеспечить в дальнейшем успешную работу с ними. Если сегодня этика и эстетика, а зачастую также психология считаются ответвлениями философии, это означает, что они не обладают пока достаточно ясными базисными понятиями, что их усилия до сих пор направлены главным образом на смысл собственных утверждений. Наконец, если внутри уже установившейся науки в какой-то момент возникает вдруг необходимость заново поразмыслить над истинным смыслом фундаментальных понятий и в результате достигается более глубокое понимание их смысла, это сразу же считается выдающимся философским достижением. Все согласны, например, что работа Эйнштейна, направленная на анализ смысла утверждений о времени и пространстве, была философским достижением. Здесь мы должны добавить, что решающие и эпохальные шаги в науке всегда имеют такой характер; они предполагают прояснение смысла фундаментальных утверждений, и только те достигают в них успеха, кто способен к философской деятельности. Великий исследователь – всегда философ.

Часто также название «философия» применяется к действиям, которые направлены не на чистое познание, а на поведение в жизни. Это вполне понятно. Ибо мудрый человек возвышается над неразумной толпой только тем, что может указать более ясно смысл утверждений и вопросов, относящихся к жизненным отношениям, фактам и желаниям.

Поворот в философии означает также решительный отказ от ошибочных путей, которые были намечены во второй половине XIX века и привели к совершенно неправильным оценкам того, что такое философия. Я имею в виду представление об индуктивном характере философии и соответственно убеждение, что философия состоит исключительно из предложений, обладающих гипотетической истинностью. Идея о том, что предложения философии лишь вероятны, не была ранее популярной. Мыслители прошлого отвергли бы такую идею как несовместимую с достоинствами философии, и в этом проявлялось здоровое инстинктивное ощущение, что философия должна заниматься поиском последних оснований познания. Обратной стороной медали была догма о том, что философия ищет безусловно истинные априорные аксиомы; это мы должны рассматривать как крайне неудачное выражение указанного инстинкта, особенно в свете того, что философия вообще не состоит из предложений. Однако мы тоже верим в достоинство философии и считаем несовместимыми с ним недостоверность и вероятность; и мы рады, что решающий поворот делает невозможными такие концепции. Ибо понятия вероятности или недостоверности просто неприложимы к действиям по осмыслению, которые образуют философию. Она должна устанавливать смысл

предложений как нечто явно окончательное. Либо у нас есть этот смысл, и тогда мы знаем, что означает это предложение, либо мы не обладаем таким знанием и в этом случае имеем дело с пустыми словами, а вовсе не с предложениями. Нет ничего, что было бы посередине, и не может быть и речи о «вероятности» того, что некоторый данный смысл является верным. Таким образом, совершив поворот, философия доказывает достоверный характер своих предложений еще яснее, чем раньше.

И только за счет такого поворота может быть прекращен спор систем.

Я повторяю: в результате нового взгляда на вещи мы можем сегодня считать этот спор практически законченным.

Разумеется, останутся еще многочисленные попятные движения. Конечно, многие философы столетиями еще будут бродить по проторенным путям и обсуждать старые псевдопроблемы. Но в конце концов их перестанут слушать: они станут напоминать актеров, которые продолжают играть даже после того, как аудитория опустела. И тогда не будет необходимости обсуждать какие-то особые «философские проблемы», ибо можно будет по-философски говорить о каких угодно проблемах, т. е. обсуждать их ясно и осмысленно.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. При каких условиях, согласно автору, можно «избавиться от традиционных проблем теории познания»?
2. Как автор определяет науку?
3. Почему философия не является наукой?
4. Что является основной задачей философии по отношению к науке?

Ахутин Анатолий Валерианович (11 сентября 1940 г., Ленинград, СССР) – советский и российский философ, специалист в области истории науки, философии науки, истории философии, культурологии.

Статья А. В. Ахутина посвящена одной из «вечных» проблем философии – вопросу о соотношении веры и разума в деле познания-осмысления человека и мира. Эта проблема рассматривается автором сквозь призму вопроса об особенностях осмысления философских идей И. Канта в русской религиозной философии. Следя за перипетиями «диалога» немецкого мыслителя с видными представителями русской философии XIX–XX вв., читатель обращается к вопросам, выходящим за рамки этой «частной» историко-философской проблематики. Обращение к подобным вопросам («что означает понятие философа?», «какова роль сомнения в философии?»),

«где находится подлинное “место” философской мысли?») выступает важнейшим моментом осмысления проблемы отношения философии и религии.

АХУТИН А. В. СОФИЯ И ЧЕРТ. КАНТ ПЕРЕД ЛИЦОМ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЕТАФИЗИКИ¹²

Таков русский Кант. Не предмет школьных диссертаций, ученых классификаций, историко-философских доксографий, – а искуситель, враг, высвеченный в своей сущности отсветами адского огня. Так русские религиозно настроенные мыслители приняли в душу и философию Канта.

II

Чтобы идти дальше, чтобы не затеряться в разборе взглядов и мнений, следует на время отвлечься от нашего описания и кое-что уяснить относительно философской стороны дела, которая единственно нас здесь занимает. Может статься, такое отвлечение прямее введет нас в философскую суть намеченного противостояния, чем текстуральное разбирательство «дела», невозможное в короткой статье.

Вроде бы самое время спросить: в чем же дело? Что так напугало русских мыслителей в Канте? О чем идет спор? Но зададимся еще и другим вопросом: как можем мы сегодня понять суть этого спора, этой философской тяжбы, чуть ли не страшного интеллектуального суда? Еще отвлеченнее: что вообще значит понять философское учение?

Входя в мир философии, в особенный мир русской религиозной философии, где ее тайный жар и смертельная серьезность доходят порою до гротеска, – входя в мир философии, мне не придет в голову вдаваться в методологические околичности. Вопрос поставлен потому, что вводит в существо философского дела.

Итак, что значит понять философа? Может ли философия быть представлена как «учение», «теория» или даже «мировоззрение»? «Полагал» ли что-либо Платон? «Считал» ли что-либо Декарт? «Утверждал» ли что-либо Кант? О философии ли написаны «истории философии»? С философией ли знакомят нас Куно Фишер, Василий Зеньковский и прочие авторы доксографий? Можем ли мы «изложить» философскую систему П. Флоренского и, критически, как говорится, усвоив ее, пойти дальше, как бы положив ее в карман? Можем ли мы понять, о чем идет речь, спор, скандал, если сами не втянемся в него, сами не заболеем вопросами, имевшими,

¹² Извлечение из кн.: Ахутин А. В. София и черт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики // Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 449–480.

видно, жизненно важное значение для Н. Федорова и Ф. Достоевского, Н. Бугаева и П. Флоренского, С. Булгакова и Е. Трубецкого (тоже преодолевавших кантианство)?

Словом, возможно ли понять философию, философа, не рискуя самому быть философом, не пустившись в философствование, т. е. не озадачившись до сердцевины собственного бытия тем самым вопросом, который мучил философов, приводил их в смятение, сводил в тайные споры и сталкивал в явных скандалах? Разве философская полемика может так далеко выйти за рамки ученых споров о теории познания или об онтологических категориях, если речь о них сама собой не заводит философов в те опасные области, где затрагивается сам нерв нашего существования? Схватить суть философского дела – значит быть захваченным им. Лишь так – изнутри – имеем мы возможность понять и иную философию: в сотрудничестве, со-философствовании, т. е. втягиваясь в общую тяжбу о <...> О чем?

Оговорюсь. Разумеется, философы и «полагают», и «считают», и «утверждают», и строят всеобъемлющие мировоззренческие системы, без внимательного штудирования которых просто не о чем говорить. Но учения эти суть философские учения постольку, поскольку они учат тому, что составляет их собственное начало – не временное, а принципиальное, – а именно фундаментальному изумлению. В философской системе раскрывается, обретает логически отчетливую членораздельность, становится необходимым и всеобщим то изумление, которое изначально таится в существе человека как человека. Оно изначально таится в существе человека, но только ум, развернутый до предела, знает об этом пределе и умеет изумляться. Этим изумлением он и касается того, что не есть он. Здесь начало и корень разумения, где все отдельные силы – рассудок, чувство, воля – «сливаются в одно живое и цельное зрение ума».

Я привел эти слова И. Киреевского из его замечательной статьи «О необходимости и возможности новых начал для философии» 1856 г. не случайно. Мы касаемся здесь – как увидим в дальнейшем – средоточия нашей проблемы. Здесь проходит та граница, на которой русская «софия» столкнется с кенигсбергским «чертом». Сказать точнее, здесь она вызовет этого «черта» из «Критик».

Что же значит понять философа? Объективно воспроизвести его «доксу», откопать его интуитивную «догму», его скрытую веру или же дать сказать ему в продолжающемся со-философствовании, вызывая, быть может, еще неслыханные его слова, пробуждая неожиданные духовные энергии и смыслы? Ответ на этот вопрос зависит от того, как мы понимаем вообще, что такое философия и что делает человек, занимаясь ею.

Иван Карамазов, как мы помним, – из тех людей, которым надобно мысль разрешить, а не миллион приобрести. Философия и растет отсюда, из этой онтологической муки, которой жив человек. В корне своем она – со всеми ее «космологиями», «логиками» и «гносеологиями» – есть это «разрешение мысли», решающей наше бытие. Не решение представлено в философской системе, а решение. И если мы знаем – точно и объективно – миллион философских «докс», мы обладаем золотым капиталом образования, но ничего не знаем о философии. Лишь озадачившись впервые, точнее, впервые открыв свою изначальную и сокровенную озадаченность мыслью, которую надобно разрешить, мы разом открыли для себя вход – правда, только вход – во все философии. Ибо сколь бы стара, оригинальна, технически разработана и систематически развита ни была философская система, она представляет собой форму философствования, детальную форму и сложную технику решения изначальной мысли, развернутое стояние фундаментального вопроса... Или все же ответа?

Что такое философия? Если мышление это «разговор души с самой собой» (Платон), если наш разговор с собой не сразу оборвется, чтобы поскорее перейти к делу или к «жизни», если в размышлении о «деле жизни» как-никак мыслящего существа он зайдет далеко, так далеко, что коснется «первого и последнего», и мы увидим, что тут вопрос не только не разрешится, но впервые, собственно, открывается во всей своей вопросительности, – тогда мы на пороге философии. Тогда мы, быть может, сумеем увидеть в великих метафизических системах не нелепый плод самонадеянной и «отвлеченной» мысли, а следы крупного разговора, который ведут с самим собой и только потому с другими. Но как же быть? Не в мышлении же бытие! Разве философия не ведет свои разговоры, не продумывает жизнь, чтобы именно знать, как быть? Так что же все-таки философия: нескончаемые разговоры, озадачивающие сократические беседы, или – «Законы», умозрение «софийного устройства»?

Если верно второе, каждый философский мир представляет собой интеллектуальную монаду, раскрывающую некую фундаментальную «догму», интуицию или мистический опыт, источник которых не может стать темой разговора внутри определяемой этими «началами» философии. Сокровенная предпосылка делает философскую систему непроницаемой для «иноверцев» и представляет ей иные философские системы принципиальными недо-разумениями, а то и ересями. Но если философская система есть реплика в неизбежном философском разговоре, если они рождаются в неслучайном, конститутивном для человеческого бытия как такового вопросе и возвращают нас к нему, – в этом вопрошании

разные философии, эти самобытные умы сообщены друг другу, имеют место для взаимопонимания. В таком случае именно началом, принципом своим философии связаны, сообщены, а не разделены.

В этом экзистенциальном истоке философии, в радикальной озадаченности, в обращенности всем существом в существеннейший вопрос, разрешить который оказывается нужнее, чем даже жизнь сохранить, нетрудно распознать то самое изумление, которое, по согласному слову Платона и Аристотеля, в самом деле образует начало философии, тот философский «патос», ту настроенность ума, вне которых все сказанное философом перестает быть философией. Если ум и сама плоть наша не изменились, охваченные этим «патосом», никакая филология, текстология, культурология и социология, никакое знание архивов и биографии философа не помогут. Все эти знания будут говорить нам о другом.

В философии как раскрытии радикальной озадаченности, образующей жизненное средоточие человеческого бытия, все философии, под какими бы масками они ни существовали (какими бы «измами» ни нарицались), сбрасывают их и открывают свои собственные философские лица. Это ситуация их личной встречи, собеседования, спора, тяжбы, когда открывается, что все они суть лишь персонажи в единой «трагедии ума, где героями выступают идеи, а сценою служит сознанием. Перед лицом русской философии кантовская открывается своей равномошной экзистенциальностью, из нее вдруг выпрыгивает черт, в ней открываются метафизические бездны <...>. А что происходит с русской «Софией»? Перед лицом этого «черта» не открываются ли в ней некие новые черты, сокровенные умыслы и пристрастия? Может быть, обличительный пафос идеологической борьбы как раз замазывает разумное лицо, загораживает его личиной, причем не только лицо «врага», но и свое собственное?

Нет философии без философствования. Но нельзя философствовать, не софилософствуя, не держа в себе, по словам С. Н. Трубецкого, собор со всеми другими, кто философствовал, кто по-своему разрешал ту же мучительную мысль человеческого существования. К этому началу, к изначальному из-умлению сходятся различнейшие пути философской мысли, и здесь надо искать вразумительных оснований ее расхождений. В этом же начале коренится расхождение Софии-философии и софии-метафизики или, попросту, философии и теософии.

Мы подошли вплотную к сути занимающего нас спора. Мы отыскали его возможность в средоточии философской ситуации. Мы можем сделать еще один «априорный» шаг, позволяющий предугадать философскую природу кантовского черта.

Кто знает, чем в действительности занимались так называемые досократики? Но всем известно, что именуется философствованием Сократ: пристаивание к «мудрецам» с вопросами об их мудрости. С недоумением услышав от бога (через пифию), что он самый мудрый человек, Сократ вскоре понял: дело только в том, что общепризнанные «мудрецы» думают, будто что-то знают, и только он один умеет знать, что ничего не знает. Выяснив это, он, однако, не перестал вдумываться в суть поразившего его обстоятельства, более того, увлекал в размышление над ним других, в том числе и молодежь. Ответственные люди заметили, что высшие ценности, которыми держится их мудрое благополучие и само государственное общежитие, как бы подвешиваются в воздухе испытующей мысли Сократа, и натурально пришли к соответствующим оргвыводам, ибо высшие интересы Государства и т. д. Тоже, видите ли, своего рода черт <...>.

А разве Сократ не предводитель философского хора? Разве отсутствие сократического духа – ирония к самоуверенной мудрости, майевтический метод (он не выдумывает, не утверждает дает мысли явиться самой), не знающее пределов вопрошание (единственный путь к глубокой философии), – разве отсутствие этого духа не верный признак ложной мудрости, заботящейся не об истинном, а о благополучном, хотя говорить она может об истине, о Боге и спасении?

Бог, говорит Сократ в своей защитительной речи, «послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил». И если вы, подобно людям, внезапно пробудившимся ото сна, прихлопнете теперь меня, как муху, «тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке» (Платон. Апология Сократа). А что если и в самом деле так называемая мудрость – род духовного сна, а благополучный сон есть сама мудрость? Поставил же, например, Ю. Лоциц кушетку с Обломовым в центр мироздания.

Вот почему самым неприятным и опасным считаются вовсе не догмы философов, пусть и самые рискованные, а сама философия – тревога и беспокойство, назойливое вопрошание, нарушающее спокойную ясность сознания, недоверие как раз к самому неприкосновенному (именно потому, что оно неприкосновенно), сомнения во всем на свете, скепсис, критицизм. «Идея об Истине живет во мне, как “огнь поядай”, – пишет всерьез испытывавший (не без помощи кантовских антиномий) этот огонь П. Флоренский. – <...> Ведь именно это огненное упование на Истину, именно оно плавит своим черным пламенем гремучего газа всякую условную истину, всякое недостоверное положение»? И сколько, ощущая опасность этого «пирронистического» пламени, в котором сгорают все опоры и лежанки человеческого духа,

предпочитают какую-никакую, а твердую истину, не видя в ее твердости никакой опасности. Жажда «прямых ответов» на «проклятые вопросы», жажда «руководств к действию» приводят нас, русских, к тому, чтобы скорее уж с Бюхнером и Молешотом верить в мысль, выделяемую печенью, чем мучиться над вопросом, а что, собственно, значит знать или как возможно бытие?

Скажем, сомнение. Кто у нас не клял гамлетизм, раздвоенность, рефлексию, которая непременно «заедает»? Кто не убежден, что это – мучительное и, вообще говоря, подозрительное состояние? Временно оно терпимо, но, затянувшись, свидетельствует о патологии воли. Ведь ищут для того, чтобы найти. Вот же Декарт, говорят нам, сомневался только для того, чтобы в конце концов найти нечто несомненное, абсолютно достоверное, ясное и отчетливое. Разве не так? Что же, заглянем по случаю к Декарту. Описывая в конце первого «метафизического размышления» замысел предельного сомнения, доходящего до того, что предполагается, будто не благой Бог, а какой-то злой обманщик нарочно водит меня за нос, Декарт говорит о сомнении: «Эта затея тяжелая и трудная, и какая-то леность вовлекает меня незаметно в ход моей привычной жизни, и подобно тому, как раб, наслаждающийся во сне воображаемой свободой, боится пробудиться, когда начинает подозревать, что его свобода – сон, и содействует этим приятным иллюзиям, чтобы быть подольше оболыщенным, так точно и я незаметно для самого себя возвращаюсь к своим прежним мнениям и страшусь пробудиться от дремоты из боязни, что трудовое бдение, которое последует за этим покоем, вместо того, чтобы внести какой-нибудь свет в познание истины, не будет достаточно даже и для освещения всего мрака затруднений, о которых только что была речь») Как видим, именно в сомнении, в предельном и радикальном сомнении Декарт видит не только собственную форму, мышления, но и экзистенциальную задачу, едва лине исполнение евангельского завета: «Бди и бодрствуй, ибо Бог придет, как тать в ночи».

Может быть, истина и существует только в этом пламени, только в глубинной экзистенциальной тревоге, в трудном бодрствовании изначального философского изумления, сомнения, вопрошания, – в том начале, в котором не только впервые начинается философия, но которым она постоянно держится и возрождается? Может быть, это методическое, абсолютное сомнение и есть единственно необходимое условие возможной метафизики, т. е. условие возможного присутствия самого ее «предмета»: абсолютного? Не в преодолении сомнения, а в предельном напряжении бодрствующего сомнения касаемся мы того, что мета-физично (мета-психично, мета-логично)? Более того, может быть, только в таком бодрствовании и ожидании неожиданного мы можем встретиться

с тем, от чего мы плотно загорожены идолами, возводимыми нашей жаждой гарантированного благополучия? Легко догадаться, что в этот дух философии, в ее экзистенциальное начало я включаю – наряду с сократовской иронией и картезианским сомнением – кантовский критицизм, тот вопрос, под который он поставил догматическую метафизику. Не метафизику стремится устранить Кант, а метафизический идол разума. Устраняя идол (иллюзию) разума, он открывает собственное пространство «мета».

Дьявольская диалектика состоит вовсе не в антиномиях и апориях разума, а в том, что дорога в ад мостится благими намерениями, спасительными идеями, абсолютными истинами, богоподобными идолами. Идол возникает там, где метафизический горизонт закрывается, где абсолютное дается – неважно, натурально или мистически, – где оно так или иначе прямо встраивается в мир.

Кант видел задачу «Критики» не в упразднении метафизики на манер, скажем, позитивистов, а как раз наоборот – в ее обосновании. И это – типично философская задача: обосновать каким-то образом то, что является основанием всего обоснованного вообще. «Критика» возвращает метафизику, ставшую просто метафизикой, теорией мета-объектов, сверхчувственных вещей, в философское состояние, обращает ее в философию? Метафизические «предметы» некоторым образом действительно нельзя знать, но уяснение разумом природы этого «нельзя» многое позволяет понять в природе метафизических «предметов».

Так намечается один из важных поворотов в споре наших ведущих персонажей. Мы видим, что речь идет о разном отношении – теософском и философском – к их общему «предмету» – «софии». С одной стороны, перед нами органическая система высшего знания, систематическое тайноведение, с другой – знание о незнании Сократа, ученое незнание Н. Кузанского, бодрствование Р. Декарта в радикальном сомнении, критический суд разума с самим собой И. Канта. Теософия – это метафизика, поскольку она традиционно метафизична, разворачивается как монументальная и мистическая разумная система, как теория-умозрение самой реальности, имеющая в виду соответствующий «праксис»: софийную жизнь (культ П. Флоренского, миф А. Лосева). Метафизика же, поскольку она обращается философией, как раз наоборот – ставит человека в напряженное отношение отстраненности и стремления к тому, что становится воплощенной софией. «Филия» философии стремится не обладать – рационально или тайно – некой сущей софией, а оставить место возможному, это благорасположение, благоприятствие явлению мудрости как неведомому, бесконечная открытость. Метафизика хочет надежно знать, как раз и навсегда встроиться в бытие само по себе и уже не думать, а только быть –

определенно и несомненно. Так, к примеру, по Флоренскому, в формах абсолютного культа человек движется с той же онтологической естественностью, с какой дерево растет в природе. Разумеется, установка Канта противна этой онтологии, но поэтому же и жизненно необходима, если только мы не хотим, чтобы последнее дыхание философии – и не только философии – исчезло в этом монументальном онтологизме. Правда, для этого саму философию Канта надо понять как форму онтологии.

Нетрудно заметить, что я пока выступаю в роли *advocates diaboli*. Я пытаюсь разглядеть в страшной физиономии, намалеванной нашими художниками и философами, черты разумного лица. Если не открещиваться от Канта, не загонять его в «субъективизм», «иллюзионизм», «агностицизм» – может быть, и русская метафизика лучше поймет бытийный смысл философии. А стало быть, и саму жизнь.

Итак, мы можем выделить три основные грани верующего мышления, три его внутренне связанных определения. Во-первых, это мышление не отвлеченное, не самостийное, а как бы встроенное в жизнь веры, внутренний опыт которой им раскрывается. Во-вторых, это живое знание, экзистенциально осмысленное, не функция обособленного познания, а умное раскрытие целостной личности. В-третьих, это цельное знание, пронизывающее и собирающее воедино все способности человека – познавательные, эстетические, волевые – и все его занятия. Философия оказывается посредником между центральным средоточием сверхразумной веры и многообразием вне разумной жизни.

Я изложил ход мысли С. Булгакова почти реферативно. Его не трудно согласовать с рассуждениями И. Киреевского, вообще встроить в рассматриваемую нами традицию. Логически конкретнее и богаче выявлена здесь самокритика метафизического разума как отвлекающегося от фундаментального опыта и внутренне вновь с неизбежностью вовлекающегося в него. Метафизика охватывается в тех логических точках, где она собственным ходом выводит к внелогическому, в тех предельных ситуациях, где она как бы граничит со сверхлогическим. Здесь-то, на этих границах и пределах, в самом деле обитает философия, они и составляют содержание собственно философских проблем. Впрочем, эта собственная суть философии как раз и упускается из виду нашими мыслителями, поскольку загромождается идеей философии как метафизически-мировоззренческой доктрины, образом цельного знания, не фило-софии, а тео-софии. Они, безусловно, философствуют, но чаще всего не замечают, что граница между рациональной метафизикой и сверхрациональным откровением имеет внутреннее измерение, измерение собственно философское. Философию либо

отождествляют с метафизикой и справедливо критикуют ее рациональное самодовольство, либо растворяют в сверхрациональном мистическом ведении. За монстром рациональной метафизики упускается из виду парадоксальный смысл собственно философских проблем. Между тем эту парадоксальность можно было бы заметить, если бы С. Булгаков, например, Вдумался в постановку собственного критического вопроса: «Как возможна религия?» Религия есть, как есть математика и физика (о возможности которых ставил вопрос Кант), как есть искусство, история..., как есть, наконец, само бытие. Вопрос философии: как это все ВОЗМОЖНО? Продуманный чуть глубже, вопрос этот перестанет казаться поставленным философией с какой-то своей «критической» стороны. Мы поймем, что смысл философии вообще не в построении метафизической теории мира, рационалистической или теософской, не важно, а в исследовании этих онтологических возможностей. Философия, говоря на языке Булгакова, обращает «сказуемое» мира в вопрос о его «подлежащем», она не только что не снимает загадку бытия, напротив, каждый раз конкретно ее задает. Ее расхождение с верой (в изложении наших мыслителей) в том, что там, где вера совершает прыжок в сверхрациональное знание, и бытие в культе полностью снимает ту коренную онтологическую озадаченность, которая и есть основание мышления, основание человека как существа мыслящего, философия эту озадаченность восстанавливает, продолжая спрашивать: как возможно то, что дано, что всегда уже открылось в самооткровении сущего.

Что же содержательное, «положительное» кроется за метафизическим проблематизмом Канта? Куда выводит, на что указывает загадочное «мета» метафизики? Может ли вообще проблема быть основанием, да еще онтологическим?!

Кант с полной определенностью отвечает на эти вопросы: метафизическое не существует в порядке натуральной (или сверхнатуральной) необходимости. Бог, мир, душа существуют и умопостигаются только в горизонте свободы. Свобода есть ноуменальный корень, онтологическая форма человека, то самое «мета», благодаря которому человек обитает не только в физическом мире. Как свободный обладает он бессмертной душой, обитает в осмысленном мире перед лицом живого Бога. Как свободный человек способен и разуметь. Свободное открывается свободному, личность – личности, абсолютное – абсолютному (некоторым образом).

Ноумен свободы есть единое основание разума в его теоретическом и практическом применении: экзистенциальное основание разума теоретического и разумное основание нравственной практики. Свобода – это «место» возможного отвлечения от непосредственных данностей и заданностей существования, иными словами,

основание возможности мышления вообще, равно как и основание возможности нравственной ответственности за собственное бытие. Это-то основание, это фундаментальное предположение разума и открывается, когда, с логической и этической необходимостью стремясь замкнуть, завершить и онтологически обосновать свой теоретический и нравственный мир, разум находит себя вброшенным, вдвинутым в радикальную метафизическую проблему. Эта проблематическая выдвинутость из собственного мира, несовпадение с миром и есть смысл метафизического «мета» – онтологическая озадаченность как основание мышления (а не познания). Философская мысль – онтологический проблематизм – «отвлекает» человека от впадения в мир-миф, не дает человеку полностью вовлечься в знаемый мир, тем более безвыходный, чем более это знание софийно, сакрально.

Вот почему само мышление, отвлеченное мышление, отвлечение в ноумен свободы оказывается не просто частной «способностью» человека, не упражнением метафизиков, а изначальным условием человеческого существования, его необходимой предпосылкой. В средоточии человека кроется эта глубинная «отрешенность» (как говорил Майстер Экхарт), выдвинутость из мира (проблематичность) – будь это мир рациональной метафизики или мистической практики. Человек существует в мире, а не среди вещей и символов, поскольку коренится в этом странном промежутке между естественной необходимостью и моральным законом, в измерении метафизической свободы. Только поэтому он может (и призван) давать отчет об основаниях разумения, вовлекая теоретический разум в тяжбу с самим собой, и отвечать зато, что допустил быть основанием своего бытия («самооткровением сущего», мистическим опытом или, скажем, общественным бытием, которое определяет сознание), вовлекая в тяжбу с самою собой свою нравственную волю и веру.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. В чем автор видит основную черту отношения русских философов к творчеству Канта?
2. Каковы условия, на которых мы можем выносить суждения о философии и философах?
3. О каком «экзистенциальном истоке философии» говорится в тексте?
4. В чем заключается основное отличие философии от теософии?
5. Какова роль сомнения в философии?
6. О каких «трех гранях верующего мышления» говорится в статье?
7. Какую «точку» можно назвать «местом философии»?

8. Как в философии Канта переосмысливается метафизика?
9. Что выступает основным условием человеческого существования?

Бибихин Владимир Вениаминович (29 августа 1938 г., Бежецк, Россия – 12 декабря 2004 г., Москва, Россия) – советский и российский философ, филолог и переводчик. Особенно известен переводами Хайдеггера. Также переводил К. Г. Юнга, Григория Паламу и др.

Автор предложенного текста обращается к парадоксальному отношению между открытостью философии по отношению к Целому и строгой догматичностью религии, также претендующей на целостность осмысления бытия. Это отношение, как показывает В. В. Бибихин, определяется не столько полемикой философии и религии относительно фундаментальных вопросов бытия, сколько невозможностью исключить из человеческого существования как предельное философское сомнение, так и религиозную веру. Знакомство со статьей позволит читателю углубить свое понимание вопроса о соотношении философии и религии как двух важнейших форм духовной жизни человека.

БИБИХИН В. В. ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ¹³

«Религия же не имеет собственного предмета и спекулирует в области философии». – «Философия не нужна; Бог сотворил мир, и грешно о нем умствовать». Первую фразу я слышал от университетского преподавателя философии. Вторую – моя внучка от преподавателя богословия в «институте культуры». Оба преподавателя не имеют отношения ни к философии, ни к религии. Я сказал то, что сказал. Если не сразу видно, кто есть кто в философии и религии, то многое прояснится, если знаешь, что отрицание одной из них отрицает обе.

Прежде всего и особенно непостижимо, когда не только верующие, но и «философы» думают, что благочестие в философии не обязательно. Благочестивая аскеза настолько сродни мысли, что надо удивляться тем в сущности очень немногим в истории десятилетиям, когда философия позволяла себе быть празднично открытой; но и тогда основой и обеспечением праздника оставалась строгость. Так было в античной классике у Сократа, Платона, Аристотеля. Почти сразу после них в Академии, в Перипате, у скептиков, в Стое дисциплина начинает преобладать над размахом.

¹³ Извлечение из кн.: Бибихин В. В. Философия и религия // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 34–44.

Не то что у Платона и Аристотеля было мало смирения и богопочитания; но преобладала широта исканий. Теперь упрочивается философская догматика. Скептицизм в своей войне против догматиков был не меньше других догматичным. Теперь надо было ждать долго, до европейских Ренессансов, до Нового времени, собственно, до XX в., пока возвратится головокружительная свобода философского вопроса. Современная проблема предпосылочности или беспредпосылочности философии предполагает намерение философствующего допустить или не допустить, принять или не принять те или иные основоположения. Платоники (неоплатоники) с порога отбросили бы право на такой выбор. Иметь или не иметь то, что подлежит почитанию, решает не человека. Сама мысль включает благочестие иначе теряет связь с божественным умом. Поклонение первому уму безусловно необходимо. Именно для того, чтобы быть служением чистой мысли и больше ничем, философия остается служением тому что выше нее.

Филон Александрийский, современник Христа, сформулировал дело философии на полторы тысячи лет вперед: «Философия служанка (рабыня) мудрости (софии)». Платон для Филона не меньший авторитет, чем Моисей. Филон от Платона знает и повторяет, что философия, «школа добродетели», заслуживает и достойна «избрания сама ради себя», ей человек должен отдать себя, она самоценное благо, а не средство. И все-таки: она явит себя «более величественной», если заниматься ею станут ради богопочитания и богоугождения. Первое, что ассоциировалось в греческой античности со словом «философия», и первое, что Филон слышал от «божественного Платона», было это: философия свободная наука, лучшая (высшая) из всех свободных наук. Филон говорит: философия служанка (рабыня). Однако он и не думает восставать против Платона или переворачивать его с головы на ноги. Со всей своей нерастраченной свободой философия свободно идет в свободные рабыни софии, «науки вещей божественных и человеческих и их причин». Такая имеет дело с началом, перед которым и свободному не стыдно встать на колени.

В начале трактата «Против гностиков» (рукой одного из переписчиков пояснено: «Гностиками называет нас, христиан») Плотин дает сжатый очерк неоплатонизма, что-то вроде философского символа веры. Он начинается с «простой и первой природы блага. Простое едино. Плотин предупреждает: не надо понимать простоту и единство как определения первоначала. Оно неопределимо. Называя его «единым», мы не подводим его под категорию, а условно обозначаем в меру возможного. Первое так односложно, что о нем нельзя сложить высказывание; это отнесло бы его к чему-то, внесло в него аспекты, подразделения. Плотин не упоминает здесь

платоновского «Парменида» только потому, что присутствие этого диалога и без того явно. «Единое самодовлеет, потому что не состоит из многих, – тогда оно зависело бы от того, из чего оно, – и не находится в другом, – потому что все, что в другом, и существует тоже благодаря другому», говорит Плотин.

А в «Пармениде» (141 е – 142 а): «Если единое никак не причастно никакому времени, оно никогда не возникло, не возникало и никогда не было, и теперь не возникло, не возникает и не есть, и потом не возникнет, не будет принуждено к возникновению и не будет <...>. Следовательно, единое не есть... и не есть единое <...>. А что не есть, такому несуществу будет ли что-либо присуще, что-либо в нем или у него?... Значит, у него нет ни имени, ни определения, ни какой-либо науки о нем, ни восприятия, ни мнения». Плотин о нем говорит через невозможность сказать, «как получится». Его слова, однако, не гадание, а полнота созерцания, которое полно потому, что ясно видит, что здесь больше ничего нельзя видеть человеческими глазами. Философ говорит, обязан говорить и имеет право говорить, как может, потому что больше, чем он, сказать о том, о чем говорит он, сказать человеку уже нельзя. (Можно иначе сказать то же). Полнота достигается в последней ясности апории из-за предельной убедительности того, что перед нами апория. Конец «Парменида» кажется манифестом скепсиса: «Скажем же еще и то, что, по-видимому, существует ли единое или не существует, и само оно, и все другое ему, и по отношению к самим себе, и по отношению ко всему другому все совершенно и существует и не существует и кажется и не кажется». На деле таково полное философское знание о первом начале, уверенное в том, что полнее знания (поскольку оно знание) не будет. Нынешняя тоска по догмам, которые все куда-то делись, недовольна такой философией: неужели нельзя знать ничего мировоззренчески предписательного, неужели действительно мир, человек ускользают от дефиниций? Спасением кажется христианское верование, где вроде бы снова оказалось возможным найти якорь для мысли. Почему у вас все так получается, спросили меня однажды: с понятиями что-то делается, они плывут и превращаются, язык-средство переходит в язык-среду. Нельзя ли тогда хотя бы это – что все плывет – считать установленным? Неверно разве открытие, что все течет и изменяется? Я ответил, что если это положение верно, оно тоже должно изменяться. Но тогда разве неверно, продолжали испытывать меня, что существует абсолютный всеобщий закон? Если бы он был, сказал я, мы ничего не могли бы о нем знать, потому что всякое знание, в том числе о нем, диктовал бы сам тот закон, а говоря под его диктовку, мы никогда не встанем в свободное отношение к нему, т. е. не увидим его сути, его истины. По мере произнесения

этих и других подобных речей мне делалось все более неловко. Я ускользал и разрушал всякую определенность. Такой нигилист явно не заслуживал места в человеческом общежитии. Никакой устойчивой надежной истины не оставалось. Наконец, меня поставили к стенке: но Бог, Бог ведь согласно учению Церкви неизменен, вечен, постоянен! Эта истина по крайней мере непоколебима! Я не выдержал и раскололся: да, конечно, Бог неизменен, постоянен, вечен. Произнес я это заикаясь, но успокоил себя: в самом деле, должно же быть хоть что-то одно определенное, надежное. И сразу весь внутренне поплотнел. Появилась жесткость. Если есть одно постоянное, вечное, неизменное, то и держись его, остальное отбрось. От переусложненностей, измышлений отойди. Есть Бог, строй на Нем. Непонятно, к чему философия с ее нерешенностями. Расстанься с ней. Начни новую жизнь. Старую перечеркни. Однако, едва приняв это безжалостное решение, я вдруг почувствовал, что оказался нигде: вера, ради которой я бросил философию, меня не принимает. Тогда, набравшись смелости, я поскорее взял свои слова обратно. Под давлением, от стыда за безысходную неопределенность философии, я сдался, согласившись, что Бог вечен, неизменен, постоянен. Это неверно. Из-за непостижимости Бога все утверждения о Нем подлежат отрицанию. Он неизменен не так, что не переменится, если того захочет: Он не изменчив, но и не окаменел. Если изменчивость – черта жизни, то Бог сверхизменчив; и только если изменчивость понимать как безусловный порок, ее в Боге не будет. Бога нельзя даже привязать к этому Его обозначению: Бог; он Сверхбог (Υπερθεος), и о Нем «как о Причине всего сущего следовало бы, с одной стороны, высказывать и утверждать все без изъятия положительные суждения, какие могут относиться к сущему, а с другой стороны, одновременно с еще большим основанием как о Превосходящем все сущее отрицать все эти суждения, причем не думать, будто отрицания о Нем противоположны утверждениям, но, гораздо скорее, считать Его, поднявшегося как над любым отрицанием, так и над любым полаганием, непричастным никакому лишению <...>. Виновник всего мира, превосходящий все сущее в мире, не будучи лишен ни бытия, ни жизни, ни смысла, ни ума, не есть тело и не имеет ни образа, ни облика, ни качества, ни количества, ни объема <...>. Он не есть ни душа, ни ум и Ему нельзя приписать ни воображения, ни мнения, ни рассуждения, ни помышления. Он и не разум, и не мысль, и ни уразуметь, ни выразить Его словом невозможно; Он ни число, ни порядок, ни величина, ни малость, ни равенство, ни неравенство, ни подобие; Он ни обездвижен, ни подвижен, ни предается покою; Он ни обладатель силы, ни Сам не есть сила; не есть Он и свет; нельзя сказать, что Он живет или что Он есть жизнь; не есть Он ни сущность,

ни вечность, ни время; прикоснуться к Нему мыслью невозможно. Он не есть ни знание, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни единое, ни единство, ни божественность, ни благодать, ни дух в том смысле, в каком мы все это понимаем; Он ни сыновняя, ни отцовская природа, ни вообще что-либо из ведомого нам или кому другому; Он не принадлежит ни к несуществующему, ни к существующему, и ничто существующее не познает Его таким, каков Он есть, равно как и Он знает сущее не в его существовании. О Нем нет ни понятия, ни именованья, ни знания. Он ни тьма, ни свет, ни заблуждение, ни истина; и вообще по отношению к Нему безусловно невозможны ни полагание, ни отрицание, но, совершая свои полагания или отрицания в отношении вещей, следующих за ним, Его Самого мы ни полагаем, ни отрицаем. Ибо выше всякого полагания несовершенная и единственная Причина всего в мире, и над любым отрицанием возвышается всепревосходство Того, Кто за пределами всему сущему и совершенно отделен от всех вещей» (Дионисий Ареопагит, «О таинственном богословии», конец).

Вернувшись от смесей к чистоте, мы поймем, что философия смотрит туда же, куда вера. Философия не именует собственным именем то, что ее захватило. Вера дерзает и именует, полагаясь на свою способность слышать голос Бога. Она именует то самое, в почитании чего смирилась философия, т. е. дело обстоит вовсе не так, что философия преодолена или отброшена верой. Благодаря философии вера не забудет, что именует неизменное. Она поэтому всегда сумеет вернуться к философии. Философия не знает, почему вера, словно в безумии, говорит Богу «Ты» и называет Его по имени. Поэтому худшее, что может сделать вера, — это, производя погром в философии, доказывать себя философскими доводами. На просьбу Моисея назвать Свое имя (Исход 3) Бог ответил: «Я есмь Тот, Кто есмь». Для нужд религиозной философии это место было истолковано в том смысле, что Бог информирует здесь, так сказать, о Своем составе: он — Сущий, т. е. бытие. Это, однако, уже интерпретация. До всякой интерпретации слова «Я есмь Тот, Кто Я есмь» означают, что все в Боге, включая его отношение к человеку, каждый раз такое, какое оно есть, одноразовое, неповторимое, новое. Историческое. Как не надо превращать грамматику фразы Книги Исхода в онтологию, так не надо встречу Бога с человеком делать основанием для философии личности. Что дано человеку в неповторимый момент разговора с Богом, то и отнято, как у Иова, от которого остался только голос из ничего, *de profundis*. В том, что Иов судился с Богом и хотел оправдать свою невиновность, показав свою праведность, вообще что-то показать Богу, он был не прав, потому что показать нечего: Бог видит все равно лучше, чем человек, и человек все равно видит не все.

Но в том, что Иов хотел еще и еще говорить с Богом, не умирать (совет жены, тела), не умолкать (совет ума, друзей), он был прав, и его правота подтвердилась тем, что Бог, придя, говорил с ним из бури и сказал то, что сказал: продолжил разговор, которого хотел человек Иов, предпочитая этот разговор своей жизни и смерти. Иов оправдался тем, что хотел того же, чего Бог, — продолжения истории. Иов был правее своих собеседников тем, что разговору с самим собой и с человеческой мудростью предпочел разговор с Богом. Бог и человек не две договаривающиеся стороны. Человек говорит с Богом не как некто, от себя имеющий нечто сообщить, а только в той мере, в какой Бог дает речь. Голос дан чудом. Человек есть в той мере, в какой каждый раз заново принимает себя от Бога. Это странное отношение. Ему учит вера. А философия? Она знает его по-своему.

Религия откровения вправе сказать, что она полна собой и не нуждается в подпорках философии: подсовывание подпорок оторвет ее от почвы, Израиль «Видящий Бога», т. е. уже имеющий все, никогда не откажется от своей исключительности. Вера ни от чего в философии не зависит. Но это значит, что вера ни от чего там и не отталкивается. Священная книга Израиля и в своем Ветхом, и в Новом завете — что угодно, только не создание замкнутого круга идеологов. Именно независимость веры от культуры придает ей непредвзятость в отношении к ней. В Библии вера встречается с целым миром. Ее полноте нечего в нем сторониться. Из-за исключительности ее откровения у нее есть что подарить всем. Чем уникальнее откровение, тем нужнее оно культуре. Отрешившись от всего, христианство оказалось сродни всему. Поздняя эллиническая культурная религия, знавшая и принимавшая все культы, соединявшая их в своем синтезе, проиграла потому, что, включая их, не могла суммировать их, прочесть все священные книги халдеев, гимнософитов, магов, египтян, потому что книг тех были тысячи и десятки тысяч. Она обнаруживала, что речь повсеместно идет о «всеединстве», но, удлиняя свои ритуалы, никак не могла сделать их достаточно универсальными, чтобы они исчерпали собой богатство других религий. Экуменическая философско-художественно-магически-мистическая всерелигия Прокла чуть было уже не констатировала с усталым удовлетворением: благодарение Богу, все подобрано, ничего не упущено, — но нет, вне синтеза оставались еще серы (китайцы), которые жили слишком далеко. Раннехристианское настроение, наоборот не хотело знать никаких синтезов и этим заранее собрало весь мир вокруг своего огня. Исключительность ревнива и в соревновании с окружением вбирает в себя все то, что достойно соревнования. Синтез непременно что-то упустит, одно недооценит, другое подчеркнет; ревнивая непримиримость

веры бросает культуре вызов подняться до той же уникальности и тем открывает ей дорогу возрождения.

Христианский апокатастасис движется путем не слияния, а различения, но всякое различение работает на различаемое, зовя его возвратиться к своей чистоте, где оно уже не подлежит отбрасыванию. Надо бояться не того, что верующего испортит неверующая философия, а того, что возникнет промежуточное образование, где вера захочет опираться на разум, а онтология начнет расправляться со своими проблемами при помощи религиозной догматики. Вера настолько отдельна от философии, что не имеет с ней даже границы, о которой нужно было бы спорить. Они не два соседних государства, чтобы им пришлось взаимно потесниться. Вещи до такой степени разные могут не опасаться, что сила одной что-то отнимет от второй, – скорее наоборот, только там, где удалась одна, окрепнет и другая.

Мы говорим, что философия сама по себе с самого начала уже религиозна тем, что снова и снова возвращается к началам вещей, повторно вчитывается в мир, казалось бы, уже зачитанный до дыр. Только не заметившие этого, т. е., значит, не понявшие, что такое философия, хотят делать ее «религиозной». Негласная причина этого занятия – неспособность вынести напряжение открытых вопросов. Другое дело, что мысли нужна вера, как правой руке левая, и неумение работать обеими не надо считать особым преимуществом.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Каково отношение философии к Началу?
2. О каком «благочестии в философии» говорит автор?
3. Какова роль апории в философском мышлении?
4. В чем заключается основная задача философии по отношению к человеку?
5. Как относятся друг к другу философия и вера?

Ницше Фридрих Вильгельм (15 октября 1844 г., Рёккен, Германский союз – 25 августа 1900 г., Веймар, Германская империя) – австрийский мыслитель, классический филолог, композитор, поэт, создатель самобытного философского учения, которое носит подчеркнуто неакадемический характер и отчасти поэтому имеет широкое распространение, выходящее далеко за пределы научно-философского сообщества.

Фридриха Ницше можно рассматривать как неопенимого собеседника каждого, кто пытается осмыслить роль философии в бытии человека и общества. На страницах своего трактата «По ту сторону добра и зла», отрывок из которого предлагается читателю,

Ф. Ницше резко критикует современные ему тенденции, связанные с отказом философии от своего подлинного назначения, с «измельчением» философов и капитуляцией философии перед набирающей силу и вес наукой. В противовес воззрениям на философию как на нечто, находящееся в ряду других наук, мыслитель утверждает своего рода «аристократичность» философии, ее особый статус, связанный прежде всего с задачей бесстрашного разоблачения массовых предрассудков или, согласно выражению самого Ницше, «быть злой совестью своего времени». Именно эта миссия философии определяет парадоксальный характер отношений философа и общества: будучи необходимым обществу, философ, тем не менее, постоянно несет угрозу привычным устоям общественной жизни.

НИЦШЕ Ф. ОПАСНОСТИ, ГРОЗЯЩИЕ РАЗВИТИЮ ФИЛОСОФИИ¹⁴

Нужно ли мне добавлять еще после всего этого, что и они будут свободными, очень свободными умами, эти философы будущего, – несомненно, кроме того, и то, что это будут не только свободные умы, а нечто большее, высшее и иное в основе, чего нельзя будет не узнать и смешать с другим. Но, говоря это, я чувствую почти настолько же по отношению к ним самим, как и по отношению к нам, их герольдам и предтечам, к нам, свободным умам! – повинность отогнать от нас старый глупый предрассудок и недоразумение, которое слишком долго, подобно туману, непроницаемо завлакивало понятие «свободный ум». Во всех странах Европы, а также и в Америке есть нынче нечто злоупотребляющее этим именем, некий род очень узких, ограниченных, посаженных на цепь умов, которые хотят почти точь-в-точь противоположного тому, что лежит в наших намерениях и инстинктах, – не говоря уже о том, что по отношению к этим будущим «новым» философам они должны представлять собою только наглухо закрытые окна и запертые на засов двери. Одним словом, они принадлежат к числу нивелировщиков, эти ложно названные «свободные умы», как словоохотливые и борзопишущие рабы демократического вкуса и его «современных идей»: все это люди без одиночества, без собственного одиночества, неотесанные, бравые ребята, которым нельзя отказать ни в мужестве, ни в почтенных нравах, – только они до смешного поверхностны, прежде всего с их коренной склонностью видеть в прежнем, старом общественном строе более или менее причину всех людских бедствий и неудач; причем истине приходится благополучно стоять вверх ногами!

¹⁴ Извлечение из кн.: Ницше Ф. Опасности, грозящие развитию философии // Алексеев П. В. Хрестоматия по философии. М.: Проспект, 2008. С. 30–40.

Рискуя, что и здесь морализирование окажется тем, чем оно было всегда, — именно безбоязненным *montrer ses plaies*, по выражению Бальзака, — я отваживаюсь выступить противником того неподобающего и вредного смещения рангов, которое нынче грозит произойти между наукой и философией совершенно незаметно и как бы со спокойной совестью. Полагаю, что нужно иметь право высказывать свое мнение о таких высших вопросах ранга на основании своего опыта — а опыт, как мне кажется, значит всегда скверный опыт? — чтобы не говорить, как слепые о цветах или как женщины и художники говорят против науки («ах, эта скверная наука! — вздыхают они, покорные своему инстинкту и стыдливости, — она всегда разоблачает!»). Провозглашение независимости человека науки, его эмансипация от философии есть одно из более тонких следствий демократического строя и неустройства; самопрославление и самопревозношение ученого находится нынче всюду в периоде полного весеннего расцвета, — однако это еще не значит, что самовосхваление в этом случае смердит приятно. «Долой всех господ!» — вот чего хочет и здесь инстинкт черни; и после того как наука с блестящим успехом отделилась от теологии, у которой она слишком долго была «служанкой», она стремится в своей чрезмерной заносчивости и безрассудстве предписывать законы философии и со своей стороны разыгрывать «господина», — что говорю я! — философа. Моя память — память человека науки, с позволения сказать! — изобилует наивными выходками высокомерия со стороны молодых естествоиспытателей и старых врачей по отношению к философии и философам (не говоря уже об образованнейших и спесивейших из всех ученых, о филологах и педагогах, являющихся таковыми по призванию). То это был специалист и поденщик, инстинктивно оборонявшийся вообще от всяких синтетических задач и способностей; то прилежный работник, почуявший запах *otium* и аристократической роскоши в душевном мире философа и почувствовавший себя при этом обиженным и униженным. То это был дальтонизм утилитариста, не видящего в философии ничего, кроме ряда опровергнутых систем и расточительной роскоши, которая никому «не приносит пользы». То на сцену выступал страх перед замаскированной мистикой и урегулированием границ познания; то пренебрежение отдельными философами, невольно обобщившееся в пренебрежении философией. Чаще же всего я находил у молодых ученых за высокомерным неуважением к философии дурное влияние какого-нибудь философа, которого они хотя в общем и не признавали, но тем не менее подчинялись его презрительным оценкам других философов, следствием чего явилось общее отрицательное отношение ко всей философии. (Таким кажется мне, например, влияние Шопенгауэра на современную

Германию: проявлением своей неразумной ярости по отношению к Гегелю он довел дело до того, что все последнее поколение немцев порвало связь с немецкой культурой, которая была вершиной и providческой тонкостью исторической чувств; но именно в этом случае сам Шопенгауэр оказался до гениальности бедным, невосприимчивым, не немецким.) Говоря же вообще, быть может, прежде всего человеческое, слишком человеческое, короче – духовная убогость самих новейших философов радикальнейшим образом подорвала уважение к философии и раскрыла ворота плебейскому инстинкту. Сознаемся-ка себе, до какой степени далек от нашего современного мира весь род Гераклитов, Платонов, Эмпедоклов – и как там еще ни назывались все эти царственные, великолепные отшельники мысли; сознаемся, что перед лицом таких представителей философии, которые нынче благодаря моде так же быстро всплывают наружу, как и проваливаются, – как, например, в Германии оба берлинских льва, анархист Евгений Дюринг и амальгамист Эдуард фон Гартман, – бравый человек науки с полным правом может чувствовать себя существом лучшего рода и происхождения. В особенности же способен заронить недоверие в душу молодого, честолюбивого ученого вид тех философов всякой всячины, которые называют себя «философами действительности или «позитивистами»: ведь в лучшем случае сами они ученые и специалисты – это ясно как день! – ведь все они суть побежденные и вновь покоренные наукой люди, которые некогда захотели от себя большего, не имея права на это «большее», не имея права на ответственность, – и которые теперь с достоинством, но питая чувство злобы и мести, являют словом и делом неверие в царственную задачу и царственное значение философии. В конце концов, как же и могло быть иначе! Наука процветает нынче и кажется с виду чрезвычайно добросовестной, между тем как то, до чего постепенно принизилась вся новейшая философия, этот остаток философии наших дней, возбуждает недоверие и уныние, если не насмешку и сострадание. Философия, сокращенная до «теории познания», фактически являющаяся не более как боязливой эпохистикой и учением о воздержании; философия, которая вовсе не переступает порога и с мучениями отказывает себе в праве на вход, – это философия при последнем издыхании, некий конец, некая агония, нечто возбуждающее сострадание. Как могла бы такая философия – господствовать.

Опасности, грозящие нынче развитию философа, поистине столь многообразны, что, пожалуй, впору усомниться, может ли еще вообще созреть этот плод. Объем и столпотворение башни наук выросли до чудовищных размеров, а вместе с тем и вероятность, что философ устанет уже быть учащимся или остановится

где-нибудь и «специализируется», так что ему уже будет не по силам подняться на свою высоту, откуда он сможет обозревать, осматривать, смотреть сверху вниз. Или он достигнет ее слишком поздно, когда уже минует его лучшая пора и ослабеют его силы; или он достигнет ее испорченным, огрубевшим, выродившимся, так что его взгляд, его общее суждение о ценности вещей будут иметь уже мало значения. Быть может, именно утонченность его интеллектуальной совести заставляет его медлить по пути и мешкать; он боится соблазна стать дилетантом, сороконожкой и насекомым с тысячей щупалец, он слишком хорошо знает, что человек, потерявший уважение к самому себе, уже не повелевает и как познающий уже не ведет за собою, — разве что если бы он захотел стать великим актером, философским Калиостро и крысоловом духов, словом, соблазнителем. Это было бы в конце концов вопросом вкуса, если бы даже и не было вопросом совести. Трудности, выпадающие на долю философа, усугубляет еще то обстоятельство, что он требует от себя суждения, утвердительного или отрицательного, не о науках, а о жизни и о ценности жизни, — что ему нелегко дается вера в свое право или даже обязанность на такое суждение, и только на основании многочисленных, быть может, тревожнейших, сокрушительнейших переживаний, часто медля, сомневаясь, безмолвствуя, он должен искать своего пути к этому праву и к этой вере. В самом деле, толпа долгое время не узнавала философа и смешивала его то с человеком науки и идеальным ученым, то с религиозно-вдохновенным, умертвившим в себе все плотское, «отрекшимся от мира» фанатиком и пьянчугой (Trunkenbold) Божьим; и если даже в наши дни доведется услышать, что кого-нибудь хвалят за то, что он живет «мудро» или «как философ», то это означает не более как «умно и в стороне». Мудрость: это кажется черни чем-то вроде бегства, средством и искусством выходить сухим из воды; но истый философ — как кажется нам, друзья мои? — живет «не по-философски» и «не мудро», прежде всего не умно...

Мы, которые видим в демократическом движении не только форму упадка политической организации, но и форму упадка, именно, форму измельчания человека, как низведение его на степень посредственности и понижение его ценности, — на что должны мы возложить свои надежды? — На новых философов — выбора нет; на людей, обладающих достаточно сильным и самобытным умом для того, чтобы положить начало противоположной оценке вещей и переоценить, перевернуть «вечные ценности»; на предтеч новой эры, на людей будущего, закрепляющих в настоящем тот аркан, который влечет волю тысячелетий на новые пути. Чтобы учить человека смотреть на будущность человека как на свою волю, как на нечто зависящее от человеческой воли, чтобы подготовить

великие отважные коллективные опыты в деле воспитания и дисциплинирования с целью положить этим конец тому ужасающему господству неразумия и случайности, которое до сих пор называлось историей, – неразумие «большинства» есть только его последняя форма: для этого когда-нибудь понадобится новый род философов и повелителей, перед лицом которых покажется бледным и ничтожным все, что существовало на земле под видом скрытных, грозных и благожелательных умов.

Каждый глубокий мыслитель больше боится быть понятным, чем непонятым. – В последнем случае, быть может, страдает его тщеславие, в первом же – его сердце, его сочувствие, которое твердит постоянно: «ах, зачем вы хотите, чтобы и вам было так же тяжело, как мне?».

Философ: это человек, который постоянно переживает необыкновенные вещи, видит, слышит, подозревает их, надеется на них, грезит о них; которого его собственные мысли поражают как бы извне, как бы сверху и снизу, как привычные для него события и грозные удары; который, быть может, сам представляет собою грозную тучу, чреватую новыми молниями; это роковой человек, постоянно окруженный громом, грохотом и треском и всякими жужжаниями. Философ: ах, существо, которое часто бежит от самого себя, часто боится себя, – но которое слишком любопытно для того, чтобы постоянно снова не «приходить в себя», не возвращаться к самому себе.

Я настаиваю на том, чтобы наконец перестали смешивать философских работников и вообще людей науки с философами, – чтобы именно здесь строго воздавалось «каждому свое» и чтобы на долю первых не приходилось слишком много, а на долю последних – слишком мало. Для воспитания истинного философа, быть может, необходимо, чтобы и сам он стоял некогда на всех тех ступенях, на которых остаются и должны оставаться его слуги, научные работники философии; быть может, он и сам должен быть критиком и скептиком, и догматиком, и историком, и, сверх того, поэтом и собирателем, и путешественником, и отгадчиком загадок, и моралистом, и прорицателем, и «свободомыслящим», и почти всем, чтобы пройти весь круг человеческих ценностей и разного рода чувств ценности, чтобы иметь возможность смотреть различными глазами и с различной совестью с высоты во всякую даль, из глубины во всякую высь, из угла во всякий простор. Но все это только предусловия его задачи; сама же задача требует кое-чего другого – она требует, чтобы он создавал ценности. Упомянутым философским работникам следует, по благородному почину Канта и Гегеля, прочно установить и втиснуть в формулы огромный наличный состав оценок – т. е. былого установления ценностей, создания

ценностей, оценок, господствующих нынче и с некоторого времени называемых «истинами», – все равно, будет ли это в области логической, или политической (моральной), или художественной. Этим исследователям надлежит сделать ясным, доступным обсуждению, удобопонятным, сподручным все случившееся и оцененное, надлежит сократить все длинное, даже само «время», и одолеть все прошедшее: это колоссальная и в высшей степени удивительная задача, служение которой может удовлетворить всякую утонченную гордость, всякую упорную волю. Подлинные же философы суть повелители и законодатели; они говорят: «так должно быть!», они-то и определяют «куда?» и «зачем?» человека и при этом распоряжаются подготовительной работой всех философских работников, всех победителей прошлого, – они простирают творческую руку в будущее, и все, что есть и было, становится для них при этом средством, орудием, молотом. Их «познавание» есть созидание, их созидание есть законодательство, их воля к истине есть воля к власти. – Есть ли нынче такие философы? Были ли уже такие философы? Не должны ли быть такие философы?

Мне все более и более кажется, что философ, как необходимый человек завтрашнего и послезавтрашнего дня, во все времена находился и должен был находиться в разладе со своим «сегодня»; его врагом был всегда сегодняшней идеал. До сих пор все эти выдающиеся споспешествователи человечества, которых называют философами и которые редко чувствовали себя любителями мудрости, а скорее неприятными безумцами и опасными вопросительными знаками, – находили свою задачу, свою суровую, непреднамеренную, неустрашимую задачу, а в конце концов и величие ее в том, чтобы быть злой совестью своего времени. Приставляя, подобно вивисекторам, нож к груди современных им добродетелей, они выдавали то, что было их собственной тайной: желание узнать новое величие человека, новый, еще не изведанный путь к его возвеличению. Каждый раз они открывали, сколько лицемерия, лени, несдержанности и распущенности, сколько лжи скрывается под самым уважаемым типом современной нравственности, сколько добродетелей уже отжило свой век; каждый раз они говорили: «мы должны идти туда, где вы нынче меньше всего можете чувствовать себя дома». Принимая во внимание мир «современных идей», могущих загнать каждого в какой-нибудь угол, в какую-нибудь «специальность.», философ, если бы теперь могли быть философы, был бы вынужден отнести величие человека, понятие «величия» именно к его широте и разносторонности, к его цельности в многообразии: он даже определил бы ценность и ранг человека, сообразно тому, как велико количество и разнообразие того, что он может нести и взять на себя, – как далеко может простирается

его ответственность. Современный вкус и добродетель ослабляют и разжижают волю; ничто не является до такой степени сообразным времени, как слабость воли: стало быть, в идеале философа в состав понятия «величия» должна входить именно сила воли, суровости и способность к продолжительной решимости; на том же основании, как обратное учение и идеал робкой, самоотверженной, кроткой, бескорыстной человечности подходили к противоположному по характеру веку, к такому, который, подобно шестнадцатому столетию, страдал от запруженной энергии воли, от свирепого потока и бурных волн эгоизма. Во времена Сократа среди людей, поголовно зараженных усталостью инстинкта, среди консервативных старых афинян, которые давали волю своим чувствам — «к счастью», по их словам, на деле же к удовольствиям — и у которых все еще не сходили с уст старые великолепные слова, хотя их жизнь уже давно не давала им права на это, — тогда для величия души, быть может, была нужна ирония, та сократическая злобная уверенность старого врача и плебея, который беспощадно вонзался взором, довольно ясно говорившим: «не притворяйтесь предо мной! здесь — мы равны!» Напротив, нынче, когда в Европе одно лишь стадное животное достигает почета и раздает почести, когда «равенство прав» легко может обернуться равенством в бесправии, т. е. всеобщим враждебным отношением ко всему редкому, властному, привилегированному, к высшему человеку, к высшей душе, к высшей обязанности, к высшей ответственности, к творческому избытку мощи и властности, — нынче в состав понятия «величия» входят знатность, желание жить для себя, способность быть отличным от прочих, самостоятельность, необходимость жить на свой страх и риск; и философ выдаст кое-что из собственного идеала, если выставит правило: «самый великий тот, кто может быть самым одиноким, самым скрытным, самым непохожим на всех, — человек, стоящий по ту сторону добра и зла, господин своих добродетелей, обладатель огромного запаса воли; вот что должно называться величием: способность отличаться такой же разносторонностью, как и цельностью, такой же широтой, как и полнотой». Но спрошу еще раз: возможно ли нынче — величие?

Научиться понимать, что такое философ, трудно оттого, что этому нельзя выучить: это нужно «знать» из опыта — или нужно иметь гордость не знать этого. Однако в наши дни все говорят о вещах, относительно которых не могут иметь никакого опыта, а это главным образом и хуже всего отзывается на философях и состояниях философии: очень немногие знают их, имеют право их знать, все же популярные мнения о них ложны. Так, например, истинно философская совместность смелой, необузданной

гениальности, которая мчится presto, и диалектической строгости и необходимости, не делающей ни одного ложного шага, не известна по собственному опыту большинству мыслителей и ученых, отчего и кажется невероятной, если кто-нибудь заговорит с ними на этот счет. Они представляют себе всякую необходимость в виде нужды, в виде мучительного подчинения и принуждения, и само мышление считается ими за нечто медленное, томительное, почти что за тяжелый труд, и довольно часто за труд, «достойный пота благородных людей», – а вовсе не за нечто легкое, божественное и близко родственное танцу, резвости! «Мыслить» и «относиться серьезно» к делу, «понимать с трудом» – эти вещи для них имеют общую связь: только в таком виде и «переживали» они это явление <...>. Право на философию – если брать это слово в обширном смысле – можно иметь только благодаря своему происхождению – предки, «кровь» имеют решающее значение также и здесь. Многие поколения должны предварительно работать для возникновения философа; каждая из его добродетелей должна приобретаться, культивироваться, переходить из рода в род и воплощаться в нем порознь, – и сюда относится не только смелое, легкое и плавное течение его мыслей, но прежде всего готовность к огромной ответственности, величие царственного взгляда, чувство своей оторванности от толпы, ее обязанностей и добродетелей, благосклонное охранение и защита того, чего не понимают и на что клеветают, – будь это Бог, будь это дьявол, – склонность и привычка к великой справедливости, искусство повелевания, широта воли, спокойное око, которое редко удивляется, редко устремляет свой взор к небу, редко любит.

После довольно долгих наблюдений над философами и чтения их творений между строк я говорю себе, что большую часть сознательного мышления нужно еще отнести к деятельности инстинкта, и даже в случае философского мышления; тут нужно переучиваться, как переучивались по части наследственности и «прирожденного». Сколь мало акт рождения принимается в счет в полном предшествующем и последующем процессе наследования, столь же мало противоположна «сознательность» в каком-либо решающем смысле инстинктивному, – большую частью сознательного мышления философа тайно руководят его инстинкты, направляющие это мышление определенными путями. Да и позади всей логики, кажущейся самодержавной в своем движении, стоят расценки ценностей, точнее говоря, физиологические требования, направленные на поддержание определенного жизненного вида. Например, что определенное имеет большую ценность, нежели неопределенное, иллюзия – меньшую ценность, нежели «истина», – такого рода оценки, при всем их важном руководящем значении для нас, все

же могут быть только оценками переднего плана картины, известным родом *niaiserie* (глупость, вздор. – Ред.), потребной как раз для поддержки существования таких созданий, как мы. Предположив именно, что вовсе не человек есть «мера вещей».

Мало-помалу для меня выяснилось, чем была до сих пор всякая великая философия: как раз самоисповедью ее творца, чем-то вроде *memoires*, написанных им помимо воли и незаметно для самого себя; равным образом для меня выяснилось, что нравственные (или безнравственные) цели составляют в каждой философии подлинное жизненное зерно, из которого каждый раз вырастает целое растение. В самом деле, мы поступим хорошо (и умно), если для выяснения того, как, собственно, возникли самые отдаленные метафизические утверждения данного философа, зададимся сперва вопросом: какая мораль имеется в виду (имеется им в виду)? Поэтому я не думаю, чтобы «призыв к познанию» был отцом философии, а полагаю, что здесь, как и в других случаях, какой-либо иной инстинкт пользуется познанием (и незнанием!) только как орудием. А кто приглядится к основным инстинктам человека, исследуя, как далеко они могут простирать свое влияние именно в данном случае, в качестве вдохновляющих гениев (или демонов и кобольдов), тот увидит, что все они уже занимались некогда философией и что каждый из них очень хотел бы представлять собою последнюю цель существования и изображать управомоченного господина всех остальных инстинктов. Ибо каждый инстинкт властолюбив; и, как таковой, он пытается философствовать. Конечно, у ученых, у настоящих людей науки дело может обстоять иначе – «лучше», если угодно, – там может действительно существовать нечто вроде призыва к познанию, какое-нибудь маленькое независимое колесо часового механизма, которое, будучи хорошо заведено, работает затем бодро без существенного участия всех остальных инстинктов ученого. Настоящие «интересы» ученого сосредоточиваются поэтому обыкновенно на чем-нибудь совершенно ином, например на семействе, или на заработке, или на политике; и даже почти все равно, приставлена ли его маленькая машина к той или иной области науки и представляет ли собою «подающий надежды» молодой труженик хорошего филолога, или знатока грибов, или химика: будет он тем или другим, это не характеризует его. Наоборот, в философе нет совершенно ничего безличного, и в особенности его мораль явно и решительно свидетельствует, кто он такой, т. е. в каком отношении по рангам состоит друг с другом сокровеннейшие инстинкты его природы.

Что отдельные философские понятия не представляют собою ничего произвольного, ничего само по себе произрастающего, а вырастают в соотношении и родстве друг с другом; что, несмотря на всю кажущуюся внезапность и произвольность их появления

в истории мышления, они все же точно так же принадлежат к известной системе, как все виды фауны к данной части света, – это сказывается напоследок в той уверенности, с которой самые различные философы постоянно заполняют некую краугольную схему возможных философий. Под незримым ярмом постоянно вновь пробегают они по одному и тому же круговому пути, и, как бы независимо не чувствовали они себя друг от друга со своей критической или систематической волей, нечто в них самих ведет их, нечто гонит их в определенном порядке друг за другом – прирожденная систематичность и родство понятий. Их мышление в самом деле является в гораздо меньшей степени открыванием нового, нежели опознаванием, припоминанием старого, – возвращением под родной кров, в далекую стародавнюю общую вотчину души, в которой некогда выросли эти понятия, – в этом отношении философствование есть род атавизма высшего порядка. Удивительное фамильное сходство всего индийского, греческого, германского философствования объясняется довольно просто. Именно там, где существует родство языков, благодаря общей философии грамматики (т. е. благодаря бессознательной власти и руководительству одинаковых грамматических функций), все неизбежно и заранее подготовлено для однородного развития и последовательности философских систем; точно также как для некоторых иных объяснений мира путь является как бы закрытым. Очень вероятно, что философы урало-алтайских наречий (в которых хуже всего развито понятие «субъект») иначе взглянут «в глубь мира» и пойдут иными путями, нежели индогерманцы и мусульмане: ярмо определенных грамматических функций есть в конце концов ярмо физиологических суждений о ценностях и расовых условиях.

Нарождается новый род философов: я отваживаюсь окрестить их небезопасным именем. Насколько я разгадываю их, насколько они позволяют разгадать себя – ибо им свойственно желание кое в чем оставаться загадкой, – эти философы будущего хотели бы по праву, а может быть и без всякого права, называться искусствителями. Это имя само напоследок есть только покушение и, если угодно, искушение <...>.

Новые ли это друзья «истины», эти нарождающиеся философы? Довольно вероятно, ибо все философы до сих пор любили свои истины. Но наверняка они не будут догматиками. Их гордости и вкусу должно быть противно, чтобы их истина становилась вместе с тем истиной для каждого, что было до сих пор тайным желанием и задней мыслью всех догматических стремлений. «Мое суждение есть мое суждение: далеко не всякий имеет на него право», – скажет, может быть, такой философ будущего. Нужно отстать от дурного вкуса – желать единомыслия со многими. «Благо» не есть уже

благо, если о нем толкует сосед! А как могло бы существовать еще и «общее благо»? Слова противоречат сами себе: что может быть общим, то всегда имеет мало ценности. В конце концов дело должно обстоять так, как оно обстоит и всегда обстояло: великие вещи остаются для великих людей, пропасти – для глубоких, нежности и дрожь ужаса – для чутких, а в общем все редкое – для редких <...>.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Каков, согласно Ницше, характер современных ему отношений философии и науки?
2. В чем заключается отличие «людей науки» от философов?
3. Что выступает основной задачей философа?

Платон (428 или 427 до н. э., Афины, Древняя Греция – 348 или 347 до н. э., Афины, Древняя Греция) – древнегреческий философ, ученик Сократа, учитель Аристотеля.

Знакомство с одним из т. н. «сократических диалогов» Платона исключительно важно в контексте обсуждения вопроса об отношениях философа и общества. Устами Сократа в диалоге излагается понимание роли и назначения философии в жизни общества, по сей день не потерявшее своей актуальности. Емкая метафора философа как «овода, приставленного к лошади», провоцирует читателя на собственное размышление относительно «критической функции философии». Рассуждения Сократа о законе, справедливости, доблести, смерти являют собой замечательный образец философии как целостной мудрости, соединяющей в себе знание и поступок.

ПЛАТОН. АПОЛОГИЯ СОКРАТА¹⁵

После обвинительного приговора

Многое, о мужи афиняне, не позволяет мне возмущаться тем, что сейчас случилось, тем, что вы меня осудили, между прочим и то, что это не было для меня неожиданностью. Гораздо более удивляет меня число голосов на той и на другой стороне. Что меня касается, то ведь я и не думал, что буду осужден столь малым числом голосов, я думал, что буду осужден большим числом голосов. Теперь же, как мне кажется, перепади тридцать один камешек с одной стороны на другую, и я был бы оправдан. Ну а от Мелета, по-моему, я и теперь ушел; да не только ушел, а еще вот что очевидно для всякого: если бы Анит и Ликон не пришли сюда, чтобы обвинять меня, то он был бы принужден уплатить тысячу драхм как не получивший пятой части голосов.

¹⁵ Извлечение из кн.: Платон. Апология Сократа // Платон. Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 70–96.

Ну а наказанием для меня этот муж полагает смерть. Хорошо. Какое же наказание, о мужи афиняне, должен я положить себе сам? Не ясно ли, что заслуженное? Так какое же? Чему по справедливости подвергнуться или сколько должен я уплатить за то, что ни с того ни с сего всю свою жизнь не давал себе покоя, за то, что не старался ни о чем таком, о чем старается большинство: ни о наживе денег, ни о домашнем устройении, ни о том, чтобы попасть в страсти, ни о том, чтобы руководить народом; вообще не участвовал ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях, какие бывают в нашем городе, считая с себя, право же, слишком порядочным человеком, чтобы оставаться целым, участвуя во всем этом; за то, что я не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее, повторяю, благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас не заботиться ни о чем своем раньше, чем о себе самом, — как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее, не заботиться также и о том, что принадлежит городу, раньше, чем о самом городе, и обо всем прочем таким же образом. Итак, чего же я заслуживаю, будучи таковым? Чего-нибудь хорошего, о мужи афиняне, если уже в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого хорошего, что бы для меня подходило. Что же подходит для человека заслуженного и в то же время бедного, который нуждается в досуге вашего же ради назидания? Для подобного человека, о мужи афиняне, нет ничего более подходящего, как получать даровой обед в Пританее, по крайней мере для него это подходит гораздо больше, нежели для того из вас, кто одержал победу в Олимпии верхом, или на паре, или на тройке, потому что такой человек старается о том, чтобы вы казались счастливыми, а я стараюсь о том, чтобы вы были счастливыми, и он не нуждается в даровом пропитании, а я нуждаюсь. Итак, если я должен назначить себе что-нибудь мною заслуженное, то вот я что себе назначаю — даровой обед в Пританее.

Может быть, вам кажется, что я и это говорю по высокомерию, как говорил о просьбах со слезами и с коленопреклонениями; но это не так, афиняне, а скорее дело вот в чем: сам-то я убежден в том, что ни одного человека не обижаю сознательно, но убедить в этом вас я не могу, потому что мало времени беседовали мы друг с другом; в самом деле, мне думается, что вы бы убедились, если бы у вас, как у других людей, существовал закон решать дело о смертной казни в течение не одного дня, а нескольких; а теперь не так-то это легко — в малое время снимать с себя великие клеветы. Ну так вот, убежденный в том, что я не обижаю ни одного человека, ни в каком случае не стану я обижать самого себя, говорить о себе самом, что я достоин чего-нибудь нехорошего, и назначать себе наказание. С какой стати?

Из страха подвергнуться тому, чего требует для меня Мелет и о чем, повторяю еще раз, я не знаю, хорошо это или дурно? Так вот вместо этого я выберу и назначу себе наказанием что-нибудь такое, о чем я знаю наверное, что это – зло? Вечное заточение? Но ради чего стал бы я жить в тюрьме рабом Одиннадцатый, постоянно меняющейся власти? Денежную пеню и быть в заключении, пока не уплачу? Но для меня это то же, что вечное заточение, потому что мне не из чего уплатить.

В таком случае не должен ли я назначить для себя изгнание? К этому вы меня, пожалуй, охотно присудите. Сильно бы, однако, должен был я трусить, если бы растерялся настолько, что не мог бы сообразить вот чего: вы, собственные мои сограждане, не были в состоянии вынести мое присутствие и слова мои оказались для вас слишком тяжелыми и невыносимыми, так что вы ищете теперь, как бы от них отделаться; ну а другие легко их вынесут? Никоим образом, афиняне. Хороша же в таком случае была бы моя жизнь – уйти на старости лет из отечества и жить, переходя из города в город, будучи отовсюду изгоняемым. Я ведь отлично знаю, что, куда бы я ни пришел, молодые люди везде будут меня слушать так же, как и здесь; и если я буду их отгонять, то они сами меня выгонят, подговорив старших, а если я не буду их отгонять, то их отцы и домашние выгонят меня из-за них же.

В таком случае кто-нибудь может сказать: «Но разве, Сократ, уйдя от нас, ты не был бы способен проживать спокойно и в молчании?» Вот в этом-то и всего труднее убедить некоторых из вас. В самом деле, если я скажу, что это значит не слушаться бога, а что, не слушаясь бога, нельзя оставаться спокойным, то вы не поверите мне и подумаете, что я шучу; с другой стороны, если я скажу, что ежедневно беседовать о доблестях и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, пытая и себя, и других, есть к тому же и величайшее благо для человека, а жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека, – если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше. На деле-то оно как раз так, о мужи, как я это утверждаю, но убедить в этом нелегко. Да к тому же я и не привык считать себя достойным чего-нибудь дурного. Будь у меня деньги, тогда бы я назначил уплатить деньги сколько полагается, в этом для меня не было бы никакого вреда, но ведь их же нет, разве если вы мне назначите уплатить столько, сколько я могу. Пожалуй, я вам могу уплатить мину серебра; ну столько и назначаю. А вот они, о мужи афиняне, – Платон, Критон, Критобул, Аполлодор – велят мне назначить тридцать мин, а поручительство берут на себя; ну так назначаю тридцать, а поручители в уплате денег будут у вас надежные.

После смертного приговора

Немного не захотели вы подождать, о мужи афиняне, а вот от этого пойдет о вас дурная слава между людьми, желающими хулить наш город, и они будут обвинять вас в том, что вы убили Сократа, известного мудреца. Конечно, кто пожелает вас хулить, тот будет утврждать, что я мудрец, пусть это и не так. Вот если бы вы немного подождали, тогда бы это случилось для вас само собою; подумайте о моих годах, как много уже прожито жизни и как близко смерть. Это я говорю не всем вам, а тем, которые осудили меня на смерть. А еще вот что хочу я сказать этим самым людям: быть может, вы думаете, о мужи, что я осужден потому, что у меня не хватило таких слов, которыми я мог бы склонить вас на свою сторону, если бы считал нужным делать и говорить все, чтобы уйти от наказания. Вовсе не так. Не хватает-то у меня, правда что, не хватило, только не слов, а дерзости и бесстыдства и желания говорить вам то, что вам всего приятнее было бы слышать, вопия и рыдая, делая и говоря, повторяю я вам, еще многое меня недостойное – все то, что вы привыкли слышать от других. Но и тогда, когда угрожала опасность, не находил я нужным делать из-за этого что-нибудь рабское, и теперь не раскаиваюсь в том, что защищался таким образом, и гораздо скорее предпочитаю умереть после такой защиты, нежели оставаться живым, защищавшись иначе. Потому что ни на суде, ни на войне, ни мне, ни кому-либо другому не следует избегать смерти всякими способами без разбора. Потому что и в сражениях часто бывает очевидно, что от смерти-то можно иной раз уйти, или бросив оружие, или начавши умолять преследующих; много есть и других способов избежать смерти в случае какой-нибудь опасности для того, кто отважится делать и говорить все. От смерти уйти нетрудно, о мужи, а вот что гораздо труднее – уйти от нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем смерть. И вот я, человек тихий и старый, настигнут тем, что идет тише, а мои обвинители, люди сильные и проворные, – тем, что идет проворнее, – нравственную порчей. И вот я, осужденный вами, ухожу на смерть, а они, осужденные истиною, уходят на зло и неправду; и я остаюсь при своем наказании, и они – при своем. Так оно, пожалуй, и должно было случиться, и мне думается, что это правильно.

А теперь, о мои обвинители, я желаю предсказать, что будет с вами после этого. Ведь для меня уже настало то время, когда люди особенно бывают способны пророчествовать, – когда им предстоит умереть. И вот я утверждаю, о мужи, меня убившие, что тотчас за моей смертью придет на вас мщение, которое будет много тяжелее той смерти, на которую вы меня осудили. Ведь теперь, делая это, вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни, а случится с вами, говорю я, совсем обратное: больше

будет у вас обличителей – тех, которых я до сих пор сдерживал и которых вы не замечали, и они будут тем невыносимее, чем они моложе, и вы будете еще больше негодовать. В самом деле, если вы думаете, что, убивая людей, вы удержите их от порицания вас за то, что живете неправильно, то вы заблуждаетесь. Ведь такой способ самозащиты и не вполне возможен, и не хорош, а вот вам способ и самый хороший, и самый легкий: не закрывать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше. Ну вот, предсказавши это вам, которые меня осудили, я ухожу от вас.

А с теми, которые меня оправдали, я бы охотно побеседовал о самом этом происшествии, пока архонты заняты своим делом и мне нельзя еще идти туда, где я должен умереть. Побудьте пока со мною, о мужи! Ничто не мешает нам поболтать друг с другом, пока есть время. Вам, друзьям моим, я хочу показать, что, собственно, означает теперешнее происшествие. Со мною, о мужи судьи, – вас-то я по справедливости могу называть судьями – случилось что-то удивительное. В самом деле, в течение всего прошлого времени обычный для меня вещей голос слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так; а вот теперь, как вы сами видите, со мною случилось то, что может показаться величайшим из зол, по крайней мере так принято думать; тем не менее божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать. Ведь прежде-то, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня среди слова, а теперь во всем этом деле ни разу оно не удержало меня от какого-нибудь поступка, от какого-нибудь слова. Как же мне это понимать? А вот я вам скажу: похоже, в самом деле, что все это произошло к моему благу, и быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло. Этому с у меня теперь есть великое доказательство, потому что быть этого не может, чтобы не остановило меня обычное знамение, если бы то, что я намерен был сделать, не было благом.

А рассудим-ка еще вот как – велика ли надежда, что смерть есть благо? Умереть, говоря по правде, значит одно из двух: или перестать быть чем бы то ни было, так что умерший не испытывает никакого ощущения от чего бы то ни было, или же это есть для души какой-то переход, переселение ее отсюда в другое место, если верить тому, что об этом говорят. И если бы это было отсутствием всякого ощущения, все равно что сон, когда спят так, что даже ничего не видят во сне, то смерть была бы удивительным приобретением. Мне думается, в самом деле, что если бы кто-нибудь должен был взять ту ночь, в которую он спал так, что даже не видел сна, сравнить

эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей прожил он в своей жизни лучше и приятнее, чем ту ночь, то, я думаю, не только всякий простой человек, но и сам Великий царь нашел бы, что сосчитать такие дни и ночи сравнительно с остальными ничего не стоит. Так если смерть такова, я со своей стороны назову ее приобретением, потому что таким-то образом выходит, что вся жизнь ничем не лучше одной ночи. С другой стороны, если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и если правду говорят, будто бы там все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого, о мужи судьбы? В самом деле, если придешь в Аид, освободившись вот от этих так называемых судей, и найдешь там судей настоящих, тех, что, говорят, судят в Аиде, – Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема, и всех тех полубогов, которые в своей жизни отличались справедливостью, – разве это будет плохое переселение? А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером! Что меня касается, то я желаю умирать много раз, если все это правда; для кого другого, а для меня было бы удивительно вести там беседы, если бы я встретился, например, с Паламедом и Теламоновым сыном Аяксом или еще с кем-нибудь из древних, кто умер жертвою несправедного суда, и мне думается, что сравнивать мою судьбу с их было бы неприятно. И наконец, самое главное – это проводить время в том, чтобы распознавать и разбирать тамошних людей точно так же, как здешних, а именно кто из них мудр и кто из них только думает, что мудр, а на самом деле не мудр; чего не дал бы всякий, о мужи судьбы, чтобы узнать доподлинно с человека, который привел великую рать под Трою, или узнать Одиссея, Сисифа и множество других мужей и жен, которых распознавать, с которыми беседовать и жить вместе было бы несказанным блаженством. Не может быть никакого сомнения, что уж там-то за это не убивают, потому что помимо всего прочего тамошние люди блаженнее здешних еще и тем, что остаются все время бессмертными, если верно то, что об этом говорят.

Но и вам, о мужи судьбы, не следует ожидать ничего дурного от смерти, и уж если что принимать за верное, а так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах; тоже вот и моя судьба устроилась не сама собою, напротив, для меня очевидно, что мне лучше уж умереть и освободиться от хлопот. Вот почему и знамение ни разу меня не удержало, и я сам не очень-то пеняю на тех, кто приговорил меня к наказанию, и на моих обвинителей. Положим, что они выносили приговор и обвиняли меня не по такому соображению, а думая мне повредить; это в них заслуживает порицания. А все-таки я обращаюсь к ним с такою маленькою просьбой:

если, о мужи, вам будет казаться, что мои сыновья, сделавшись взрослыми, больше заботятся о деньгах или еще о чем-нибудь, чем о доблести, отомстите им за это, преследуя их тем же самым, чем и я вас преследовал; и если они будут много о себе думать, будучи ничем, укоряйте их так же, как и я вас укорял, за то, что они не заботятся о должном и воображают о себе невесть что, между тем как на самом деле ничтожны. И, делая это, вы накажете по справедливости не только моих сыновей, но и меня самого. Но вот уже время идти отсюда, мне – чтобы умереть, вам – чтобы жить, а кто из нас идет на лучшее, это ни для кого не ясно, кроме бога.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Как сам Сократ понимает причины смертного приговора?
2. В чем заключается предназначение философа, по мнению Сократа?

Шопенгауэр Артур (22 февраля 1788 г., Данциг, Пруссия – 21 сентября 1860 г., Франкфурт-на-Майне, Германский союз) – немецкий философ. Один из самых известных мыслителей иррационализма, мизантроп. Тяготел к немецкому романтизму, увлекался мистикой, изучал философию Иммануила Канта и философские идеи Востока. Основной философский труд – «Мир как воля и представление» (1819).

В представленном ниже фрагменте фундаментального труда А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» рассматривается вопрос о возможностях и задачах философии применительно к человеку и обществу. Автор отрицает претензии философии на руководство человеческими поступками, отводя ей сугубо познавательную роль. Вместе с тем именно строгое следование этому назначению философии требует от мыслителя, как показывает А. Шопенгауэр, способности к поступку: стремление к истине как к цели, а не как к средству, неминуемо сопряжено с определенными жертвами. Понимание и признание этого обстоятельства способствует более глубокому осмыслению критической функции философии.

ШОПЕНГАУЭР А. ФИЛОСОФСКОЕ ВОЗЗРЕНИЕ И ПОЛОЖЕНИЕ ФИЛОСОФА В ОБЩЕСТВЕ¹⁶

По моему мнению, философия всегда носит теоретический характер, так как, каким бы ни был непосредственный предмет ее

¹⁶ Извлечение из кн.: Шопенгауэр А. Философское воззрение и положение философа в обществе // Алексеев П. В. Хрестоматия по философии. М.: Проспект, 2008. С. 26–30.

исследования, ей свойственно только рассматривать и изучать, а не предписывать. Напротив, становится практической, руководить деятельностью людей, преобразовывать их характер – это старые притязания, от которых философия теперь, достигнув более зрелых взглядов, должна была бы наконец отказаться. Ибо здесь, где речь идет о том, обладает ли или не обладает существование ценностью, о спасении или проклятии, решают не мертвые понятия, а глубочайшая сущность самого человека, демон, который ведет его за собой и который не выбрал его, а которого он сам выбрал, как говорит Платон, – его умопостигаемый характер, как говорит Кант. Добродетели не учат так же, как не учат гениальности. Для добродетели понятие столь же бесплодно, как для искусства, и может служить лишь орудием. Поэтому так же нелепо было бы ожидать, что наши моральные системы и этики создадут добродетельных, благородных и святых людей, как полагать, что наши эстетика пробудят к жизни поэтов, скульпторов и музыкантов. Философия может только одно: дать толкование и объяснение существующему и довести сущность мира, которая *in concreto*, т. е. как чувство, понятна каждому, до отчетливого, абстрактного познания разума, но уж это во всех возможных отношениях и со всех точек зрения.

В нашей философии мы стремимся только к тому, чтобы истолковать и объяснить человеческую деятельность, различные, даже противоположные, максимы, чьим живым выражением она служит, по их внутреннему существу и содержанию в связи с нашими предыдущими соображениями и так же, как мы раньше стремились истолковать другие явления мира, привести их глубочайшую внутреннюю сущность к отчетливому, абстрактному познанию. При этом наша философия будет держаться той же имманентности, что и во всем предыдущем изложении: она не станет, вопреки великому учению Канта, пользоваться формами явления, чьим общим выражением служит закон основания, как шестом, отталкиваясь от него, перепрыгнуть через само явление, которое только и придает им смысл, и опуститься в безграничной области пустых функций. Напротив, этот действительный познаваемый мир, в котором мы существуем и который существует в нас, остается как материалом, так и границей нашего рассмотрения: он, этот мир, столь богатый содержанием, что исчерпать его не могло бы самое глубокое исследование, на какое способен человеческий дух.

Каждый, кто считает, что сущность мира можно познать исторически, как бы тонко он ни маскировал свое намерение, также далек от философского познания мира, как небо от земли; между тем это происходит всегда, как только в воззрение на сущность мира в себе допускается какое-нибудь становление (*Werden*), или ставшее (*Gevordensein*), или становление становлением (*Werdenwerden*), где какое-либо

«раньше» или «позже» получает хотя бы малейшее значение и, следовательно, явно или скрыто совершаются поиски и обнаруживаются начальный и конечный пункты мира, а вместе с тем и путь между ними, причем философствующий индивид познает даже свое собственное место на этом пути. Такое историческое философствование создает большей частью космогонию, допускающую множество вариантов, или систему эманации, учение об отпадении или, наконец, придя в отчаяние от бесплодных попыток на этих путях, вынуждено направиться по последнему пути и строить противоположное учение о непрерывном становлении (Werden), произрастании, возникновении, появлении на свет из мрака, из темного основания, безосновности и тому подобном вздоре; легче всего отделаться от этого замечанием, что до настоящего мгновения прошла уже вечность, т. е. бесконечное время, и поэтому все то, что могло и должно было произойти, уже произошло. Ибо вся эта историческая философия, сколько бы важности она на себя ни напускала, принимает время, словно Канта никогда не было, за определение вещи в себе и поэтому останавливается на том, что Кант называет явлением в отличие от вещи в себе, что Платон называл становящимся, никогда не сущим, в противоположность сущему, никогда не становящемуся, и, наконец, что индусы называют покрывалом Майи: это и есть познание, подчиненное закону основания, с помощью которого никогда нельзя прийти к внутренней сущности вещей, а приходится лишь до бесконечности следовать за явлениями, двигаться без конца и цели, подобно белке в колесе, пока наконец утомление не заставит остановиться на любой точке, вверху или внизу, почтения к которой стараются потом добиться и от других. Подлинно философское воззрение на мир – то, которое учит нас познавать его внутреннюю сущность и таким образом выводит за пределы явления, спрашивает не «откуда», «куда» и «почему», а везде и повсюду только «что» мира, т. е. оно рассматривает вещи не в каком-либо отношении, не как становящиеся и преходящие, короче говоря, не по одному из четырех видов закона основания, а наоборот, имеет своим предметом именно то, что остается по устранении всего, подчиненного данному закону способа рассмотрения, то, что проявляется во всех этих отношениях, но само им не подчинено, – всегда равную себе сущность мира, его идеи. Из такого познания исходит как искусство, так и философия, а также, как мы увидим в этой книге, и та душевная настроенность, которая только и ведет к истинной святости и освобождению от мира.

Заниматься делом надо ради него самого, в противном случае оно не удастся, так как повсюду умысел представляет собой опасность для мысли. Поэтому, как о том свидетельствует история литературы, все достойное требовало много времени, чтобы получить признание, особенно если оно было поучительного,

а не занимательного характера; а тем временем блистало ложное. Ибо соединить подлинное дело с видимостью дела трудно, если не невозможно. В том и состоит проклятие мира нужды и потребностей, что все должно служить и подчиняться им; поэтому он и не создан так, чтобы в нем могло беспрепятственно процветать и дозветь себе какое-нибудь благородное и возвышенное устремление, такое, как стремление к свету и истине. Более того, если иной раз такое стремление сумеет утвердиться и таким образом будет введено понятие о нем, им тотчас овладеют материальные интересы, личные цели, чтобы превратить его в свое орудие, или в свою маску. Поэтому после того, как Кант вернул философии признание общества, она вскоре стала орудием определенных целей, государственных – наверху, личных – внизу; впрочем, по правде говоря, не она, а ее двойник, которого принимают за нее. И это не должно нас удивлять, ибо трудно даже себе представить, насколько преобладают люди, которые по своей природе способны домогаться только материальных целей, а не каких бы то ни было иных, и не могут даже понять, что существуют и иные цели. Поэтому стремление только к истине слишком высоко и необычно, чтобы можно было ожидать, будто все, будто многие, даже лишь некоторые, искренне разделят его. Если же все-таки иногда заметны, как, например, теперь в Германии, явное оживление, всеобщая деятельность, письменные и устные выступления по вопросам философии, то можно со всей уверенностью предположить, что действительное *primus mobile*, скрытую пружину этого движения, несмотря на все торжественные мины и заверения, составляют лишь реальные, а не идеальные цели, что имеются в виду личные, служебные, церковные, государственные, короче говоря, материальные интересы и что, следовательно, лишь партийные цели приводят в столь сильное движение многочисленные перья мнимых мудрецов, что путеводной звездой этих буйных господ служат определенные намерения, а не понимание сути вопроса, а уж об истине они думают в последнюю очередь. Она не находит сторонников; она идет своим путем, минуя эту философскую сутолоку, так же спокойно и незаметно, как проходила его в зимнюю ночь самого мрачного, пребывавшего в путах закоснелой церковной веры века, когда она сообщалась как тайное учение лишь немногим адептам или даже доверялась одному пергаменту. Я бы прямо сказал, что самым неблагоприятным временем для философии является то, когда ею позорно злоупотребляют, с одной стороны, как орудием государственной власти, с другой – как средством наживы. Или, быть может, думают, что при таких устремлениях и в такой суете попутно будет найдена истина, о которой и не помышляли? Истина не продажная девка, вешающаяся на шею тем, кому она не нужна; она – неприступная

красавица, в благосклонности которой не может быть уверен и тот, кто жертвует ей всем.

Если правительства превращают философию в средство для достижения государственных целей, то ученые, в свою очередь, видят в философской профессуре занятие, которое, как и всякое другое, дает средства к существованию; все они и стремятся к этому, заверяя в своей благонамеренности, т. е. в готовности служить названным целям. И они держат слово; не истина, не ясность, не Платон, не Аристотель, а цели, служить которым они признаны, – такова их путеводная звезда, и эти цели сразу же становятся для них критерием истинного, ценного, достойного и противоположного этому. Таким образом, то, что не соответствует этим целям, будь оно даже самым важным и выдающимся по их специальности либо осуждается, либо, если это кажется опасным, уничтожается общим игнорированием. Взгляните, с каким единодушным рвением, они выступают против пантеизма; неужели найдется глупец, который поверит, что они движимы убеждением? Да и как может философия, унижаемая до занятия ради хлеба насущного, не вырождаться в софистику? Именно потому, что это неизбежно, утверждение «чей хлеб я ем, того и песенку пою» служит правилом испокон веку; древние считали, что зарабатывать философией деньги – признак софиста. К этому присоединяется и то, что, поскольку в этом мире надеяться можно только на посредственность, только ее можно требовать и иметь за деньги, то и здесь приходится довольствоваться ею. Вот мы и видим, как во всех немецких университетах посредственность трогательно прилагает все усилия, чтобы собственными средствами – причем по предписанным указаниям и для предписанной цели – создать еще вообще не существующую философию, – зрелище, насмехаться над которым почти жестоко.

В то время, когда философия уже давно принуждена была служить средством, с одной стороны, для государственных, с другой – для частных целей, я, не обращая на это внимания, свыше тридцати лет следовал ходу своих мыслей, просто потому, что я должен был так поступать и иначе не мог по какому-то инстинктивному влечению; опорой ему служила уверенность, что то истинное, которое человек мыслил, и скрытое, которое он озарил светом, будет когда-нибудь воспринято другим мыслящим духом, будет близко ему, будет радовать и утешать его, – к нему и обращена наша речь, также как подобные нам обращались к нам и стали нашим утешением в этой безрадостной жизни. Пока же надо заниматься своим делом ради него самого и для себя.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. В чем заключается основная задача философии, по мнению Шопенгауэра?

2. Как автор характеризует «подлинно философское воззрение на мир»?
3. Почему философия не может быть средством?

Гадамер Ханс-Георг (11 февраля 1900 г., Марбург, Германия – 13 марта 2002 г., Гейдельберг, Германия) – немецкий философ, один из самых значительных мыслителей второй половины XX в., известен прежде всего как основатель «философской герменевтики».

В центре внимания автора предложенной статьи – проблема отношения мысли и языка, определяющего специфику философских понятий. Опираясь на основные положения разработанной им философско-герменевтической методологии, Г.-Г. Гадамер трактует язык как некую дорефлексивную целостность, которую невозможно использовать чисто инструментальным образом. В силу этой целостности любая попытка осмысления Целого как главного «объекта» философии связана с необходимостью обращения к языку как к конкретно-событийной среде этого осмысления. Это обстоятельство позволяет Г.-Г. Гадамеру определить философию как «постоянное усилие отыскания языка». Таким образом, знакомство с данным текстом может существенно расширить представление об одной из важнейших функций философии, связанной с выявлением универсалий культуры.

ГАДАМЕР Г.-Г. ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ КАК ФИЛОСОФИЯ¹⁷

Наша тема, «история понятий как философия», на первый взгляд создает такое впечатление, как будто второстепенная проблематика, вспомогательная дисциплина философской мысли самонадеянно претендует тут на несоразмерную ей универсальность. В самом деле, тема заключает в себе утверждение, что история понятий есть философия или, может быть, что философия должна быть историей понятий. То и другое суть, несомненно, тезисы, оправданность и основательность которых не столь уж очевидны и которые подлежат поэтому с нашей стороны проверке.

Во всяком случае, в формулировке нашей темы заложено суждение о том, что такое философия, а именно: ее понятийность составляет ее суть – в отличие от чисто функциональной роли понятий в высказываниях позитивных наук. Если последние всегда измеряют значимость своих понятий мерой приращения познания, которую легко проконтролировать, то философия явно не имеет

¹⁷ Извлечение из кн.: Гадамер Г.-Г. История понятий как философия // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 26–42.

в этом смысле никакого предмета. Здесь начинается проблематичность философии. Вправе ли мы обойти вопрос о предмете философии? А с другой стороны, сумеем ли мы назвать этот предмет, не попав тотчас в сети вопроса об уместности употребляемых нами понятий? Как узнать меру этой уместности, когда мы даже не знаем, по чему должны мерить?

Только философская традиция Запада может заключать в себе исторический ответ на этот вопрос. Только с нее мы можем спрашивать; ибо загадочные формы глубокомысленных и мудрых высказываний, выработанные в других культурах, особенно на Дальнем Востоке, состоят с тем, что именуется западной философией, в отношении, прояснить которое в конечном счете невозможно, особенно потому, что научность, во имя которой мы задаемся своими вопросами, сама есть западное изобретение. Но если философия действительно не имеет никакого собственного предмета, чтобы им себя мерить и с ним себя соразмерять своими понятийными и языковыми средствами, то не значит ли это, что предмет философии есть само по себе понятие? Понятие – это и есть истинное бытие, его мы обычно подразумеваем за словом «понятие». Когда хотят особо подчеркнуть чью-то способность к дружбе, то говорят что-нибудь вроде: «вот это, я понимаю, друг!». Верно ли, что предмет философии есть понятие, так сказать, саморазвертывание мысли в ее самопроявляющем и познающем отношении к тому, что есть? Это истинно так, таков ответ традиции от Аристотеля до Гегеля. Аристотель в IV книге «Метафизики» определил отличительную особенность философии, прежде всего метафизики, первой философии, – а «философией» называлось вообще познание, – следующим способом: все другие науки имеют позитивную область, область, являющуюся их специальным предметом; философия как та наука, которую мы отыскиваем, не имеет никакого очерченного подобным образом предмета. Она имеет в виду бытие как таковое, и с этим вопросом о бытии как таковом связано внимание к различающимся между собой модусам бытия: неизменно вечное и божественное; постоянно подвижное – природа; этос, связывающий себя нравственным законом, – человек. Такого примерно высится перед нами традиция метафизики с ее главными темами вплоть до кантовской формы метафизики природы и метафизики нравов, где познание Бога вступает в специфическую связь с нравственной философией.

Что, однако, еще может сохраняться от былого значения этой предметной области метафизики в наш научный век? Мало того, что сам же Кант своей критикой чистого разума, то есть критикой способности человека добывать познания из понятий как таковых, разрушил прежний традиционный облик метафизики,

подразделяющейся на рациональную космологию, психологию и теологию. Главное, мы видим в наши дни, как заявка науки на роль единственного законного вида познания, – заявка, поддерживаемая не столько самой наукой, сколько дивящейся ее успехам общественностью, – привела к тому, что внутри аккредитованной сегодня философии на передний план выдвинулись теория науки и логика, а также анализ языка. Эта крепнущая тенденция приводит к тому, что все остальное, бытующее под именем философии, выдворяется из «научной» философии как мировоззрение или идеология и в конечном счете подвергается пристрастной критике, впредь не позволяющей относить к философии очень многое. Вопрос, стало быть, в следующем: что остается у философии такого, что действительно обладало бы правом на существование рядом с вышеназванным притязанием науки?

Человек с улицы ответит: научная философия должна в противовес сверкающим мыльным пузырям мировоззрения и идеологии вести работу с недвусмысленными понятиями. Это старое требование человека с улицы: ожидать от философа, что он четко определит все свои понятия. Но надо еще спросить, оправданно ли такое требование определенности, отвечает ли вообще подлинным запросам и задачам философии то, что обладает бесспорной правоммерностью в области наук. Ведь в той предпосылке, что надо добиваться ясности понятий, заложена другая предпосылка, что понятия – наши орудия, которые мы себе изготавливаем, чтобы подойти к предметам и подвергнуть их нашему познанию.

Мы видим, что самые определенные понятия из всех известных нам и наиточнейшее формирование понятий имеют место там, где мысль сама создала себе целый предметный мир: в математике. В ней нет даже обращения к нашему опыту, потому что разум, берущийся за прояснение великолепных загадок чисел, или геометрических фигур, или чего-либо в этом роде, занят самим собой.

Но сводятся ли язык и мысль философии к тому, чтобы извлекать по мере надобности, словно из подручной сумки с инструментами, философские понятия, с их помощью добывать познания и дезавуировать то, что не служит познавательной цели? Мы вправе сказать: в известном смысле это так, поскольку понятийный анализ всегда включает, среди прочего, критику языка и в ходе строго логического разбора понятий выявляются мнимые вопросы и ложные предрассуждения. И все же идеал недвусмысленного понятийного языка, за которым особенно в начале нашего века с таким энтузиазмом охотилась философская логика, в ходе имманентного развертывания этого усилия наложил сам на себя существенное ограничение. Идея чистого искусственного языка философской мысли обнаружила на путях логического самоанализа свою

нереализуемость, поскольку при введении искусственных языков неизменно оказывается необходим язык, на котором мы говорим. А язык, на котором мы говорим, устроен так, что от него, по общему признанию, способна исходить постоянная путаница наших понятий. Уже Бэкон обличил *idola fori* – предрассудки, коренящиеся в словоупотреблении, как помеху для свободного от предвзятостей исследования и познания.

Однако разве в языке больше ничего нет? Разве факт закрепления в языке среди прочего также и предрассудков означает, что в нем всегда выходит на свет только неистина? Язык есть нечто большее. Он есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира и в этом смысле ничем не заменим. Прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке. С изучением языка, с нашим вращением в родной язык мир становится для нас членораздельным. Тут не столько введение в обман, сколько первое раскрытие. А это, естественно, значит, что процесс образования понятий, начинающийся внутри этой языковой истолкованности, никогда не начинает с самого начала. Его нельзя уподобить выковыванию нового орудия из какого попало пригодного материала. Этот процесс есть всегда продолжение мышления на языке, на котором мы говорим, и внутри осуществленного им истолкования мира. Тут нигде нет какого-то начала с нуля. Конечно, язык, в котором выступает истолкование мира, тоже есть явный продукт и результат опыта. Но сам «опыт» не имеет здесь догматического смысла той непосредственной данности, чью онтолого-метафизическую нагруженность предрассудками достаточным образом выявило философское движение нашего века, причем в обоих лагерях, как внутри феноменологически-герменевтической, так и внутри номиналистской традиции. Опыт не есть в первую голову *sensation*. Укорененность в ощущениях и их показаниях как таковая еще не создает опыта. Мы научились понимать, что данности наших чувств тоже артикулируются в истолковательные комплексы; что восприятие, принимающее что-либо за истину, еще до всякой непосредственности чувственных данных всегда заранее уже истолковало показания чувств. Мы поэтому вправе сказать: образование понятий – в свете герменевтики – всегда обусловлено, среди прочего, уже сложившимся словоупотреблением. А если так, то единственный философски честный выход из этой ситуации – осознать соотношение слова и понятия как определяющее для нашей мысли.

Я называю его соотношением слова и понятия – не слов и понятий. Я имею здесь в виду внутреннее единство, присущее в равной мере как слову, так и понятию: для соотношения, о котором мы говорим, не существует отдельных слов, да, пожалуй,

не существует и языков в том беспроблемном смысле, какого придерживается современное теоретико-лингвистическое исследование. Всякий язык, воплощенный в речи, имеет место всегда лишь в качестве слова, кому-либо сказанного, в качестве единого целого речи, поддерживающей коммуникацию между людьми, крепящей солидарность. Единство слова в этом смысле предшествует всякой множественности слов или языков. Это единство заключает в себе имплицитную бесконечность того, что вообще заслуживает словесной формулировки. Теологическое понятие Слова оказывается в этом свете весьма полезным, коль скоро «Слово» охватывает всю совокупность спасительной вести, и вместе с тем – в ее актуальности для меня, *pro me*.

Но так же обстоит дело и с понятием. Та или иная система понятий, некое множество идей, каждую из которых в отдельности нужно было бы определить, отграничить, оформить, – все это остается в стороне от коренного вопроса о понятийности философии и о философии как понятийности. Ибо в философии дело идет о единстве понятия, не «понятий». Так Платон, когда обсуждается его учение об идеях и он предпринимает философское осмысление этого «тонущего в бездне болтовни» учения, говорит о Едином и ставит вопрос, почему это Единое всегда оказывается многим? Так Гегель, желая вслед за Богом продумать в своей «Логике» Его мысли, от начала творения пребывающие в Его духе как совокупность возможностей бытия, завершает «понятием» как совершенным саморазвертыванием этих возможностей. Единство предмета философии создается именно тем, что как единство слова есть единство того, что достойно речи, так единство философского понятия есть единство того, что достойно мысли. Не отдельные дефиниции понятий обладают каждая своей самостоятельной философской легитимацией, а всегда лишь собранное единство мысли, и только оно, обосновывает единство понятий в его функции. Это стоит иметь в виду, задаваясь следующим вопросом: в чем задача такой истории понятий, которая не хочет быть вспомогательной службой историко-философского исследования, а понимает себя как принадлежность философского целого, осуществляет себя в качестве «философии»?

Это обнаруживается на примере противоположной позиции с ее ограниченностью, на примере так называемой истории проблем. В свете наших предыдущих соображений нетрудно показать причину недостаточности этого традиционного способа рассмотрения истории философии, господствовавшего в неокантианстве, то есть в последние пятьдесят – сто лет, притом что огромные достижения проблемной истории неоспоримы. – Она выдвигает саму по себе вполне разумную предпосылку. Если уж нельзя упорядочить

системы философских учений по восходящим ступеням познания на манер логики или математики, если крайности и метания философских воззрений – вопреки Канту – не удастся представить в виде уверенного прогресса знания, все же вопросы, на которые эти учения отыскивают ответы, были всегда одинаковыми и каждый раз всплывают заново. Таков был путь, на котором проблемная история сумела поставить заслон угрозе исторической релятивизации всей философской мысли. Правда, в строгом смысле слова не утверждалось, да и невозможно было утверждать, что движение истории философии есть всегда прямолинейный прогресс в деле анализа и разработки одних и тех же проблем. Николай Гартман, которому все мы здесь многим обязаны, предложил более осторожную формулировку: подлинный смысл истории проблем состоит в заострении (и постоянном утончении) проблемного сознания. В этом и заключается прогресс философии. Однако соображения, представленные мною, выявляют во всем историко-проблемном методе некий момент догматизма. Он содержит предпосылки, лишённые непосредственной убедительности. Попробую пояснить на конкретном случае.

Проблема свободы, несомненно, представляется одной из проблем, всего лучше удовлетворяющих условию подлинности проблемы. Условие подлинности философской проблемы, по существу, сводится, собственно, к неразрешимости этой проблемы. Иными словами, она неизбежно оказывается настолько многозначительного и основополагающего свойства, что встает каждый раз заново, ибо никакое мыслимое «решение» ее не в состоянии разделаться с ней окончательно. Недаром еще Аристотель описал существо диалектической проблемы таким образом, что в споре надо выставлять на пути противника крупные и неразрешимые тезисы. Но вот в чем вопрос: существует ли единая проблема свободы? Действительно ли о свободе во все века спрашивают одинаково? Разве глубокомысленный миф из платоновского сочинения о государстве, согласно которому душа в своем состоянии до рождения сама избирает себе жизненный жребий, а когда жалуется на последствия своего выбора, то получает ответ: *aitia tou helomenou*, «ты виновник своего выбора!» – сводится к тому же самому, что и понятие свободы, которое господствовало, скажем, в нравственной философии стоиков, с непреклонной решимостью говорившей: единственный способ быть несвязанным и тем самым свободным – это не привязываться сердцем ни к чему, что не в нашей воле? Та же ли самая это проблема, что в платоновском мифе? Та же ли самая это проблема, когда христианская теология выставляет свои великие теологические загадки и пытается их разрешить в антитезе человеческой свободы и божественного провидения? И та же ли самая это проблема,

когда мы в нашу эпоху естественных наук ставим вопрос: как надо понимать возможность свободы перед лицом сплошной детерминированности природных процессов, перед лицом того факта, что все естествознание должно исходить из предпосылки, что в природе не случается чудес? И формулируемая на этой почве проблема детерминизма и индетерминизма воли – разве все та же проблема?

Достаточно сделать еще несколько шагов в анализе такой мнимой идентичной проблемы, и мы увидим, какая догматизация кроется за тезисом о мнимом тождестве проблем. Проблема, поставленная вообще, – это как вопрос, ни разу не заданный по-настоящему. Каждый по-настоящему заданный вопрос мотивирован. Мы знаем, почему мы о чем-то спрашиваем, и мы должны знать, почему нас о чем-то спрашивают, иначе мы не можем по-настоящему понять вопрос и, соответственно, ответить на него. Наш пример с проблемой свободы, мне представляется, убедительно показывает, что та или иная конкретная историческая постановка вопроса делается непонятной, если считать, что дело идет об идентичной проблеме свободы. Все сводится, скорее, к тому, чтобы увидеть реальные вопросы в их конкретной постановке, а не абстрактно формализованные возможности вопроса – как то, что подлежит пониманию. Каждый вопрос мотивирован. Каждый вопрос получает свой смысл от способа этой мотивации. Мы все на опыте так называемого «педагогического вопроса» знаем, как это бывает, когда нас о чем-то спрашивают, спрашивая на самом деле вовсе не из желания узнать. Мы ведь отлично видим, что экзаменатору известно то, о чем он ставит свой вопрос. Да что же это за вопрос, когда я его задаю, уже зная на него ответ! Педагогический вопрос, задаваемый на таких условиях, герменевтика требовала бы назвать непедагогичным. Он может иметь себе только то оправдание, что по ходу дела экзаменационная беседа преодолевает противоестественность подобного расспрашивания, подводя в конечном счете к «открытым» вопросам. Только они дают раскрыться тому, на что человек способен. – Если же на вопрос можно ответить, собственно, только тогда, когда я знаю, зачем он задается, то, значит, и в великих вопросах, с которыми никак не справится философия, смысл вопроса впервые обуславливается лишь его мотивацией. Так что когда говорят о проблеме свободы вообще, то это догматическая схема, и она мешает разглядеть как раз ту точку зрения осмысленного вопрошания, которая объясняет настоятельность вопроса, факт его постановки. Именно когда мы начинаем понимать, что вопросы философии нацелены на целое, мы должны спросить о способе, каким перед нею встают ее вопросы, а значит, в какой понятийной среде она движется. Ибо этим изначально определяется характер постановки вопросов. Все сводится к тому, как ставится вопрос, и только не упустив

это из виду, мы научимся разрабатывать постановку вопроса. Когда я спрашиваю: что значит свобода внутри концепции мира, где царит каузальное естествознание, то постановка вопроса и тем самым все, что в нем имплицитно заложено под рубрикой каузальности, заранее уже включено в смысл вопроса. Тогда нужно спросить: что такое каузальность и вмещает ли она в себя всю широту того, что достойно вопрошания в вопросе свободы? Недодуманность в этом аспекте была виной тому, что в двадцатые и тридцатые годы получили хождение странные речи о преодолении каузальности современной физикой.

Этим утверждениям можно придать и позитивный оборот: если смысл вопроса обретает конкретную определенность в постановке вопроса и тем самым в понятийной среде, делающей возможным данную постановку вопроса, то отношение понятия к языку не сводится только к критике языка, но включает также и проблему отыскания языка. Вот что представляется мне поистине великой, захватывающей драмой философии: что философия – это постоянное усилие отыскания языка или, скажем с еще большим пафосом, постоянная мука нехватки языка. Языковая нужда – вовсе не хайдеггеровское новоизобретение.

Словесная находка играет в философии явно исключительную роль. Это видно уже по существенности места, занимаемого здесь терминологией. Понятие выступает как таковое в языковом облике термина, то есть ясно очерченного слова с однозначно отграниченным значением. Однако каждый знает, что терминологизированная речь, равная по своей точности, скажем, операциям с математическими символами, невозможна. Во всякой речи есть, конечно, место для терминов, но это как раз и значит, что они, постоянно вторгаясь в речь как в процесс достижения взаимопонимания, выполняют свою языковую функцию лишь внутри этого процесса. В отличие от создания четкого фиксированных терминов с точно обусловленными познавательными функциями, что достигается в науках и с образцовым совершенством – в математике, у философского употребления языка, как мы видели, нет другой достоверности, кроме той, которая имеет место в языке вообще. Здесь явно требуется достоверность особого рода, и первая задача в отношении связи слова и понятия, речи и мысли, артикулирующей в словопонятии, заключается в выявлении скрытого истока философских слов-понятий как таковых, если мы хотим найти способ удостовериться в легитимности нашей постановки вопросов. Классический пример, свидетелями которого мы стали в нашем веке, – выявление заложенного в понятии «субъект» скрытого историко-понятийного фона и его онтологических импликаций. «Субъект» – это греческое *huposeimenon*, лежащее в подоснове; слово было введено

Аристотелем для того, чтобы обозначить то, что при смене разнообразных феноменальных форм сущего не меняется, но залегает в основе меняющихся качеств. Впрочем, разве мы еще слышим это *hüroseimonon*, это *subiectum*, это лежащее-в-основе всего другого, когда употребляем сегодня слово «субъект»? Мы, принадлежащие всецело к картезианской традиции и мыслящие в понятии субъекта саморефлексию, самосознание самости? Кому еще слышится в «субъекте» первоначальное «подлежащее»? Однако спрошу и иначе: кому оно там не слышится? Кто не подразумевает, что субъект, обусловленный, как он сейчас обусловлен, саморефлексией, имеет место как сущее, сохраняющее себя при изменении своих свойств в качестве лежащего под ними и несущего их на себе? Именно непряность этих историко-понятийных истоков привела к тому, что люди представляют себе субъект как нечто обладающее своим самосознанием и потому пребывающее наедине с собой, а потом встают перед мучительным вопросом как этому субъекту выбраться из своей *splendid isolation*. Так сформировался вопрос о реальности внешнего мира. Понадобился критицизм нашего века, чтобы разглядеть в вопросе «как проходит наша мысль, наше сознание к внешнему миру?» изначальную ложь, коль скоро сознание вообще есть изначальное сознание чего-то. Первенство самосознания перед мирознанием есть онтологический предрассудок, держащийся в конечном счете на бесконтрольности продолжающегося действия понятия *subiectum*, в смысле «подлежащего», и соответствующего ему латинского понятия субстанции. Самосознание отграничивает самосознающую субстанцию, субъекта, от всего остального сущего. А как экстенсивно протяженной природе и самосознающей субстанции сойтись воедино? Возможность для таких в корне разных субстанций действовать друг на друга — это известная от самых начал новоевропейской философии проблема, до сих пор служащая обоснованием для мнимого дуализма метода естественных и гуманитарных наук.

Возьмем этот пример пока лишь как пример, мотивирующий вопрос общего порядка: всегда ли прояснение через историю понятия осмысленно и необходимо?

Я склоняюсь к тому, чтобы ответить утвердительно, с оговоркой: поскольку понятия все еще живут вместе с жизнью языка, историко-понятийное прояснение осмысленно, и вместе с тем это значит, что идеал тотальной осознанности лишен смысла. Ибо язык самозабвенен, и лишь «протivoестественное» критическое напряжение, прерывающее поток речи и внезапно фиксирующее частицу этого потока, способно обеспечить осознанность и тематизирующее прояснение слова с его понятийным значением. Как-то моя маленькая дочь дала мне повод для следующего наблюдения.

Когда она училась грамоте, она спросила однажды за приготовлением уроков: «Как пишется земляника?» Ей сказали, и она заметила раздумчиво: «Смешно, когда я вот так это слышу, то уже вообще не понимаю слово. Только когда я его опять забываю, то я внутри слова». Внутри слова – вот на самом деле способ, каким мы говорим. И если бы я в этот момент мог действительно блокировать поток моей потребности в сообщении, подвергнув рефлексии произносимые мною сейчас вот слова и фиксируя их в своей рефлексии, то это полностью преградило бы ход речи. Настолько самозабвение принадлежит к существу языка. По этой именно причине прояснение понятий – а история понятий есть их прояснение – может быть всегда лишь частичным. Оно бывает полезным и нужным лишь там, где либо помогает раскрыть сокрытие, происходящее из-за отчуждения, одеревенелости языка, либо заставляет разделить языковую нужду, достичь необходимой напряженности в осмыслении чужой мысли. Ибо осмысливающий обязан в полной мере осознать языковую нужду пишущего. Только тот мыслит философски, кто перед лицом имеющихся в языке выразительных возможностей чувствует недостаточность, и только тот мыслью с автором, кто понастоящему разделяет бедственное положение человека, решающегося на понятийные высказывания, способные подтвердить себя исключительно лишь самими собой.

Здесь надо не упускать из виду возникновение философского понятийного языка у греков, но необходимо поставить рядом с этим также и, скажем, язык немецкой мистики с его вторжением в понятийный язык – вплоть до гегелевской и хайдеггеровской смелости в образовании понятий. Это примеры особенной языковой нужды и тем самым особенных требований к мысли и ее осмыслению.

У великого истока европейской мысли стоит учение о бытии, изложенное Парменидом в его философской поэме. Оно задает позднейшим поколениям бездонный вопрос, так что уже Платон сознается, что не в силах как следует проникнуть в смысл этого парменидовского бытия. Современное исследование остается при спорных мнениях. Герман Коген утверждал, например, что дело тут идет о законе тождества вообще как верховном требовании мысли. Историческое исследование ограждает себя от подобных систематизирующих анахронизмов. Так, справедливо возражают, что подразумеваемое здесь бытие есть мир, совокупность сущего, о которой ионийцы спрашивали, говоря о *ta panta*. А между тем вопрос, является ли бытие Парменида затактом верховного философского понятия или собирательным названием всего сущего, не поддается решению в смысле альтернативы. Вместо этого нужно заново ощутить языковую нужду, которая изобрела здесь, на могучем взлете мысли,

выражение *to on*, Сущее, – до того говорили об *onta*, о множественном сущем. Надо оценить новое дерзание такого оборота речи, если мы хотим пройти путем происходящего здесь события мысли.

А с другой стороны, мы видим, что в этом *neutrum singularis* стоящее за ним понятие еще не достигло полной осознанности. В самом деле, чего только не говорит Парменид о своем Сущем! К примеру, что оно совершенно округло, как хорошо набитый мяч. Мы имеем тут пример обрисованной выше языковой нужды, поскольку мысль пытается мыслить нечто такое, чему нет языка, и потому не в силах надежно держаться своей собственной интенции.

Подобным образом можно было бы показать, как, скажем, Платон пришел к своему воззрению, что при всяком мыслительном определении, во всяком предложении, при всяком суждении, при всяком высказывании необходимо мыслится как тождество, так и различие. Если я хочу мыслить нечто как то, что оно есть, я с необходимостью должен мыслить его как отличное от всего другого. Тождество и различие всегда и нерасторжимо вместе. В позднейшей философии мы называем подобные понятия рефлексивными понятиями, подчеркивая диалектичность такого взаимообуславливающего соотношения. И что же? Выступая со своим великолепным открытием, Платон помещает названные рефлексивные понятия в удивительное соседство, ставя рядом с их парой, неотлучной от всякой мысли, еще и пару покой-движение. Спрашиваешь себя, что между ними общего. Одно дело понятия, описывающие черты мира: тут в нем покой, тут в нем движение, – другое дело понятия, имеющие место только в мысли: тождество и различие. Пусть те и другие диалектические в том смысле, что покой тоже невозможно помыслить помимо движения. Но они же ведь совершенно разного рода. Для Платона это разное, похоже, принадлежит к одному ряду. В своем «Тимее» он прямо так и говорит, что мироздание буквально демонстрирует перед глазами человеческого духа тождество и различие, так что человек, видя упорядоченность путей светил и их отклонения, связанные с эклиптической явления, сам, словно участвуя в их движениях, учится мысли.

Другой простой пример – аристотелевское понятие *hylē*, материи. Говоря сейчас «материя», мы, конечно, невообразимо далеки от понимания того, что, собственно, хочет сказать своим понятием Аристотель. В самом деле, *hylē*, первоначально лес, применяемый для поделок и в строительстве, понимается Аристотелем как онтологический принцип. В том, что греки подняли подобное слово на одно из центральных мест в философии, выразился их технический дух. Они видят в форме (*эйдосе*) результат технического усилия и достижения, преобразующего нечто неоформленное. Однако мы

недооценили бы Аристотеля, решив, что подобное массивное понятие существующего в себе и для себя материала, который берет затем в руки интеллектуальный ремесленник, чтобы запечатлеть в нем «форму», якобы и есть аристотелевский смысл *hylè*. Этим массивным понятием из ремесленного мира Аристотель хотел описать онтологическое соотношение, структурный момент бытия, выполняющий свою функцию во всяком мышлении и познании сущего, не только в области окружающей нас природы, но также, скажем, и в сфере математики (*poëtè hylè*, «умопостигаемая материя»). Он хотел показать, что, познавая и определяя нечто как нечто, мы всегда имеем его в виду как пока еще не определенную вещь, которую мы только ограничиваем посредством дополнительной детерминации от всего другого. Оттого он говорил, что *hylè* имеет функцию рода. Этому соответствует классическое учение Аристотеля о дефиниции, согласно которому дефиниция содержит ближайший род и специфическое отличие. Ну *le*, таким образом, получила в аристотелевской мысли онтологическую функцию.

Если природа философского понятия отмечена тем, что мысль всегда испытывает нужду в отыскании по-настоящему соразмерного выражения для своей подлинной интенции, то вся философия ходит по краю той опасности, что мысль отстанет от самой же себя и увязнет в несоответствии своих понятийных языковых средств. Это легко показать на вышеприведенных примерах. Уже Зенон, ближайший последователь Парменида, поставил вопрос: а где, собственно, бытие? Что это за место, в котором оно располагается? Если оно в чем-то, тогда то, в чем оно, само должно опять же быть в чем-то. При всем глубокомыслии своего вопрошания Зенон явно уже не в силах удержать философский смысл учения о бытии и понимает «бытие» просто-напросто как «все». Впрочем, было бы ошибкой и взваливать всю вину за упадок мыслительного усилия на одних лишь последователей. Языковая нужда философской мысли есть нужда самого мыслящего. Когда отказывает язык, мыслитель не в состоянии уверенно фиксировать смысловую направленность собственной мысли. Все-таки не Зенон первый, а сам Парменид, как упоминалось выше, пытаясь говорить о бытии, сравнивал его с гладко округленным шаром. – Точно так же, пожалуй, уже у Аристотеля – а не только в его «школе» – онтологическая функция, имеющаяся у понятия материи, получила настолько неадекватную проработку и понятийную экспликацию, что аристотелевская школа уже не могла следовать изначальной интенции своего основателя. Поэтому и современному интерпретатору только обостренное историко-понятийное сознание, как бы переносящееся в *acūs* мысли, ищущей себе слова, помогает следовать ее истинной интенции.

Пусть, наконец, один пример из новейшей философии покажет, как закрепленные традицией понятия внедряются в жизнь языка и оказываются способны к новой понятийной службе. Понятие «субстанция», кажется, целиком и полностью приписано к схоластическому аристотелизму и оттуда получает определенность. Так, мы употребляем это слово все в том же аристотелевском смысле, когда говорим, скажем, о химических субстанциях, чьи свойства или реакции подвергаются исследованиям. Здесь субстанция есть то подлежащее, которое мы беремся исследовать. Но мало того. Мы употребляем это слово еще и в другом смысле с подчеркнутой ценностной окраской и производим от него ценностные предикаты «лишенный субстанции» и «субстанциальный»; скажем, находя, что в каком-либо проекте «нет субстанции», мы имеем в виду, что в нем слишком много туманного неопределенного парения. Когда мы говорим о человеке, что «в нем есть субстанция», то это значит, что у него есть за душой что-то помимо всего, чем он нам предстает в своей функции. Здесь можно, пожалуй, говорить о переходе понятия субстанции из схоластического аристотелизма в совершенно новое измерение. В этой новой области применения термина старые (для современной науки уже совершенно непригодные) понятийные моменты субстанции и функции, пребывающей сущности и ее меняющихся определений обретают новую жизнь и становятся почти незаменимыми словами, а значит, снова живут. Историко-понятийная рефлексия выявляет в истории слова «субстанция» в негативном аспекте – начатый галилеевской механикой отказ от познания субстанций, в позитивном – гегелевское продуктивное преобразование понятия субстанции, заложенное в его учении об объективном духе. Обычно искусственные понятия не становятся словами языка. Язык, как правило, защищает себя от искусственных формул и иноязычных заимствований, не допуская их в повседневное словоупотребление. Но это слово он принял в новом смысле, и Гегель предоставляет ему философскую легитимацию, поскольку учит нас мыслить то, чем мы являемся, определяющим не просто через самосознание отдельного мыслящего «Я», но через разлитую в обществе и государстве действительность духа.

Разобранные примеры показывают, насколько тесны связи между словоупотреблением и образованием понятий. История понятий призвана следовать движению мысли, которая всегда выбивается из привычного словоупотребления и высвобождает смысловую направленность слов, выводя их из исходной области применения, расширяя или ограничивая, сравнивая и различая, как это демонстрирует Аристотель в каталоге понятий Гаммы «Метафизики». Образование понятий может оказывать и обратное действие на жизнь языка, как узаконенное Гегелем широкое

применение слова «субстанция» для духовных реалий. Как правило, впрочем, случается иначе, и широта живого словоупотребления защищает себя от терминологической фиксации со стороны философов. Так или иначе между чеканкой понятий и языковым словоупотреблением существуют в высшей степени переливчатые соотношения. В фактическом словоупотреблении даже тот не придерживается своих терминологических нововведений, кто сам их предложил. Скажем, как я в свое время уже имел случай подчеркнуть, Аристотель не следует в своем собственном словоупотреблении проводимому им в «Никомаховой этике» различению между *phronesis* и *sophia*; и даже знаменитое кантовское различие между трансцендентным и трансцендентальным не завоевало для себя в жизни языка права гражданства. Это было заносчивостью придирчивого всезнайки, когда в моей юности кто-то издевательски критиковал выражение «трансцендентальная музыка Бетховена»: «Сочинитель даже еще не знает разницы между трансцендентным и трансцендентальным». Разумеется, желающий понять кантовскую философию должен быть знаком с этим различием. Однако словоупотребление суверенно и не терпит подобных искусственных предписаний. Эта суверенность словоупотребления не исключает умения различать между хорошим и плохим немецким и даже права говорить о неправильностях речи. Но суверенность словоупотребления дает о себе знать в таких случаях как раз тем, что в наших глазах осуждающая критика, какую часто преследуют отступление от норм языка в школьных сочинениях, содержит в себе что-то сомнительное, и воспитание речи в еще большей мере, чем всякое другое воспитание, удастся не путем корректировки с позиций интеллектуального превосходства, а лишь благодаря образцовым примерам.

Не следует поэтому усматривать ущербность философского образования понятий в том, что слово философского понятия не теряет связи с жизнью языка и хранит отголоски живого словоупотребления даже в случае ярко выраженных терминов. Из этой продолжающейся жизни языка, которою питается образование понятий, вырастают задачи историка понятий. Дело поэтому идет не только об историческом прояснении отдельных понятий, но о возобновлении мыслительного напряжения, которое дает о себе знать на разрывах философского словоупотребления, где понятие «коробится» под усилием мысли. Эти «коробления», в которых на месте отношения слова и понятия как бы обнаруживается зияние и повседневные слова искусно перековываются в новые понятийные высказывания, являются подлинной легитимацией истории понятий как философии. Ибо здесь-то и выходит на свет неосознанная философия, залегающая в словообразованиях

и понятийных образованиях повседневного языка, как и языка науки. Ввести в действие эту бессознательную философию, выйдя за рамки осознанной чеканки понятий, – вот путь удостоверения философских понятий, на котором требование соответствия обретает новый, философский смысл, – смысл соответствия не опытным данностям, как в экспериментальных науках, а той единой цельности опыта, которую представляет наше языковое ориентирование в мире. Это то, что может дать нам историко-понятийное прояснение, – вывести выражение философской мысли из схоластической одеревенелости и вновь отвоевать его для виртуальности живой речи. Но это значит: вернуться вспять от словопонятия к слову языка и пройти путь от слова языка к слову-понятию. Философия в этом отношении, как музыка. То, что можно услышать в лаборатории Сименса, когда обертоны отфильтрованы технической аппаратурой, вовсе не музыка. Музыкой будет лишь то образование, в котором участвуют обертоны вместе со всем тем, что они способны создать в смысле новых акустических эффектов и выразительных средств. Так же и в философской мысли. Обертоны употребляемых нами слов дают нам постоянно чувствовать бесконечность мыслительных задач, в качестве каковых для нас существует философия, а только это открывает возможность их выполнить – со всей неизбежной неполнотой. Философская мысль и ее осмысление призваны поэтому сломить окаменелости так называемых химически чистых понятий.

Незаменимый образец этого искусства ломки окаменелых понятий – платоновский диалог и ведение беседы платоновским Сократом. Здесь идет ломка норм-понятий, беспорядочно циркулирующих в плоскости самопонятности и прячущих за собой лишь своекорыстный и своевластный разгул ни к чему себя уже не обязывающей действительности, и перед нами открывается путь философской мысли, благодаря новой актуализации нашего самопонимания, нового осознания того, что, собственно, подразумевается в нормативных понятиях нашего нравственно-политического самоистолкования. Так что и для нас тоже дело идет не об историко-понятийном исследовании как таковом, но о том, чтобы соблюсти дисциплину, какой нас может научить историко-понятийное исследование, при употреблении наших собственных понятий, чтобы она внесла подлинную обязательность в нашу мысль. Отсюда следует, однако, что идеал философского языка – не максимальная отрешенность приведенной к терминологической однозначности номенклатуры от жизни языка, но восстановление связи понятийного мышления с языком и с совокупностью присутствующей в языке истины. В реальном языке, в речи, в диалоге, и только в них, философия имеет свой настоящий, лишь ей принадлежащий пробный камень.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Почему идея создания искусственного языка философии не может быть реализована?
2. Как Гадамер определяет язык?
3. Как в тексте трактуется «единство слова» и «единство понятия»?
4. В чем, согласно Гадамеру, заключается условие подлинности философской проблемы?
5. Как можно интерпретировать выражение автора «философия – это постоянное усилие отыскания языка»?

Мамардашвили Мераб Константинович (15 сентября 1930 г., Гори, Грузинская ССР, СССР – 25 ноября 1990 г., Москва, СССР) – советский философ, доктор философских наук, профессор.

Отрывок из лекционного курса М. К. Мамардашвили «Введение в философию» обращает читателя к проблеме особого статуса и роли философских понятий (категорий) в существовании человека. Язык философии как область «предельных понятий», выявляющих и описывающих основания человеческого бытия, не существующие в качестве предметов или объективно воспринимаемых «вещей», имеет, согласно Мамардашвили, принципиально иную задачу по сравнению с языком науки или с языком повседневного общения. Именно поэтому осмысленное оперирование этими понятиями оказывается невозможным без того, чтобы всякий раз, в каждом конкретном акте выхода к основаниям человеческого бытия, не создавалось бы особое «пространство мысли». Осмысляя вслед за автором текста специфику философских понятий, читатель сможет уточнить свои представления о функциях философии, одновременно на практике овладевая искусством философствования.

МАМАРДАШВИЛИ М. К. ПРОСТРАНСТВО МЫСЛИ И ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ¹⁸

Всегда трудно переключиться с одной темы на другую. Продолжим наше историко-философское введение.

Я пытался частично организовать его вокруг одной метафоры, указывающей на целостность и полноту человеческого бытия как на некий идеал, выяснением условий осуществления которого и занималась философия спасения. На ее основе, кстати,

¹⁸ Извлечение из кн.: Мамардашвили М. К. Введение в философию. Раздел «Пространство мысли и язык философии» // Мамардашвили М. К. Мой опыт нетипичен. СПб.: Азбука, 2000. С. 95–112.

и вырабатывались впервые термины теоретической рациональной философии, в рамках которой потом появляется наука. Речь идет о некоей внутренней теме философии, которая не всегда находила свое внешнее выражение (и в античности, и в новое время, и сейчас), но тем не менее в некоторых опытах сознания, скажем, у романтиков в XIX веке, в XX веке у экзистенциалистов и у философов культуры, и особенно у тех, кто стал в XX веке усиленно работать над синтезом Востока и Запада, то есть обращаться к темам и понятиям восточной философии, эта скрытая суть дела как бы снова поглядывает все в той же метафоре. Я пользовался метафорой круга или окружности, бесконечной сферы, центр которой везде, а периферия (окружность) нигде. Я вам объяснял, как центр относится к периферии: центр нигде. А периферия, то есть то, что может быть объединено с центром, охвачено лучами из центра, она где? И тут мы невольно заколебались в употреблении слов: то ли «нигде», то ли «везде». Следовательно, возможна обратная метафора (она как раз чаще всего и применялась): полнота бытия есть или бесконечная сфера, центр которой нигде, а периферия – везде. Или наоборот... То есть нигде конечным образом нельзя задать периферию этой сферы. Соедините с этой метафорой все, что я говорил о некоторых свойствах сознательной жизни, о том, как она собирается вопреки времени и хаосу, распаду; что человечество изобретало такие предметы или артефакты, на которых можно организовать сознательную жизнь, чтобы она могла воспроизводиться в упорядоченном виде, а не разрушаться с потоком времени. Я приводил вам пример наблюдения небес (не в эмпирическом смысле слова «небо») как идеального предмета, как обители идеальных законов на идеальных окружностях, которые движутся гармонически по идеальным окружностям. Такой предмет не имеет значения сам по себе, а есть гармония, которая видна наглядно, потому что небо – совершенный предмет в отличие от земли, где трудно разглядеть совершенство, поскольку оно теряется в эмпирических отклонениях.

Так вот, наблюдение этого идеального предмета вносит, оказывается, порядок в растрепанные или раздерганные состояния нашей души. Именно вокруг этого наблюдения мы можем воспроизводить проявления нашей жизни независимо от потока времени, устремленного к хаосу и распаду. Скажем, наши переживания сами по себе не могут держаться на том уровне интенсивности, на котором они – достойные человеческие переживания. Сами по себе они разрушаются со временем. Мы не можем, желая определенного состояния, иметь его силой желания. Я говорил вам, что нельзя хотеть любить и потому любить. Нельзя хотеть иметь новую мысль, и поэтому иметь ее. Во всех случаях

речь идет о некоем бытии, которое организуется определенным образом, и тогда... что-то случится. Тогда придет в голову мысль, тогда ощущение или переживание удержится на своем уровне и не уйдет в песок. Тогда случится волнение или экстаз, но опять же не в силу решающей способности наших органов чувств и нашей возбудимости, а в силу других оснований. Например, основанием экстаза может стать конструкция трагедии, и тогда она вызовет в нас экстатический катарсис. То есть это машина удержания; на ней, через катарсис, держатся возможные экстазы, которые иначе организуют наши переживания, порождая определенные события. Так как их нельзя вызвать искусственным усилением воли и желания, они случаются или не случаются. Как же быть с ними? А вот так: именно мы обеспечиваем их возможность и их виртуальность. Чем? Собираем себя вокруг особых изобретений. (Например, трагедия, ритуал когда-то служили таким изобретением, вокруг которого собирался человек).

Приведу неожиданный пример из совершенно другой области. Люди изобрели колесо. Очень странный, казалось бы, предмет, если задуматься. Чтобы задать законы задумывания, скажут, что колесо содержит в себе горизонт возможностей наших любых способов передвижения. Вспомните, разве было изобретено что-либо радикально новое, что выходило бы за пределы возможностей, которые очерчены колесом? Паровоз? – На колесах. Машины – на колесах, танки на колесах. Даже самолет на колесах. А прошло сколько веков? То есть колесо как бы заранее задает наперед возможности всякого механического использования средств передвижения. И радикально ничего нового не появилось. Следовательно, это означает, что колесо как раз и задает, собирает нас в качестве передвигающихся эффективным образом.

Трагедия тоже есть такое «колесо». Обычно такого рода «колеса» обозначены разными емкими словами, или темами – часто архетипическими, – которые проходят через пласты сменяющихся культур и сохраняются. Колесо и одновременно, например, змея, кусающая свой собственный хвост. Что такое змея, кусающая свой хвост? Это символ потока душевной жизни, который замкнут на самого себя. А вы знаете, что все замкнутое на себя не распадается, никуда не движется (движется только внутри самого себя). Странная вещь. Или, скажем, сверхпроводимость. Для современной физики было бы идеальным, конечно, изобретение сверхпроводящих веществ. Но в эмпирии сверхпроводимости всегда есть различие чего-то, что я называю иногда идеальным предметом, гармонией (иногда колесом или трагедией), и все это отличается от того, что называется эмпирией, временем, хаосом,

распадом и пр. Так вот, удержим мысль о том, что эмпирически не выполняется или эмпирически замазано.

Хорошо, изобретены сверхпроводящие вещества. А как сделать конструкцию, которая была бы реально сверхпроводящей и обеспечивала абсолютное сохранение электрической энергии. Без каких-либо потерь. Оказывается, что это можно сделать, только образовав круг из такого вещества, чтобы пустить энергию по кругу. А круг сделать невозможно, потому что концы нужно соединять, их нужно паять. А спаяли и в точке спая – потеря, теряется сверхпроводимость.

Значит, во-первых, я показываю вам, почему вдруг круг, что это за странный символ, странная фигура, которая через все проходит? А во-вторых, мы снова имеем тут дело с различием между эмпирией (тем, что мы де-факто можем выполнить на реальных телах) и каким-то идеалом полноты, который пребывает над потоком времени (в данном случае над веществом). Опять по кругу. Вот, если бы был такой круг, то там выполнялась бы сверхпроводимость. А в случае эмпирии это невозможно. Паять приходится.

Итак, напомнив все это, я выхожу к следующей теме, на основе которой можно уже вводить язык философии. Философия есть язык, с помощью которого мы занимаемся прояснением обстоятельств человеческой жизни как таковой – на пределе. Оставляя тем самым как бы подспудно личностную тему, тему мышления как бытия каждого, собирания каждого в своем бытии, когда каждый в той мере, в какой он действительно выполняет сознательный режим человеческой жизни и сохраняет облик человека, является философом, философствует, знает он об этом или не знает – не важно. А теперь я буду обращаться к языку профессиональной философии. Вернее, я уже начал об этом говорить. Поскольку философия относительно наблюдаемых вещей вводит предельные понятия или доводит наблюдаемое до предела и начинает об этом рассуждать. То есть философия занимается основаниями человеческой жизни в предельной их форме (или предельными основаниями человеческого бытия и мышления). Вот такое определение философии. Мы ведь договорились, что философия имеет своим предметом философию. Философия есть философия философии. А теперь я то же самое, более конкретно, выражу так. Или спрошу так: что доводится до предела на философском языке? До предела доводится то, что уже есть. А что есть? – Попытка, борясь с потоком времени в нашей жизни, воспроизводить в этом потоке какие-то состояния, человеческие связи. Эта наша работа и является условием того, чтобы нечто было. Если мы не стараемся, то не будет. Именно старание есть усилие собирания. Метафора этого усилия – бесконечная сфера, центр которой нигде,

а окружность (периферия) – везде. Или наоборот. Каждый раз у нас нет конечного задания периферии или конечного задания центра. Это то, что перемещается, метафора, доведенная до предела в виде максимальных или предельных предметов.

Гармонии есть везде в разбросанном, осколочном виде. Но как говорить о гармонии? Скажем, я могу придумать идеальный предмет гармонии или предмет гармонии в максимальном виде – небо. Это не буквальное утверждение, хотя понималось оно в свое время так, что якобы в действительности есть предметы, которые движутся по идеальным окружностям; потом оказалось, что они движутся по эллипсам. И это было разрушением определенного склада мышления, а не просто опровержением эмпирического факта. Но это было выводом, а внутренним ходом мысли было следующее: какой предмет в предельной форме может представить то, о чем я хочу рассуждать, относительно любых других предметов (в том числе, относительно души)? Максимальный или максимально выполняющий гармонию предмет есть небо, говорили греки. Это и был философский демарш. Интересно, что философия начинает вводить свои предельные основания и рассуждать, создавая предметы, которым в действительности не приписывается буквальное существование, они лишь средства и орудия, чтобы мы могли идти по некоторым основаниям всего нашего бытия. Но эти средства обычно скрыты внутри самого бытия и как бы замазаны.

Так вот, когда философия это делает, то оказывается, что совершается некий акт и в результате открывается пространство, внутри которого как раз и возможно объективное научное мышление. Впервые объективное, научное или теоретическое мышление складывается в этом пространстве, открытом философией в ее поиске предельных оснований или максимальных предметов, на материале которых можно обсуждать любые другие предметы. Началось, казалось бы, со спасения, то есть решения личностно-бытийных задач, и поскольку пошло так, одновременно было завоевано пространство и для объективной научной мысли. Все теоретические проблемы философии в ее отношении к науке (философия всегда спаривается с наукой – это такая привилегированная пара) рассматриваются обычно в связи с последовательным развитием культуры. Считается, что сначала была эпоха тотемизма или анимизма, этнических локальных религий, мифологий, а потом возникла философия и наука. Что постепенно люди накапливали опыт, эмпирический, технический (чертили, измеряли поверхности для землемерных задач и пр.) и из этой совокупности эмпирических знаний внутри ремесел, человеческой техники и т. д. выросла наука – в виде некоторого непрерывного движения (в этом смысле, например,

геометрия Евклида рассматривается как продукт эволюции египетской практической геометрии). На мой взгляд философа, это глубоко неверное рассуждение. Так в истории не происходило и не могло произойти. Наука не вырастает и не появляется на новом уровне развития техники и человеческого опыта. Здесь есть две вещи, которые важно понять – почему это было не так.

Когда мы говорим, что нечто может вырасти из эмпирии как продолжение ее на новом уровне, то неизбежно предполагается, что эмпирия представляет собой проблему. Мы имеем какой-то опыт, навык, умеем что-то измерять, и тем не менее внутри опыта содержится какая-то проблема, которую мы хотим разрешить. Эмпирически она неразрешима, и тогда мы изобретаем, наконец-то, теорию. Сейчас пока непонятно, что я говорю, хотя в словах ничего непонятного нет, но вот смысл непонятен (понятно нам только то, что осмыслено). Это пока не осмыслено. Но сейчас я сразу сделаю шаг, и вы поймете, что я имею в виду, почему употребляю слова «проблема», «непонятность эмпирии». Ведь только непонятность чего-то дает шанс родиться пониманию. Обратите внимание на простой ход. Понимание есть ответ на непонятное, а если нет непонятного, то не может быть и возникнуть и понимание. Следовательно, исходное положение неправильно. Поскольку весь запас опыта и знания, который есть внутри эмпирии, составляет некоторый беспроблемный мир, понятный в терминах магии и мифа. Не случайно в египетской геометрии существовал не просто утилитарный эмпирический кодекс (свод правил без общих формул), а происходило магическое ритуальное освящение этой геометрии. Это не формальная привязка; она означает, что весь опыт, навыки и соответствующая техника уже были осмыслены человеком, понятны ему, и никакой дальнейшей проблемы выхода из этого (на уровне понимания и смысла) не требовалось. Это вполне самозамкнутый в себе мир. Я ведь вам говорил, что мир мифа и ритуала отличается от мира науки, вопреки существующим мнениям, не тем, что там есть неизвестное и непонятное, на которое человек отвечает продуктами своего воображения и фантазии – неорганизованной, буйной и дикой. Наоборот, мир мифа есть мир, в котором нет никаких проблем. Все ясно, понятно и имеет смысл. А вот мир науки есть мир непонятного. Впервые непонятное появляется в мире вместе с наукой. Именно наука делает мир непонятным, и поэтому возникает проблема понимания, которая решается в науке.

Следовательно, проблематизация мира не могла зародиться внутри, вырасти сама по себе из техники и ремесла, потому что они существовали в мире, который как целое был понятен и осмыслен через продукты мифологического воображения, через магические

теории. Все стоит на месте и все понятно. Это замкнутый мир, из которого нет хода в другой. Должно образоваться какое-то самостоятельное пространство для того, чтобы возникли проблемы.

Такое самостоятельное пространство возникло, опосредуясь появлением философии. Это и есть второе условие возникновения науки, действительное условие. Не пройдя через философское пространство или через появление философии, не могла бы возникнуть никакая наука, то есть объективная человеческая мысль, ставящая проблемы, вырабатывающая точные рациональные методы их решения, контролируемые способы обработки опыта и аргументации. Наука не могла бы возникнуть из простого продолжения накопления знаний, без опосредующего звена – появления философии, которая породила в качестве побочного или параллельного продукта некое пространство теоретического мышления. То есть философия начала изобретать предметы, которые максимально или предельно представляют основания человеческого бытия, и тем самым одновременно сформулировала первые элементы теоретических процедур. Возникает мир теорий, который строится на понимании различия двух вещей: первой – что есть некоторые идеальные предметы, и второй – что эмпирия есть нечто такое, в чем никогда это идеальное не выполняется.

И, наконец, чтобы судить о том, что есть в мире – в котором не выполняется идеальное так, чтобы иметь какие-то основания для контролируемого движения мысли, имеющего обосновываемый, доказуемый результат, нужно на эмпирический мир смотреть глазами идеальных объектов. И тогда в эмпирическом мире можно устанавливать какие-то зависимости и связи.

Поэтому один из первых элементов эмпирического языка философии есть язык Платона, у которого появляется термин «идея», или «форма». И, с одной стороны, начинает развиваться платоновская форма, а с другой стороны – идея эмпирического мира. Идея обычно понимается по правилам эмпирического языка. То есть мы все время как бы бегаем наперегонки со своей собственной тенью и не можем убежать от нее. Можем лишь помнить, что это тень. Что я называю здесь тенью? Вот я сказал, мы должны уйти от эмпирии (в эмпирии что-то не выполняется) и построить идеальные объекты, а потом, глядя глазами идеальных объектов, начнем разбираться в эмпирии. Но мы понимаем, что язык-то наш (и сознание) остается эмпирическим (наглядным, обыденным). Поэтому я и сказал, что в философии есть идеальные объекты, формы и ввел их как правила и основу глядения на предметы, такого их объяснения, чтобы в эмпирических предметах видеть не только эмпирию, а гармонию. Следовательно, формы или идеальные предметы являются условием того, что

я могу увидеть гармонию в эмпирическом хаосе, в переплетении впечатлений и связей. А тень, идущая со мной, говорит мне: «идеи рождают предметы».

«Реальный, материальный мир есть продукт идей». Что я сказал? Я изложил вам идеалистическую теорию (якобы существовавшую) о том, что есть некоторые идеальные начала, называемые формами, идеями, и они рождают материальный, реальный мир, причем термин «рождение» имеет здесь обыденный, буквальный смысл. Одни считают, что идеальные сущности рождают идеальные вещи. Или материальные вещи являются отблеском, тенью идеальных сущностей, рождаются в виде теней. А другие говорят: нет, этого не может быть, потому что идеальное не может рождать. Но термин «рождение», то есть буквальный термин, употребляют и те и другие. Одни доказывают его, а другие опровергают. Опровергающие называются материалистами.

Все это чушь. Но чушь, возникающая от того, что мы не можем убежать от своей тени. Можем лишь вспомнить, что это чушь, но язык будет продолжать диктовать нам свои законы. В данном случае, естественный, обыденный язык. И снова мы начинаем с того, что говорим (чтобы отделаться от эмпирии в этом смысле слова): для понимания эмпирии должны существовать условия, которые сами не являются эмпирическими. И на этой основе вводим, скажем, вслед за Платоном, идею об идеях, которые первичны в этом смысле. Но они первичны в чем? В способе объяснения, а не в предположении, что действительно идея может буквально рождать несовершенные, «грязные», эмпирические предметы. Я этого не утверждал. И Платон этого не утверждал. Но поскольку в языке у нас продолжают оставаться термины (то есть создается ситуация, в которой снова возможен тот же эмпирический язык, от которого я избавился, но уже относящийся к моему сознанию, к ходам рассуждения, к терминам), то возникает новая тень. Возникает тень якобы существовавшей теории о том, что были такие утверждения, что идеи могут рождать вещи. На это можно сказать лишь одно: вещи рождаются вещами, и вообще – все рождается старым способом. Нет непорочного зачатия. Если кто-то говорит о непорочном зачатии, значит, он имеет в виду что-то другое. Я поясню вам символ непорочного зачатия. Мне это нужно для того, чтобы вы ухватывали свойства языка философии.

Я рассказывал уже о том нечто, что прорастает в человеке после того, как сделано определенное усилие, совершена определенная работа; я ее называл собиранием. Что я говорил? Я ведь фактически различал два вида рождения. Один раз мы родились от отца и матери, а нам еще нужно родиться во второй раз. Что это за второе рождение? Оно ничем не опосредовано. Оно непорочно. Простой

смысл. Нечего здесь дальше гадать. Это просто, когда мы знаем законы языка. В данном случае, не обыденного естественного языка, а законы языка религии или законы языка философии. Но чаще всего об этом говорится в пиквикском – не в плутовски-ироническом, а в глубоко символическом смысле слова. Символические же обозначения вняты не нашему слуху, который воспринимает язык (ухо-то воспринимает звуки слов «непорочное зачатие»), а вняты душам, готовым это услышать. Если душа слышит, о чем идет речь (а философия – слышит, в отличие от религии), тогда душа должна собраться, чтобы услышать язык философии.

Мы сидим сейчас на проблеме идей как первом элементе языка философии. Эта тема фигурирует, например, в виде терминов «сущность», «сущность и явление» и т. д. В общем, все пары философских оппозиций, которые существуют, зарождались здесь. Я имею в виду оппозиции: форма и содержание (оппозиция категориальная, как говорят); сущность и явление; возможность и действительность; случайность и необходимость и т. д. О чем шла и идет речь? Фактически, я вам уже сказал, что это такое. Идея – «колесо» всего и вся. Идея есть все то, что для чего-то, и все то, что внутри «колеса».

Итак, я бросил провокационную фразу насчет «колеса». Идея есть «колесо» всего. Теперь вдумайтесь, что такое «колесо» в связи с тем, о чем я говорил. Но прежде очистим почву для понимания идеи. Мне нужно опять избавляться от навыков обыденного, наглядного языка. От той тени, которая нас преследует. И преследование ее настолько основательно, что теория идей была понята в следующем смысле. Скажем, есть лошади. Есть понятие, или термин, «лошадь». Что такое термин «лошадь»? Термин «лошадь» (или понятие) – это общее от единичных лошадей. Слово «лошадь» означает единичных лошадей и является, так сказать, обобщением эмпирически наблюдаемых лошадей. Родовое, общее понятие. И затем делается следующий шаг. Полагают, что сначала существует идеальный предмет, потом возникают слова и термины, его обозначающие, и тогда якобы возможно философское учение, которое говорит о сущности лошади, имея в виду это общее понятие. Поскольку если существуют сущности, то есть, если есть идеи или некий мир идей, то философ предполагает, что существует и некая «лошадность» (дом – «домность»). Это живет как особая реальность по законам нашего языка.

Однако проблема идей не имеет никакого отношения к проблеме единичного и общего. Это совершенно другой срез проблемы. Воспользуемся снова примером «колеса» и подумаем, о чем идет речь в данном случае. Ведь «колесность» существует. (Не в смысле

общего понятия колеса). Потому что когда мы употребляем общее понятие, то как раз «колесности» не видим, не видим здесь проблемы. А вот когда начинаем думать о путях развития техники, о том горизонте, который сконцентрирован в колесе, тогда в отличие от эмпирического колеса оно и есть идея. Или то, что Платон обозначил словом «идея». То есть некий предмет, который выделяется как предельный, на котором мы рассуждаем о возможном горизонте нашего мышления и практики относительно данного предмета. Следовательно, что есть «колесо» в смысле идеи? – Весь горизонт наших возможностей передвижения. Мы ничего не можем помыслить «не-колесного» – до сих пор не можем, хотя японцы, например, и пытаются изобрести в последние годы новое средство передвижения на так называемых магнитных подушках. Но это лишь некий технический предмет – особый, конечно, – но стоящий в ряду других сходных предметов. Иначе это был бы принципиальный выход за границы данного культурного горизонта, который содержит все наши возможности практического и мыслительного использования механического перемещения.

Или, например, «домность». Какая? Что такое «домность»? Вот, перед нами пять домов. И что? Понятие «дом» – это домность этих пяти домов? Поскольку каждый дом единичный, а «дом» – это дом вообще? Идея дома? Нет, очевидно. Если мы понимаем, что такое идея, когда думаем о том, что у каждого из нас должен быть действительно дом. Что жизнь человеческая без дома, то есть без какого-то пространства, вокруг которого могут возводиться круглые стены, квадратные и т. д., – практически невысказима. Ведь почему-то должна быть еще и крыша. Это ритм и одновременно горизонт, и релям человеческой жизни, которая производится в таком виде тысячелетия. Мы не представляем себе жизни вне дома. Куда бы мы не пришли – мы замыкаем пространство вокруг себя, обязательно вспоминаем или думаем о доме. «Дом» есть идея, а мы – внутри идеи. Наше мышление внутри идеи. Жизнь «домности» и есть жизнь идеи. Или постель, кровать (этот пример часто встречается у Аристотеля и Платона). Значит, «кроватьность». Дело в том, что это тоже некая заданная форма. В каком смысле заданная? А в том, что почему-то мы ложимся спать, мы ведь не спим стоя. И по образу и форме человеческой жизни мы почему-то непременно должны занять горизонтальное положение. Причем задан и элемент этого положения: голова немножко выше тела. Это есть форма кровати. Как форма, внутри которой воспроизводятся ритмы и возможна жизнь. Эмпирически кровати каждый раз разные; акты сна тоже эмпирически единичны. Но они все внутри «постели», «кроватьи», в смысле формы. Я повторяю платоновский термин: они все –

внутри формы. И одновременно на обыденном языке, невольно поясняющем платоновский, говорю: все они внутри формы кровати. Это не случайное слово – форма. Потому что форма и идея совпадают. Внутри формы кровати – различие культур (японцы, спящие на полу, не имеют кровати; но они спят все-таки, у них есть ритуал размещения тела на циновке) – выдвинутое культурное пространство, в котором мы спим, в котором что-то делается. Форма отличается от делаемого, а делаемое есть эмпирия.

Значит, есть различие между интеллигибельностью и знанием. То, что говорится о формах, говорится о некоторых правилах понятности, предшествующих нашей возможности знать – о чем? О том, что под идеей кровати или идеей стола, дома и т. д. понимается некий мир, который допускает существование в нем столов, кроватей, домов. То есть некоторый такой мир – в данном случае мир культуры, мир артефактов (предметов, созданных искусственно человеком), – в котором выполняется какая-то человеческая возможность. В нашем случае – кровати. И тогда, если есть такой мир, в котором выполняется это, то кровати нам знакомы. Мы на них можем ложиться. Это освоенные нами единичные предметы, о которых в свою очередь можно высказываться, о них можно судить. Например, красивая кровать или не красивая. Ах, какая удобная кровать! Это все единичные предметы, эмпирические. А теперь возьмите эту аналогию и распространите ее на более сложный случай. На случай, когда такие высказывания являются научными. Например, геометрическими теориями. Идея числа или число как идея, или геометрическая форма как идея, есть самим миром выполняемое условие, благодаря которому допускается существование высказываний геометрии. Или высказываний арифметики. Тогда арифметика понятный язык, и, будучи понятным, позволяет нам что-то знать точно. Потому что в той мере, в какой мы охватили нечто количественными отношениями (а они – язык, понятный нам), мы сделали понятными, то есть возможным в качестве предметов знания и то, что охвачено этими количественными отношениями. Допустим, колебание струны. О нем можно знать и рассуждать точно, если есть число как идея. Не в том смысле, что число-идея порождает количественные предметы, которые были бы тем самым несовершенной тенью, отражением. Этого никто не говорил. Речь шла об основании, стоя на котором, можно о чем-то рассуждать и что-то утверждать. Введение идеи сущности в философии, как некоего правила интеллигибельности, указывает лишь на это.

Об отдельных эмпирических предметах, движении тел, движении звезд, событиях можно рассуждать и высказывать что-то, что поддавалось бы контролю и было бы объективным и точным,

только в той мере, в какой мы рассматриваем их в пространстве идей, в пространстве форм. Они как бы дают некий срез этих идей, в результате чего мы можем высказывать о них (как предметах) нечто объективное. В предположении, что какое-то отдельное движение здесь, на месте выполняет какие-то законы форм, и, рассмотрев это движение в качестве такового, мы можем о нем знать объективно, в универсальной или всеобщей форме, которая неотделима от научного мышления. То есть строить всеобщие, универсальные и необходимые высказывания. Вот так впервые возникает пространство науки как побочный и параллельный или внутренний продукт философии – не из практики или техники, а лишь опрокидываясь, если угодно, в эту практику, технику и т. д.

Это все сложно, потому что нужно всегда держать себя науровне тонапряжения понятий, которые предположены самими понятиями; и эти понятия непонятны, если каждый раз заново не выполнять этого напряжения. Но тем не менее это все можно было бы делать, если каждый раз нам не мешал бы сопровождающий нас теневой наглядный язык. Язык буквального понимания всего, потому что наш язык по определению – предметен. Всякое слово имплицитно существование его эквивалента; и даже слова, обозначающие душевные явления, имеют инерцию, навевающую нам мысль о том, что чувства существуют так же, как существуют предметы, что мысль существует подобно существованию особых духовных существ и т. д. Кстати, создав такую индуцированную видимость, люди тысячелетиями ломают себе голову – как же вообще понимать? Если вообще правила понимания есть особые гомункулы особых одухотворенных сил, ходячих духов, мыслей, чувств. Мысль отдельная якобы дух. А может быть, проблемы такой нет? Во всяком случае данная проблема навеяна наглядным языком. Такое навевание (идушее из античной же философии) и создало прочную пелену, преграждающую нам путь к действительному пониманию того, о чем говорит философский язык, что он утверждает.

Короче, дальнейшим шагом философского языка как раз и вводится понятие формы или сущности, или рациональной структуры вещи. Рядом эмпирическим есть рациональная структура вещи, которая есть правило интеллигибельности и понимания. Допустив эту структуру вещи в ее пространстве, я могу понимать единичные проявления, факты, события. То есть сделать их предметом особого рода высказываний, а именно – научных, теоретических. А теоретические высказывания поддаются уже контролю и аргументации. И вот, параллельно с формой идет идеи неких вещей, которые открыты обсуждению, аргументации. Миф не открыт, мифические существа не открыты и иным способом

вносят смысл в мир. А тут вот взяли «кроватьность» и создали предметность, говорение о которой поддается опровержению или доказательству на основе фактов.

Тем самым я ввожу тему, которая является основной для философии и науки, – определенных вещей, о которых можно рассуждать, приводить доводы «за» и «против». Поскольку введены не только доводы логической мысли, а еще и указание на эмпирические факты. Эмпирия или наблюдения, или опыт, на который они указывают, появляется только тогда, когда появляется теория. Только в свете теории нечто может иметь значение эмпирического факта, наглядной эмпирической основы наших знаний, с которой они обязательно должны соотноситься.

Значит, рассуждения, факты – особая вещь. Факты тоже появляются только на фоне теоретического рассуждения в качестве элемента науки. В этом смысле они нечто иное, чем просто факты. Просто случившееся, будучи фактом (в обычном смысле слова), появляется бессвязно, разрозненно. При этом можно приводить и соответствующие аргументы, если оставаться на почве обыденного языка, который не организован в свете формы. Однако тот язык, который организован, зависит в конечном счете от луча света, идущего от нас на предметы, и может быть когерентным, подобно лазерному лучу. А может и не стать таковым.

Фактически философия начинается с того, что говорят, хотя не на все можно ссылаться. Допустим, вы говорите: храбр тот, кто радуется победе над врагом или бегству врага. Это факт, так ведь. Но нельзя на это ссылаться, потому что трус тоже радуется бегству врага. Так как же на этом основать (а я пытаюсь основать) понятие добродетели? Рассуждая о добродетели, я привожу нечто, что называют фактам, – добродетель и готов ликовать при виде бегущего врага. Это случается. Но факт ли это? Нет, не факт, потому что есть и противоположный факт – трус тоже радуется бегству врага.

В мифе Платона тиран, у которого, естественно, не было друзей – я уже приводил этот пример, – создал вокруг себя пустоту в силу тиранства, тиранской природы, и вдруг получил возможность повторить жизнь. И он рассуждает, что вот этого он бы не сделал, этого не послушался, а этому бы поверил. Заново – при той же натуре. Или то же самое мы встречаем в рассуждении историков и людей, которые пытались извлечь опыт из гитлеровской истории. Некоторые из них заявляют, что если бы Гитлер послушался генералов, больше доверял им, то, возможно, и не потерпел бы поражение. И ссылаются при этом на факты: не распустил колхозы, неправильно спланировал направление удара и т. п. А это – не факты. Фактами они могут быть, если мы посмотрим на них

глазами идей. А идеей, формой в данном случае что является? – Тиранство. Ведь что такое тиранство? Как о нем можно рассуждать? Вглядишься в собственный нрав и измени себя. Эмпирические обстоятельства здесь ни при чем. Они есть лишь внешняя форма проявления того, что уже решилось, разыгралось в идее. Ну, не мог Гитлер слушаться генералов, не мог он отменить колхозы, потому что он не был бы тогда Гитлером. Это тавтология. Что значит – «если бы»? Да, в принципе это движение устремленное; совершение глупости вытекает из самой природы национал-социалистической идеи. Но речь идет о развертывании возможностей, заложенных в форме. А что это значит?

Вот, я сейчас говорю – выполняю закон понимания. И тогда то, о чем я говорю, есть факты. Конечно, я могу и их приводить. Но они есть не просто обстоятельства, на которые мы можем сослаться, указывать: вот, это так, а это так. Мало ли как, все бывает. Это – не факт.

Повторяю, философия и наука появляются одновременно, как тип рассуждения или как возможное отношение к фактам. Или как возможность превращения вообще чего-то в фактическую основу рассуждения. Здесь и появляется тема – одного и многого. Еще одно понятие философии, о котором я частично говорил. Что это значит в данном случае? Многое – воспроизведено на основе одного. Множество фактов, воспроизведенных на основе или в пространстве идеи. В пространстве формы, где многое сковано в одно. Вот дилемма античной философии. И одновременно это образ теории, обладающей, как стали выражаться в XX веке, эстетическими качествами. То есть простотой, достоверностью внутреннего объяснения. Какая-то простота формулы или рассуждения, гармоническая связь целого. И это настолько красиво, что не может не быть истинным. В современной физике, по-моему, однажды Вигнер так воскликнул, или Гейзенберг. Настолько просто, гармонично и красиво, что это не может не быть истинным. И чаще всего так и бывает.

Греки не так говорили. И отсюда одно и многое; почему есть многое, а не одно? Как многое воспроизводится на основе одного? Потому что, когда многое воспроизведено на основе одного, оно есть логос или порядок. Еще одно решающее понятие философии. Логос или порядок. Но логос не просто как порядок мира и не просто порядок языка, а логос как порядок такого мира, который внутри себя содержит и выполняет человеческие условия того, что он может быть понят.

Мир одного или мир многого, которое сковано одним и воспроизведено на его основе; множество фактов, выхваченное координирующим лучом формы, идеи, и есть логос. Или

естественный порядок. То есть такой порядок, который срабатывает независимо от человека и его намерений. Тиран думает, что он мог бы исправить ошибку, а натура – я не случайно взял слово «натура» – природный или естественный закон (отсюда его замещение, но движением через форму) – логос сделает по-своему. Поэтому Гераклит и говорит: слушайте логос, а не меня. То есть в греческой философии возникает идея естественной или природной необходимости в широком смысле слова. Нечто, что необходимо срабатывает, независимо от человека, от его намерений и блужданий. В этом смысле – естественно, так как независимо от человека. Натура тирана проявляется естественно, однако это не предмет природы.

И вот дальше философия разыгрывается на двух таких стержнях. С одной стороны, природа как нечто самодостаточное, целое, само себя проявляющее и выступающее перед человеком в виде независимых последствий от его поступков, которые входят в это целое. Это нечто большее человека и самодостаточное, требующее уважения и понимания. Природы придерживаться надо! Не только тиран должен придерживаться природы и при этом нрав свой замечать. А вот нужно заглянуть в форму, и тогда организуется хаос. И можешь жить по природе.

И вторая идея – параллельно с естественной необходимостью в этом смысле слова, как я только что объяснил – душа, сторона естественной необходимости. (О ней много размышляли Гераклит, милетцы, Демокрит, Аристотель, Платон). Но под душой в действительности имеется в виду эксплицитное выявление условий интеллигибельности или понятности, которые предшествуют тому, чтобы мы вообще нечто могли видеть в терминах естественного целого или естественной необходимости.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Что такое «предельные понятия» философии?
2. Почему «предельные понятия» не имеют предмета?
3. В какой ситуации, согласно автору, возникает «проблема понимания»?
4. Какова роль философских понятий в формировании теоретических процедур?
5. В чем, согласно автору, заключается различие между интеллигибельностью и знанием?

Бохеньский Юзеф Мария (30 августа 1902 г., Чушув, Царство Польское, Российская Империя – 8 февраля 1995 г., Фрибур, Швейцария) – польский философ и логик, доминиканец. Его по праву считают основателем советологии. В основном его работы

посвящены истории философии и истории логики, занимался исследованиями важных проблем посредством логики. Философию религии рассматривал как логику религии.

Автор статьи рассматривает основные черты мировоззренческого кризиса, характеризующего современное автору (вторая половина XX столетия) состояние человечества. Причины этого кризиса Ю. Бохеньский видит главным образом в несоответствии идей, лежащих в основе мировоззрения большинства людей (обозначаемых в статье как воззрения Средневековья и Просвещения), тем реалиям, которые все более заметно определяют их жизнь. В этом контексте автор говорит о необходимости радикального пересмотра основных положений господствующего мировоззрения, подчеркивая, что ведущую роль в этом процессе должна играть философия. Таким образом, предложенный отрывок из статьи Ю. Бохеньского предоставляет богатый материал для осмысления темы «Философия и мировоззрение».

БОХЕНЬСКИЙ Ю. ДУХОВНАЯ СИТУАЦИЯ ВРЕМЕНИ¹⁹

К. Ясперс, один из самых значительных мыслителей XX в., когда-то опубликовал книгу под названием «Духовная ситуация времени». Книга появилась в период политических катаклизмов и поэтому философ поднял ряд политических и социальных тем. Однако под этим заглавием можно подразумевать и более глубокий смысл: оно может обозначать основание нашего мышления и действия, т. е. наше мировоззрение. Именно в этом смысле я и использую его здесь.

В наши дни широко распространено мнение, что мы находимся на распутье. В США завоевывает популярность движение, называющее себя «Новым веком». Последующие заметки не имеют ничего общего с идеями этого движения (представители которого нередко платят дань иррационализму и псевдомистическому смешению понятий), за исключением одного утверждения – того, что мы живем на краю перемен. И цель моя также отличается от цели «Нового века». Вопрос не в том, каким должно быть и будет человечество, а скорее в том, как выразить степень его разрыва с прошлым.

С чем в прошлом мы порываем? По-видимому, есть основания говорить, прежде всего, о мировоззрениях. Безусловно, сейчас они поражены кризисом, причем речь идет не о каком-то одном мировоззрении. Разрыв с прошлым проходит гораздо глубже,

¹⁹ Извлечение из кн.: Бохеньский Ю. Духовная ситуация времени // Плотников В. И. Онтология. Хрестоматия. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. С. 448–454.

затрагивая предпосылки, всех мировоззрений и основания, на которых они возникают. Хотя выбор мировоззрения в принципе добровольнолен – в том смысле, что никто не может быть принужден его принять, но в то же время никто не свободен настолько, чтобы в любой момент стать приверженцем чего угодно. В этом отношении наша свобода ограничена.

Прежде всего ограничения устанавливаются состоянием науки в данный период. Так, например, в XX в. было бы нелепо утверждать, что солнце вращается вокруг земли. Во-вторых, наша свобода выбора мировоззрений ограничена коллективным опытом человечества. Таков опыт моего поколения относительно человеческой жестокости. Любое мировоззрение, которое бы отвергало этот опыт, само должно быть ныне отвергнуто.

У нас нет общепринятой терминологии, для того чтобы адекватно выразить эти предпосылки. Они, несомненно, не являются мировоззрениями в том же смысле, как религии, идеологии или философии. Из-за отсутствия лучшей терминологии назовем настроение, создаваемое наукой и общественной практикой, «духовной ситуацией», а элементы, общие для мировоззрений, «основным воззрением» данного периода. Предыдущие замечания можно суммировать в следующем: в настоящее время мы переживаем кризис, вызванный изменением в духовной ситуации и соответствующим ему разрывом с основными воззрениями прошлого.

Следовало бы добавить, что речь идет лишь о духовной ситуации, в которой пребывает интеллектуальная элита нашей культурной сферы. Я говорю об «элите», так как в массах, даже в массах образованных людей, духовные изменения происходят со значительным запаздыванием, иногда только через два поколения, и я говорю о «нашей культуре», так как, вопреки лицемерию многих идеологов, все другие цивилизации переходящи.

II

Даже поверхностный анализ показывает, что в нашей культурной сфере нам противостоят два взаимно независимых ряда событий: один – вышеупомянутая духовная перемена, другой – распад. Социологи иногда признавали черты распада, когда писали об «упадке» и «смертельной болезни» Запада. В большинстве обществ, принадлежащих сфере нашей культуры, мы действительно становимся очевидцами симптомов упадка: ослабления социальных связей, снижения воли защищать отечество с оружием в руках, нежелания иметь детей, скептицизма и тому подобного. Следовательно, наряду с переменой в духовной ситуации и в основном воззрении, можно заметить признаки социального распада.

Здесь не рассматривается это обстоятельство. Я упоминаю его в связи с тем, что оно усложняет анализ духовной перемены. Связь

этих двух фундаментально независимых процессов порой весьма затрудняет попытку установить, что является последствием распада, а что – духовной перемены.

Вопрос в том, что же содержится в основном воззрении и в чем заключается духовная перемена?

Основное воззрение дает ответы на основные вопросы своего времени, включает определенное отношение к ним. Существует множество таких вопросов и здесь едва ли стоит пытаться все их поднять. Я остановлюсь на четырех, сейчас наиболее важных:

- какое место занимает человек в космосе?
- существует ли прогресс?
- в чем ценность науки?
- как велики сила или бессилие человека?

Прежде чем приступить к рассмотрению ответов нашего времени на эти вопросы, стоит, напомнить важный факт: массы людей, включая интеллигенцию, остаются под влиянием двух прежних основных воззрений – Средневековья и Просвещения. Среди католических народов Средневековье все еще жизненно. Оно проявляется не только в содержании христианства, но также и в других мировоззрениях, основанных на Библии. Безусловно, влияние Средневековья на интеллигенцию уступает влиянию Просвещения, но отнюдь не менее значимо. «Эпохой Просвещения» я называю идеи и позиции, возникшие в философии XVIII в., общие таким мировоззрениям, как либеральный агностицизм и марксизм. Эта духовная ситуация оказывает преобладающее влияние на большинство интеллектуалов нашей культурной сферы. Следовательно, суть современного кризиса заключается в разрыве с основным воззрением Просвещения и в меньшей степени – с основным воззрением Средневековья, хотя они оба продолжают оказывать воздействие на массы.

III

Какие же ответы на данные четыре вопроса дает средневековое воззрение? Что касается места человека в космосе, ответ, бесспорно, антропоцентричен. С точки зрения существовавшей в то время науки вырисовывается следующая картина. Человек – властелин Земли; Земля – центр мира; вокруг нее вращаются солнце и планеты; звезды – всего лишь обрамление этой земной, т. е. предназначенной для человека, системы. Согласно биологии, человек – единственный в своем роде, превосходящий все иное во вселенной. Он, следовательно, находится в центре космоса. Это антропоцентрическое воззрение черпает силу в библейской вере: мир был создан для человека – не только центра, но и единственной цели мироздания.

Средневековый ответ на вопрос о прогрессе также безоговорочно негативен. Несмотря на авторитет св. Августина –

первооткрывателя и радикального сторонника эволюции, средневековый человек, тем не менее, не верил в космический прогресс, и еще менее – в его социальное дополнение. Его воззрение на мир и общество было совершенно статичным.

Относительно вопроса о науке позиция Средневековья была умеренной. Соглашаясь с возможностью существования знания и признавая ценность науки, оно отличало (явно и определенно – начиная со св. Фомы Аквинского) знание от веры, так как положения веры и мировоззрений не могут быть доказаны. Наконец, в вопросе о возможностях человека господствующей позицией в Средние века было чувство бессилия.

Таким образом, основное воззрение Средневековья включает антропоцентризм, статичное представление о мире, умеренный рационализм и убежденность в ограниченности человеческих возможностей.

IV

Начиная с XVII в., это воззрение постепенно вытесняется новым, которое мы называем «Просвещением». Правда, один из элементов средневекового миросозерцания сохраняется и даже подчеркивается; но человек Нового времени отвергает или глубоко изменяет остальные.

Антропоцентризм принимается в новой радикальной форме. Это тем более странно для периода, когда наука представляет самые убедительные аргументы против веры в особое место человека. Если бы не было астрономии и биологии, антропоцентризм одерживал бы блистательные победы как в умах философов, так и в вере простых людей.

Однако при решении остальных вопросов Просвещение решительно порывает со Средневековьем. Во-первых, оно провозглашает веру в неограниченный прогресс, и это, в сущности, еще одна странность истории, учитывая, что наиболее важные аргументы в его защиту были сформулированы только во второй половине XIX в. Оно также утверждает, в отличие от Средневековья, неограниченный рационализм. Нет ничего, что человек не мог бы исследовать и понять. Наука не знает границ. Все, что вне ее границ, объявляется просто выдумкой. Наконец, испытывая благоговейный трепет перед достижениями науки и технологии, человек верил в свои неограниченные возможности. Маркс отлично выразил это убеждение, написав, что Прометей, похитивший у богов огонь, – самый достойный святой в философских святцах. Следовательно, основное воззрение Просвещения включает крайний антропоцентризм, веру в прогресс, крайний рационализм и веру в неограниченные возможности человека.

V

Таковы два воззрения, господствовавшие в прошлом и до сих пор оказывающие влияние на массы. Однако – и здесь это наиболее важно – эти верования принадлежат утраченному прошлому: основные воззрения Средневековья и Просвещения не соответствуют современной духовной ситуации и потому должны считаться устаревшими.

Рассмотрим прежде всего вопрос о месте человека в космосе. Что представляет собой современная духовная ситуация в этом отношении? С точки зрения антропоцентризма, общего для прежних основных воззрений, она катастрофична. Астрономия показала, что Земля не является центром солнечной системы, что она не охватывает всей реальности, а является всего лишь ее незначительным фрагментом. Земля не является даже центром Млечного Пути, за пределами которого простирается множество (возможно миллиарды) подобных ему галактик, расстояния между которыми измеряются миллионами парсек (парсек превышает 30800 миллиардов километров) и временем в миллиарды лет. Мысль о том, что существо, живущее долю космической секунды на земле, является центром вселенной, представляется нам сегодня совершенно неосновательной.

Биология и психология опровергли миф об уникальных качествах человека, о его природном превосходстве. Было показано, что человек, подобно другим животным, лишь один из вариантов жизни, возможной на Земле.

Правда, с недавнего времени много говорят о так называемом «антропном принципе», согласно которому человек есть цель всего космического процесса. Этот принцип нашел защиту у известных астрономов. Между тем, насколько я могу судить, нет оснований считать этот «принцип» результатом точных наук. Четыре обстоятельства восстают против его допущения: 1) антропный принцип принадлежит к космологии, оперирующей на границе между наукой и метафизическими спекуляциями. 2) Разногласия между специалистами в отношении этого принципа. 3) Нетрудно предположить, что здесь мы имеем еще один неудачный экскурс специалистов в область, чуждую им. История науки полна подобного рода экскурсов, иные из которых ввергают в замешательство, несмотря на то, что они совершаются учеными, не имеющими себе равных. Достаточно вспомнить философствование Джинса, Эддингтона, Планка и Гейзенберга. 4) Кажется очевидным влияние мировоззрений. Данный «принцип» едва ли является серьезным аргументом против достаточно обоснованного утверждения, что человек всего лишь незначительный фрагмент вселенной. Следовало ожидать, что для защитников отживших мировоззрений этот принцип

сыграет ту же роль, что соломинка для утопающего. Несмотря на их усилия, следует сказать, что взаимоподтвержденные и хорошо проверенные выводы естественных наук конституируют духовную ситуацию, противостоящую любой форме антропоцентризма. Человеческая культура не должна рассматриваться как центр космоса.

Следовательно, мы приходим к радикальному отказу от основной составляющей как средневекового мировоззрения, так и мировоззрения эпохи Просвещения. Новая духовная ситуация запрещает нам мыслить антропоцентрически.

VI

Что касается других проблем, здесь мы также видим изменения, хотя в каждом случае они особые.

И уроки истории, и наука со всей убедительностью подрывают веру в прогресс. В любом случае теперь мы знаем, что нет аргументов в защиту космического прогресса. Если допустить теорию «большого взрыва», как это делает сегодня большинство ученых, то история космоса предстанет скорее как процесс непрерывной деградации, что следует из второго закона термодинамики. Но даже согласно теории продолжающегося творения, в космосе нет прогресса. Современная наука не дает оснований для веры в космический прогресс.

Совершенно иная причина делает веру в исторический прогресс человечества особо трудной для современных людей. В последние два столетия прогресс очевиден в социальной сфере жизни, а также в естественных науках и связанных с ними технологиях. Этот прогресс, неизвестный в Средние века, сегодня невозможно отрицать.

Все же духовная ситуация включает не только осознание этого обстоятельства. Очень существен здесь опыт человеческой жестокости, с которым предшествующее поколение столкнулось в таком масштабе, что это не позволяет нам говорить о нравственном совершенствовании человечества. Подобным же образом страх перед ядерной войной и ее последствиями так же, как и перед загрязнением окружающей среды, разрушил веру в отождествление прогресса науки и техники с прогрессом человечества, самому существованию которого угрожает наука. Опыт человеческой жестокости и страх перед последствиями технологии подорвали веру человека в исторический прогресс.

Как результат этой новой ситуации мы видим здесь радикальный разрыв с воззрением Просвещения, но также (не в смысле антропоцентризма) – определенное движение по направлению к средневековому мирозерцанию.

В вопросе о ценности науки разрыв с мирозерцанием Просвещения намечается в двух аспектах. С одной стороны, со времени бомбардировки Хиросимы практическая ценность науки все более

ставится под вопрос. С другой стороны, современная философия науки и теория мировоззрений разрушили оптимистическое представление о науке. Не только ее практическая, но также и ее теоретическая ценность подвергается тщательной проверке.

Во многих случаях отношение к науке становится даже более скептическим, чем в Средневековье. Так, например, движение, вдохновленное Куном и Фейерабендом, утверждает, что нет различия между наукой и черной магией. Это, конечно, преувеличение, но духу времени свойственно верить, что наука не способна ответить на наиболее важные вопросы, а когда она делает это, ее результаты недостоверны. У меня есть обескураживающий опыт, поучительный в этом смысле. Несколько лет назад я посетил собрание, в котором принимало участие около пятисот ученых и столько же философов. К моему изумлению, сомнения ученых в ценности их труда были так велики, что присутствовавшие философы чувствовали себя обязанными убеждать их, что в конце концов наука не лишена некоторой полезности и теоретической ценности. Новый дух времени отказывает науке в праве отвечать на все вопросы, требовать безусловного доверия, быть главным фактором прогресса. В этом отношении она даже рискует стать жертвой скептицизма.

Таким образом, налицо не только разрыв с мирозерцанием Просвещения, но также в значительной степени с мирозерцанием Средневековья, где ценность науки в своей области никогда не ставилась под сомнение.

Неудивительно, что современная духовная ситуация не дает оснований для прометеевских представлений, для веры в человеческое всемогущество. Несомненно, современная технология открыла нам возможности, о которых даже не мечтали наши предшественники, но мы также узнали, что силы, управляющие миром, несравненно могущественнее сил, которые вообще можно было вообразить не только в Средние века, но даже в XIX в. Одной из наиболее важных реакций на новую духовную ситуацию стало чувство человеческого бессилия.

Здесь мы также далеко отошли от Просвещения. Ситуация отличается и от эпохи Средневековья, по крайней мере для тех, кто утратил веру в Провидение. Для этих людей разрыв с основным воззрением Просвещения ведет к ощущению трагической бессмысленности и бессилия. Утрата смысла – ибо нынешняя ситуация враждебна попыткам обрести смысл жизни в прогрессе человечества, дана как отсутствие такого прогресса; трагическое бессилие – из-за отказа от прометеевского мифа.

VII

Довольно о ситуации. Как бы то ни было, главный моральный принцип учит нас, что, невзирая на ситуацию, человек, насколько

он сознателен и свободен, имеет определенные задачи и обязательства, цели, которые нужно достичь. Если я не ошибаюсь, наиболее важная задача в рассматриваемой области может быть выражена в следующем: перед лицом перемен в духовной ситуации у нас есть ясная обязанность противостоять им и осмысливать их в свете всех сторон жизни.

Насколько мы выполняем это обязательство сейчас?

Нужно признать, что едва ли. Массы и даже большая часть образованных людей в сущности находится под влиянием отживших мировоззрений. Ругая современную науку, они решительно защищают веру в центральное место человека так же, как и другие элементы фундаментальных прошлых воззрений.

Для того, чтобы жизнь не утратила смысл, необходимо пересмотреть наше мировоззрение. Перечень задач, которые необходимо выполнить, включает следующие положения:

- Необходимо заново переосмыслить основные положения религии: ее понятия не могут оставаться такими, какими они были в течение последних веков. Насколько мне известно, до сих пор ничего не сделано в этом отношении.

- Нам необходима новая философия, которая бы согласовала науку и мировоззрения. Ее исходные начала видятся в форме аналитической философии. В то же время следует учесть, что философы далеки от того, чтобы лишиться себя всевозможных предпосылок, которые хотя и не совсем бессмысленны, но все же противоречат новой духовной ситуации.

- Взгляды на науку требуют решительного пересмотра. Несмотря на то, что здесь много сделано, массы не способны постичь даже простейшие следствия современного научного исследования. Более того, много предстоит сделать даже на уровне философского анализа науки.

- Если я не ошибаюсь, то же самое можно сказать относительно социальных наук, где, например, застывшее противостояние между социализмом и капитализмом представляется устаревшим и неэффективным.

Несомненно, перечень наиболее важных задач может быть значительно расширен.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Какими факторами, согласно автору, ограничен мировоззренческий выбор современного человека?

2. Как определяются в тексте «духовная ситуация» и «основное воззрение»?

3. На какие вопросы дает ответы «основное воззрение»?

4. Какие изменения «основного воззрения» автор отмечает применительно к современности?

5. В чем, по мнению автора, заключается задача современной философии?

Швейцер Альберт (14 января 1875 г., Кайзерсберг, Верхний Эльзас, Германия – 4 сентября 1965 г., Ламбарене, Габон) – немецкий и французский теолог, философ, гуманист, музыкант и врач, лауреат Нобелевской премии мира.

В приведенном ниже отрывке из произведения А. Швейцера анализируются истоки феномена XX столетия, которое автор обозначает как «упадок культуры». Основным симптомом этого упадка А. Швейцер называет несоответствие фундаментальных идей, определяющих жизнь общества, подлинным целям и задачам человечества, а в качестве основного виновника этой ситуации называет философию Нового времени. Определяя философию как «глашатая и стража всеобщего разума», мыслитель указывает на то, что в двадцатом столетии философия перестает выполнять эту миссию. Вне зависимости от того, как можно оценить эту позицию А. Швейцера в отношении современной ему философии, данный текст ставит важные и глубокие вопросы относительно роли философии в формировании мировоззренческих оснований культуры.

ШВЕЙЦЕР А. ВИНА ФИЛОСОФИИ В ЗАКАТЕ КУЛЬТУРЫ²⁰

Мы живем в условиях, характеризующихся упадком культуры. И не война создала эту ситуацию – она сама есть лишь ее проявление. Все, что было духовного в жизни общества, воплотилось в факты, которые теперь в свою очередь вновь оказывают отрицательное воздействие на духовное начало. Взаимодействие между материальным и духовным приняло роковой характер. С трудом миновав страшный водопад, мы пытаемся продвигаться вперед в потоке, бурлящем зловещими водоворотами. Только ценой невероятного напряжения возможно – если вообще еще есть надежда на это – вывести корабль нашей судьбы из опасного бокового рукава, куда он по нашей вине уклонился, и вновь направить в основное русло потока. Мы сошли со столбовой дороги развития культуры, так как нам не свойственно задумываться над судьбами того, что принято называть культурой. На стыке столетий под самыми различными названиями вышел в свет целый ряд сочинений о нашей культуре. Словно по какому-то тайному мановению, авторы их не старались выяснить состояние нашей духовной жизни, а интересовались

²⁰ Извлечение из кн.: Швейцер А. Вина философии в закате культуры // Плотников В. И. Онтология. Хрестоматия. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. С. 457–464.

исключительно тем, как она складывалась исторически. На рельефной карте культуры они зафиксировали действительные и мнимые пути, которые, пересекая горы и доли исторического ландшафта, привели нас из эпохи Ренессанса в XX век. Восторжествовал исторический подход авторов. Наученные ими массы испытывали удовлетворение, воспринимая свою культуру как органический продукт столь многих действующих на протяжении столетий духовных и социальных сил. Никто, однако, не удосужился установить компоненты нашей духовной жизни. Никто не проверил, насколько благородны идеи, движущие ею, и насколько она способна содействовать подлинному прогрессу. В результате мы переступили порог столетия с непоколебленными фантастическими представлениями о самих себе. То, что в те времена писалось о нашей культуре, укрепляло нашу наивную веру в ее ценность. На того, кто выражал сомнение, смотрели с удивлением. Кое-кто, уже наполовину сбившись с пути, вновь вернулся на столбовую дорогу, испугавшись тропы, уводящей в сторону; другие продолжали идти по ней, но молча. Представления, во власти которых они находились, обрекли их на замкнутость. Но сейчас уже для всех очевидно, что самоуничтожение культуры идет полным ходом. Даже то, что еще уцелело от нее, ненадежно. Оно еще производит впечатление чего-то прочного, так как не испытало разрушительного давления извне, жертвой которого уже пало все другое. Но его основание также непрочное, следующий оползень может увлечь его с собой в пропасть. Как, однако, могло случиться, что источники культуротворящей энергии иссякли? Просвещение и рационализм выдвинули основанные на разуме этические идеалы, касавшиеся эволюции индивида к подлинному человечеству, его положения в обществе, материальных и духовных задач самого общества, отношения народов друг к Другу и их подъема в составе сцементированного высшими духовными целями человечества. Эти основанные на разуме этические идеалы, захватив философию и общественное мнение, начали сталкиваться с действительностью и преобразовывать условия жизни общества. В течение трех или четырех поколений как во взглядах на культуру, так и в уровне развития ее был достигнут такой прогресс, что создалась полная видимость окончательного триумфа культуры и неуклонного ее процветания. Однако к середине XIX столетия это столкновение основанных на разуме этических идеалов с действительностью постепенно пошло на убыль. В течение последующих десятилетий оно продолжало все больше и больше затихать. Без борьбы и без шума культура постепенно пришла в упадок. Ее идеи отстали от времени; казалось, они слишком обессилели, чтобы идти с ним в ногу. Почему же это произошло? Решающим фактором явилась

несостоятельность философии. В XVIII и начале XIX столетия философия формировала и направляла общественное мнение. В поле ее зрения были вопросы, вставшие перед людьми и эпохой, и она всячески побуждала к глубоким раздумьям о культуре. Для философии того времени было характерно элементарное философствование о человеке, обществе, народе, элеме́нтарное и культуре, что естественным путем порождало живую, захватывающую общественное мнение популярную философию и стимулировало культуротворческий энтузиазм. Однако всеобъемлющее оптимистически-этическое мировоззрение, на котором Просвещение и рационализм основали эту могучую в своем воздействии популярную философию, не могло в течение длительного времени удовлетворять требованиям критики последовательного мышления. Его наивный догматизм вызывал все больше и больше нареканий. Под пошатнувшееся здание Кант попытался подвести новый фундамент: он поставил перед собой цель преобразовать мировоззрение рационализма (ничего не меняя в его духовной сущности) в соответствии с требованиями более углубленной теории познания. Шиллер, Гете и другие корифеи духа этого времени, прибегая то к благожелательной, то к едкой критике, показали, что рационализм является скорее популярной философией, чем философией в собственном смысле слова. Но они были не в состоянии возвести на месте разрушаемого ими нечто новое, способное с той же силой поддерживать в общественном мнении идеи культуры. Фихте, Гегель и другие философы, которые, как и Кант, при всем своем критическом отношении к рационализму солидаризировались с его основанными на разуме этическими идеалами, попытались обосновать всеобъемлющее оптимистически-этическое мировоззрение спекулятивным путем, то есть с помощью логического и гносеологического толкования бытия и его воплощения в мире. В течение трех или четырех десятилетий им удавалось поддерживать у себя и у других успокоительные иллюзии и насиловать действительность в духе своего мировоззрения. В конце концов, однако, окрепшие тем временем естественные науки взбунтовались и с поистине плебейской жадностью правды действительности до основания разрушили созданные фантазией великолепные сооружения. Бездомными и жалкими бродят с тех пор по свету этические идеалы рационализма, на которых зиждется культура. Никто не пытался более создать всеобъемлющее мировоззрение, способное обосновать их. И вообще уже не появлялось ни одного всеобъемлющего мировоззрения, для которого были бы характерны внутренняя стройность и цельность. Век философского догматизма миновал. Истиной стала считаться лишь наука, описывающая действительность. Всеобъемлющие мировоззрения выступали теперь

уже не как яркие солнечные светила, а лишь как кометный туман гипотез. Одновременно с догматизмом в знаниях о мире пострадал также догматизм духовных идей. Наивный рационализм, критический рационализм Канта и спекулятивный рационализм великих философов начала XIX века насильовали действительность в двояком смысле: они ставили выработанные мышлением воззрения выше фактов естествознания и одновременно провозглашали основанные на разуме этические идеалы, призванные изменить существующие взгляды и условия жизни людей. Когда стала очевидной бессмысленность насилия в первом случае, возник вопрос, насколько оправданно оно во втором. На место этического доктринерства, считавшего современность лишь материалом для воплощения теоретических набросков лучшего будущего, пришло историческое толкование существующих условий, подготовленное уже философией Гегеля. При таком складе мышления элементарное столкновение разумных этических идеалов с действительностью было уже невозможно в прежнем виде. Недоставало необходимой для этого непосредственности мышления. Соответственно пошла на убыль и энергия убеждений, составляющих фундамент культуры. В итоге оправданное насилие над человеческими убеждениями и условиями жизни, без которого невозможно реформаторство в области культуры, оказалось скомпрометированным, так как было связано с неоправданным насильованном всей действительности. Такова трагическая сущность психологического процесса, наметившегося с середины XIX века в нашей духовной жизни. С рационализмом было покончено... а заодно было покончено и с его детищем — оптимистическим и этическим основополагающим убеждением относительно назначения мира, человечества, общества и человека. Но поскольку это убеждение по инерции все еще продолжало оказывать влияние, никто не отдавал себе отчета в начавшейся катастрофе. Философия не осознавала, что энергия вверенных ей идеалов культуры начала иссякать. В заключении одного из самых значительных сочинений по истории философии конца XIX столетия это явление определяется как процесс, в котором шаг за шагом, все более ясно и твердо осознавался смысл ценностей культуры, универсальность которых является предметом самой философии. При этом автор забыл главное: раньше философия не только задумывалась над ценностями культуры, но и несла их в качестве действенных идей в общественное мнение, в то время как со второй половины XIX столетия они все больше становились тщательно сберегаемым непроизводительным капиталом. Из работника, неустанно трудившегося над формированием универсального взгляда на культуру, философия после своего крушения в середине XIX столетия превратилась в пенсионера, вдали от мира

перебирающего то, что удалось спасти. Она стала наукой, классифицирующей достижения естественных и исторических наук и собирающей материал для будущего мировоззрения, соответственно поддерживая ученую деятельность во всех областях. Вместе с тем она неизменно была поглощена своим прошлым. Философия почти стала историей философии. Творческий дух покинул ее. Все больше и больше она становилась философией без мышления. Конечно, она анализировала результаты частных наук, но элементарное мышление перестало быть свойственным ей. Сочувственно оглядывалась она на оставленный позади рационализм. Горделиво хвасталась тем, что «Кант прошел ее насквозь», что Гегель «привил ей исторический подход» и что «ныне она развивается в тесном контакте с естественными науками». Однако при этом философия была беспомощнее самого жалкого рационализма, так как выполняла свое общественное назначение, с которым столь эффективно справлялся рационализм, лишь в воображении, но отнюдь не в действительности. Рационализм при всей его наивности был подлинной, действенной философией, она же при всей своей проницательности и глубине была лишь эпигонской философией, облачившейся в тогу учености. В школах и университетах она еще играла какую-то роль, миру же сказать ей было уже нечего. И так, при всей своей учености философия стала чуждой реальной действительности. Жизненные проблемы, занимавшие людей и эпоху, не оказывали на нее никакого влияния. Путь философии проходил теперь в стороне от столбовой дороги всеобщей духовной жизни. Не получая от последней никаких стимулов, она и сама ничего не давала ей взамен. Не занимаясь элементарными проблемами, она не поддерживала никакой элементарной философии, которая могла бы стать популярной философией. Собственное бессилие породило в философии антипатию ко всякому общедоступному философствованию – антипатию, столь характерную для ее сущности. Популярная философия была в ее глазах лишь пригодным для толпы, упрощенным и соответственно ухудшенным вариантом свода достижений частных наук, упорядоченных ею и приспособленных для нужд будущего мировоззрения. Она была далека от осознания факта существования популярной философии, возникающей в результате того, что философия вплотную занимается элементарными вопросами бытия, над которыми должны задумываться и задумываются как отдельные индивиды, так и массы, углубляет эти вопросы в процессе более всеобъемлющего и более совершенного мышления и в таком виде передает их человеческому обществу. Она не отдавала себе отчета в том, что ценность любой философии в конечном счете измеряется ее способностью превратиться в живую популярную философию. Любая глубина – это одновременно

и простота, и достигнута она может быть только тогда, когда обеспечена ее связь со всей действительностью. В этом случае она представляет собой абстракцию, которая сама по себе обретает жизнь в многообразных ее проявлениях, как только соприкасается с фактами. Следовательно, все пылкое и ищущее в мышлении масс было обречено на прозябание, так как не находило в нашей философии признания и содействия. Перед этим непритязательным мышлением открылась пустота, выйти за пределы которой оно не смогло. Золота, подвергнувшегося чеканке в прошлом, у философии были горы. Гипотезы будущего теоретического мировоззрения, подобно нечеканенным слиткам, наполняли ее подвалы. Но пищи, которая могла бы утолить духовный голод современности, у философии не было. Обольщенная и сбита с толку своими сокровищами, она упустила время, когда нужно было засеять ниву-кормилицу. Поэтому она игнорировала голод, который испытывала эпоха, и предоставила последнюю ее собственной судьбе. В том, что мышление оказалось не в состоянии сформулировать оптимистически-этическое по своему характеру мировоззрение и найти в нем обоснование идеалам, составляющим душу культуры, не было вины философии. Здесь сыграл свою роль некий новый факт, выявившийся в развитии мышления. Но философия виновата перед нашим миром в том, что не выявила этого факта и продолжала оставаться во власти иллюзии, будто своими поисками в самом деле содействует прогрессу культуры. По своему последнему назначению философия является глашатаем и стражем всеобщего разума. Обязанность ее – признать перед всем нашим миром, что основанные на разуме этические идеалы уже не находят, как раньше, опоры во всеобъемлющем мировоззрении, а до лучших времен предоставлены самим себе и вынуждены утверждать себя в мире, лишь опираясь на свою внутреннюю силу. Она должна была бы внушить людям, что им надлежит бороться за идеалы, на которых зиждется культура. Она должна была бы попытаться обосновать эти идеалы сами по себе, в их внутренней истинности, и таким путем, даже без притока жизненных сил из соответствующего всеобъемлющего мировоззрения, поддержать их жизнеспособность. Следовало бы со всей энергией привлечь внимание и образованных и необразованных людей к проблеме идеалов культуры. Но философия занималась всем, только не культурой. Она, невзирая ни на что, продолжала тратить усилия на выработку теоретического всеобъемлющего мировоззрения в уверенности, что оно поможет решить все проблемы. Философия не задумывалась над тем, что это мировоззрение, зиждущееся только на истории и естественных науках и соответственно лишенное таких качеств, как оптимизм и этичность, даже в законченном виде всегда будет

оставаться «немогущим» мировоззрением, которое никогда не сможет породить энергию, необходимую для обоснования и поддержания идеалов культуры. В итоге философия так мало уделяла внимания культуре, что даже не заметила, как и сама вместе со своим временем все больше сползала к состоянию бескультурья. В час опасности страж, который должен был предупредить нас о надвигающейся беде, заснул. Вот почему мы даже не пытались бороться за нашу культуру.

Враждебные культуре обстоятельства в нашей экономической и духовной жизни

Наряду с несостоятельностью мышления как решающей причиной заката культуры нашему времени приходится сталкиваться с целым рядом других обстоятельств, затрудняющих борьбу за становление культуры. Эти обстоятельства коренятся как в духовной, так и в экономической жизни и предопределяются главным образом все более неблагоприятно складывающимся взаимодействием между экономическим и духовным началами. Способность современного человека понимать значение культуры и действовать в ее интересах подорвана, так как условия, в которые он поставлен, умаляют его достоинство и травмируют его психически. В самых общих чертах развитие культуры состоит в том, что разумные идеалы, призванные содействовать прогрессу человечества, воспринимаются индивидами и, полемизируя в них с действительностью, принимают при этом такую форму, которая способствует наиболее эффективному и целесообразному воздействию их на условия жизни людей. Следовательно, способность человека быть носителем культуры, то есть понимать ее и действовать во имя ее, зависит от того, в какой мере он является одновременно мыслящим и свободным существом. Мыслящим он должен быть для того, чтобы вообще оказаться в состоянии выработать и достойным образом выразить разумные идеалы. Свободным он должен быть для того, чтобы оказаться способным распространить свои разумные идеалы на универсум. Чем больше он сам вовлекается каким-либо образом в борьбу за существование, тем с большей исключительностью в его разумных идеалах заявляет о себе стремление к улучшению его собственных условий бытия. В этом случае идеалы, диктуемые интересами, пропитывают идеалы культуры и лишают их ясности и стройности. Между материальной и духовной свободой существует внутреннее единство. Культура предполагает наличие свободных людей, ибо только они могут выработать и воплотить в жизнь ее принципы. Современный же человек ограничен как в своей свободе, так и в способности мыслить. Если бы обстоятельства складывались так, что умеренное и прочное благосостояние становилось

доступным все более широким массам населения Земли, то культура получила бы от этого гораздо больше преимуществ, чем от всех материальных достижений, столь превозносимых от ее имени. Материальные достижения, конечно, делают человечество, как таковое, более независимым от природы, чем раньше. Вместе с тем, однако, они уменьшают количество независимых существ внутри самого человечества. Ремесленник под воздействием машины превращается в фабричного рабочего. Место независимого коммерсанта все чаще занимает чиновник в силу того, что в сложных условиях современного производства шансы на существование имеют лишь предприятия, располагающие крупным капиталом. Даже те слои общества, которым удалось сохранить более или менее крупную собственность или отстаивать право на более или менее независимую деятельность, из-за характерной для современной экономической системы неуверенности в надежности достигнутого все шире вовлекаются в борьбу за существование. Возникающее состояние зависимости и подчинения усугубляется еще и тем, что производственная жизнь объединяет все большее число людей в крупные агломерации, отрывая их от кормилицы-земли, от собственного дома и от природы. Тем самым люди тяжело травмируются психически. Утверждение о том, что с потерей собственного участка земли и собственного жилища у человека начинается противоестественная жизнь, оказывается на поверку слишком правильным, чтобы считаться парадоксальным. Разумеется, в продиктованных интересами идеалах множества людей, которые объединяются для защиты своих в равной мере подрываемых условий жизни, также содержатся требования в отношении культуры, поскольку выдвигается задача улучшения материальных, а тем самым и духовных условий бытия. Однако подобные требования небезопасны для представления о культуре, как таковой, ибо концепция, в которой они находят свое выражение, складывалась либо вообще безотносительно к наиболее общим интересам человечества, либо под самым незначительным их влиянием. Эти противоречивые идеалы, диктуемые интересами и сталкивающиеся друг с другом во имя культуры, отнюдь не способствуют раздумьям над культурой, как таковой. С подневольным существованием органически связано перенапряжение людей. В течение двух или трех поколений довольно многие индивиды живут только как рабочая сила, а не как люди. То, что вообще может быть сказано о духовном и нравственном значении труда, на их труд уже не распространяется. Ставшая обычной сверхзанятость современного человека во всех слоях общества ведет к умиранию в нем духовного начала. Косвенно он становится жертвой этого уже в детстве. Его родители, поглощенные жестокими трудовыми буднями, не могут уделять

ему нужного внимания. В результате для него оказывается безвозвратно утраченным нечто органически необходимое для его развития. Позже, сам став жертвой перенапряжения, он все больше испытывает потребность во внешнем отвлечении. Для работы в оставшееся свободное время над самим собою, для серьезных бесед или чтения книг необходима сосредоточенность, которая нелегко ему дается. Абсолютная праздность, развлечение и желание забыться становятся для него физической потребностью. Не познания и развития ищет он, а развлечения – и притом такого, какое требует минимального духовного напряжения. Склад ума миллионов этих разобщенных, но способных к сплочению людей оказывает обратное воздействие на все институты, призванные служить образованию, а следовательно, и культуре. Театр уступает место кабаре, а серьезная литература – развлекательной. Журналы и газеты вынуждены во все большей степени мириться с тем фактом, что они могут преподносить что-либо читателю лишь в предельно доступной форме. Сравнение средних уровней нынешней периодики и периодики пятидесяти – шестидесятилетней давности показывает, как сильно прессе пришлось измениться в этом отношении. Проникшись духом легкомыслия и поверхностности, институты, призванные стимулировать духовную жизнь, в свою очередь содействуют сползанию общества к такому состоянию и накладывают на него печать серости и бездумья. В сколь сильной степени бездумье стало для человека второй натурой, видно хотя бы из характера его обычных общений с окружающими людьми. Ведя разговор с себе подобными, он следит за тем, чтобы придерживаться общих замечаний и не превращать беседу в действительный обмен мыслями. Он не имеет больше ничего своего и даже испытывает в некотором роде страх, что от него может потребоваться это свое. Дух, порожденный обществом разобщенных, предстает перед нами как постоянно крепнущая сила. У нас складывается упрощенное представление о человеке. В других и в самих себе мы ищем лишь прилежания труженика и согласны почти ничем не быть сверх того. С точки зрения несвободного существования и разобщенности наиболее неблагоприятно сложились условия жизни населения больших городов. Соответственно оно более подвержено угрозе духовной деградации. Являлись ли крупные города когда-либо культурными центрами в том смысле, что в них зарождался идеал человека, поднявшегося до уровня духовной личности? Ныне, во всяком случае, положение вещей таково, что подлинную культуру необходимо спасать от духа растления, исходящего от больших городов и их жителей. К несвободному состоянию и разобщенности современных людей добавляется в качестве еще одного психического тормоза культуры также их ограниченность. Гигантский рост

достижений науки и практики с необходимостью ведет к тому, что поле деятельности индивида все больше ограничивается одной определенной областью. Становится господствующей такая организация труда, при которой только специализация обеспечивает взаимодействие высших производственных показателей. Достигнутые результаты великолепны. Но вера труженика в духовную значимость его труда подрывается. Применение находит только часть способностей человека, что в свою очередь оказывает обратное воздействие на его духовную сущность. Формирующие личность силы, коренящиеся в многообразии производственных задач, иссякают при меньшем их многообразии и соответственно меньшей духовной значимости в широком смысле слова. Нынешний мастеровой разбирается в тонкостях своего ремесла не так основательно, как его предшественник. В отличие от последнего он владеет уже не всеми операциями обработки дерева или металла, так как его работе предшествует значительный по объему труд других людей и машин. Сообразительность и практические навыки современного рабочего уже не находят все новых сфер применения. Творческое и художественное начало в нем умирает. Нормальное чувство собственного достоинства, стимулируемое трудом, в который ему неизменно приходится вкладывать всю свою сметливость и всю свою душу, сменяется самодовольством, мешающим ему видеть за доведенным до совершенства частным навыком общее несовершенство. Во всех сферах человеческой деятельности, и больше всего, пожалуй, в науке, угроза узкой специализации как для индивида, так и для духовной жизни общества в целом становится все более явственной. Уже дает о себе знать и то обстоятельство, что молодежь обучают люди, не отличающиеся достаточной универсальностью, чтобы раскрыть перед ней взаимозависимость отдельных частных наук и наметить ей горизонты в их естественных масштабах. И словно считая, что специализация и организация труда еще недостаточно отрицательно сказываются на психике современного человека там, где они неизбежны, их стремятся внедрить и там, где без них можно было бы обойтись. В административном управлении, в преподавании и в других сферах с помощью системы надзора и всевозможных регламентации естественное поле деятельности людей предельно сужается. Насколько несвободен в некоторых странах нынешний учитель по сравнению со своим предшественником! Каким неживым и безликим стало его преподавание в результате такого ограничения! Так из-за специфических особенностей нашего труда мы утратили присущее нам духовное начало и нашу индивидуальность в той мере, в какой возросли материальные достижения общества. И здесь мы видим в действии трагический закон, согласно которому выигрыш в одном сопряжен

с потерей в другом. Несвободный, разобщенный, ограниченный современный человек одновременно находится под угрозой стать негуманным. Нормальное отношение человека к человеку стало затруднительным для нас. Постоянная спешка, характерная для нашего образа жизни, интенсификация взаимного общения, совместного труда и совместного бытия многих на ограниченном пространстве приводит к тому, что мы, беспрестанно и при самых разнообразных условиях встречаясь друг с другом, держимся отчужденно по отношению к себе подобным. Обстоятельства нашего бытия не позволяют нам относиться друг к другу как человек к человеку. Навязанное нам ограничение в деятельности, присущей человеческой природе, носит настолько универсальный и систематический характер, что мы привыкаем к нему и уже больше не воспринимаем наше безликое поведение как нечто противоестественное. Мы уже не страдаем от того, что в таких-то и таких-то ситуациях не можем больше проявлять подлинно человеческое участие к своим ближним, и в конечном счете деградируем к отречению от истинно человеческих отношений и там, где они возможны и уместны. Безусловно, психика жителя крупного города и в этом отношении подвергается наиболее неблагоприятному влиянию и затем в свою очередь оказывает неблагоприятное воздействие на состояние духовной жизни общества. Мы утрачиваем чувство родства со своим ближним и скатываемся таким образом на путь антигуманности. Когда исчезает сознание, что любой человек нам в какой-то мере небезразличен как человек, тогда расшатываются устои культуры и этики. Регресс гуманности в этом случае является лишь вопросом времени. И действительно, уже в течение жизни двух поколений обитают среди нас во всей своей отвратительной наготе идеи законченной негуманности, подкрепленные авторитетом логических принципов. В обществе сложились взгляды, уводящие индивидов от гуманности. Присущее человеку от природы участливое отношение к ближнему исчезает. На смену ему приходит проявляющаяся в более или менее разнообразных формах абсолютная индифферентность. Всячески подчеркиваемые в отношении незнакомых людей высокомерие и безучастность уже не воспринимаются как проявления внутренней неотесанности и грубости, а квалифицируются как светское поведение. Да и само наше общество перестало признавать за всеми людьми, как таковыми, человеческую ценность и человеческое достоинство. Определенная часть человечества стала для нас человеческим материалом, вещами. Если десятилетиями среди нас со все возрастающей легкостью могли говорить о войнах и завоеваниях, словно речь шла только о столкновениях на шахматной доске, то это предопределялось лишь внедрением всеобщего убеждения,

что человеческие судьбы – это ряды цифр, определенный статистический материал, не больше. Когда разразилась война, для укоренившейся в пас негуманности открылось широкое поле проявления. А сколько всяких дикостей – утонченных и откровенно оголтелых – в отношении цветных народов выдавалось в нашей колониальной литературе последних десятилетий и в наших парламентах за разумные истины и в таком виде усваивалось общественным мнением! Двадцать лет назад в парламенте одной из стран Европейского континента было как должное воспринято даже выступление, в котором о массовой гибели депортированных негров от голода и эпидемий говорилось как о «падеже», словно речь шла о скоте. В современном преподавании и в современных школьных учебниках гуманность оттеснена в самый темный угол, как будто перестало быть истиной, что она является самым элементарным и насущным при воспитании человеческой личности, и как будто нет никакой необходимости в том, чтобы вопреки воздействию внешних обстоятельств сохранить ее и для нашего поколения. В прошлом все было по-иному. Дух гуманности господствовал тогда не только в школе, но и в литературе, даже приключенческой. Робинзон Крузо в известном романе Дефо непрестанно размышляет над проблемой гуманности. Он чувствует такую ответственность за торжество принципов гуманности, что даже в ходе самообороны неизменно руководствуется соображением, как бы поменьше загубить человеческих жизней, и настолько подчиняет себя служению этой идее, что она придает смысл всей его полной приключений жизни. Можно ли среди нынешних сочинений этого жанра отыскать хоть одно, столь пронизанное духом человечности? Отрицательно воздействует на культуру также сверхорганизованность наших общественных условий. Насколько верно, что организованное общество является предпосылкой и одновременно следствием культуры, настолько очевидно также, что на определенном этапе внешняя организация общества начинает осуществляться за счет духовной жизни. Личности и идеи подпадают под власть институтов общества, вместо того чтобы оказывать влияние на них и поддерживать в них живое начало. Создание в какой-либо сфере всеобъемлющей организации на первых порах дает блестящие результаты, но через некоторое время первоначальный эффект уменьшается. Сначала демонстрируется уже существующее богатство, в дальнейшем дают себя знать последствия недооценки и игнорирования живого и первоначального. Чем последовательнее внедряется организация, тем сильнее проявляется ее сдерживающее воздействие на производительное и духовное начала. Существуют культурные государства, которые не могут преодолеть ни в экономической, ни в духовной жизни последствий давно

оставленной позади слишком всеобъемлющей и далеко идущей централизации управления. Превращение леса в парк и поддержание его в таком качестве может оказаться в том или ином отношении целесообразным. Но об интенсивной вегетации, которая естественным путем обеспечивала бы и впредь богатый древесиной, тогда уже не может идти речи. Политические, религиозные и экономические объединения стремятся ныне к такой организационной структуре, которая содействовала бы их максимальной внутренней сплоченности, а тем самым и высшей степени способности воздействия вовне. Организационные принципы, дисциплина и все прочее, что составляет техническую сторону любого процесса объединения, доводятся до невиданного ранее совершенства. Цель достигается. Но в той же самой мере все эти объединения перестают действовать как живые организмы и все больше уподобляются усовершенствованным машинам. Их внутренняя жизнь беднеет и лишается необходимой многогранности, так как личности неизбежно растворяются в них. Вся наша духовная жизнь протекает в рамках организаций. С юных лет современный человек так проникается мыслью о дисциплине, что отрывается от своего самобытного существования и способен руководствоваться только интересами своей корпорации. Столкновения между идеями и людьми, составившие в свое время славу XVIII века, ныне уже не имеют места. Тогда благоговение перед групповыми мнениями не признавалось. Судьба любой идеи зависела от восприятия и одобрения ее индивидуальным разумом. Ныне постоянное уважение к господствующим в организованных объединениях воззрениям стало само собой разумеющимся правилом. Как для себя, так и для других индивид считает обязательным, чтобы наряду с национальностью, вероисповеданием, принадлежностью к политической партии, имущественным положением и прочими данными, характеризующими положение в обществе, всякий раз заранее было точно определено число непререкаемых воззрений. На эти воззрения наложено табу, они не подлежат не только какой бы то ни было критике, но даже самому невинному обсуждению. Такое поведение, при котором мы отказываем друг другу в праве быть мыслящими существами, эвфемистически именуется уважением к убеждению, как будто без мышления возможно какое-то настоящее убеждение. Поглощение современного человека обществом, поистине единственное в своем роде, — это, пожалуй, наиболее характерная черта его сущности. Недостаточное внимание к самому себе и без того уже делает его почти патологически восприимчивым к убеждениям, которые в готовом виде вводятся в обиход обществом и его институтами. Поскольку к тому же общество благодаря достигнутой организации стало невиданной ранее силой в духовной жизни,

несамостоятельность современного человека по отношению к обществу принимает такой характер, что он уже почти перестает жить собственной духовной жизнью. Он уподобляется мячу, утратившему свою эластичность и сохраняющему вмятину от любого нажима или удара. Общество располагает им по своему усмотрению. От него человек получает, как готовый товар, убеждения – национальные, политические и религиозные, – которыми затем живет. Чрезмерная подверженность современного человека внешнему воздействию отнюдь не кажется ему проявлением слабости. Он воспринимает ее как достижение. Он уверен, что беспредельной духовной преданностью идее коллективизма докажет на деле величие современного человека. Естественно присущую ему общительность он намеренно превращает в фанатическую потребность насильственно подчинить все коллективному началу. Поскольку мы в такой мере отказываемся от самых неотъемлемых прав индивидуальности, наше поколение не в состоянии выдвинуть какие-либо новые идеи или целесообразно обновить существующие. Оно обречено лишь испытывать на себе, как уже внедрившиеся идеи завоёвывают все больший авторитет, приобретают все более односторонний характер и доходят в своем господстве над людьми до самых крайних и опасных последствий. Так мы вступили в новое средневековье. Всеобщим актом воли свобода мышления изъята из употребления, потому что миллионы индивидов отказываются от права на мышление и во всем руководствуются только принадлежностью к корпорации. Духовную свободу мы обретем лишь тогда, когда эти миллионы людей вновь станут духовно самостоятельными и найдут достойную и естественную форму своего отношения к организациям, интеллектуально поработившим их. Избавление от нынешнего средневековья будет намного труднее, чем от прежнего. Тогда велась борьба против исторически обусловленной внешней власти. Ныне речь идет о том, чтобы побудить миллионы индивидов сбросить с себя собственноручно надетое ярмо духовной несамостоятельности. Может ли существовать более трудная задача? Мы еще не прониклись сознанием нашей духовной нищеты. Из года в год неуклонно совершенствуется распространение коллективных мнений при одновременном исключении индивидуального мышления. Практикуемые при этом методы достигли такого совершенства и получили такое признание, что отпадает необходимость предварительно оправдывать любую попытку внедрить в общественное мнение даже самую бессмысленную идею, когда она представляется уместной. Во время войны дисциплинированность мышления стала совершенной, и пропаганда в те годы окончательно заняла место правды. С отказом от независимости своего мышления мы утратили – да иначе и быть не могло – веру

в истину. Наша духовная жизнь дезорганизована. Сверхорганизованность вашей общественной жизни выливается в организацию бездумья. Отношения между индивидом и обществом подорваны не только в интеллектуальном, но и в этическом плане. Отрекаясь от собственного мнения, современный человек отказывается и от собственного нравственного суждения. Чтобы признать хорошим то, что общество словом и делом выдает за таковое, и осудить то, что оно объявляет дурным, он подавляет рождающиеся в нем сомнения, не проявляя их ни перед, другими, ни перед самим собой. Нет побуждения, над которыми не восторжествовало бы в конечном счете его чувство принадлежности к коллективу. В результате он подчиняет свое суждение суждению массы и свою нравственность нравственности массы. Особенно склонен он извинять все бессмысленное, жестокое, несправедливое и дурное в действиях своего народа. Подавляющее большинство граждан наших бескультурных культурных государств все меньше предаются размышлениям как нравственные личности, дабы не вступать беспрестанно во внутренние конфликты с обществом и заглушать в себе все новые побуждения, идущие вразрез с его интересами. Унифицированное коллективное мнение помогает им в этом, поскольку оно внушает, что действия коллектива должны измеряться не столько масштабом нравственности, сколько масштабом выгоды и удобства. Но в результате становятся ущербными их души. Если среди наших современников встречается так мало людей с верным человеческим и нравственным чутьем, то объясняется это не в последнюю очередь тем, что мы беспрестанно приносим свою личную нравственность на алтарь отечества, вместо того чтобы оставаться в оппозиции к обществу и быть силой, побуждающей его стремиться к совершенству. Итак, не только между экономикой и духовной жизнью, но также и между обществом и индивидом сложилось пагубное взаимодействие. В век рационализма и расцвета философии общество давало опору индивиду, вселяя в него глубокую уверенность в торжестве всего разумного и нравственного, которую оно неизменно рассматривало как нечто само собой разумеющееся. Людей того времени общество поднимало, нас оно подавляет. Банкротство культурного государства, становящееся от десятилетия к десятилетию все более очевидным, губит современного человека. Деморализация индивида обществом идет полным ходом. Несвободный, обреченный на разобщенность, ограниченный, блуждая в дебрях бесчеловечности, уступая свое право на духовную самостоятельность и нравственное суждение организованному обществу, сталкиваясь на каждом шагу с препятствиями на пути внедрения истинных представлений о культуре — бредет современный человек унылой дорогой в унылое время, Философия

не имела никакого представления об опасности, в которой находился человек, и не предприняла никакой попытки помочь ему. Она даже не побудила его задуматься над тем, что с ним происходит. Страшная правда, заключающаяся в том, что по мере исторического развития общества и прогресса его экономической жизни возможности процветания культуры не расширяются, а сужаются, осталась неосознанной.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. В чем автор видит основные причины упадка культуры?
2. Как были связаны друг с другом рационалистическая философия Нового времени, мировоззрение и этические идеалы культуры?
3. Как сказался крах догматизма на изменении места и роли философии в культуре?
4. В чем заключается основная причина бессилия современной философии?

РАЗДЕЛ 3. МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ

Вопросы для самоподготовки по разделу:

1. Проблема метода философии.
2. Проблема структуры философского знания.

Бергсон Анри (18 октября 1859 г., Париж, Франция – 4 января 1941 г., Париж, Франция) – французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни. Профессор Коллеж де Франс, член Французской академии. Лауреат Нобелевской премии по литературе 1927 г.

Отрывок из выступления одного из виднейших представителей философии жизни проливает свет на ряд особенностей философского мышления, важнейшей из которых является именно опора на интуицию. При этом сама трактовка интуиции А. Бергсоном существенно отличается от определения последней, характерного для традиции классического рационализма, восходящей к творчеству Р. Декарта. Мыслитель не дает дефиниции этого «метода», но, скорее, описывает основные вехи на том пути, который слушателю (читателю) необходимо пройти по направлению к истоку собственной мысли. В качестве таких вех автор называет образы, которые по мере углубления философской рефлексии все более точно выражают некое исходное «бесконечно простое» ощущение. Анализируя в качестве примера работы философской интуиции творчество Дж. Беркли, автор позволяет читателю обрести собственное представление о специфике философского метода.

БЕРГСОН А. ФИЛОСОФСКАЯ ИНТУИЦИЯ ²¹

Я намерен, милостивые государи, предложить на ваше обсуждение несколько мыслей касательно философского духа. Мне кажется – и свидетельством этого является не один доклад, представленный на настоящем конгрессе – что метафизика в данный момент старается стать проще, подойти ближе к жизни. Я думаю, что, поступая так, она права, и что в этом именно направлении должны мы работать. Но я полагаю также, что, действуя, таким образом, мы не совершим ничего революционного. Мы придадим лишь наиболее свойственную форму тому, что является сущностью всякой философии – я имею в виду всякую философию, которая вполне сознает свое назначение и свою функцию. Из-за сложности буквы и словесного выражения не следует терять из вида простоты

²¹ Извлечение из кн.: Бергсон А. Философская интуиция // Алексеев П. В. Хрестоматия по философии. М.: Проспект, 2008. С. 131–148.

духа. Если считаться лишь с учениями так, как они формулированы в синтезах, как будто бы охватывающих результаты всех предшествующих философий и совокупность наличных знаний, то рискуют не заметить то, по существу самочинное, что имеется в философской мысли.

Вероятно, все те из нас, которые преподают историю философии, все те, кому часто доводилось возвращаться к изучению тех же самых систем и таким образом все более и более углубляться в них, могли сделать следующее наблюдение. На первых порах философская система встает перед нами, как законченное здание, с очень искусной архитектурой, и устроенное так, чтобы в нем удобно могли уместиться все проблемы. Созерцая ее в этом виде, мы испытываем эстетическое удовольствие, усиливаемое профессиональным удовлетворением. Действительно, мы не только находим здесь порядок в сложном (порядок, который мы любим иногда при описании дополнять), но мы рады также возможности сказать себе, что мы знаем, откуда получены материалы и как произведена постройка. В поставленных философом проблемах мы распознаем вопросы, которые волновали его современников. В даваемых им решениях мы — кажется нам — находим размещенными в порядке или в беспорядке, но едва измененными, элементы предшествующих или современных ему философских концепций. Таковую-то идею он заимствовал у этого автора, такая-то другая была подсказана ему вот тем мыслителем. Зная то, что философ прочел, услышал, узнал, мы могли бы без сомнения наново создать большую часть того, что он сделал. И вот мы садимся за работу, добираемся до источников, взвешиваем влияния, извлекаем сходства, и под конец начинаем ясно различать в системе то, что мы в ней искали: более или менее оригинальный синтез тех идей, в обстановке которых жил философ.

Но, если нам приходится иметь часто дело с идеями великого мыслителя, то мало-помалу, процессом какой-то незаметной инфльтрации, мы проникаемся совершенно иным чувством. Я не говорю, что наш первоначальный труд сравнения был потерянной работой: без такого предварительного усилия, без такой попытки воссоздать философскую систему из того, что не есть она, и связать ее с тем, что было вокруг нее, мы бы, может быть, никогда не узнали, что поистине есть она. Так уж устроен человеческий дух: он начинает понимать новое лишь тогда, когда он все испробовал, чтобы свести его к старому. Но, по мере того, как мы все более пытаемся войти внутрь мысли философа, вместо того, чтобы ходить вокруг нее, мы замечаем, как его учение преобразуется. Во-первых, уменьшается сложность системы. Затем части начинают входить друг в друга. Наконец, все стягивается в одну единственную точку,

к которой, как мы чувствуем, можно беспредельно приблизиться, хотя без надежды когда-нибудь достигнуть ее.

В этой точке находится нечто простое, бесконечно простое, столь необыкновенно простое, что философу никогда не удалось высказать его. И вот почему он говорил всю свою жизнь. Он не мог формулировать того, что он имел в уме, так, чтобы не испытать потом повелительной потребности поправить свою формулу, а потом поправить поправку. И таким образом, переходя от теории к теории, поправляя себя – в то время, как он думал, что дополняет себя – он, путем усложнений, нагроможденных на усложнения, и аргументов, следовавших за аргументами, пытался лишь передать с все большим приближением простоту своей оригинальной интуиции. Вся необыкновенная сложность его системы – сложность, которая могла бы простираться до бесконечности – выражает лишь несоизмеримость между его простой интуицией и средствами, которыми он располагал для выражения ее.

Какова эта интуиция? Но ведь если сам философ не мог найти для нее формулы, то не нам решить эту задачу. Что мы можем уловить и закрепить, так это некоторый образ, промежуточный между простотой конкретной интуиции и сложностью выражающих ее абстракций, неуловимый и каждый раз вновь исчезающий, – образ, который, незамеченный, может быть, держит в своей власти дух философа, следует за ним, как тень, по всем извилинам его мысли и который, если и не есть сама интуиция, то приближается к ней несравненно больше, чем то абстрактное, и поневоле символическое выражение, к какому должна прибегнуть интуиция, чтобы доставить «объяснения». Рассмотрим хорошенько эту тень: мы угадаем тогда занятое отбрасывающим ее телом положение. А если мы делаем усилие, чтобы воспроизвести это положение или, даже лучше, чтобы внедриться в него, то мы увидим, в меру возможного, то, что увидел философ.

Что характеризует прежде всего этот образ, так это заключенная в нем сила отрицания. Вы помните, как поступал демон Сократа: в известный момент он останавливал волю философа и скорее препятствовал ему действовать, чем предписывал то, что он должен был делать. Мне кажется, что интуиция играет в сфере умозрения такую же роль, какую играл демон Сократа в практической жизни. По крайней мере, в таком виде она впервые обнаруживается, и в таком же виде она и в дальнейшем ярче всего сказывается: она запрещает. Наперекор общепринятым идеям и как будто самоочевидным тезисам, наперекор утверждениям, признававшимся до того научными, она шепчет философу на ухо: Невозможно! Невозможно, хотя бы даже факты и всякого рода логические соображения побуждали, по-видимому, тебя думать, что это невозможно,

действительно, достоверно. Невозможно, потому что какой-то опыт, может быть, смутный, но имеющий решающее значение, говорит тебе моими устами, что он несовместим с приводимыми фактами и развешиваемыми соображениями и что, значит, эти факты были плохо наблюдаемы, а рассуждения – ложны. Что за странное явление эта инстинктивная сила отрицания! И как она не обратила на себя внимания историков философии? Разве не очевидно, что первое, что делает философ, когда мысль его еще не уверена и когда еще нет ничего окончательного в его учении – это то, что он окончательно отвергает некоторые вещи? Впоследствии, взгляды его смогут измениться в том, что он будет утверждать; но они не будут изменяться в том, что он отрицает. И если они и изменяются в том, что он утверждает, то опять-таки благодаря присущей интуиции или ее образу – силе отрицания. Философ, может быть, поддался соблазну лени и стал выводить следствия по правилам прямолинейной логики; и вдруг он испытывает перед своим собственным утверждением то же самое ощущение невозможности, какое он раньше испытал перед чужим утверждением. Покинув, действительно, кривую своей мысли и начав двигаться прямолинейно, по касательной к ней, он стал посторонним и чуждым самому себе. Возвращаясь же к интуиции, он становится самим собой. Из таких расставаний с собой и возвращений к себе и состоят зигзаги системы, которая «развивается» т. е. которая теряет себя, находит себя сызнова, и без конца поправляет сама себя.

Попробуем освободиться от этих усложнений, попробуем добраться до простой в своей основе интуиции или, по крайней мере, до выражающего ее образа. Лишь только мы сделаем это, как мы замечаем, что система становится свободной от условий времени и места, от которых она, по-видимому, зависела. Разумеется, те проблемы, которыми занимался философ, были проблемами, которые ставились в его время; данные науки, которыми он пользовался или которые он критиковал, были данными науки его времени; в излагаемых им теориях можно даже при желании найти идеи его современников и его предшественников. Но могло ли бы это быть иначе? Чтобы дать понимание нового, приходится выразить его в функции старого; и для каждого великого мыслителя поставленные уже проблемы, и данные для них решения, равно как современные ему философия и наука, являются тем материалом, которым он должен был пользоваться, чтобы придать конкретную форму своей мысли. Я уже не говорю о той традиции, в силу которой, начиная с древности, всякая философия должна предстать, как полная система, охватывающая все то, что знают. Но было бы большим заблуждением принимать за творческий элемент системы то, что служит лишь средством выражения ее. Такова та первая

ошибка, в которую, как я выше сказал, мы рискуем впасть, приступая к изучению какой-нибудь системы. Нас поражает при этой работе исследования такая масса частичных сходств, мы замечаем такое множество явных аналогий и сближений, наше научное остроумие и эрудиция подвергаются таким соблазнам со всех сторон, что мы испытываем искушение воссоздать мысль великого философа из взятых там и сям обрывков идей, приберегая для него под конец похвалу за то, что он сумел – подобно тому, как сумели и мы – сделать недурную мозаическую работу. Но иллюзия длится не долго: вскоре мы замечаем, что даже там, где философ, казалось, повторял уже сказанные до него вещи, он их понимал на свой манер. Тогда мы отказываемся от работы реконструкции его доктрины. Но чаще всего мы делаем это лишь для того, чтобы стать жертвами новой иллюзии, менее опасной, без сомнения, чем первая, но более упорной, чем она. Мы охотно воображаем себе, что разбираемая нами система – даже если она дело рук великого мыслителя – вышла из предшествующих учений, и, что она представляет «известный момент некоторой эволюции». Разумеется, думая так, мы не совсем не правы, ибо философская система похожа скорее на организм, чем на механизм, и гораздо лучше рассуждать здесь об эволюции, чем о механическом сложении. Но, не говоря уже о том, что это новое сравнение приписывает истории мысли больше непрерывности, чем ее имеется в ней в действительности, оно неудобно еще и в том отношении, что сосредоточивает наше внимание на внешних усложнениях системы и на том, что может в ней оказаться Доступным предвидению, а не побуждает нас заинтересоваться новизной и простотой доктрины в ее сущности. Философ, достойный этого имени, за всю свою жизнь сказал только одну вещь; да и то он скорее пытался сказать эту вещь, чем действительно ее выразил. И сказал он только одну вещь потому лишь, что узрел только одну точку; да и узрение это было скорее ощущением прикосновения. Это прикосновение вызвало импульс, этот импульс породил движение, и если это движение, являющееся как бы вихрем определенной частной формы, становится видимым нашему взору лишь благодаря той пыли, которую вихрь этот собрал на своем пути, то не менее верно и то, что могла быть поднята совсем иного рода пыль, и, что все-таки это был бы тот же самый вихрь. Таким образом, мысль, приносящая нечто новое в мир, вынуждена, разумеется, в своих проявлениях пользоваться готовыми идеями, которые она встречает перед собой и которые она увлекает в своем движении; она поэтому кажется как бы тесно связанной с современной философу эпохой; но это только видимость. Философ мог явиться несколькими веками раньше; он имел бы дело с другой философией и иной наукой; он бы поставил себе другие

проблемы; он бы выразил свои мысли в иных формулах; может быть ни одна написанная им строка не была бы тогда такой, какова она теперь; и все-таки он сказал бы ту же самую вещь.

Отношение какой-нибудь философии к предшествующим и современным ей системам не похоже, следовательно, на то, что заставляет нас предполагать одна известная концепция истории систем. Философ не берет вовсе существующих до него идей, чтобы слить их в некий высший синтез или чтобы комбинировать их с какой-нибудь новой идеей. Думать так все равно, что полагать, будто мы, желая говорить, начинаем искать слова, которые склеиваем затем с помощью какой-нибудь мысли. Истина же заключается в том, что поверх слова и поверх предложения есть нечто, гораздо более простое, чем предложение и даже чем слово: именно смысл, который есть не столько передуманная мысль (*une chose pensee*), сколько движение мысли (*un mouvement de pensee*), и не столько движение, сколько направление. И подобно тому, как импульс, данный зародышевой жизни, вызывает давление первичной клетки на другие клетки, которые, в свою очередь, делятся до тех пор, пока не получится законченный организм, — так и характерное для всякого акта мысли движение приводит к тому, что эта мысль в своих все растущих подразделениях расширяется все более и более в разных плоскостях духа, пока она не достигнет плоскости слова. Здесь она выражается путем предложения, т. е. с помощью группы существующих заранее и готовых элементов. Но она может выбрать почти произвольно первые элементы группы, лишь бы остальные правильно дополняли их: одна и та же мысль может быть выражена различными предложениями, составленными из совершенно различных слов, лишь бы эти слова представляли между собой одно и то же отношение. Таков процесс речи. И такова также та операция, с помощью которой конституируется какая-нибудь философская система. Философ не выходит из готовых, существующих уже заранее, идей; он разве приходит к ним. А когда он приходит к ним, то идея, увлеченная таким образом движением его мысли, одушевленная новой жизнью, как и слово, которое получает свой смысл из всего предложения, не есть совершенно то, чем она была вне вихря.

Аналогичное отношение мы нашли бы между философской системой и совокупностью научных познаний современной философу эпохи. Существует такое понимание философии, согласно которому все усилия философа направлены на то, чтобы обнять в одном гигантском синтезе результаты частных наук. Конечно, в течение долгого времени философ являлся обладателем универсального знания. И даже в настоящее время, когда бесконечное множество частных наук, разнообразие и сложность методов, огромная масса

собранных фактов делают невозможным сосредоточение в одном мозгу всех человеческих знаний, даже и в это время философ остается человеком универсального знания в том смысле, что, если он и не может более знать всего, то не существует такой отрасли знания, для усвоения которой он не должен был бы быть готовым. Но следует ли отсюда, что его задача сводится к тому, чтобы овладеть уже готовым знанием, поднимать его на все высшие ступени общности и – идя от обобщения к обобщению – достигнуть таким образом того, что было названо объединением науки? Позвольте мне выразить свое недоумение, что нам предлагают во имя науки, из уважения к науке, такое понимание философии, которое на мой взгляд, обиднее всего для науки и оскорбительнее всего для ученого. Как! Вот перед нами человек, долго поработавший на определенном научном поприще и достигший, путем усиленных трудов, известных результатов. Этот человек говорит нам: «опыт, руководивший размышлением, доводит до такого-то пункта; научное познание начинается здесь, кончается там; таковы мои заключения». И тут-то, оказывается, вмешивается философ и заявляет: «Отлично, оставьте-ка мне все это, и вы увидите, что я из этого сделаю! Принесенное вами незавершенное знание – я завершу. То, что вы мне даете разъединенным, я соединю. Имея те же самые материалы (ведь я, понятно, буду оперировать лишь теми фактами, которые вы наблюдали), пользуясь тем же методом работы (ведь я должен, как и вы, ограничиваться индукцией и дедукцией), я сумею сделать и больше, и лучше, чем сделали вы». По истине странная претензия! Каким образом профессия философа может наделять занимающегося ею даром идти дальше, чем наука, в избранном ею направлении? Что некоторые ученые склонны более, чем другие, идти вперед и обобщать полученные ими результаты, или же также склонны более возвращаться назад и критиковать употребляемые ими методы, что в этом специальном смысле слова их можно называть философами и что каждая наука может и должна иметь понятую таким образом философию – со всем этим я первый готов согласиться. Но такая философия все еще наука, и тот, кто ею занимается, тот все еще ученый. Дело ведь не идет уже более о том, чтобы сделать из философии синтез положительных наук и воображать, будто одной силой философского духа можно подняться на большую высоту, чем наука, при обобщении изучаемых ею фактов. Такое понимание роли философа было бы оскорбительно для науки. Но во сколько раз оно еще более оскорбительно для самой философии; Не ясно ли разве, что там, где ученый останавливается на пути обобщения и синтеза, там, значит, останавливается и объективный опыт и надежная дедукция? И, следовательно, если мы станем воображать себя, что можем идти вперед в том же

направлении, то мы систематически станем на путь произвола или, по меньшей мере, гипотетического конструирования? Делать из философии совокупность обобщений, идущих далее научных обобщений, это желать от философа, чтобы он довольствовался правдоподобным и ограничивался вероятным. Я отлично знаю, что для большинства тех, кто издали следит за нашими спорами, наше царство – это царство возможного, в лучшем случае – вероятного. Эти сторонние зрители охотно готовы сказать, что философия начинается там, где кончается достоверность. Но кто из нас примирился бы с такой ролью философии? Разумеется, не все одинаково проверено и не все доступно проверке в том, что приносит с собой философская система; в самом существовании философского метода лежит то, что он требует в известные моменты от нашего духа решимости принять на себя известный риск. Но, если философ берет на себя этот риск, то потому, что он застраховал себя, потому, что есть вещи, в которых он непоколебимо уверен; он сумеет уверить в них и нас постольку, поскольку он сумеет передать нам ту интуицию, в которой он черпает свою силу.

На самом деле философия не есть вовсе синтез частных наук. И если она часто становится на почву науки, если иногда она охватывает в более простом видении те предметы, которыми занимается наука, то достигает она этого не тем, что интенсифицирует науку, не тем, что поднимает результаты науки до более высокой степени общности. Не было бы места для двух способов познания – для философии и для науки – если бы опыт не раскрывался перед нами с двух различных аспектов, с одной стороны, под видом фактов, которые рядопологаются друг подле друга, которые повторяются с большим приближением, которые измеряются, которые, наконец, развертываются в форме раздельного множества и пространственности, – а с другой, под видом взаимнопроникновения, являющегося чистой длительностью, не поддающейся закону и мере. В обоих случаях опыт означает сознание; но в первом случае сознание распространяется вовне, оно становится внешним по отношению к самому себе ровно постольку, поскольку оно замечает вещи внешними друг относительно друга; во втором же – оно входит в себя, находит и углубляет себя. Погружаясь таким образом в собственную глубину, проникает ли оно дальше во внутрь материи, жизни, вообще действительности? В этом можно было бы сомневаться, если бы сознание присоединилось к материи, как нечто случайное. Но мы, как нам кажется, доказали, что подобная гипотеза – в зависимости от того, с какой стороны на нее посмотреть – абсурдна или ложна, внутренне противоречива или противоречит фактам. В этом можно было бы еще сомневаться, если бы человеческое сознание – хотя и родственное с более обширным и высоким

сознанием – было бы отстранено, если бы человек должен был стоять в каком-нибудь углу природы, как наказанный ребенок. Но ведь нет! Материя и жизнь, наполняющие мир, находятся и в нас; мы чувствуем силы, обнаруживающиеся во всех вещах, и в нас; какова бы ни была интимная сущность того, что есть, и того, что делается, мы причастны к этой сущности. Опустимся во внутрь самих себя, чем глубже будет расположена та точка, которой мы коснемся, тем сильнее будет давление и порыв, которое выпрет нас наверх. Философская интуиция есть это прикосновение, философия есть этот порыв. Выведенные наружу импульсом, который приходит из глубины, мы достигнем науки по мере того, как наша мысль станет разбрасываться и расширяться. Философия поэтому должна отливаться по форме науки. Мнимо-интуитивная идея, которая не сумела бы путем последовательных делений охватить наблюдаемых вовне фактов и законов, служащих науке для связывания этих фактов между собою, идея, которая не оказалась бы способной внести даже поправки в некоторые обобщения и исправить некоторые наблюдения, была бы чистой фантазией; она не имела бы ничего общего с интуицией. Но, с другой стороны, надо помнить, что идея, которой удастся охватить таким образом научные факты и законы, не получена вовсе путем объединения внешнего опыта; ведь философ не пришел к единству, а вышел из него. Работа, с помощью которой философ, как кажется, ассимилирует результаты положительной науки, а также и та операция, в течение которой философская система как бы вбирает в себя отрывки предшествующих философий, есть работа не синтеза, а анализа.

Наука есть помощник действия. А действие направлено на достижение известного результата. Научная мысль спрашивает себя поэтому, что должно быть сделано, чтобы был получен некоторый желаемый результат, или, общее, какие надо задать условия, чтобы произошло известное явление. Она идет от одной комбинации вещей к другой комбинации их, от одной одновременности к другой. Она неизбежно пренебрегает тем, что происходит в промежутке; а, если она и занимается этим, то лишь для того, чтобы рассмотреть здесь другие комбинации, другие одновременности. С методами, предназначенными для постижения того, что готово, сделано, она не может войти в то, что делается, не может следовать за движущимся, ассимилировать становление, являющееся жизнью вещей. Эта последняя задача является уделом философии. В то время, как ученый вынужден снимать с движения неподвижные виды и собирать повторения на пути того, что не повторяется, в то время далее, как он старается разделить поудобнее действительность в различных плоскостях, в которых она разворачивается, чтобы подчинить ее действию человека, и поэтому хитрить с природой, занимая

относительно нее позицию недоверия и борьбы – в это время философ обращается с ней по-товарищески. Правило науки, установленное Бэконом, гласит: повиноваться, чтобы повелевать. Философ не повинует, а не повелевает: он старается симпатизировать.

И с этой точки зрения сущность философии есть дух простоты. С какой бы стороны мы ни рассматривали философский дух – в нем ли самом или в его творениях – сравним ли мы философию с наукой или какую-нибудь философскую систему с другими системами – мы постоянно находим, что сложность лежит на поверхности, что конструирование – это нечто второстепенное, что синтез – это видимость: философствование представляет собой простой акт.

Чем более мы проникнемся этой истиной, тем более будем мы склонны вывести философию из школы и сблизить ее с жизнью. Разумеется, точка зрения здравого смысла, как она дается строением наших органов чувств, разума и речи, ближе к точке зрения науки, чем философия. Я не думаю сказать этим лишь то, что всеобщие категории нашей мысли суть также категории науки, что большие просеки, проложенные нашими чувствами в непрерывной чаще реального, представляют те пути, по которым пройдет наука, что восприятие есть младенческая наука, а наука – зрелое и взрослое восприятие, и что обычное познание и научное познание, имеющие оба целью подготовить наше воздействие на вещи, по необходимости являются двумя видениями одинакового рода, хотя и разной точности и значения. Я хочу, главным образом, сказать то, что обычное познание вынуждено, как и научное познание – и по тем же основаниям, что и последнее – рассматривать вещи в пульверизованном времени, в котором не имеющее длительности мгновение следует за другим, тоже не длящимся, мгновением. Движение для него – ряд положений, изменение – ряд качеств, и вообще становление – ряд состояний. Оно исходит из неподвижности (как будто бы неподвижность не есть просто видимость, особенный эффект, вызываемый одной движущейся вещью в другой движущейся вещи, когда они урегулированы одна по другой) и с помощью искусной комбинации неподвижностей оно воссоздает имитацию движения, подставляемую ею на место самого движения: эта операция практически удобна, но теоретически абсурдна, являясь источником всех тех противоречий, всех тех мнимых проблем, которые встречают на своем пути Критика и Метафизика.

Но именно потому, что в этом пункте здравый смысл поворачивается спиной к философии, достаточно повернуть его здесь в пол-оборота, чтобы поставить его по направлению движения философской мысли. Разумеется, в интуиции немало степеней интенсивности, а в философии немало степеней глубины, но дух,

который будет приведен к реальной длительности, будет уже жить интуитивной жизнью и его познание вещей будет уже философией. Вместо ряда прерывных моментов, сменяющих друг друга в бесконечно разделенном времени, он увидит текучую непрерывность неделимого и реального времени. На место поверхностных состояний, которые одно за другим стали бы покрывать некоторую безразличную вещь и которые были бы связаны с ней таинственным отношением феномена к субстанции, он найдет одно тождественное изменение, которое развивается, постоянно удлиняясь, подобно мелодии, в которой все есть становление, но в которой становление, будучи субстанциональным, не нуждается в особой подпорке. Конец отныне инертным состояниям, конец мертвым вещам: перед взором одна лишь подвижность, из которой образована устойчивость жизни. Видение подобного рода, в котором действительность представляется неделимой и непрерывной, находится уже на пути, ведущем к философской интуиции.

Ведь, чтобы достигнуть этой интуиции, вовсе не необходимо покинуть сферу чувств и сознания. Ошибка Канта заключалась в том, что он полагал это. После того, как он доказал путем бесспорных и окончательных аргументов, что никакое диалектическое усилие не способно ввести нас в потусторонний мир и что действительная метафизика может быть лишь интуитивной метафизикой, он прибавляет, что нам не хватает этой интуиции и что такая метафизика невозможна. Она была бы, действительно, невозможной, если бы не существовало другого времени и другого изменения, чем те, которые заметил Кант, и, с которыми мы вообще имеем дело; ведь речь не может идти о том, чтобы стать вне времени и замечать нечто иное, чем изменение. Но время, в котором мы естественно находимся, изменение, наблюдаемое нами обыкновенно, представляют собой время и изменение, пульверизованные нашими чувствами и сознанием в целях облегчения нашего воздействия на вещи. Уничтожим их работу, вернем наше восприятие к его источникам, и мы будем иметь перед собой познание нового рода, для приобретения которого нам не приходится прибегнуть к новым душевным способностям.

Если это познание станет общим достоянием, от этого выиграет не одно только умозрение. Наша повседневная жизнь будет этим согрета и освещена. Ведь мир, в который нас вводят обыкновенно наши чувства и наше сознание — это лишь тень себя самого; и он холоден, как смерть. Все в нем устроено для наших величайших удобств, но все расположено в настоящем, которое как бы непрерывно возобновляется. И мы сами, искусственно сформированные по образу и подобию не менее искусственной вселенной, мы видим себя лишь в мгновенно-настоящем, мы говорим о прошедшем, как

об исчезнувшем, мы видим в воспоминании какой-то странный или, во всяком случае, чуждый факт, своего рода содействие, оказанное духу материей. Но постараемся, наоборот, постигнуть себя такими, каковы мы в действительности, – в плотном и сверх того эластичном настоящем, которое мы можем расширять неопределенно далеко назад, все более и более отодвигая закрывающий нас от нас самих экран; постараемся постигнуть мир таким, каков он в действительности, рассматривая его не только на поверхности, не только в данный момент, но и в глубину, с непосредственно предшествующим прошедшим, которое напирает на него и сообщает ему свой порыв; причинимся, словом, рассматривать все вещи *sub specie durationis*: и вот все оцепеневшее оправляет свои члены, заснувшее просыпается, мертвое воскресает в нашем гальванизованном восприятии. То удовлетворение, которое дает искусство – и то лишь изредка – баловням природы и счастья, понятая таким образом философия даст их нам всем, в любой момент, вдывая сызнова жизнь в окружающие нас призраки и оживляя сызнова и нас самих. Благодаря этому она станет дополнением науки в области не только умозрения, но и практики. Со своими приложениями, направленными на удобства существования, наука обещает нам благополучие, в лучшем случае удовольствие. Но философия сможет дать нам радость.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Что является, согласно автору, «основанием» любой философской системы?
2. В чем заключается смысл «силы отрицания», свойственной философской интуиции?
3. Почему нельзя говорить о преемственности в философии в строгом смысле этого слова?
4. Почему философия не может быть обобщением научных знаний?
5. В чем заключается «удел философии», по мнению А. Бергсона?

Хайдеггер Мартин (26 сентября 1889 г., Месскирх, Великое герцогство Баден, Германская империя – 26 мая 1976 г., Фрайбург-им-Брайсгау, Баден-Вюртемберг, ФРГ) – немецкий философ, давший новое направление немецкой и общемировой философии, является одним из крупнейших философов XX в.

Предлагаемый доклад М. Хайдеггера являет собой образец т. н. «позднего» творчества немецкого мыслителя. В этот период мысль Хайдеггера все больше приобретает черты поэтического творчества, всегда предполагающего «вслушивание в язык». Мыслитель

здесь призван не столько анализировать и описывать реальность, сколько прояснять и проговаривать некую исходную данность, обозначаемую М. Хайдеггером как «требующее осмысления». Выход к этой данности должен осуществляться, по мысли Хайдеггера, посредством отказа от привычек «представляющего» мышления, являющегося характерным признаком науки. Обращение к «непосредственной стихии мышления» отличает философию от науки, сближая философа и поэта. Выступая своего рода «записью» этого непосредственного движения мысли, текст М. Хайдеггера побуждает не столько воспринимать некую информацию, сколько самостоятельно овладевать искусством философствования.

ХАЙДЕГГЕР М. ЧТО ЗНАЧИТ МЫСЛИТЬ²²?

Мы попадаем в то, что называют мышлением, когда мыслим сами. Чтобы нам это удалось, мы должны быть готовы учиться мыслить.

Как только мы принимаемся за это учение, мы сразу понимаем, что мыслить мы не можем. Но все же человека считают, и по праву, таким существом, которое может мыслить. Ибо человек это существо разумное. Но разум разворачивается в мышлении. Будучи человеком разумным, человек должен уметь мыслить, раз уж он хочет этого. Однако человек хочет мыслить, но не может. Пожалуй, человек своим хотением мыслить хочет слишком многого, и поэтому может слишком мало.

Человек может мыслить, поскольку он имеет возможность для этого. Но одна лишь эта возможность еще не гарантирует нам, что мы можем мыслить. Потому что мочь что-то значит допустить это что-то в его сущность и неотступно сохранять открытым этот доступ. Однако мы можем всегда лишь то, что нам желанно, то, к чему мы так расположены, что мы так допускаем. На самом деле нам желанно лишь то, чему мы сами желанны, желанны в своей сущности. При этом это что-то склоняется к нашей сущности и таким образом затребывает ее. Эта склонность обращение. Оно зовет нашу сущность, вызывает в нас нашу сущность и таким образом держит нас в ней. Держать означает собственно охранять. Но то, что держит нас в нашей сущности, держит нас лишь пока мы, с нашей стороны, сами удерживаем держащее нас. А мы удерживаем его, пока мы не выпускаем его из памяти. Память это собрание мыслей. Мыслей о чем? О том, что держит нас в нашей сущности постольку, поскольку мы его мыслим. В какой мере мы должны мыслить держащее нас? А в той, в какой оно испокон века является тем, что

²² Извлечение из кн.: Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 134–145.

должно осмысляться. Когда мы осмысляем его, мы одариваем его воспоминанием. Мы отдаем ему наше воспоминание, потому что оно желанно нам, как зов нашей сущности.

Мы можем мыслить только тогда, когда мы желаем того, что должно в себе осмыслиться.

Чтобы нам попасть в это мышление, мы, со своей стороны, должны учиться мыслить. Что значит учиться? Человек учится, когда он приводит свой образ действия в соответствие с тем, что обращено к нему в данный момент в своей сущности. Мыслить же мы учимся, когда мы подчиняем свое внимание тому, что нам дается для осмысления.

Наш язык называет то, что принадлежит сущности друга и из нее происходит, дружеским. Соответственно, мы будем называть то, что в себе должно осмысляться, требующим осмысления. Все, требующее осмысления, дает нам мыслить. Но оно только потому и дарует нам этот дар, что искони является тем самым, что должно осмысляться. Поэтому мы отныне мы будем называть то, что дает нам мыслить постоянно, ибо раз и навсегда то, что дает нам мыслить, прежде всего остального и таким образом навечно, более всего требующим осмысления.

Что же более всего требует осмысления? В чем проявляется оно в наше время?

Требующее осмысления проявляет себя в том, что мы еще не мыслим. Все еще не мыслим, хотя состояние мира все настоятельнее требует осмысления. Правда, ход событий способствует скорее тому, чтобы человек действовал, вместо того, чтобы произносить речи на конференциях и конгрессах, и вращаться в одних лишь представлениях о том, что должно быть и как нужно это сделать. Следовательно, не хватает действия, а ни в коем случае не мышления.

И все же, возможно, человек до сих пор веками слишком много действовал и слишком мало мыслил.

Но как же можно сегодня говорить, что мы еще не мыслим, сегодня, когда к философии наблюдается живой интерес везде, который становится все более деятельным, так что каждый хочет знать, как там обстоят дела с философией.

Философы это мыслители. Они называются так потому, что мышление происходит главным образом в философии. Но осталось ли сегодня еще хоть что-нибудь, чем бы не интересовался человек в том смысле, в котором понимается сегодняшним человеком слово «интересоваться»?

Интересоваться это значит быть в кругу вещей, между вещей, находиться в центре вещи и стойко стоять при ней. Однако сегодняшний интерес ценит одно лишь интересное. А оно таково, что

может уже в следующий момент стать безразличным и смениться чем-то другим, что нас столь же мало касается. Сегодня нередко люди считают, что, находя какую-то вещь интересной, они удостаивают ее своим вниманием. На самом же деле такое отношение принижает интересное до уровня безразличного и вскоре отбрасывается как скучное.

Интерес, проявляемый к философии, никоим образом не свидетельствует о готовности мыслить. И то, что мы годами занимаемся сочинениями великих мыслителей, еще не гарантирует того, что мы мыслим или хотя бы готовы учиться мыслить. Занятие философией может даже создать нам стойкую иллюзию того, что мы мыслим, раз мы «философуем».

Все же утверждение, что мы еще не мыслим, кажется дерзким. Однако оно звучит иначе. Оно говорит: более всего требующее осмысления проявляется в наше требующее осмысления время в том, что мы еще не мыслим. В этом утверждении указывается, что более всего требующее осмысления проявляет себя. Это утверждение ни в коем случае не договаривается до того, что видит повсюду лишь господство бездумности. Утверждение, что мы еще не мыслим, не хочет и заклеить какое-то упущение. Требующее осмысления это то, что дает мыслить. Оно зовет нас, чтобы мы к нему повернулись, а именно мысля. Требующее осмысления ни в коем случае не создается нами. Оно ни в коем случае не основано на том, что мы его представляем. Требующее осмысления дает, оно дает нам мыслить. Оно дает нам то, что имеет в себе. Оно имеет то, что есть оно само. То, что более всего из себя самого дает нам мыслить, более всего требующее осмысления, должно проявлять себя в том, что мы еще не мыслим. Что же теперь говорит нам это? Оно говорит: мы еще не попали намеренно в сферу того, что исконно может мыслиться прежде всего остального и для всего остального. Почему же мы туда еще не попали? Быть может, потому, что мы, люди, еще недостаточно повернулись к тому, что действительно требует осмысления? Тогда то, что мы еще не мыслим, было бы упущением со стороны людей. Тогда нужно было бы устранить этот недостаток применением к человеку надлежащих мер.

То, что мы все еще не мыслим, никоим образом не обусловлено лишь тем, что человек недостаточно повернулся к тому, что может мыслиться от него самого. То, что мы все еще не мыслим, скорее идет от того, что то, что должно осмыслиться, само отвернулось от человека, более того, уже давно отвернувшись, сохраняет это положение.

Но мы немедленно захотим узнать, когда же и как произошло отворачивание, которое имеется здесь в виду? Прежде всего мы жаждем узнать, как же мы вообще знать о таком происшествии.

Вопросы такого рода слишком опрометчивы ведь мы говорим о более всего требующем осмысления: то, что, собственно, нам дано для того, чтобы мы его осмыслили, отвернулось от человека не в какой-то момент времени, допускающий историческую датировку, но уже с самого начала то, что требует осмысления, отворачившись, поддерживает свое состояние. Однако отворачивание происходит лишь там, где уже случилось поворачивание. Если то, что более всего требует осмысления, и продолжает отворачиваться, то это происходит уже внутри его поворота, т. е. так, что оно уже дало нам мыслить. То, что требует осмысления, хотя и отворачиваясь, но все-таки уже обратилось к сущности человека. Поэтому человек нашей эпохи уже всегда мыслил сущностно. Он даже мыслил глубочайше. То, что требует осмысления, остается вверено этому мышлению, хотя и особым образом. А именно: до сих пор мышление вовсе не осмысливало, что-то, что должно мыслиться, при этом все же удаляется и как оно удаляется.

Но все же о чем идет речь? Разве не будет произносимое лишь цепочкой необоснованных утверждений? Где доказательства? Имеют ли выдвигаемые положения хоть какое-нибудь отношение к науке? Было бы хорошо, если бы мы как можно дольше продержались в такой оборонительной позиции по отношению к тому, что говорится. Лишь так мы сохраним необходимое для разбега расстояние, с которого кому-нибудь из нас удастся совершить прыжок в мышление того, что более всего требует осмысления.

Потому что верно следующее: все сказанное ранее и все последующее обсуждение не имеют ничего общего с наукой, если, конечно, оно посмеет стать мышлением. Это положение дел основывается на том, что наука не мыслит. Она не мыслит, ибо ее способ действия и ее средства никогда не дадут ей мыслить так, как мыслят мыслители. То, что наука не может мыслить это не ее недостаток, а ее преимущество. Лишь это одно дает ей возможность исследовательски войти в теперешнюю предметную сферу и поселиться в ней. Наука не мыслит. Для обычных представлений это утверждение неприлично. Оставим этому утверждению его неприличный характер, хотя сразу добавим, что наука, как и все действия человека, зависима от мышления. Отношения науки к мышлению лишь тогда истинно и плодотворно, когда становится видна пропасть, существующая между наукой и мышлением, притом такая пропасть, через которую невозможен мост. От науки в мышление невозможен мост, возможен лишь прыжок. А он принесет нас не только на другую сторону, но и в совершенно другую местность. То, что с ней откроется, нельзя доказать, если доказать это произвести вывод о некотором положении дел и подходящих посылок. Тот, кто хочет то, что явно, поскольку оно само является, одновременно

прячась, кто хочет это еще и доказать и иметь доказанным, тот судит отнюдь не по высшим и строгим меркам знания. Тот меряет все одной меркой, и притом не подходящей. Ибо и мы будем соответствовать тому, что обнаруживает себя лишь в том, что оно является в самоскрытии; мы то можем соответствовать ему одним единственным способом: указать на него и при этом приказать самим себе дать явиться тому, что показывает себя, в свойственной ему нескрытости. Это простое показывание и есть главная черта мышления, путь к тому, что искони и навсегда дает людям мыслить. Доказать, т. е. вывести из предыдущих предпосылок, можно все. Но лишь немного позволяет, и притом очень редко, показать на себя таким указателем, которое освободило бы ему дорогу.

Более всего требующее осмысления проявляет себя в наше требующее осмысления время в том, что мы все еще не мыслим. Мы все еще не мыслим, потому что-то, что требует осмысления, отвернулось от человека, а отнюдь не потому, что человек недостаточно повернулся к тому, что требует осмысления. То, что требует осмысления, отворачивается от человека. Оно уклоняется от него, скрываясь. Но скрывающееся уже постоянно пребывает перед нами. То, что удаляется, так себя скрывая, не исчезает. Но все же, как мы можем знать хоть что-то о том, что так ускользает? Как же так получилось, что мы хотя бы можем назвать его? То, что удаляется, отказывает в приходе. Да только самоудаление это не ничто. Удаление это здесь проявляющееся утаивание, и, как таковое, событие. То, что удаляется, обращается к человеку более сущностно, и, взыскуя, затребывает его глубже, чем любое сущее, которое его касается и к которому он отнесен. Эта отнесенность к действительному охотно принимается за то, что составляет действительность действительного. Но эта отнесенность к действительному как раз и может закрыть человеку путь к тому, что обращается к нему, обращается неким таинственным образом, так, что это обращение отворачивается от человека, уклоняясь. Поэтому этот уход, самоудаление того, что должно осмысляться, может быть, в настоящее время современнее как событие, чем все актуальное.

Правда то, что избегает нас описанным способом, уходит от нас. Но оно как раз увлекает и нас за собой и по-своему притягивает нас, пленяя. То, что уклоняется, кажется совершенно отсутствующим. Но эта видимость вводит в заблуждение. То, что удаляется, прибывает, а именно таким образом, что оно притягивает нас, пленяя, замечаем мы это сразу или вообще не замечаем. То, что нас притягивает, уже исполнило приход. Когда мы попадаем в тяготение ухода, мы оказываемся в тяге к тому, что нас притягивает, уклоняясь при этом.

Но раз мы втянуты в тягу к <...> тянущему нас, то и сущность наша уже отчеканена, а именно: через это «в тяге к <...>».

Отчужденные так, сами мы указываем на самоудаляющееся. И вообще мы только тогда есть мы сами, такие как есть, когда мы указываем в это самоудаление. Это указывание наша сущность. Мы есть, тем что мы указываем в уход. Как указывающий туда, человек есть указатель. И при том дело обстоит не так, что человек есть прежде всего человек, а потом, помимо этого, еще случайно и указатель, но втянутый в самоудаление, в тяг в него, и, таким образом указывая в уход, впервые и становится человек человеком. Его сущность основывается в том, чтобы быть таким указателем.

То, что само по себе, по своему глубочайшему составу, является чем-то указывающим, мы называем знаком. Втянутый в тяг самоудаления, человек есть знак.

Однако этот знак указывает на то, что уклоняется, поэтому этот указатель не может непосредственно обозначить то, что отсюда удаляется. Так знак остается без толкования.

В наброске к одному гимну Гельдерлин говорит: «Знак бессмысленный мы, Мы не чувствуем боли и почти Потеряли язык на чужбине».

Наброски к этому гимну носят такие названия, как: «Змея», «Нимфа», «Знак», а также «Мнемозина». Мы, следовательно, можем без особого насилия перевести в соответствии с греческим женским родом, как память (с артиклем женского рода).

Это греческое слово имя одной из титанид. Она дочь неба и земли. Мнемозина как невеста Зевса в девять ночей стала матерью муз. Драма и танец, пение и поэзия вышли из чрева Мнемозины, памяти. Очевидно, это слово называет нечто иное, чем просто психологически понимаемую способность удерживать прошедшее в представлении. Память мыслит о помысленном. Но имя матери муз означает не любое мышление о чем угодно, что можно помыслить. Память это собрание воспоминаний о том, что должно осмыслиться прежде всего другого. Это собрание прячет в себе и укрывает у себя то, что всегда следует мыслить в первую очередь, все, что существует и обращается к нам, зовет нас как существующее или побывшее. Память, собранное воспоминание о том, что требует осмысления это источник поэзии. Соответственно этому, и сущность поэзии имеет основание в мышлении. Об этом говорит нам миф, т. е. сказание. Его сказывание называет самое старое, самое раннее не только в смысле отсчета времени, но и потому, что оно по самой своей сущности было, есть и будет более всего достойным мышления.

Конечно, пока мы представляем мышление со слов логики, пока мы всерьез не поймем, что сама логика основывается на определенном виде мышления, до тех пор нам не удастся увидеть, каким же образом поэзия основывается в воспоминании. Все, сказанное

в поэзии, берет начало из вспомянутого воспоминания. Под заголовком «Мнемозина» Гельдерлин говорит: «Знак бессмысленный мы <...>».

Кто мы? Мы, сегодняшние люди, люди сегодня, которое длится уже с давних пор (и еще долго продлится), с таких давних пор, что история не может указать границу, начало. В том же гимне «Мнемозина» говорится «Долго длится время» а именно то время, когда мы знак бессмысленный. Разве недостаточно дает помыслить то, что мы знак и при этом бессмысленный? Возможно, эти последующие слова Гельдерлина относятся к тому же, в чем показывает нам себя более всего требующее осмысления, к тому, что мы все еще не мыслим. Тогда то, что мы еще не мыслим, основано на том, что мы знак бессмысленный и не чувствуем боли, поскольку мы еще не мыслим? Если верно последнее, то мышление оказалось бы тем, через что первоначально смертным была бы дарована боль и через мышление получил бы смысл знака, которым они являются. Это мышление впервые ввело бы нас в диалог с поэзией и поэтами, чьи изречения, как ничто иное, ждут отклика в мышлении. Но если мы и отважились ввести слово поэзии Гельдерлина в сферу мышления, то нам все же следует остеречься того, чтобы необдуманно приравнивать то, что сказано в поэзии Гельдерлина, и то, что мы собирались помыслить. Сказанное поэтом и сказанное мыслителем никогда не одно и то же. Но и то, и другое могут говорить различными способами одно. Это удастся, правда, лишь тогда, когда пропасть между поэзией и мышлением зияет ясно и определено. Это происходит, когда поэзия высока, а мышление глубоко. Что об этом знал Гельдерлин, мы можем заключить из двух его строф, озаглавленных «Сократ и Алквад»: «Почему преклоняешься ты, о блаженный Сократ, Перед юношей этим? Неужели на свете благороднее Нету его? Почему же с любовью, как на бога, На него ты зриаешь?».

Ответ дает вторая строфа: «Лишь тот, кто глубины помыслил, полюбит живое, Высокую юность поймет лишь тогда, когда свет поглядишь и часто к исходу склоняется мудрый к прекрасному».

К нам имеет отношение строка: «Лишь тот, кто глубины помыслил, полюбит живое». Но мы слишком легко можем пропустить в этой строчке по-настоящему сказывающие и потому главные слова. Сказывающие слова это глаголы. Мы можем их услышать, если сделаем на них ударение иным, не обычным для слуха образом: непосредственная близость глаголов «мыслит» и «любит» образует середину строки. Следовательно, любовь основана на том, что мы помыслили глубочайше. Такая помысленность происходит, вероятно, из той памяти, на мышлении которой основывается даже поэзия, а вместе с ней и все искусства. Однако, что же значит мыслить?

Что значит плавать, мы узнаем не из руководства по плаванию. Что значит плавать, нам скажет прыжок в реку. Только так мы впервые и узнаем стихию, в которой должно происходить плавание. Но какова же та стихия, где происходит мышление?

Если верно утверждение, что мы еще не мыслим, то оно говорит в то же время, и то, что наше мышление еще не двигается специально в свойственной ему стихии, а именно потому, что-то, что требует осмысления, уклоняется от нас. То, что таким образом от нас скрывается и поэтому остается неосмысленным, сами мы не можем заставить явиться, даже в том благоприятном случае, если мы отчетливо предуготовили мыслью пути тому, что от нас утаивается.

Итак, остается лишь одно, а именно: ждать, пока то, что должно мыслиться, обратится к нам. Однако ждать здесь никоим образом не означает, что мы пока еще откладываем мышление. Ждать здесь означает: в уже помысленном высматривать непомысленное, которое все еще скрыто внутри уже помысленного. Если мы так его ждем, то мы уже мыслим, находясь в пути к тому, что должно мыслиться. На этом пути можно и заблудиться. Но все же лишь один этот путь настроен так, чтобы отозваться тому, что дано нам для осмысления.

Но все же почему мы вообще должны заметить то, что с самого начала, прежде всего остального, дает человеку мыслить? Как может показать себя нам более всего требующее осмысления? А сказано было: более всего требующее осмысления проявляет себя в наше требующее осмысления время в том, что мы все еще не мыслим, не мыслим так, чтобы специально отозваться тому, что более всего требует осмысления. До сих пор мы не вошли в собственную сущность мышления, чтобы поселиться там. В этом смысле мы еще не мыслим по-настоящему. Но это как раз означает: мы уже мыслим, но нам, вопреки всей логике, еще не доверена собственно стихия, в которой по-настоящему мыслит мышление. Поэтому мы знаем еще недостаточно, в какой же стихии происходит до сих пор мышление, поскольку оно является мышлением. Главная черта мышления, существовавшего до сих пор, это восприятие. Способность к этому называют разумом.

Что же воспринимает разум? В какой стихии пребывает восприятие, так что через него происходит мышление? Восприятие это перевод греческого слова, что означает: заметить какое-либо присутствующее, замечая, взять его перед собой и принять как присутствующее. Это берущее-перед-собой-восприятие есть представление в простом, широком и одновременно сущностном смысле, в котором мы даем присутствующему стоять и лежать перед нами так, как оно стоит и лежит.

В трактовке мышления Парменидом (тем раннегреческим мыслителем, который до сих пор в значительной степени определяет

сущность западноевропейского мышления) на первом месте ни в каком случае не стоит то, что единственно мы бы и назвали мышлением. Напротив, определение сущности мышления основывается прямо на том, что отныне будет решающим для его сущности, на том, что воспринимает мышление как восприятие, а именно на сущем в его бытии.

Парменид говорит (Фрагм. VIII, 34/36): «Ведь то же самое есть восприятие и то, ради чего оно (восприятие) есть. Ибо без бытия сущего, в котором сказалось оно (т. е. восприятие), восприятия тебе не найти».

Из этих слов Парменида выходит на свет следующее: мышление получает свою сущность восприятие из бытия сущего. Но что же означает бытие сущего? Что же означает оно и здесь, и для греков, и для всего западноевропейского мышления до самой последней поры? Ответ на этот вопрос, который до сих пор не был поставлен из-за того, что он был слишком прост, звучит так: бытие сущего означает присутствие присущего, наличие наличествующего. Этот ответ прыжок в неизвестное.

То, что воспринимает мышление как восприятие это наличествующее в его наличии. По нему наличию мышление и снимает мерку для своей сущности для восприятия. Следовательно, мышление это предъявление наличествующего, которое вручает нам присутствующее в своем присутствии и ставит его перед нами, чтобы мы могли стоять перед присутствующим и стойко выносить это стояние внутри присутствия. Как такое предъявление, мышление вручает нам присутствующее, восстанавливает его в отношении к нам. Поэтому предъявление это репрезентация. Слово «репрезентация» это более позднее общепринятое название для представления.

Главная черта существовавшего до сих пор мышления это представление. По древнему учению о мышлении, представление происходит. Это слово здесь означает высказывание, суждение. Поэтому учение о мышлении, о, называется логикой. Кант просто принимает традиционную характеристику мышления представление, когда он определяет основной акт мышления, суждение как представление представления предмета. Например, когда мы высказываем суждение «Этот путь каменист», в этом суждении представление предмета, т. е. пути, представляется с определенной стороны представления, а именно со стороны каменистости.

Главная черта мышления это представление. В представлении развертывается восприятие. Само восприятие это репрезентация. Почему же мышление основывается на восприятии? Потому ли, что восприятие развертывается в представлении? Почему представление это репрезентация?

Философия ведет себя так, как будто бы здесь не о чем спрашивать. Но то, что мышление до сих пор основывается на представлении, а представление на репрезентации, все это имеет давнее происхождение. Оно скрывается в невзрачном событии: в начале истории Западной Европы бытие сущего явилось для всего ее течения как наличность, как присутствие. Это явление бытия как присутствие присутствующего само и есть начало западноевропейской истории, если, конечно, мы представляем историю не как одни только происшествия, а мыслим ее прежде всего в соответствии с тем, что с самого начала послано через историю и господствует во всем происходящем.

Бытие означает присутствие. Но эта легкопроизносимая главная черта бытия, присутствие, через мгновение вновь становится таинственной, лишь только мы пробуждаемся и обращаемся к тому, к чему отсылается наше мышление тем, что мы называем присутствием.

Присутствующее это длящееся, которое входит в несокрытость и сущности внутри ее. Присутствие происходит лишь там, где уже царит несокрытость. Но присутствующее есть постольку, поскольку оно, в качестве настоящего, продлевается в несокрытость.

Поэтому к присутствию принадлежат не только несокрытость, но и настоящее. Господствующее в присутствии настоящее это свойство времени, сущность которого, однако, никоим образом не дает себя постичь в традиционном понятии времени. Но в бытии, явившемся как присутствие, по-прежнему не помыслены ни царящие в нем несокрытость, ни царящие в нем сущность настоящего и времени. Вероятно, несокрытость и настоящее как сущность времени взаимно принадлежны. Поскольку мы воспринимаем сущее в его бытии, поскольку мы, выражаясь языком Нового времени, представляем предметы в их предметности, мы уже мыслим. Таким образом мы мыслим уже давно. Но все-таки мы мыслим еще не по-настоящему, пока остается непомысленным то, на чем основывается бытие сущего, когда оно является как присутствие.

Происхождение сущности бытия сущего непомыслимо. По-настоящему более всего требующее осмысления по-прежнему скрыто. Для нас оно еще не стало достойным мышления. Поэтому наше мышление еще не попало в свою собственную стихию. Мы мыслим еще не в собственном смысле слова. Поэтому мы спрашиваем: что значит мыслить?

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Как можно понять выражение Хайдеггера «наука не мыслит»?
2. Что есть «главная черта мышления»?

3. Как относятся друг к другу поэзия и мышление?
4. Какое определение разума дает Хайдеггер?
5. Что является «естественной стихией мышления»?

Эрн Владимир Францевич (5 (17) августа 1882 г., Тифлис, Российская империя – 29 апреля (12 мая) 1917 г., Москва, Российская империя) – русский религиозный философ. В духе идей восточной патристики, В. С. Соловьева и др. развил учение о логосе как творческом начале бытия.

Предложенный фрагмент работы В. Ф. Эрна развенчивает распостраненное представление о разрушительной, сугубо отрицательной сущности сомнения как важнейшего момента философского способа мышления. Глубокий анализ структуры философского сомнения позволяет автору продемонстрировать невозможность абсолютного отрицания. Выделяя в качестве «первичного факта человеческого сознания» некую загадку, или «X мира», В. Эрн трактует сомнение как единственно возможный способ выхода к этому вечному «объекту» философского осмысления. В качестве «перводвигателя философского мышления» сомнение, таким образом, характеризует не только всевозможные формы скептического мировоззрения, но любую попытку целостного осмысления мира. В силу всего вышесказанного знакомство с данным текстом может сыграть существенную роль в ходе освоения темы «Методология философского познания».

ЭРН В. ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО СОМНЕНИЯ²³

Какова природа философского сомнения? В чем его сущность, в чем живой нерв?

Философское сомнение не может быть понимаемо как чистый аффект. Но в то же время оно не есть чисто умственное явление. Оно есть нечто такое, что не укладывается в обычные схемы психологического наименования и требует специального анализа.

Философское сомнение – это тот скрытый двигатель, которым созидаются все философские построения, это тот таинственный деятель, который творит подобно не видимым силам природы. Он всюду и нигде в отдельности. Каждая деталь мысли у каждого истинного философа проникнута изнутри философским сомнением, каждый изгиб мировоззрения им вызван, архитектурный рисунок всего построения им вдохновлен. И в то же время у наиболее великих представителей философского сомнения нет сомнения

²³ Извлечение из кн.: Эрн В. Природа философского сомнения // Алексеев П. В. Хрестоматия по философии. М.: Проспект, 2008. С. 236–247.

как внешнего метода, как сознательно принятого шаблона. Они не скептики, они искатели. Они не обладатели мнимо неподвижной и мнимо устойчивой позиции скептической атараксии, они посреди всеобщего движения Вселенной тревожно ищут, стараясь расслышать таинственный ритм мирового становления, разгадать скрытое Слово природы вещей. Опасно смешивать философское сомнение с теми различными видами скептических систем, которые нам известны из истории философии. Между ними такое же отношение, как между Бэконом, который любил «открывать» новые методы и не знал, что с ними делать, и Ньютоном, который методов не «открывал» и гениально умел оперировать с ними в реальном процессе исследования. В ком больше философского сомнения: в «скепнике» Юме или в «догматике» Платоне? В «скепнике» Бейле или «догматике» Эригене? У знающих историю мысли вряд ли может быть на это два ответа. Сомнение как внутренняя пламенеющая сила философского испытывания вещей и скепсис как внешний остывший результат сомнительных рассуждений — общего почти ничего не имеют.

Чтобы определить природу философского сомнения, необходимо в целом, едином и слитном переживании, осуществляющем философское сомнение, хотя бы мысленно различить две стороны: «что» и «как» сомнения, его содержание и его внутреннюю живую, движущую силу. Сомневаются всегда в чем-нибудь и почему-нибудь, т. е. у сомнения всегда есть то или иное содержание, и в то же время от всех других переживаний, всегда тоже имеющих какое-нибудь содержание, оно отличается как переживание *sui generis*, именно как сомнение, а не что-нибудь иное. Это определенное качество сомнения, конституирующее его сущность, и есть его чистое «как». Нечего говорить, что обе стороны, и «что» и «как», сомнения реально неразделимы; они только мысленно различимы, и не может быть сомнения ни как чистого аффекта, ни как чистого механического счисления. В сомнении всегда в живом единстве и нераздельно слиты обе стороны: и «что» и «как».

Не-философское сомнение, которым проникнуты все системы древнего и нового скептицизма (я не говорю уже о сомнении патологическом), стремится представить дело в таком свете, что сомнение в целом, и обе стороны его в частности, имеют лишь отрицательную сущность, т. е. в сущности, не имеют никакой сущности. «Что» сомнения признается лишь за отрицание всяких положительных утверждений (т. е. утвердительных суждений), а «как» сомнения признается за воздержание от совершения каких-нибудь положительных утверждений. Таким образом, и «что» и «как» сомнения признаются в существе своем отрицательными.

Так ли это? Действительно ли сомнению может быть приписан такой характер?

II

«Что» сомнения есть известное содержание мысли. Всякая мысль осуществляет себя в суждениях. Для того чтобы «что» сомнения можно было считать состоящим лишь из отрицания, нужно допустить возможность чисто отрицательных суждений. Возможны ли они?

Логика со времен Аристотеля делит суждения по качеству на утвердительные и отрицательные.

Абсолютно ли это деление? Другими словами, возможно ли суждение, в котором ничего бы не утверждалось и которое поэтому в каком-нибудь смысле не было утвердительным? Стоит только задать этот вопрос, чтобы ясно увидеть, что такие суждения, по существу самого акта суждения, – невозможны. Суждение, которое ничего не утверждает, есть ничего не значащий набор слов. Когда мы говорим: А не есть В, мы вносим только по правку в наши общие представления об А. Если мы раньше думали или были наклонны думать, что А есть В, то своим суждением А не есть В мы только грамматически нечто отрицаем, по существу же мы утверждаем новое положение, которое полно можно выразить так: но А, о котором мы думали, что оно есть В, на самом деле обладает такими свойствами, которые несовместимы с В. Это полное суждение, по существу утвердительное, остается скрытым только потому, что при каждом отрицательном суждении оно логически подразумевается. Наша речь получила бы невозможно громоздкую форму, если бы мы это всегда подразумеваемое, само собой долженствовавшее быть ясным, утвердительное содержание каждого отрицательного суждения облакали бы в слова. Интуитивный характер живой мысли, прерывно и моментально схватывающий одно содержание за другим, переполняет наше мышление энтемами; и так называемые отрицательные суждения могут быть приняты за действительно отрицательные только благодаря тому, что положительное утверждение о чем-нибудь, которое лишь ограничивается или уясняет «отрицательным» суждением, остается у нас ἐνθυμῶ.

Всякое отрицание есть отрицание определенное. Отрицает лишь то, что отрицается. Но всегда поле отрицания уже поля утверждения; сколько бы ни отрицалось, всегда область утверждения будет шире. Это необходимо потому, что крайний и предельный случай отрицания может быть мыслим в форме отрицания в Р всего того, что утверждается в S. Это случай так назыв. в древности ἰσοδθενεία τῶν λόγων. Объем отрицания равен всему объему утверждения. Но и в этом случае перевес все же остается

за утверждением. Ибо отрицание, чтобы быть обоснованным, должно на чем-нибудь базироваться, а эта база уже не может быть отрицательной и необходимо должна быть положительной, т. е. утвердительной. Констатировать, что мы имеем случай действительной ἰσοσθένεια, – можно только путем нового акта суждения. Суждение о равенстве отрицания утверждением – есть суждение, состоящее вне самой схемы ἰσοσθένεια, возвышаясь над ней, и потому всегда утвердительное, ибо есть всегда утверждение ἰσοσθένεια. Следовательно, отрицание, будучи в состоянии уничтожить тот объем утверждения, который ему противостоит в качестве субъекта в суждении, способно сделать это только при помощи того утверждения, которое служит основанием суждения. И значит, какое бы суждение ни взять, в нем всегда утверждения больше, чем отрицания, т. е., по существу, всякое суждение утверждает; всецело и абсолютно отрицательных суждений не существует.

III

Отсюда получается убийственный вывод для скептицизма как устойчивого мировоззрения. Любая скептическая система мыслима лишь при допущении, что возможна такая позиция мысли, при которой объем отрицания равен объему утверждения, – что возможна такая точка зрения, при которой путем системы отрицательных суждений снимается равная ей по объему система каких-нибудь утвердительных суждений, так что, с одной стороны, уже больше утвердительных суждений не остается, с другой, это «снятие» совершается без всякой помощи новых утвердительных суждений. Мы видели, что это невозможно, невозможно с такою же необходимостью, с какой невозможно из двух отрицательных посылок вывести какое-нибудь заключение.

Не входя в детальный разбор целой массы логических несообразностей, вытекающих из этой основной нелепости скептицизма, мы вправе теперь сказать, что философское сомнение, ничего общего не имея с скептическими системами, не может иметь той противоречивой отрицательной сущности, которую имеют эти последние, и должно заключать в себе некоторую положительную природу.

Всякая философия, всякая система воззрений (а не чистых аффектов), всякая (непатологическая) интуиция есть непременно группа высказанных, усмотренных или иным путем в мысли осуществленных суждений о том «нечто», которое всем предстоит, о том X, в котором все находятся, о той неизвестной «действительности», которая прямо или косвенно является субъектом всех возможных суждений, ибо все суждения состоят или в предсказании этого X как субъекта, или в предсказании других субъектов, всегда обусловленных своей подчиненностью, своим внутренним

тождеством с этим X. Но мы только что установили, что всякое суждение по существу утвердительно, что не может быть суждения всецело отрицательного. В таком случае не может существовать и группы суждений, в которой бы отрицания было бы больше, чем утверждения. Другими словами, всякая точка зрения, всякий тип мирозерцания или мирочувствия в силу природы самой мысли неизбежно и необходимо что-нибудь утверждает об X, т. е. о том «нечто», о той неизвестной действительности, которая, как сказано, прямо или косвенно предидируется в каждом суждении. Нет двух типов мировоззрений, из которых одно утверждает, другое отрицает. Это благочестивая выдумка – *ria fraus*, пущенная в оборот скептиками и с удовольствием поддерживаемая так назыв. критицизмом. Возможен только один тип мировоззрения – утвердительный.

Все сначала что-нибудь об X утверждают, и только что-нибудь утвердивши, получают возможность строить дальше системы мнимого отрицания истинного знания (скептицизма) или системы мнимофатального ограничения знания (феноменализм). Конечно, эти первоначальные доскептические (а также послескептические и докритические), а также послекритические утверждения так тщательно и заботливо скрываются от посторонних глаз, что сами *auctor'bi* их о них забывают и с полной невинностью неведения сознают себя истинными скептиками и истинно трансцендентальными философа ми. Но это после всего вышесказанного не мешает нам понять коренную неосуществимость всех попыток путем некоторых скрытых утверждений уничтожать самую идею положительного знания.

Если, как мы показали, всякое суждение по природе своей утвердительно, если всякое мировоззрение, состоящее необходимо из группы суждений, прежде чем начать отрицать или ограничивать, уже нечто об X утверждает, тогда существенная разница между положительными системами воззрений и отрицательными, с точки зрения будто бы большей критичности последних, – совершенно исчезает. Тогда вся разница между ними сведется лишь к одной внутренней содержательности.

Всем системам приходится что-нибудь утвердить. Субъектом этого утверждения необходимо является то X, то неизвестное, тот загадочный мир, который и скептиков, и догматиков, и трансцендентальных философов окружает одинаково загадочным, одинаково безусловным и непостижимым образом. Всякое утверждение прямо или косвенно, но всегда всецело относится именно к этому X, и суждение, которое чего-нибудь об этом X не утверждало, – прямо немислимо, невозможно – есть *ens rationis*, *ens imaginationis*.

X мира одинаково перед всеми. От него отвернуться нельзя по самой природе судящей мысли. Всякое утверждение, для смертных неизбежное, есть та или иная разгадка этого X; что бы ни утверждал философ, мало ли, много ли, хорошо или плохо, возвышенно или низменно, глубоко или поверхностно, наконец, явно или скрыто, — задания у всех одинаковы.

Каковы бы ни были результаты, к чему бы ни пришли философы — все это не может превзойти величины самой задачи, необъятности самого факта наличности Сфинкса перед сознанием человека, неизбежной данности X'a.

Размеры загадки — есть безусловное данное, нечто первичное, нечто такое, в чем находится мысль, чего мысль не может создать уже потому, что сама мысль есть один из моментов этой загадки. Но если так, тогда всякое утверждение (неизбежно утверждение), лежащее в основе какой угодно группы суждений об этом X (т. е. какой угодно философии), — есть не что иное, как разгадка вселенского X, есть не что иное, как притязание быть тем Словом, тем мудрым постижением, от которого Сфинкс должен свалиться в бездну небытия. Священные Фивы, около которых залегло чудовище, требуя или непрерывных человеческих жертв, или разгадки, — это не есть случайное измышление религиозной фантазии греков — это есть основной и первичный факт человеческого сознания; это есть нечто, безусловно присущее мысли как таковой; это есть то темное основание, тот таинственный корень, из которых оно вырастает и в которых оно себя находит в первый же миг своего зарождения.

Каково бы ни было по характеру первоначальное утверждение и каковы бы ни были те группы суждений, которые на основе его вырастают, — все они, неизбежно являясь мировой разгадкой, — одинаково притязательны, ибо все притязают быть решением той задачи, размеры которой безусловно даны и неизменны. Скептики и критикисты пребывают в жестоком самообмане, думая, что они более скромны и умеренны в своих притязаниях. Дерзновения и притязания у всех одинаковы. Очевидно, дело не в величине притязаний, никогда не могущей превзойти величину безусловно данной и при всякой мысли неизбежной задачи, а в том соответствии сил и творческой мощи, которая существует между величиной задачи, между бесконечным многообразием отдельных сторон и видов мировой загадки и теми попытками разрешить задачу, которые в идее должны всесторонне охватывать и покрывать все ее бесконечные стороны.

IV

Теперь мы можем подойти ближе к определению положительной природы философского сомнения. Его истинная задача не в том, чтобы суживать рамки философского искания, не в том,

чтобы уменьшать размеры и величину задачи, стоящей перед философом. Истинная природа философского сомнения заключается в вечно живом поиске такой философии, которая соответствовала бы размерам загадки. Корень такого сомнения в все более глубоком проникании в сущность загадки, в растущем удивлении перед противоречиями всего данного, а два ствола такого сомнения – творчество положительных взглядов, созидание все новых постижений – и идущая рука об руку с этим критика всех существующих мировоззрений как недостаточно охватывающих мировую загадку, как недостаточно ею проникнутых, какие вполне адекватных этой загадке. Задача философского сомнения чисто положительная: в каждом данном вопросе, в каждой детали проблемы – устранять и разбивать положительные воззрения, свои или чужие, лишь для того, чтобы заменить их другими, более гибкими, более обширными, более живыми. К негативу вселенской загадки нужно найти позитив. Ложность того или другого позитива не в том, что он позитив, а в том, что он не соответствует негативу, недостаточно с ним считается, искаженно его воспроизводит. Но самая идея позитива есть та идея, без которой нет философии, и всякая критика позитива какой-нибудь философской системы есть, в существе, созидание нового позитива, попытка на почве, расчищенной другими философами, возвести новое здание, создать новое положительное мировоззрение. И только созидатели новых положительных мировоззрений суть истинные философы. И только в их руках и в их творчестве становятся ценными и годными к употреблению те «сомнения» и те «ограничения», которые имеются в скептических или критических системах воззрений. В последних эти сомнения не имеют самостоятельной, безотносительной ценности потому, что испорчены своей логической зависимостью от тех скверных, скрываемых позитивов, которые необходимо имеются в философских карманах каждого представителя архискептической и архикритической системы воззрений.

Итак, «что» сомнения состоит, как и каждый умственный акт, в сравнении данной, готовой формы утверждения с тем идеальным-полным и совершенным утверждением, которое требуется размерами и характером вселенской загадки. В то время как созидаются утверждение, сомнение изнутри, музыкально, проникая его, направляет внимание на оценку, на взвешивание, которые масштабом своим имеют идеальное утверждение, латентно содержащееся в мысли как единственной потенции истины. Вот это-то взвешивание и есть истинное содержание сомнения; оно носит положительную природу, ибо, необходимо являясь переходным моментом, оно полно семенами новых утверждений, оно есть зачатие новых, более совершенных положительных концепций.

И в существе своем это взвешивание, эта оценка есть зарождение нового суждения. В этом отношении разум совершенно подобен совести, а сомнение раскаянию. Раскаяние положительного содержания. Если осуществленный акт воли не удовлетворяет совесть, то раскаяние, в котором осуществляется неудовлетворенность совести, есть не простое отрицание уже совершенного, а некоторое начало нового действия (хотя бы в идее). «Сомнение» скептиков так же относится к философскому сомнению, как «отчаяние» к покаянию. И поскольку отчаяние не есть истинное отрицание совершенного (отречение от него), постольку и «сомнение» скептиков не есть истинное отрицание не удовлетворяющих высшего разума утверждений. Как скверное действие истинно отрицается лишь хорошим действием (т. е. актом воли, хотя бы и чисто внутренним), так и скверное, недостаточное утверждение истинно отвергается лишь новым актом суждения, новым, более совершенным и внимательным утверждением. Известную фразу итальянского ученого – *i veri cotinatori di una dottrina sono coloro che la negano* – можно перевернуть обратно: истинно отрицать – скажем общее – какую-нибудь мысль может лишь тот, кто ее развивает, кто ее продолжает.

V

Обратимся теперь ко второй половине вопроса: какова природа скрытого корня философского сомнения, его подземного «как»? Если отвлечься от всякого содержания, от всякого «что» и «почему», в каком виде предстанет нам чистая энергия философского сомнения, его несмешанное, основное качество? его, выражаясь прекрасным стоическим термином, *tóvos*?

Статично или динамично сомнение? Проспективно или ретроспективно? Куда обращено в процессе философского испытывания вещей: вперед или назад? Скептикам хотелось бы представить силу сомнения как силу лишь воздержания. Сомнение, обратная сторона увлечения, созидания, веры. Если творческий порыв мысли, выходя как бы из берегов, подымается в своем увлечении кверху, то сила сомнения вызывает обратный процесс – понижения, задержки и остановки. Пока сомнение замедляет, понижает и останавливает, оно – реальная, позитивная сила. Но, осуществив эту функцию, оно никуда больше двигать не может, ибо в себе самом. Сущности оно не имеет и не может иметь «начала движения» – *ἀρχήν τῆς κινήσεως*. Подобно тормозу, существо сомнения негативно. В себе самом оно призрачно, меонично, и сила его лишь в поедании положительных ростков мысли, но, поедая, хотя бы бесконечно, положительное, оно не приобретает само положительной сущности подобно тому, как тощие фараоновы коровы, поедая тучных коров, остаются по-прежнему тощими и безнадежно призрачными. Эта отрицательная концепция сомнения может ли быть принята

для объяснения природы философского сомнения? Не противоречит ли она его существенным признакам?

Если $\tau\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ сомнения отрицателен, тогда $\tau\acute{o}\nu\omicron\varsigma\alpha$ у сомнения просто нет; сомнение не имеет конституирующего его качества, т. е. сомнения как сомнения не существует. Этот нелепый вывод есть *reductio ad absurdum* отрицательного понимания сомнения. Если сила сомнения существует – если действительность ее в философии неоспорима – сомнение необходимо должно иметь свою «специфическую энергию», свое определенное и потому позитивное «как». Если б сомнение, будучи в себе отрицательным, т. е. некоторым $\mu\eta\ \acute{o}\nu\omicron\mu$ – могло поглощать в каком угодно количестве положительные результаты философского исследования – оно было бы абсолютно чудесным явлением, ибо являлось бы прямым нарушением положения: *ex nihilo nihil fit*. Тогда *nihil* сомнения непостижимо порождало бы из себя те реальные силы, без наличности которых немислимо переведение реальных, уже существующих результатов философского исследования в чистое, абсолютное небытие. Но *nihil*, порождающее из себя реальные силы, которые, исполнив свою функцию в мире реальностей, опять превращаются в *nihil*, т. е. в ничто, – это или чудо, разом опрокидывающее все законы мышления, или фокус, и недостойный, и недостаточно ловкий.

Подобный взгляд опирается на абсолютную фикцию. Тут сомнение искусственно отвлекается от процессов познания, становится чем-то внешним по отношению к живым актам мысли, движет их не изнутри, а извне, не силой влечения, а силой толчка. По этой концепции, сомнение трансцендентно процессу познания – нелепость, подобная этичному $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\ \mu\eta\chi\upsilon\eta\varsigma$. Как оно в таком случае движет познание? Чем познание движется, если сомнение вне его? Если это «вне» берется всерьез, как сомнение может изменить направление мысли? Как оно может осуществиться? Если оно действительно вне – остановить или изменить течение мысли оно может только насильственно, только как сила внешняя, посторонняя, но тогда сомнение есть величайший враг мысли, своей наличностью просто уничтожающий мысль. Если оно действительно вне, если мысль по природе своей, во внутренней сути своей сомнения не заключает, тогда, чтоб хранить мысль в ее чистоте и свободе, нужно оберегать ее от всякого вмешательства инородной стихии сомнения, совершенно так же, как нужно охранять свободную жизнь мысли от гнева, от желчи, от чисто аффективного, т. е. внешнего состояния раздраженности.

Тогда сомнение только психологично и ценности гносеологической представить не может. Т. е. это значит отрицать сомнения до конца и лишать его всякого философского смысла. Итак,

отрицательная концепция, созданная как будто бы для упрочения сомнения, на самом деле сводит его на абсолютное «нет», превращает в лишенное всякого интереса и смысла nihil.

Мы должны отбросить лживую фикцию. Сомнение внутренне связано с мыслью. Оно не вне, а в самых глубинах мысли. Оно внутренне проникает всякую мысль, музыкально присутствует в самомалейшем движении мышления; оно имманентно процессу познания. Не там больше сомнения, где скепсиса больше, а там, где сильнее энергия мысли, не там сомнение доведено до высших степеней, где настроены очень скептически, а там, где движение мысли потенцировано до молниеносных сверканий. Где нет сомнения – просто нет мысли; где содержание мысли не охватывается скрытым огнем сомнения и не плавится им непрерывно, где мысль не течет расплавленной массой реального созерцания – там нет мысли, там суррогат, подделка, воспоминание о мысли или предчувствие ее, – но не сама мысль in actu, живая, божественная, спокойная или бурная, всегда горящая. Сомнение, будучи имманентно актам познания, будучи заложено в самой природе философской мысли, есть то, чем движется мысль, оно есть πρῶτον χίνοϋ философского мышления. Без движения нет мысли, но движется мысль сомнением. Сомнение это то внутреннее, абсолютно неотделимое, имманентное мысли влечение, которое конституирует философскую мысль как явление sui generis, занимающее совершенно самостоятельное место среди других типов человеческой мысли и не сводимое ни на что другое. Каково же определение τόνος'а этого влечения?

VI

Всякое философское размышление стремится с поверхности вглубь. То, что не затрудняет обычное сознание, то полно трудности для философа. То, что для взгляда, равнодушно скользящего по гладкой лицевой стороне данного, не таит никаких проблем, никаких вопросов, то для философского ока полно самых неожиданных поворотов, изгибов, провалов и увлекательной сложности. Сомнение как неизбежная составная часть философского размышления есть та сила, которая влечет философа к трудностям, к апориям, которая интенсифицирует философское исследование тем, что в самом простом и обычном вскрывает неожиданно сложные наслоения X'ов, запутанные переплетения неизвестностей. Без различения X'ов, без углубления в трудности Неизвестного философия даже немислима. Это прекрасно понимал Аристотель, так гениально умевший чувствовать философские апории. В начале 11-й книги Метафизики он говорит:

«Желающим что-нибудь хорошо разрешить, необходимо сначала хорошо затрудниться, ведь всякое действительное разрешение есть распутывание прежде скопившихся затруднений. Распутывать

же не могут те, кто не познал узла». И тех, кто хочет философствовать, не умея находить трудностей и вскрывать апории, – Аристотель не без иронии сравнивает с теми, кто хочет идти неизвестно куда или кто хочет найти неизвестно что.

Итак, пафос сомнения прежде всего – «затрудниться», овладеть апориями данной проблемы, впутаться в «узел», проникнуть в детали той связанности и сложной переплетенности, которую неизбежно таит каждая вещь. И этот момент нисхождения, момент отказа мысли от всего, что в ней есть, подвиг самоотверженного сораспятия мысли трудностям данного есть момент необычайно характерный для самой священной сути философского сомнения.

Тут в сомнении обнажается существенно-двойственная природа. Оно сразу и сила и слабость, и мощь и бессилие. Нисходя и падая в апории, безвольно и в резиньядии путаясь в «узел» данного, сомнение как бы таит в себе какую-то нищету, какой-то неутолимый голод. И в то же время, уже сойдя и овладев апориями, уже впутавшись в сложность «узла», оно вдруг обретает внутри себя силы, которые его преобразуют. Нищета становится изобилием, алкание насыщается. Состояние затрудненности переходит в спокойное состояние роста тех философских зачатий, которым оплодотворилось это нисхождение в апории. Тут как бы вечно действителен в мысли платоновский миф: в день рождения Афродиты Порос, опьяненный нектаром, сошелся с Пенеей, и та зачала от него Эроса.

Философское сомнение в последнем определении своем есть платоновский Эрос, сын Изобилия и Нищеты. Поэтому так подходит к определению *tónoç* философского сомнения то, что Платон говорит об Эросе. «<...> Он всегда беден и вовсе не так нежен и красив, как думают многие. Он груб и грязен, бос и бездомен <...> имея природу матери, он вечно терпит нужду. Но, по отцу, он стремится к добру, красоте, он мужествен, силен, отважен... он всю жизнь философствует <...> в один и тот же день при удаче цветет и полнится жизнью, при неудаче вянет, вновь оживая благодаря природе отца <...>».

Подобно Сократу, высшему носителю Эроса по Платону, сомнение похоже на тех силенов, которых «изображают обыкновенно с флейтами или свирелями в руках. Раскройте их и вы найдете внутри божество». По наружному виду, в аспекте Пенеей, сомнение тяжело, трудно, безобразно. Оно требует только отречения и не дает взамен ничего. Но внутри, в аспекте Пороса, оно таит величайшую силу и изобилие. Оно волнует так же, как Алкивиада Сократ: «Когда я слышу его, мое сердце бьется сильнее, чем у неистовствующих корибантов, и из глаз моих невольно льются слезы». Эрос, окрыляющий философию трепетом и волнением

и есть то божество, которое скрыто находится в силено-образном сомнении.

Итак: философское сомнение должно быть мыслимо как имманентное процессам познания. И в своем «что» и в своем «как» оно носит положительную природу. По своему содержанию оно всегда есть снятие какого-нибудь ограниченного утверждения во имя безграничного – идеального. По своему τόπος^у оно совпадает с сыном Пеннии и Пороса, зачатый в день рождения Афродиты.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Почему философское сомнение «должно заключать в себе некоторую положительную природу»?
2. В чем, по мнению автора, состоит «что» сомнения?
3. Как соотносятся между собой сомнение и мысль?

Дильтей Вильгельм (19 ноября 1833 г., Бибрих-на-Рейне, Германия – 1 октября 1911 г., Зейс, Италия) – немецкий историк культуры и философ-идеалист, представитель философии жизни, литературовед, который впервые ввел понятие так называемых наук о духе, оказавших огромное влияние как на современные исторические науки в Германии.

В отрывке из работы В. Дильтея «Сущность философии» рассматривается вопрос о необходимости и возможности выделения специальных областей философии. Трактую философию как проявление потребности человеческого духа в целостном самоосмыслении, автор текста объясняет разнообразие функций философии и, соответственно, философских дисциплин, разнообразием областей человеческой жизни. Каждая из этих областей, согласно В. Дильтею, нуждается в философской рефлексии, подчиняющей ту или иную сторону человеческой жизни «одной общей идее». Таким образом, выполняя одну и ту же функцию по отношению к разным аспектам человеческой жизнедеятельности, философия включает в себя множество отдельных областей, объединенных общим духом целостности. Обращая внимание читателя на этот парадоксальный момент, текст В. Дильтея дает представление о специфике проблемы структуры философии.

ДИЛЬТЕЙ В. СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ²⁴

Тенденция к развитию жизневоззрения и миросозерцания объединяет религию, поэзию и философию. В этом историческом взаимодействии развилась философия. С самого начала в ней

²⁴ Извлечение из кн.: Дильтей В. Структура и функции философии // Алексеев П. В. Хрестоматия по философии. М.: Проспект, 2008. С. 18–25.

была сильна тенденция к общеобязательному воззрению на жизнь и мир.

Философское миросозерцание, как оно возникло под влиянием стремления к общеобязательности, должно, по структуре своей, существенно отличаться от миросозерцания религиозного и поэтического. В отличие от религиозного оно универсально и общеобязательно. В отличие от поэтического миросозерцания оно представляет собой силу, стремящуюся преобразующе влиять на жизнь. Оно развивается на широком основании, опираясь на, эмпирическое сознание, опыт и опытные науки, согласно законам и образования, выраженным в отражении переживания, как предметов в мышлении в понятиях. Когда энергия дискурсивного умозаключающего мышления, в котором всегда содержится отношение высказывания к предмету, проникает в глубины переживаний весь мир, чувствования и волевого поведения принимает предметную форму понятий о ценностях и их отвлечениях, мыслей о целях и правила, выражающих связанность воли.

Моменты, образующие жизнь, складываются, таким образом, благодаря обобщению понятий и генерализации положений, в системы. Обоснование, как форма систематического мышления, сцепляет в каждой из этих систем все прозрачные и совершенные составляющие ее члены. Высшие понятия, которых достигают эти системы, – всеобщее бытие, последняя причина, безусловная ценность, высшее благо – синтезируются в понятии телеологической мировой связи, в котором философия встречается с религиозностью и художественным мышлением. Так возникли, по внутренним законам образования, основные черты телеологической схемы миропонимания, и точно так же сущность самого предмета обусловила продолжительность этой схемы до конца Средних веков и ее естественное влияние по сегодняшний день. На ее основе или в оппозиции к ней дифференцировались основные формы и философских миросозерцаний.

Когда мы охватываем миросозерцание в понятиях, обосновываем его и возвышаем до степени общеобязательности, то мы называем его метафизикой. Оно расширяется и принимает многосложные образы. Индивидуальность, условия, нации, век вызывают как у поэтов, так и у философов неопределенное количество нюансов мировоззрения. Ибо возможности влияния мира на структуру нашей душевной жизни безграничны, точно так же постоянно меняются, в зависимости от состояния научного духа, и средства мышления. Но непрерывность, связывающая процессы мышления, и сознательность, характеризующая философию, объединяют группы систем между собой, сильнее подчеркивают близость различных мыслителей между собой, или их противоположность

к Другим группам. Так, в классической греческой философии проявился антагонизм между телеологической метафизикой и ее естественной системой, с одной стороны, и мирозерцанием, ограничивающим миропознание пониманием Действительности по отношению причины и следствия с другой. И по мере того, как впоследствии, начиная со стоиков, все больше и больше выступала во всем своем значении проблема свободы, все яснее отмежевывались системы объективного идеализма, в которых причина вещей детерминирует мировую связь, от систем идеализма свободы, в которых переживание свободной воли удерживается и проецируется в самую мировую причину. При этом выработался ряд основных типов метафизики, коренящихся в существенных различиях человеческих мирозерцаний. Они охватывают большое множество мирозерцаний и систематических форм.

Если затем с критической точки зрения познается феноменальный характер физического мира, то натурализм и материализм переходят в естественно-научный определенный позитивизм. Или мирозерцание определяется отношениями чувственной жизни. Оно находится под углом зрения ценностей предметов, жизненных ценностей, значения и смысла мира: вся действительность кажется тогда выражением чего-то внутреннего и она берется как развитие бессознательно или сознательно действующей душевной связи. Эта точка зрения усматривает во многих, разделенных, ограниченных, отдельно влияющих нечто ему имманентное, божественное, определяющее явления по законам телеологической причинности: так возникают объективный идеализм, панентеизм или пантеизм. Но когда волевое отношение определит миропонимание, появляется схема независимости духа от природы или схема о его трансцендентности: в проекции Вселенной образуются понятия божественной персональности мироздания, суверенитета личности по отношению к мировому течению.

Каждое из этих мирозерцаний содержит в сфере предметного понимания синтез миропознания, оценки жизни и принципов поведения. Их сила в том и состоит, что они придают личности в ее различных действиях внутреннее единство.

Метафизика развилась среди неизмеримого богатства жизненных форм. Неустанно она переходит от возможности к возможности. Ни одна форма ее не удовлетворяет, всякую форму она превращает в новую. Тайное внутреннее противоречие, скрывающееся в самом ее существе, проявляется в каждом из ее образований и заставляет ее отказаться от данной формы и искать новой. Дело в том, что метафизика удивительно двойственное существо. Стремление ее направлено на разрешение мировой и жизненной загадок, форма ее – общеобязательность. Одной стороной своего лица она

обращается к религии и поэзии, другой – к отдельным наукам. Она сама ни наука в смысле отдельных наук, ни искусство или религия. Она вступает в жизнь при той предпосылке, что в тайне жизни действительно имеется пункт, доступный строгому мышлению. Если он существует, как это допускали Аристотель, Спиноза, Гегель, Шопенгауэр, то философия представляет собой нечто большее, чем всякая религия или искусство или даже отдельные науки. Но где мы найдем этот пункт, в котором связаны познание в понятиях и его предмет, мировая загадка, а эта единственная мировая связь позволяет рассмотреть не только отдельный, правильности случающегося, но и в ней мыслится ее сущность? Такой пункт должен лежать по ту сторону сферы отдельных наук и их методов. Метафизика должна для того, чтобы найти собственный предмет и собственный метод, возвыситься над рефлексиями рассудка. Попытки этого рода в сфере метафизики уже использованы и уже доказана их неудовлетворительность. Мы не станем здесь повторять всех развитых со времени Вольтера, Юма и Канта причин, объясняющих беспрерывную смену метафизических систем и их неспособность удовлетворить требования науки.

Если, таким образом, никакая метафизика не в состоянии выполнить требований научного доказательства, то философии все же остается в качестве прочной точки, отношение субъекта к миру, согласно которому всякий способ отношения последнего является выражением какой-нибудь стороны мира. Философия не в состоянии охватить сущности мира какой-нибудь метафизической системой и доказать общеобязательность этого познания; но, подобно тому, как во всяком серьезном поэтическом произведении перед нами всегда раскрывается какая-нибудь новая, ранее не подмеченная черта жизни; подобно тому, как поэзия, таким образом, нам открывает все новые и новые стороны жизни, и мы, не находя цельного жизневоззрения ни в каком из отдельных художественных произведений, все же при помощи совокупности произведений приближаемся к такому общему воззрению; – так и в типических мирозерцаниях философии перед нами предстает единый мир, каким он кажется, когда мощная философская личность подчиняет одному из способов отношения к миру все остальные, а содержащейся в нем категории подчиняет все остальные категории. Таким образом, от гигантской работы метафизического духа остается историческое сознание, которое она повторяет в себе и таким путем узнает в ней неисследимые глубины мира. Последним словом духа является не относительность всякого мировоззрения, а собственный суверенитет по отношению к каждому из них и позитивное сознание этого, подобно тому, как в цепи различных способов отношения духа для нас

остаётся одна реальность мира, а прочные типы мирозерцания являются выражением многосложности мира.

Из характера, философии как самоуразумения духа, вытекает как общая другая ее сторона, которая всегда существовала наряду с ее стремлением к общеобязательному знанию. Опытное узнаваемое, основанное на способах отношения, синтезируется в мировоззрении в объективное предметное единство. Но если довести до сознания способы отношения, в их взаимодействии с содержаниями, а возникающее в них опытное узнавание подвергнуть исследованию, то откроется другая сторона самоуразумения. Исходя из нее, мы определим философию как основную науку, предметом которой служат формы, правила и связь всех процессов мышления, а целью – достижение обязательного знания. В качестве логики она во всех областях, где выступают процессы мышления, исследует условия очевидности, которая переплетается со всеми правильно совершающимися процессами. В качестве теории познания она, исходя из сознания реальности переживания и объективной данности внешнего восприятия, исследует законные основания этих предпосылок нашего знания. В качестве такой теории она – наука.

На почве этой своей важнейшей функции она вступает в отношения с самыми различными сферами культуры и в каждой из них берет на себя выполнение самых разнообразных задач.

В сфере представления о мире и его познания философия вступает в отношения к отдельным наукам, из которых вытекают, отдельные стороны миропознания. Этой своей стороной она теснее всего примыкает к логике и теории познания. При помощи общей логики она объясняет методы отдельных наук. С ее же помощью она приводит в связь возникающие в науках методические понятия. Она исследует предпосылки, цели и границы познания каждой отдельной науки. Полученные таким путем результаты она применяет к проблеме внутренней структуры и связей в двух великих группах: естественных науках и гуманитарных науках. Ни одно из отношений философии к какой-нибудь системе культуры не так ясно и прозрачно и ни одно не развивалось с такой систематической последовательностью, как это; поэтому среди односторонних определений понятия философии нет ни одного, которое казалось бы таким приемлемым, как именно это, согласно которому она является теорией теорий, обоснованием и синтезом отдельных наук в познание действительности.

Менее прозрачно отношение философии к жизненному опыту. Жизнь – это внутреннее отношение психических проявление в связи личности. Жизненный опыт – это развивающееся уразумение и размышление о жизни. При его посредстве относительное, субъективное, случайное, отдельное элементарных форм целесообразного

поведения возвышается до степени проникновения в ценное для нас и целесообразное.

Наряду с науками и историческим строем жизни жизненный опыт образует реальную основу философа. Личный момент величайших философов покоится на этом опыте. Очищение и обоснование опыта образует значительную и влиятельнейшую составную часть философских систем.

Из отношений философии к различным областям человеческой жизни вытекает ее право не только обосновывать и связывать знание, относящееся к этим областям, и эти отдельные науки, в которых консолидировалось знание, но и разрабатывать эти области в особых философских дисциплинах, как философия права, философия религии, философия искусства. Не подлежит никакому сомнению, что каждая из этих теории должна быть почерпнута из исторического и социального соотношения сил, составляющего область искусства или религии, права или государства, и постольку ее работа совпадает с работой отдельных наук. С другой стороны, ясно, что всякая философская теория подобного рода, которая, вместо того, чтобы почерпать из самого материала, держится лишь того материала, который предлагается отдельными науками и который она лишь местами подвергает проверке, не имеет права на существование. Но в силу ограниченности человеческих способностей специальный исследователь лишь в редких случаях будет так твердо владеть и логикой, и теорией познания, и психологией, чтобы исходя из них философия не могла внести ничего нового в его исследования. Оправдывается подобная философская теория лишь как нечто временное, вытекающее из неудовлетворительного состояния нашего времени, Задача же исследования внутренних отношений наук между собою, от которых зависит логическое построение каждой из них, всегда останется важной частью функций философии.

Философия оказалась воплощением весьма различных функций, которые вместе составляют сущность философии. Функция всегда относится к какому-нибудь телеологическому сочетанию и обозначает совокупность проявлений, совершающихся в рамках этого целого. Это понятие не взято из аналогии с органической жизнью и не показывает первоначальной способности. Функции философии относятся к телеологической структуре занимающегося философией субъекта или общества. Это проявления, в которых личность обращается в себе к самой себе и вместе с тем оказывает и внешнее влияние; в этом отношении они родственны проявлениям религиозности и поэзии. Итак, философия есть проявление, вытекающее из потребности духа в уразумении своих действий, потребности во внутренней стройности поведения, прочных форм

своих отношений к целокупности человеческого общества: вместе с тем она является функцией, заложенной в структуре общества и необходимой в целях совершенствования жизни, т. е. функцией, равномерно проявляющейся во многих людях и объединяющей их в социальную и историческую связь. В этом последнем смысле она является системой культуры. Ибо признаками последней служат единообразие проявления во всех индивидуумах, входящих в систему культуры, и связанность индивидуумов, в которых это проявление совершается. Если эта связанность принимает прочные формы, то в системе культуры возникают организации. Из всех целевых связей связь философии и искусства наиболее слабая, ибо функции, выполняемые художником или философом, не обусловлены никаким строем жизни; их сфера – сфера высшей свободы духа. Если принадлежность философа к организациям университета и академии и увеличивает его заслуги перед обществом, его жизненным элементом все же остается свобода его мышления; она никогда не должна быть ограничена; от нее зависит не только его философский характер, но и доверие к его безусловной правдивости, т. е. его влияние.

Наиболее общее свойство, присущее всем функциям философии, коренится в природе предметного понимания и мышления в понятиях. С этой точки зрения философия представляется лишь наиболее последовательным, сильным и синтезирующим мышлением; ее ничто не отделяет от эмпирического сознания. Из форм мышления в понятиях вытекает, что суждение стремится к высшим обобщениям, образование и распределение понятий – к архитектонике, простое отношение – к всеобъемлющей связи, а обоснование, наконец, – к первичному принципу. В этой своей области мышление направлено на предмет, общий всем мыслительным актам различных лиц, на ту связь чувственных восприятий, в которую упорядочивается множественность вещей в пространстве и многообразии их изменений и движений во времени: на мир. Миру подчинены все чувствования и волевые действия через посредство местного определения принадлежащих им тел и влетающих в них составных частей мирозерцания. Все цели, ценности, блага, коренящиеся в этих чувствованиях и волевых действиях, являются частями мира. Он объемлет и человеческую жизнь. Стремясь выразить и связать всю совокупность воззрений, переживаний, ценностей и целей, как они даны в эмпирическом познании, опыте или опытных науках, мышление идет навстречу понятию мира, возвращается к мировому принципу, мировой причине, стремится определить ценность, смысл и значение мира, требует мировой цели. Везде, где этот метод обобщения, упорядочения в целом и обоснования, освобождается, побуждаемый к тому

тяготением к знанию, от частных потребностей и ограниченных интересов, он переходит в философию. Далее, везде, где субъект в этом же смысле возвышается до уразумения своего поведения, это уразумение будет философским. Основным свойством всех функций философии будет, стало быть, стремление духа выйти за связанность определенными, конечными и ограниченными интересами и подчинить все происшедшие из ограниченной потребности, теории одной общей идее. Эта черта мышления опирается на его закономерности, она соответствует потребности человеческой природы, не допускающей прочного разграничения, радости, получаемой от знания, потребности в последней прочности положения человека в мире и, наконец, стремлению к преодолению связанности жизни ограниченными условиями. Всякое душевное состояние ищет себе прочной точки, освобожденной от условности.

Эта общая функция философии находит себе выражение, при различных условиях исторической жизни, во всех тех проявлениях, которые были рассмотрены нами. Из сложных условий жизни возникают некоторые функции, отличающиеся особенно большой энергией, таковы: развитие мировоззрения до всеобщезательности, размышления знания о самом себе, взаимоотношение теорий, образующихся в отдельных целевых системах, с системой всякого знания, наконец, проникающий всю культуру дух критики, универсального синтеза и обоснования. Все они оказываются отдельными проявлениями, вытекающими из единой сущности философии. Ибо последняя приспособляется ко всем моментам в развитии культуры и ко всем, условиям ее исторических состояний. Этим объясняется непрерывная дифференциация ее проявлений и та гибкость и подвижность, с которой она то расширяет систему, то все свои силы направляет на одну проблему и всю свою энергию на новые задачи.

Мы достигли той границы в изложении сущности философии, откуда мы можем осветить ее историю и объяснить ее систематическую связь. Ее история была бы понята, если бы из системы функции философии уяснились порядок последовательности, под которому выступают проблемы в условиях культуры, и возможности их разрешений. Если б было описано, в главных его стадиях, углубляющееся уразумение знания о себе и если бы, наконец, история проследила, как возникающие в целевых системах культуры теории приводятся синтезирующим философским духом в связь познания и благодаря этому развиваются дальше и как философия создает в гуманитарных науках новые дисциплины, которые она потом уступает отдельным наукам. Если б она показала, как особый характер философских мировоззрений вытекает из состояния сознания эпохи и характера наций, и вместе с тем отметила бы и постоянный рост

великих типов мировоззрения. Так, история философии ставит перед систематической философской работой три проблемы: основоположение, обоснование и синтез отдельных наук, и задачу удовлетворения неутолимой потребности в уразумении бытия, причины, ценности, цели и их связи в мировоззрении, независимо от того, в какие формы выльется и в каком направлении пойдет это удовлетворение.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Чем, согласно автору, обусловлена множественность «типов мирозерцания»?
2. Какой момент «самоуразумения духа» осмысливается в философии как логике и теории познания?
3. Каково отношение философии к жизненному опыту?
4. Что является «наиболее общим свойством, присущим всем функциям философии»?
5. Как из этого свойства вытекает необходимость различных философских дисциплин?

РАЗДЕЛ 4. ОНТОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА

Вопросы для самоподготовки по разделу:

1. Роль вопроса о бытии в области философской проблематики.
2. Метафизика как учение о началах и основаниях.
3. Вопрос о «преодолении метафизики» и место онтологии в структуре философского знания.

Аристотель (384 г. до н. э., Стагира, Фракия – 322 г. до н. э., Халкида, остров Эвбея) – древнегреческий философ. Ученик Платона. С 343 до н. э. – воспитатель Александра Македонского. Основал Ликей (или перипатетическую школу). Натуралист классического периода. Наиболее влиятельный из диалектиков древности; основоположник формальной логики.

Отрывок из важнейшего философского труда Аристотеля, предложенный ниже, представляет для современного читателя не только и не столько исторический интерес. Постановка вопроса о необходимости особой науки, «исследующей сущее как таковое», осуществленная греческим мыслителем, относится к числу вечно актуальных. Концепты «сущее как таковое» и «сущее как сущее», предложенные Аристотелем, оказываются не просто «единицами» особого языка философии, но своеобразными инструментами создания условий философствования, которые необходимо актуализировать снова и снова. Тем самым обращение к классическому тексту Аристотеля позволяет обрести понимание парадоксальной природы бытия как «предмета» онтологии, существующего/возникающего только в акте философского мышления.

АРИСТОТЕЛЬ. МЕТАФИЗИКА²⁵

Книга пятая

Глава первая

Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука 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. А так как мы ищем начала и высшие причины, то ясно, что они должны быть началами и причинами чего-то самосущного (*physeos tines kath hauten*).

²⁵ Извлечение из кн.: Аристотель. Метафизика // Плотников В. И. Онтология. Хрестоматия. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. С. 404–410.

Если же те, кто искал элементы вещей, искали и эти начала, то и искомые ими элементы должны быть элементами не сущего как чего-то привходящего, а сущего как такового. А потому и нам необходимо постичь первые причины сущего как такового.

Глава вторая

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; и точно так же врачебное по отношению к врачебному искусству (одно называется так потому, что владеет этим искусством, другое – потому, что имеет способность к нему, третье – потому, что оно его применение), и мы можем привести и другие случаи подобного же словоупотребления. Так вот, таким же точно образом и о сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно сущность, другое – потому, что оно состояние сущности, третье – потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишение ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности, почему мы и о не-сущем говорим, что оно есть не-сущее. И подобно тому как все здоровое исследуется одной наукой, точно так же обстоит дело и в остальных случаях.

Ибо одна наука должна исследовать не только то, что сказывается о принадлежащем к одному [роду], но и то, что сказывается о том, что находится в каком-то отношении к одному естеству: ведь и это в некотором смысле сказывается о принадлежащем к одному [роду]. Поэтому ясно, что и сущее как таковое должно исследоваться одной наукой. А наука всюду исследует главным образом первое – то, от чего зависит остальное и через что это остальное получает свое название. Следовательно, если первое – сущность, то философ, надо полагать, должен знать начала и причины сущностей.

Каждый род [существующего] исследуется одной наукой, так же как воспринимается одним чувством; так, грамматика, например, будучи одной наукой, исследует все звуки речи. Поэтому и все виды сущего как такового исследует одна по роду наука, а отдельные виды – виды этой науки.

Итак, сущее и единое – одно и то же, и природа у них одна, поскольку они сопутствуют друг другу так, как начало и причина, но не в том смысле, что они выражаемы через одно и то же

определение (впрочем, дело не меняется, если мы поймем их и так; напротив, это было бы даже удобнее). Действительно, одно и то же – «один человек» и «человек», «существующий человек» и «человек», и повторение в речи «он есть один человек» и «он есть человек» не выражает что-то разное (ясно же, что [«сущее»] не отделяется [от «единого»] ни в возникновении, ни в уничтожении), и точно так же «единое» [от «сущего» по отделяется]; так что очевидно, что присоединение их не меняет здесь смысла и что «единое» не есть здесь что-то другое по сравнению с сущим.

Кроме того, сущность каждой вещи есть «единое» не привходящим образом, и точно так же она по существу своему есть сущее. Так что, сколько есть видов единого, столько же и видов сущего, и одна и та же по роду наука исследует их суть; я имею в виду, например, исследование тождественного, сходного и другого такого рода, причем почти все противоположности сводятся к этому началу; однако об этом достаточно того, что было рассмотрено нами в «Перечне противоположностей».

И частей философии столько, сколько есть видов сущностей, так что одна из них необходимо должна быть первой и какая-то другая-последующей. Ибо сущее «и единое» непосредственно делится на роды, а потому этим родам будут соответствовать и науки. С философом же дело обстоит так же, как и с тем, кого называют математиком: и математика имеет части, и в ней есть некая первая и вторая наука и другие последующие.

Далее, так как одна наука исследует противоположащее одно другому, а единому противоположит многое и так как отрицание и лишенность исследуются одной наукой, потому что в обоих случаях исследуется нечто единое, относительно чего имеется отрицание или лишенность (в самом деле, мы говорим, что это единое или вообще не присуще чему-нибудь или не присуще какому-нибудь роду; при отрицании для единого не устанавливается никакого отличия от того, что отрицается, ибо отрицание того, что отрицается, есть его отсутствие; а при лишенности имеется и нечто лежащее в основе, относительно чего утверждается, что оно чего-то лишено); так как, стало быть, единому противостоит многое, то дело указанной нами науки познавать и то, что противоположит перечисленному выше, а именно иное, или инаковое, несходное и неравное, а также все остальное, производное от них или от множества и единого. И сюда же принадлежит и противоположность: ведь и противоположность есть некоторого рода различие, а различие есть инаковость (*heterotes*). Поэтому так как о едином говорится в различных значениях, то и о них, ковочно, будет говориться в различных значениях, но познание их всех будет делом одной науки, ибо нечто исследуется разными науками не в том случае, когда

оно имеет различные значения, а в том, если их нельзя поставить ни в подчинение, ни в какое-либо другое отношение к одному [и тому же]. А так как все значения [в нашем случае] возводятся к чему-то первому, например все, что обозначается как единое, — к первому единому, то нужно признать, что так же обстоит дело и с тождественным, и с различным, а также с [другими?] противоположностями. Поэтому, различив, в скольких значениях употребляется каждое, надлежит затем указать, каково его отношение к первому в каждом роде высказываний. А именно: одно имеет отношение к первому в силу того, что обладает им, другое — в силу того, что производит его, третье — иным подобного же рода образом.

Таким образом, совершенно очевидно, «об этом речь шла при изложении затруднений», что сущее, единое, противоположное и тому подобное, а также сущность надлежит объяснять одной науке (а это был один из вопросов в разделе о затруднениях). И философ должен быть в состоянии исследовать все это. В самом деле, если это не дело философа, то кому же рассмотреть, например, одно ли и то же Сократ и сидящий Сократ, и противоположно ли чему-то одному лишь одно, или что такое противоположное и в скольких значениях о нем говорится? Точно так же и относительно всех других подобных вопросов. Так как все это есть существенные свойства (*prthle kath' hauta*) единого и сущего как таковых, а не как чисел, или линий, или огня, то ясно, что указанная наука должна познать и суть тождественного, сходного, равного и тому подобного и противоположащего им и их свойства. И ошибка тех, кто их рассматривает, не в том, что они занимаются делом, не свойственным философу, а в том, что они ничего толком не знают о сущности, которая первее свойств.

Ведь если [и] число как таковое имеет свои свойства, например нечетное и четное, соизмеримость и равенство, превышение и недостаток, причем эти свойства присущи числам и самим по себе, и в их отношении друг к другу; если и тело, неподвижное и движущееся, не имеющее тяжести и имеющее ее, обладает другими свойствами, лишь ему принадлежащими, то точно так же и сущее как таковое имеет свойства, лишь ему принадлежащие; и вот относительно этих свойств философу и надлежит рассмотреть истину.

Подтверждением этому служит то, что диалектики и софисты подделываются под философов (ибо софистика — это только мнимая мудрость, и точно так же диалектики рассуждают обо всем, а общее всем-сущее); рассуждают же они об этом явно потому, что это принадлежность философии. Действительно, софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом применения своей способности,

а от софистики – выбором образа жизни. Диалектика делает попытки исследовать то, что познает философия, а софистика – это философия мнимая, а не действительная.

Далее, в каждой паре противоположностей одно есть лишность, и все противоположности сводимы к сущему и не-сущему, к единому и множеству, например: покой – к единому, движение – к множеству; с другой стороны, все, пожалуй, признают, что существующие вещи и сущность слагаются из противоположностей; по крайней мере все признают началами противоположности; так, одни признают началами нечетное и четное, другие – теплое и холодное, третьи – предел и беспредельное, четвертые – дружбу и вражду. По-видимому, и все остальные противоположности сводимы к единому и множеству (оставим в силе это сведение, как мы его приняли [в другом месте]), а уж признаваемые другими начала полностью подпадают под единое и множество как под их роды.

Таким образом, и отсюда ясно, что исследование сущего как такового есть дело одной науки. Действительно, все это или противоположности, или происходит из противоположностей, начала же противоположностей – это единое и множество. А они исследуются одной наукой, все равно, имеют ли они одно значение или, как это, пожалуй, и обстоит на самом деле, не одно значение. Однако если о едином и говорится в различных значениях, то все же остальные значения его так или иначе соотносимы с первым, и так же будет обстоит дело и с противоположным им; и уже поэтому, даже если сущее или единое не общее и не одно и то же для всего или не существуют отдельно (чего, пожалуй, на самом деле и нет), а единство состоит в одних случаях лишь в соотносимости с одним, в других – в последовательности, уже поэтому, стало быть, не дело геометра, например, исследовать, что такое противоположное или совершенное сущее или единое, тождественное или различное, разве только в виде предпосылки.

Итак, ясно, что исследование сущего как такового и того, что ему как таковому присуще, есть дело одной науки и что та аде наука исследует не только сущности, но и то, что им присуще: и то, что было указано выше, и предшествующее и последующее, род и вид, целое и часть и тому подобное.

Книга шестая

Глава первая

То, что мы ищем – это начала и причины существующего, притом, конечно, поскольку оно существующее. А именно: имеется некоторая причина здоровья и хорошего самочувствия, а также начала, элементы и причины математических предметов, и вообще всякое знание, основанное на рассуждениях или каким-то образом

причастное рассуждению, имеет своим предметом более или менее точно определенные причины и начала. Но всякое такое знание имеет дело с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым оно ограничивается, а не с сущим вообще и не постольку оно сущее, и не дает никакого обоснования для сути предмета, а исходит из нее: в одном случае показывая ее с помощью чувственного восприятия, в другом – принимая ее как предпосылку, оно с большей или меньшей строгостью доказывает то, что само по себе присуще тому роду, с которым имеет дело. А потому ясно, что на основе такого рода наведения получается не доказательство сущности или сути предмета, а некоторый другой способ их показа; и точно так же такие знания ничего не говорят о том, существует ли или не существует тот род, с которым они имеют дело, ибо одна и та же деятельность рассуждения должна выяснить, что есть предмет и есть ли он.

Так как учение о природе также имеет теперь дело с некоторым родом сущего, а именно с такой сущностью, которая имеет начало движения и покоя в самой себе, то ясно, что оно учение не о деятельности и не о творчестве (ведь творческое начало находится в творящем, будь то ум, искусство или некоторая способность, а деятельное начало – в деятеле как его решение, ибо сделанное и решенное-это одно и то же); поэтому если всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умозрительное, то учение о природе должно быть умозрительным, но умозрительным знанием лишь о таком сущем, которое способно двигаться, и о выраженной в определении (*kata ton logon*) сущности, которая по большей части не существует отдельно [от материи]. Не должно остаться незамеченным, каковы суть бытия вещи и ее определение, ибо исследовать без них – это все равно что не делать ничего.

Из определяемых предметов и их сути одни можно сравнить с «курносим», другие – с «вогнутым»: они отличаются друг от друга тем, что «курносое» есть нечто соединенное с материей (ведь «курносое» – это «вогнутый» нос), а вогнутость имеется без чувственно воспринимаемой материи. Так вот, если о всех природных вещах говорится в таком же смысле, как о курносом, например: о носе, глазах, лице, плоти, кости, живом существе вообще, о листе, корне, коре, растении вообще (ведь определение ни одной из них невозможно, если не принимать во внимание движение; они всегда имеют материю), то ясно, как нужно, когда дело идет об этих природных вещах, искать и определять их суть и почему исследование души также отчасти относится к познанию природы, а именно постольку, постольку душа не существует без материи.

Что учение о природе, таким образом, есть учение умозрительное, это очевидно из сказанного. Но и математика – умозрительная наука. А есть ли она наука о неподвижном и существующем отдельно, это сейчас не ясно, однако ясно, что некоторые математические науки рассматривают свои предметы как неподвижные и как существующие отдельно. А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познать наука умозрительная, однако оно должно быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математики, а наука, которая переее обоих. В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное. А все причины должны быть вечными, особенно же эти, ибо они причины тех божественных предметов которые нам являются.

Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего].

Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук. В самом деле, мог бы возникнуть вопрос, занимается ли первая философия общим или каким-нибудь одним родом [сущего], т. е. какой-нибудь одной сущностью (*physis*): ведь неодинаково обстоит дело и в математических науках: геометрия и учение о небесных светилах занимаются каждая определенной сущностью (*physis*), а общая математика простирается на все. Если нет какой-либо другой сущности (*ousia*), кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она переее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно переее. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее – что оно такое и каково все присущее ему как сущему.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Почему наука о «сущем как таковом» не тождественна ни одной из частных наук?
2. Почему «сущее и единое – одно и то же»?
3. Какие категории Аристотель относит к области «первой философии»?

4. Почему «учение о божественном предпочтительнее всех других наук»?

Гартман Николай (20 февраля 1882 г., Рига, Лифляндская губерния, Российская империя – 9 октября 1950 г., Гёттинген, ФРГ) – немецкий философ, основоположник критической (новой) онтологии. Развил учение о бытии как иерархии четырех качественно различных слоев: неорганического, органического, душевного и духовного. Основной проблемой этики считал взаимоотношение ценностей и свободы воли.

В работе Н. Гартмана формулируется позиция в отношении сущности и задач онтологии, характерная для т.н. неклассического философствования. Предлагая собственную (наряду, в частности, с «феноменологической онтологией» М. Хайдеггера) версию феноменологической трактовки онтологии, немецкий мыслитель осмысляет «предмет» онтологии – бытие – как некий способ существования того или иного «фрагмента» реальности. В силу того, что познающему субъекту закрыт прямой доступ к бытию, онтология как важнейшая область философии оказывается своего рода искусством феноменологического «схватывания способов бытия». Осмысление данной трактовки онтологии оказывается, таким образом, важным моментом в рамках освоения темы «Онтология и метафизика».

ГАРТМАН Н. ОСНОВНОЙ ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ВОПРОС²⁶

а) Отправной пункт по эту сторону идеализма и реализма

Онтология начинается в некоем положении по эту сторону содержания метафизических проблем и по эту сторону противоречивых философских позиций и систем. Для ее способа постановки вопросов совершенно неважно, существует ли некое «основание мира», обладает ли оно формой интеллигенции или нет, является ли строение мира осмысленным, а мировой процесс целенаправленным. Все это мало меняет в характере сущего как такового. Эти различия приобретают значение лишь при дальнейшем дифференцировании проблем. И тогда из разработки вопроса о бытии, конечно, возникают следствия, которые являются решающими для метафизики. Но перевернуть это соотношение невозможно. Мы не можем знать нечто о мире и его основании, не вникнув в проблему бытия, равно как и предположения об этих предметах не способны определить данную

²⁶ Извлечение из кн.: Гартман Н. Основной онтологический вопрос // Алексеев П. В. Хрестоматия по философии. М.: Проспект, 2008. С. 427–437.

проблему. Проблема бытия по своей сути коренится как раз по эту сторону, на переднем плане. Она привязана к феноменам, а не к гипотезам.

Можно подумать, что такое положение по эту сторону должно иметь границу в метафизической противоположности идеализма и реализма хотя бы постольку, поскольку эта противоположность является чисто теоретической. Ибо она касается отношения сущего к субъекту; очевидно, что бытие, если оно существует только «для» субъекта, – это одно, и если оно независимо от него – это другое. Причем в этом случае дальнейшее различие того, идет ли речь об эмпирическом субъекте или о стоящем над ним, модифицировало бы далее и бытие.

Тем не менее все это не совсем так. Пожалуй, это различие касается онтологии очень сильно, однако не так, чтобы она определяла здесь свою позицию изначально. Скорее, дело обстоит таким образом, что она, двигаясь вперед, лишь постепенно получает возможность занятия позиции и в этом вопросе. Феномены же бытия, понятия исключительно как таковые, вовсе не требуют в этом пункте предварительного решения. В отношении идеализма и реализма они ведут себя с таким же безразличием, как и в отношении теизма и пантеизма. Лучшим тому свидетельством является тот факт, что идеалистические теории во все времена и при любых обстоятельствах имеют! дело с теми же феноменами бытия, что и реалистические. Их задачей, в той же мере что и задачей реализма, является понимание сущности так называемого реального мира, включая модусы его реальности. И если они провозглашают этот мир только лишь «явлением» или даже пустой видимостью и обманом, то тем не менее это все-таки есть как раз некое толкование феномена; это теория, которая сопоставима с проблемой бытия, а вовсе не устранение этой проблемы.

Для отправной точки онтологии дело идет не о том, прав ли со своим толкованием идеализм. Здесь важно лишь одно: феномен, им истолковываемый, сначала надлежащим образом схватить и очертить без оглядки на всякое дальнейшее толкование. Полагать, что тем самым встаешь на почву реализма и опережаешь всякое дальнейшее толкование, ошибочно. Так это выглядит лишь потому, что феномен есть феномен бытия и что есть привычка понимать бытие как бытие в себе.

В пику этому можно держаться той позиции, что в принципе есть прекрасная возможность понимать всякое обнаруживаемое бытие, да и само «сущее как таковое», в качестве отсылающего назад к субъекту. В этом случае остается открытым лишь вопрос, истинно это понимание или ложно. Относительно этого в дальнейшем, при рассмотрении бытийственной данности, будет

выработано и решение. Но принять его заранее, в отправной точке исследования, нельзя.

б) Бытие и сущее. Формальный смысл основного вопроса

От зачатков онтологии слишком многого ждать не следует. Вынужденные пребывать в сфере наиболее всеобщего, они не могут избежать известной степени абстрактности. Ибо все конкретное (Konkrete), что только можно вводить, уже есть конкретизация (Besonderung). Стоит задача – схватить строго всеобщее понятие «сущего», сделав это если не по содержанию, то хотя бы формально; и, сверх того, установить, что следует понимать под «бытием» этого сущего.

Ибо это не одно и то же. Бытие отличается от сущего точно так же, как истина отличается от истинного, действительность – от действительного, реальность – от реального. Есть много того, что истинно, однако сама истинность в этом многом – одна и та же; говорить об «истинах» во множественном числе с философской точки зрения неверно и этого следовало бы избегать. Точно так же неверно вести речь о действительностях, реальностях и т. д. Действительное бывает разным, действительность в нем одна – тождественный модус бытия.

Так дело обстоит и с бытием, и с сущим. Необходимо отвыкнуть от смешивания одного с другим. Это первое условие всякого дальнейшего проникновения в тему. Бытие сущего одно, сколь бы разнообразным ни было это последнее. Все же дальнейшие дифференциации бытия суть лишь конкретизации его способов. Об этом речь пойдет далее. Сначала же на обсуждении стоит общее.

Древние вовсе не осознавали ясно отличия *он* от *εἶναι* (Сущее (от) бытия (греч.)), хотя язык давал его им в распоряжение, и тем; более не вели в этой сфере исследований. Это относится уже к Пармениду, но не в меньшей степени – к Платону и Аристотелю. Средневековье, шедшее по их стопам, поступало не лучше. Вопросу об *esse* (Бытии (лат.)) оно предпочитало вопрос об *ens* (Сущем (лат.)), не делая, однако, верного различия между ними. Отсюда происходит вошедшее в обиход предоставление онтологических понятий воле случая, которое еще сегодня осложняет однозначную постановку вопроса.

Между тем это предоставление вовсе не нуждается в специальном извинении. Практически, естественно, нельзя говорить о бытии, не исследуя сущего. Здесь даже вовсе не требуется отделения одного от другого. Основной вопрос о сущем можно спокойно воспринимать как вопрос о бытии, ибо бытие есть явно то тождественное, что имеется в многообразии сущего. Необходимо лишь всегда держать это различие в поле зрения. А это значит, что нужно

спрашивать не о каком-то едином «сущем», которое стоит за многообразием всего сущего – это сразу означало бы поиски некоей субстанции, абсолюта или еще какого-нибудь основания единства, а ведь оно само, в свою очередь, должно было бы обладать бытием, – а о том, что в этом есть просто оптически понимаемое всеобщее. Но это – бытие.

В своем формальном понимании, таким образом, основной вопрос онтологии есть вопрос не о сущем, но о бытии. Но никого не должен удивлять тот факт, что он как раз поэтому вынужден начинать с сущего. Ибо подход, реализуемый в том или ином вопросе, и направленность этого вопроса – не одно и то же.

в) Аристотелевская формулировка вопроса

Потому Аристотель был совершенно прав, понимая *πρώτη φιλοσοφία* (Первую философию (греч.)) как науку об *‘ον ‘η ‘όν* (Сущем как сущем (греч.)). Если переводить это дословно, то вопрос направлен здесь не на «бытие», но на «сущее», а именно – на «сущее как сущее», или, как мы обычно говорим, – на «сущее как таковое».

Эта классическая формула в точности отражает положение дел в отправном пункте. Хотя она ставит вопрос о «сущем», а не о «бытии», но так как она имеет в виду сущее, лишь поскольку оно сущее, т. е. лишь в его наибольшей всеобщности, то опосредованно – через сущее – она тем не менее касается «бытия». Ибо сверх всякого особенного содержания это последнее есть единственное, что является общим для всего сущего. Потому эту формулу можно принять без оговорок. Она, хотя и очень формальна, но в своем роде неподражаема.

Она отнюдь не есть нечто само собой разумеющееся. Скорее, она с самого начала предохраняет от известной односторонности и неправомерности в постановке проблемы. В античной мысли понятию *όν* (Сущего (греч.)) противостоял, с одной стороны, *φαινόμενον* (Феномен, явление (греч.)), и с другой – *ὑψόμενον* (Умопостижимое, познаваемое (греч.)). «Сущее как сущее», таким образом, благодаря этой формуле одинаково отличается и от сущего как чисто являющегося, и от сущего как становящегося, чем одновременно предотвращены воззрения, согласно которым само «бытие» может заключаться в явлении или в процессе становления.

Но согласно порядку вещей, данная защита идет еще дальше. Ибо ее с таким же успехом можно обратить против воззрений Нового времени: сущее как сущее очевидно не есть сущее как устанавливаемое, полагаемое, представляемое; это не сущее как субъект-соотнесенное, не как предмет. В отношении самого «бытия», однако, это означает, что последнее не состоит в установленности, положенности или представленности, а равным образом

и не растворяется в отношении к субъекту, т. е. в предметности. Если эти последние определения понимать строго по эту сторону идеализма и реализма, то они означают, что само бытие в этом случае по своей сути не есть бытие субъект-обусловленное, если оно потом, на основе иных соображений, вдруг действительно оказывается бытием как таковым.

Христиан Вольф воспринял определение Аристотеля буквально. Он определяет *philosophia prima* как *scientia entis in genere seu quatenus ens est* (Науку о сущем в своем роде, или поскольку оно есть (лат.)). Дальнейшее раскрытие показывает, однако, что *ens* он берет не в строгом смысле «сущего»: данное значение схоластически приближается к тому, что мы назвали бы «предметом»²⁷. Тем самым строго онтологический смысл формулы был бы отвергнут. Тема теории бытия в этом случае, с одной стороны, трактуется слишком широко, ибо «предметы» могут быть и чисто вымышленными, представляемыми, интенциональными, т. е. не имеющими характера собственно бытия, а с другой стороны, она в то же время берется слишком узко, ибо очевидно, что в мире может существовать разнообразное сущее, не являющееся предметом – ни представления, ни мышления, ни познания.

Да и в отношении Вольфа поэтому будет нужно придерживаться старого, строгого смысла аристотелевской формулы. Правда, Аристотель в своей «Метафизике» слишком уж быстро свел проблему бытия к особым частным вопросам и разбросал ее по определенным категориям – таким как субстанция, форма, материя, потенция, акт. Но до всех этих конкретизации, вступающих в игру все-таки лишь при разработке проблемы, чтобы не сказать – при ее решении, он саму проблему определил неким способом, который оказался образцовым и еще сегодня исключительно плодотворен.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Где, согласно автору, находится «отправная точка онтологии»?
2. Какой вопрос выступает в качестве «основного вопроса онтологии»?
3. В чем автор видит плодотворность выражения Аристотеля «сущее как сущее»?
4. О чем свидетельствует невозможность определения бытия через один из его модусов?

²⁷ На это обратил внимание Г. Пихлер (Об онтологии Христиана Вольфа. Leipzig, 1910). Я не могу однозначно решить, вполне ли обосновано это сближение Вольфа с Мейнонговой теорией предмета. Но, несомненно, у Вольфа есть признаки, указывающие на возможность такого сближения.

Мамардашвили Мераб Константинович (15 сентября 1930 г., Гори, Грузинская ССР, СССР – 25 ноября 1990 г., Москва, СССР) – советский философ, доктор философских наук, профессор. Обращение к предлагаемому отрывку из курса лекций М. К. Мамардашвили «Введение в философию» продиктовано необходимостью представить как можно более полный спектр классических и современных подходов к пониманию метафизики, ее специфики и задач в контексте общей философской проблематики. Автор предлагает довольно необычную трактовку метафизики, которая, с одной стороны, имеет сугубо неклассический характер (поскольку отрицает необходимость построения метафизики как системы знаний о фундаментальном устройстве всего сущего), а с другой стороны – идет вразрез с характерными для современной философии призывами к «преодолению метафизики». Понимая метафизику как «выявление условий бытия человека в качестве человека», М. К. Мамардашвили отождествляет ее с онтологией. Тем самым полностью трансформируется традиционное представление о философии в целом и об онтологии-метафизике в частности: речь идет уже не о системе знаний, но об особом роде «самосозидающей» деятельности человека.

МАМАРДАШВИЛИ М. К. НЕИЗБЕЖНОСТЬ МЕТАФИЗИКИ²⁸

В прошлый раз я пытался описать аппарат и проблемы философии, опираясь на понятие сознания. При этом понятие сознания для меня не имело самостоятельного значения: просто я хотел воспользоваться им, чтобы показать, из каких проблем и дисциплин состоит философия, какие она имеет внутри себя разветвления и пр.

Продолжим тему сознания, и одновременно я попытаюсь объяснить, что такое онтология и метафизика. Мы остановились на том, что в совокупности наших объективных высказываний о мире, то есть тех высказываний, из которых строится объективная физическая наука, содержатся некоторые философские посылки, допущения; их выявление и есть специальное занятие философии. Это тавтология. Я сказал, что философия занимается философией или предметом философии является философия. Что в числе философских допущений есть некая посылка, относящаяся к сознанию. Скажем, предметом физического, научного утверждения является что-то высказанное о мире. Но условием того, чтобы об этом «что-то»

²⁸ Извлечение из кн.: Мамардашвили М. К. Введение в философию. Раздел «Неизбежность метафизики» // Мамардашвили М. К. Мой опыт нетипичен. СПб.: Азбука, 2000. С. 150–167.

можно было говорить в универсальной и необходимой форме, каковую имеют физические законы, выступает некая посылка относительно других, а именно сознательных явлений, которые сами предметом физической науки не являются. Ибо предметом физической науки является мир, но при этом каким-то образом обрабатывается сознание. Сейчас я поясню, что имею в виду.

Как известно, наблюдение совершается в человеческих головах, которые сменяются в пространстве и во времени. То есть состояния наблюдения, отношения к миру сменяются не только внутри одной головы, но они еще существуют в пространстве – в различных головах и в смене поколений. И для того, чтобы эти головы высказывали о мире что-то объективное, в предприятии, называемом наукой, вводится конструкция непрерывного и однородного опыта. Данная конструкция является просто предпосылкой, из которой, тем самым, следует, что хотя реальное наблюдение дискретно (мы ведь не наблюдаем непрерывно), должно быть допущено непрерывно функционирующее сознание, чтобы предмет наблюдался в любой момент времени и в любой точке пространства. Поэтому и говорится, что природа универсальна и однообразна. Без разрывов и темных мест. Например, когда проводится научный эксперимент, то обязательно предполагается, что ставится он в некотором пространстве непрерывного и однородного наблюдения.

Здесь и содержится философская предпосылка (о ней я частично уже говорил) некоего сверхмощного гипотетического интеллекта, который непрерывно наблюдает и, более того, в любом акте наблюдения способен удерживать все точки мира. Человек же этого не может сделать.

Человек не наблюдает непрерывно: во-первых, у него дискретное многообразие сознания и, во-вторых, он не может охватить весь мир, потому что тратит на это время. А время – конечно. Охват же бесконечности гипотетическим интеллектом является условием того, что можно формулировать суждения о мире, о конечных предметах. Например, в математике при рассмотрении некоего множества объектов совершаются определенные операции. Чтобы построить суждение, предполагается, что та или иная операция может быть повторена бесчисленное число раз в том же самом виде, хотя проделать этого не может никто. Но мы предполагаем операцию в завершенном, актуально бесконечном виде и тогда можем формулировать понятие порядка и числа. Мы ведь ничего при этом не говорим в математике о наблюдении, о сознании. Мы говорим о числах. Но что-то допущено, уже есть какая-то предпосылка, относящаяся не к числу, а к самому способу рассуждения о числах. Предпосылка, позволяющая формулировать какие-то законы (математические в данном случае).

Выявлением таких предпосылок и занимается философия. То есть в нашем примере с математикой философ должен, взяв реально случившийся акт математического рассуждения, выявить, что в нем допущено относительно сознания, и мира. Скажем, мир единообразен. Или: в мире есть порядок. Эти допущения предваряют любое рассуждение о конкретном порядке и составляют ту часть философии, которая называется онтологией. Онтологией называется совокупность некоторых общих допущений о характере мира.

Например, после конкретного явления А идет конкретное явление В – это утверждение о физическом характере мира, о том, как происходят физические явления. Вдумайтесь внимательно, это очень простая вещь. Скажем, согласно анализу, в оптике световая волна, луч света распространяется по прямой. Это утверждение о мире, оно не является онтологическим утверждением и, следовательно, не входит в философию. В число онтологических утверждений будет входить некая посылка о характере мира вообще, содержащаяся здесь. А именно, что в мире есть симметрия, что нет причин лучу идти ни вправо, ни влево. Если нельзя указать причину, значит, он идет по прямой. Следовательно, не само утверждение о том, что луч идет по прямой, относится к философии, а другого рода утверждение.

Онтологическим является утверждение о мире, имеющее природу неких общих посылок и допущений, а не о конкретных явлениях. Или, другими словами, утверждение такого рода, когда к заключению о том, что луч идет по прямой, я прихожу не на основе анализа физических явлений, не на основе обобщений и наблюдений, а по соображениям симметрии. И, кстати, подобное же утверждение было сделано еще в древности относительно Земли; оно принадлежит античному философу, который сказал: Земля находится в центре. Почему? Потому что ей нет причин двигаться, смещаться ни вправо, ни влево, она занимает центральное место в мироздании и в крайнем случае – вертится вокруг самой себя. Оба эти утверждения – о свете и о Земле – о двух совершенно разных предметах, но у них есть некоторое общее допущение о характере мира. Такие допущения и откапываются философией, извлекаются на свет божий, и о них рассуждают в разделе философии, называемом онтологией.

А онтология в свою очередь является частью другого рассуждения, называемого гносеологическим или теоретико-познавательным, или эпистемологическим. То есть рассуждением, на котором строится теория познания. Это другой раздел философии, связанный с первым, как это следует из моего рассуждения.

Таким образом, язык, на котором говорят философы, необходимо понимать именно как язык. По тому же фактически правилу,

как если бы я сказал сейчас фразу по-грузински, – без перевода вы ее не поймете, потому что не знаете грамматических правил языка, согласно которым какой-то знак или слово является носителем смысла. Чтобы увидеть в физике смысл, нужно знать правило, которое превращает физику в язык, то есть в сообщение.

Так вот, у философии тоже есть правила – это тоже язык. И дальше я покажу его грамматику, развивая то понятие сознания, которое ввел. Допустим, нам говорят: мир состоит из двух субстанций. Есть субстанция мыслящая и есть субстанция протяженная или физическая. Или в другой немножко формулировке (первая принадлежит Декарту): природа или Бог имеют два модуса, существуют в двух модусах – это уже Спиноза – в модусе существования (то есть протяжения) и в модусе мышления. И происходящее в одном модусе не зависит от происходящего в другом – между ними нет причинной связи. Другими словами, мышление или вообще сознательные явления, выражаясь на языке XX века, параллельны природным явлениям и не выводимы из последних. Отсюда известная оценка такого рода философии как метафизики. Т. о. есть дуализм основывается на двух несводимых друг к другу принципах, тогда как монизм все явления объясняет из одного принципа. Значит, есть монистические философии и есть дуалистические. Скажем, если бы Декарт считал, что существует только один духовный принцип, из которого все вытекает – материя в том числе, – то он был бы монистом-идеалистом. Но он говорит, что материя или протяжение и мышление – это две разные субстанции, одна к другой не сводимые. Декарт – дуалист. И Спиноза тоже дуалист, если всерьез принимать его заявление о том, что природа выступает в двух модусах – модусе протяжения и модусе мышления.

Итак, допустим, что есть два модуса, не сводимые друг к другу. Но это лишь слово-значок; сказав – «дуализм», мы еще ничего не поняли, а все уже сказано. Я возвращаюсь тем самым снова к проблеме непрерывности и однородности опыта, как философскому допущению, которое содержится внутри науки.

Я говорил в самом начале, что для того, чтобы установить причинную связь между явлениями, нам нужно допустить, что их наблюдение совершается непрерывно и однородно. То есть все условия наблюдения в разных местах однородны, и само оно непрерывно. Тогда между причиной и следствием не будет зазоров и их можно соединить: такая непрерывность и есть условие понимания, понятности или интеллигибельности. Например, у меня есть гарантии относительно вот этого куска мела, что он по своей воле, через какую-то дырочку, в которую я непрерывно гляжу, не превратится... в ежа в моих руках. Я полагаюсь при этом на единообразие явлений природы. Это допущение, являющееся условием

во мне понимания и т. д. Повторяю. причинная связь в мире оказывается устанавливаемой, если есть допущение, посылка, содержащая в себе какое-то мое (или ваше) знание о природе сознательного наблюдения, о природе сознания. И во-вторых, она устанавливается только относительно чего-то, что протяженно – это второе допущение, тоже философское (отсюда в философии понятие пространства: не в физике, а в философии). В чем же состоит это допущение? А вот в том, что я держу в руке мел и знаю, что единообразие в нем проявляется потому, что это только пространственное явление – мел; он полностью выражен в пространстве, артикулирован, весь наизнанку вывернут, ничего внутри него нет. В каком смысле? В том, что ничего нет такого, что глядело бы на меня из меловой оболочки и по своему желанию или самопроизвольно стало бы ежом.

Значит, условием того, чтобы я что-то знал о меле (в смысле: полагался бы на это как на физическое знание, которое меня не обманет), является то, что я считаю, что у мела нет ничего внутреннего, а есть только внешнее только пространство. Мел – в модуле протяжения, и потому я могу о нем знать на основе универсального опыта и иметь соответствующее суждение. Повторяю, я могу о нем знать, потому что мел пространствен. Пространство есть условие знания о явлениях мира. Следовательно, когда в философии появляется категория пространства, то она не то пространство, о котором учит геометрия, а философское понятие, философская категория, выражающая условие знания. Именно пространственность предмета является условием построения физического знания о нем. В противном случае о нем нельзя было бы построить знание. Познание или намерение, или склонность были бы в нем лишь тенью, сквозь которую мы не могли бы читать предмет как «предмет» научного высказывания. Для этого нужно иметь некую гарантию, каковой и является пространственность в смысле условия понимания, а не в смысле пространство Евклида или не Евклида и пр.

В прошлый раз я вам говорил: утверждать, будто Декарт украл краски у мира, заявив, что мир есть только протяжение, – значит не понимать, о чем идет речь. Ведь речь идет не о том, что есть в мире краски или нет, а о том, что является условием того, чтобы мы вообще могли что-либо знать научно. И этим условием является полная выраженность предмета в пространстве, отсутствие в нем внутреннего. Что же мы получили? Чтобы мир для нас был понятен, мы должны полностью изъять из мира сознание и связанную с ним психологию.

Теперь допустим, что пользуясь физическими методами, которые имеют эти предпосылки (а именно – непрерывность опыта,

пространственность и только пространственность вещей), мы хотим в рамках нашего рассуждения узнать, какой все же статус занимают акты нашей мысли, переживания и т. д. То есть все сознательные явления. Причем, мы знаем, что они связаны с мозгом. Так ведь? Но что значит анализировать мозг как орган сознания и мысли? Ведь можно только по определенному методу. Следовательно, мы должны установить какие-то объективные события, наличествующие в мозгу, скажем, нейронные причинные связи между материальными структурами мозга. Но если я установил их в качестве причинных и объективных, имея допущение относительно уже существующего сознания, сознательного наблюдения (которое непрерывно), то этим же методом я не могу вывести сознание как порождаемое материальными структурами, просто потому, что для их описания я уже задействовал сознание, уже допустил его и не могу поэтому с невинным видом заново его вывести.

Так, как же все это высказать? Да, природа существует в двух модусах или субстанциях – мыслящей и протяженной: они не связаны и не сводимы одна к другой. Я могу так сказать. И об этом было уже сказано в истории философии, но только это сказанное еще нужно прочитать. А прочитать можно, зная лишь правила грамматики, о которых не говорится в текстах Декарта или Спинозы. Это есть в моей голове. Поэтому когда я читаю текст Декарта или Спинозы, где сказано, что физическая субстанция есть только протяжение, то знаю, о чем идет речь. Это верх айсберга, а все остальное (то есть язык) скрыто, поскольку теми методами, какими описывается мозг, описать сознание невозможно: оно уже имплицитовано и допущено в построении самих физических методов. Значит, нужен какой-то другой метод. Оставим пока в стороне вопрос «какой?», просто я показываю вам существование частей философского айсберга.

И тогда у нас появляется некое общее понятие. Мы уже договорились. Что материей является нечто, что не имеет внутреннего и что только пространственно, а сознанием – нечто такое, что есть не наше реальное сознание, а условие физических суждений. Если я начинаю говорить об этом сознании – «непрерывное наблюдение», «сверхмощный интеллект» и пр., то я ведь не описываю сознание в смысле того, что происходит в наших головах, является нашей психологией, нашими состояниями, переживаниями и т. д. Я описываю то, что философы называют «чистым» или «трансцендентальным сознанием». Поэтому когда в философском тексте вы встретите нечто утверждаемое о сознании, то не должны ожидать, что это – утверждение о вашем сознании как читателя, человека и пр. Вспоминать свой опыт сознания, своих собственных переживаний для понимания философских утверждений бессмысленно, потому что не об этом идет речь.

Ибо речь идет, повторяю, о том сознании, которое имплицировано в суждениях о причинных связях в мире. Философ говорит о том сознании, которое работает в физическом описании, и то, что он говорит, не имеет психологического значения. Поэтому Декарт и выделил нечто, о чем можно сказать, что там только материя; а когда мы хотим говорить о сознании, то должны забыть о нем как о психологической реальности.

Или, например, вы хотите говорить о душе. Пожалуйста, только ведь это другой модус, выражаясь словами Спинозы. А раз другой модус, то нельзя о душе рассуждать в терминах: простая она или сложная (то есть состоит из чего-то); имеет ли она составные части или не имеет и является единицей. Все эти слова мы говорим об атомах-вещах, а душа <...> это другое. Вы хотите доказать, что душа бессмертна – по закону опытного знания, приводя аргументы, но аргументы эти относятся к физическим предметам – только пространственным; поэтому так о душе говорить нельзя. Вы хотите верить в то, что душа бессмертна – пожалуйста, верьте. Но это не доказуемо и не опровержимо, но может быть постулатом нравственной жизни, скажет Кант. Кое-что меняется в нашей нравственной жизни, если мы считаемся с бессмертием нашей души. Например, мы можем быть наказаны в силу бессмертия; если бы не было бессмертной души, то не было бы наказания. Человек, считающий себя безнаказанным, поступает одним образом, а человек, который считает для себя возможным наказание, будет жить другим образом.

Итак, что такое философский язык (в смысле двух модусов – различных и не сводимых друг к другу)? Это просто грамотность рассуждения, у которого есть законы – нельзя рассуждать невинно. Если уж мы начали рассуждать, то обязаны выполнять эти законы, знаем мы о них или не знаем. Если не знаем, они сами себя покажут в рассуждении – наказанием каким-нибудь. Так что лучше знать. О физике или пространственности вещей рассуждения строятся по одним законам, а о душах – по другим.

Например, есть акт, который не является актом опытного исследования, а именно – общение людей как духовных субстанций. Что такое акт общения? Я зная о вас что-то на одних основаниях, а общаюсь с вами на других. Основания знания – одни, а основания общения? Могу ли я знать о вас, употребляя слова «знание», «знать» в строгом смысле? Строгий смысл знаете какой? Знать – это, во-первых, знать на опыте и, во-вторых, формулировать универсальные и необходимые законы, подтверждаемые опытом. Что вы обо мне знаете – на опыте, не вообще из моей биографии, а вот сейчас, в данный момент? Вы видите физическое явление: я развожу руками, что-то говорю. А на каком основании вы слышите

то, что я говорю? Разумеется, на других основаниях! Не на основании опытного знания, а общения, у которого другие законы и которое нельзя обосновать научно. Например, вы улыбаетесь, и я делаю предположение – потому-то <...>. То есть от внешне наблюдаемого пространственного явления перехожу к заключению о том, чего не вижу. Такие заключения никак не обоснованы. В этом смысле психология не наука. Основания для заключений здесь совсем другие: опыт общения, интуиция, связанная со знаками, предметами искусства, отработанность ее на общении и на предметах каких-то культур и пр.

Все, что я сейчас говорю – просто примеры; они суть задача философии как такого занятия, которое является прояснением языка и прояснением ситуаций, в которых мы оказываемся, когда рассуждаем о чем-то. Например, я подумал что-то по поводу вашей улыбки. Это не просто заключение, это – ситуация, в которой я оказался, и в которой скажутся законы относительно моего права на это заключение; ситуация, которая может стать в философии основой рассуждения. Но тогда философ введет понятие. Скажем, из простой ситуации, в которой я оказался, вступаю в общение с аудиторией – если я ее продумываю, я ввожу понятие пространства, протяжения, понятие сознания. То есть совершенно, казалось бы, абстрактные и к делу не относящиеся вещи. Но в том-то и дело, что ведь как-то нужно говорить о том, что я проясняю. Вспомните, сколько слов, не относящихся к ситуации, я использовал до этого (все они изобретены в философии). Я сказал: смысл, отличил смысл от физической формы, от физического следа. Оказалось, что одни суждения существуют на одних основаниях (физических), а другие на других. Чем же я занимался? – Тем, что прояснял ситуацию, в которой что-то делал сам: подавал знак или, глядя на вас, пытался расшифровать вашу улыбку.

Резюмируя, скажем так: я различил два рода утверждений. Есть утверждения, которые относятся к науке (в мире произошло то-то, по таким-то законам – луч несетя по прямой и пр.). А есть общие утверждения о характере мира, онтологические. О них говорят и их выявляют на языке онтологии. И то, как высказываются (уже в философии) эти утверждения о мире, принимает категориальную форму. Таких категорий много: возможность, действительность, необходимость, случайность, причинность и т. д. Как я говорил, обычно они ходят парами: возможность и действительность, необходимость и случайность – все это категории, которыми не описывается мир, а выявляются и формулируются предпосылки самой возможности нашего рассуждения о мире. Например, категория причинности является предпосылкой возможности установления конкретной причинной связи между двумя (или большим числом) конкретных явлений. Больше ничего!

Кроме того, в философии есть теория познания, или эпистемология. Эпистемологией называют обычно раздел теории познания, который имеет отношение к научному познанию или рассуждению о научности науки. Теория познания может быть не только теорией научного познания, но и вообще теорией всякого познания, в том числе, нашего обыденного познания, а также иметь какое-то значение, скажем, для анализа художественных явлений, так называемого художественного мышления и пр.

Значит, в философии есть онтология, есть эпистемология (теория познания) и есть еще метафизика – в старом смысле этого слова. Я предупреждаю о старом смысле по той причине, что есть и сравнительно ее новый смысл, не связанный со старым, или имеющий с ним чисто случайную связь, и состоящий в противопоставлении диалектического метода метафизике, метафизическому способу мышления или метафизическому методу. А я имею в виду метафизику в старом смысле, как совокупность утверждений (или теорию), учение обо всем, что носит сверхопытный, сверхфизический характер. Хотя само слово «метафизика» (не смысл его, конечно) вошло в оборот довольно случайно – в связи с классификацией сочинений Аристотеля: сначала издавались его физические сочинения, а затем сочинения философского характера, как следующие «за» ними. Метафизические. И отсюда это слово приобрело содержательный характер и стало относиться ко всем рассуждениям о мире, которые утверждают и описывают в нем нечто, имеющее сверхопытный характер (или нечто, не наблюдаемое в опыте).

Разные философии могут быть в разной степени метафизическими, то есть в разной степени содержать в себе такого рода рассуждения (далее я поясню, в чем они состоят), а могут и вообще не содержать. Существуют философии, которые являются или пытаются быть только теориями познания, но самые интересные, конечно, – и раньше и теперь – те, в которых содержатся какие-то метафизические утверждения.

Что значит сверхопытные, метафизические утверждения? Почему они вообще существуют в философии? Я назвал их онтологическими. Например, утверждение о том, что проявления процессов природы единообразны во все времена и во всех точках пространства, поскольку оно не получено явно опытным путем как сумма и обобщение наблюдений (вот-де, мы долго-долго наблюдали природу и, наконец, обобщили все наблюдения). Такое утверждение не выводимо из опыта и является, безусловно, постулатом или условием опыта – в том смысле, что не вытекает из единичных наблюдений. Сформулированное в виде постулата, оно является условием того, что мы вообще можем иметь некий опыт. Оно вводится другим путем. Таким образом, онтологические утверждения

о мире суть способы организации и одновременно структура нашего опыта. А структура опыта не есть его содержание. Когда мы говорим о внеопытности или сверхопытности метафизических утверждений, то там появляется дополнительный смысл, допущение предметов, лежащих вне опыта.

Скажем, одним из классических метафизических утверждений является утверждение о сознании. Это введение предмета, полагаемого в качестве сверхчувственного, недоступного опыту. Оно метафизично. Физика его содержать не может по определению: в физике можно говорить о чем-то только в том случае, если это дано нам на опыте, и мы можем наблюдать что-то в пространстве и времени. Человеческое познание – только опытно. Внеопытного научного познания не существует.

Тогда что же такое метафизика, если она говорит о таких предметах, которые в принципе недоступны нашей проверке, опытному наблюдению и в этом смысле – сверхопытны? Зачем она? Почему она сохраняется в философии? Потому что метафизические высказывания – это, прежде всего, высказывания об условиях человеческого бытия – так они возникали. Значит, во-первых, метафизические высказывания суть условие поддержания человеческого бытия как человеческого и, во-вторых, они являются условием того, что человек может вообще что-либо познавать. Скажем, утверждение о бессмертии души явно метафизическое; этот предмет, как я уже говорил, не распадается, не делится на части. Наблюдать бессмертие мы не можем. А все, что мы наблюдаем – конечно и подвержено делению, разложению, возникновению и исчезновению и т. д. Так же, как и существование (чуть ниже я скажу, в каком смысле) такого рода предметов есть условие человеческого общения, когда выполняются и выдерживаются нравственные, этические и юридические нормы. То есть, другими словами, когда существуют какие-то способы организации человеческой жизни, имеющие форму утверждений или высказываний о чем-то, чего нет в опыте, о каком-то особом пространстве и времени, в которых предметы живут совершенно иначе; их жизнь в этом пространстве и времени не наблюдаема, не поддается рассуждению, основанному на опыте.

Все эти вещи, во-первых, называются метафизическими и главное – во-вторых, они сохраняются в философии потому и в той мере, в какой философ понимает и видит в них условие человеческого бытия. Не в смысле реального их существования над опытом и сверх опыта, а в смысле изобретенных в истории человечества способов организации человеком своего человеческого бытия. Подобно кантовскому постулату о бессмертии души как основе нравственной жизни.

В итоге мы имеем две разновидности постулатов. Первая – постулаты опытного познания (единообразие природы, например). И вторая – постулаты общения, социальной и нравственной жизни, благодаря которым последняя выражается в исторических судьбах культур, народов, стран и т. д.

В частности, в нашей стране эти постулаты сегодня фактически разрушены.

То есть люди не способны вступать в общение, на основе которого они воспроизводили бы себя в качестве людей. Как когда-то распалась связь общения, которая делала греков греками, и они исчезли, затопленные варварами. Разумеется, это зависело от того, что произошло с их способами организации нравственной и духовной жизни. Что-то там сломалось, разрушилось. Поэтому я и говорю, что историю метафизических явлений мы обнаруживаем или засекаем на судьбах культур и исторических эпох, когда может распасться связь времен. А связь времен – связь метафизическая; та, связь, которую имел в виду Гамлет, и которая держит преемственность, традицию и здоровье народа.

Итак, метафизикой в философии называется тот ее раздел, который занимается выявлением условий бытия человека в качестве человека субъекта истории и судьбы. Вот о чем идет речь. Метафизика – лишь язык, на котором об этом говорится, показывается всем. И упирается это, конечно, в то существенное обстоятельство, о котором я говорил в самом начале. Фундаментальное ядро философии состоит в том, что она намертво связана с самой природой феномена человека, поскольку человек есть искусственное создание истории и культуры, а не природное. Или, другими словами, имеющее внеприродные основания (надприродные, сверхприродные, как угодно их назовите) и, тем самым, сверхопытные, потому что все, что опытно природно. Или: все, что природно – опытно. В природе нет гарантий для человеческого общения и человеческого существования. Их основания закладываются иначе. И всегда, как ни странно, о таких основаниях люди рассказывали (и тем самым их сохраняли) с помощью символов. То есть неких мифических существ, тотемов, первичных хранителей памяти. А тотемы – что это такое? – Это сверхчувственные предметы. Скажем, если тотемом была птица, то имелась в виду не та, которая летает, а птица – священный предмет, живущий в особом пространстве и времени. Эмпирически она просто птица, а в качестве тотема – символический предмет, несущий в себе код тотема, например, код семейных отношений данного племени: она выступает как отношение человека к некоторому сверхъестественному существу. Откуда же появилось такое отношение?

Метафизика появилась потому, что само отношение человека к сверхъестественному есть тогда его формирования в качестве

человека; с этого открытия можно датировать появление человечества. Человек создает себя в качестве человека через отношение к чему-то сверхчеловеческому, сверхъестественному и освящаемому (то есть священному), в чем хранится память поколений – там закодирован весь опыт (указания относительно того, как поступать, кого брать в жены, чтобы избежать кровосмешения, а это очень трудная штука, сложный вопрос – система родственных отношений в первобытных условиях). Следовательно, в каком-то смысле язык сверхъестественных предметов – не язык каких-то якобы существующих конкретно тотемов, а чего-то другого. И он является тиглем человекообразования.

И в философии можно об этом рассуждать, как рассуждаю сейчас я, занимаюсь метафизикой. Когда я говорю о том, что такое на самом деле тотем и пространство его существования, то я рассуждаю в терминах философской метафизики – об отношении определенных вещей к условиям человеческого бытия. Способность видеть эти условия, не лежащие в каком-либо конкретном содержании самого бытия, имеющие сверхопытный характер, и есть метафизическое чувство.

Философская метафизика (причем, не обязательно выполняемая в специальных философских понятиях, а используемая нами в повседневной жизни в зависимости от нашей жизнерадостности) имеет вообще прямое отношение к человеческому достоинству и к личности человека. Что я имею в виду? Очень простую вещь. В нашей жизни, поведении, наших мыслях и наших поступках всегда есть какие-то основания. Есть категория оснований, которые можно назвать опытными, в широком смысле слова. А именно те, что задаются обществом, в котором мы живем, нацией, к которой принадлежим: то есть определенная система ценностей, которая принята в данной культуре и выражается в соответствующей общественной идеологии.

Но есть и другая категория оснований, которую мы поймем, если зададим себе следующий вопрос: все ли в человеке действительно связано с теми основаниями, которые определяют конкретную его принадлежность к тому или иному времени, к той или иной культуре, к тому или иному месту, к той или иной идеологии? Допустим, я участник какого-то социального массового движения, имеющего свою идеологию. Это социальное движение придает основание и оправдание моим сиюминутным актам и мыслям. У него есть какая-то цель – сделать то-то или построить, скажем, справедливое общество. И эта цель бросает свет нравственного оправдания на мое бытие здесь. Если я частица этого движения, этой цели, то тем самым моя жизнь, мое существование имеют основания, а мои действия моральное оправдание, если выполняется то, что

соответствует поставленной цели. При этом могут быть открыты законы общественного развития, в соответствии с которыми общество идет к коммунизму. И если я делаю что-то, что вписывается в эту идеологическую программу, то якобы имею основание – достойное и пр. Ну, вы знаете соответствующие формулы, которые связаны с этим делом.

К счастью, возможны и другие основания, которые не суть основания какого-нибудь конкретного места или времени; они вне той или иной культуры, не связаны с ней и формулируются внеопытным образом. Я сказал ведь, что все, что конкретно – опытно и наоборот (неконкретной опытности не существует). Скажем: нравственно все, что служит делу строительства социализма – это опытное суждение. Но тогда, следовательно, все, что поверх культуры внеопытно. Не в том смысле, что существует еще какой-то другой, внеопытный мир, а по самому характеру обоснований. Что я имею в виду?

Существуют личностные основания нравственности и поведения, которые принадлежат другому пространству и времени, нежели пространство и время тех или иных культур или идеологий. И человеческое достоинство зависит от того, есть это личностное основание или его нет. У человека, который целиком вложил свою душу в судьбы социального дела, душа может быть подмята превратностями самого этого дела. Мы же его не контролируем. Если мы все туда вложили, то неизвестно, с чем окажемся. Иначе говоря, нравственность должна иметь де-факто некоторые абсолютные основания, вневременные. В этом – еще один смысл метафизики.

Метафизика толкует об абсолютном, вневременном. Не в том смысле, что существует еще какой-то отдельный, абсолютный вневременной мир – о нем мы не можем говорить в терминах существования, ибо, употребляя этот термин, мы говорим всегда о чем-то опытно – но в другом смысле. А именно трансцендирующие или трансцендентного. Это и есть основная метафизическая операция в философии. Раньше, в догматической схоластической метафизике, некоторые предметы, которым приписывалось особое существование, назывались трансцендентными предметами; таким предметом был, например, Бог. Но в грамотной критической метафизике, каковой является вся метафизика после Канта, не говорится о трансцендентных предметах (поскольку всякое существование опытно). А говорится о трансцендировании. Так вот, под трансцендированием имеется в виду способность человека трансформироваться, то есть выходить за рамки и границы любой культуры, любой идеологии, любого общества и находить основания своего бытия, которые не зависят от того, что случится во времени с обществом, культурой, с идеологией или с социальным движением. Это

и есть так называемые личностные основания. А если их нет, как это случилось в XX веке? Как вы знаете, одна из драматических историй (в смысле наглядно видимого разрушения нравственности и распада человека, распада человеческой личности) – это ситуация, когда по одну сторону стола сидит коммунист, а по другую, тот, кто его допрашивает – тоже коммунист. То есть представители одного и того же дела, одной и той же идеологии, одних и тех же ценностей, одной и той же нравственности. И если у того, кого допрашивают, нет независимой позиции – в смысле невыразимой в терминах конкретной морали, то <...> положение ужасно. Можно выдержать физические мучения, а вот человеческий распад – неминуем, если ты целиком находишься внутри идеологии, и ее представляет твой же палач или следователь.

- Но он может считать, что заблуждается?

- Ну вот это заблуждение как раз и разрушает личность. Потому что когда ты слышишь свои же собственные слова из других уст, которым не веришь и которые являются причиной совершенно непонятных для тебя фантазмагорических событий, то и стать некуда. Нет точки опоры вне этого. А метафизика предполагает такую точку. И в этом смысле она – залог и условие не-распада личности. Конкретная история лагерей в разных странах показала, какую духовную стойкость проявляли люди, имеющие точку опоры (те, кто были «ходячие метафизики», скажем так). Тем самым я хочу сказать, что метафизика всегда имеет будущее. Она – необходимая часть философии, потому что кроме других оснований морали (которые тоже существенны), есть еще основания, о которых мы не можем говорить в терминах опыта. Но можем говорить в терминах метафизики, сознавая при этом, что говорим нечто метафизическое – не поддающееся опровержению или доказательству.

Скажите мне, личность поддается опровержению или доказательству? То есть нечто, что уходит своими корнями в личностные основания (не в личные или индивидуальные, а в личностные структуры)? Разумеется, нет. Поэтому и существует метафизика. Бессмертие души – это предмет доказательства? Предмет опровержения? Нет! С точки зрения физики (а это единственная точка зрения, которая возможна для рассуждений о мире), во-первых, душа не существует как предмет и, во-вторых, никакого бессмертия нет. И если уж мы рассуждаем о чем-то, что не имеет смысла в физических терминах, как хотя бы будем мыслить и рассуждать грамотно. О метафизических вещах – этом важном срезе или измерении человеческого бытия, поскольку только в нем есть то, что называется личностными структурами. И, может быть, они единственные индивиды в области социальной и нравственной духовной жизни. Не мы – индивиды, а личностные структуры – индивиды: мы

можем к ним прислоняться, а можем отклоняться. И если нам очень повезет, то прислонимся к той стороне, через которую просвечивает личностная структура. Ибо она есть нечто, существующее и несводимое ни к чему другому: индивидуально-личностное существование.

Итак, я попытался, во-первых, пояснить смысл метафизики как таковой и, во-вторых, показать одновременно ее отношение к тому, как мы живем и что мы есть, отношение к чему-то для нас существенному (независимо от того, знаем мы что-либо о метафизике или не знаем). Можно прожить всю жизнь и неплохо ее прожить, не зная, что занимался метафизикой. В этом смысле философия есть искусство называния того, чем люди загашаются. А люди и не знают, что они занимаются делом, имеющим такое высокое или специальное название.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Что выступает в качестве основного условия суждений науки?
2. Что такое «чистое» или «трансцендентальное» сознание?
3. Какие «два рода утверждений» упоминаются в тексте? В чем заключается основное различие между ними?
4. Какие задачи выполняют «метафизические высказывания»?
5. Какое определение метафизики предлагает автор?
6. Что выступает в качестве «основной метафизической операции в философии»?

Шелер Макс (22 августа 1874 г., Мюнхен, Королевство Бавария, Германская империя – 19 мая 1928 г., Франкфурт-на-Майне, Германская империя) – немецкий философ и социолог, один из основоположников философской антропологии.

В работе М. Шелера предлагается одна из трактовок метафизики и метафизического знания, весьма характерная для философии конца XIX – начала XX вв. В духе формирующихся в этот период истории философской мысли феноменологии, экзистенциальной философии и философской антропологии М. Шелер понимает метафизическое познание как своеобразную вершину иерархии человеческого знания, включающей в себя, помимо метафизики, «знание ради достижений и господства» как область специальных позитивных наук и «сущностное знание» как сферу «первой философии». Согласно Шелеру, метафизика как постижение «высшей основы всех вещей» оказывается неотъемлемой частью человеческого познания мира именно в силу особой «природы» человека, соединяющего в себе и собой все формы материального и духовного бытия. Самостоятельное осмысление основных тезисов данной работы М. Шелера позволит читателю глубже вникнуть в проблему

соотношения онтологии и метафизики как фундаментальных областей философии.

ШЕЛЕР М. ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ²⁹

«Толпа никогда не будет философом». Эти слова Платона не утратили своего значения и сегодня. Большинство людей получают мировоззрение из религиозной или иной традиции, которую они впитывают с молоком матери. Но тот, кто стремится к философски обоснованному мировоззрению, должен отважиться на то, чтобы опираться на собственный разум. Он должен в порядке эксперимента подвергнуть сомнению все известные мнения, и он не имеет права признавать ничего, что лично ему не представляется очевидным и обоснованным. И хотя, таким образом, философия всегда была делом элиты, которая сплачивается вокруг выдающейся личности мыслителя, философски обоснованное мировоззрение все-таки ни в коем случае не оставляет без воздействия ход истории. Ибо вся история есть в сущности произведение элит и подражаний им. Достаточно только вспомнить о влиянии Платона и Аристотеля на учения церкви или о мощном, потрясающем и обновляющем человеческие души влиянии, которое И. Кант, И. Г. Фихте, Шеллинг, Гегель оказали на Германию эпохи Освободительных войн и на ее политических, военных, литературных и педагогических вождей, достаточно вспомнить это, чтобы иметь перед глазами пример такого влияния философской элиты.

Правда, до недавнего времени немецкая философия – в особенности академическая – сама отказывалась строить мировоззрения. Десятилетиями она ограничивалась тем, чтобы быть лишь служанкой позитивных наук, проверяя их предпосылки, методы и цели. Так, философия последней трети XIX в. почти целиком сводилась к учению о познании и душевном опыте. Но точно так же как философия не может быть служанкой церковной веры, она не может быть и простой служанкой наук.

Опираясь на эту интуицию, в последние десятилетия философия глубоко преобразовала себя в своей сущности и целях. После долгой борьбы она вновь обрела основательные и строгие методы, чтобы приблизиться, наконец, к решению так называемых «метафизических» проблем, в союзе с позитивными науками, но не под их руководством. Три крупных направления мысли, так называемые позитивизм, неокантианство и историзм, которые объявляли невозможной любого рода метафизику, сохранились лишь в виде остаточных явлений.

²⁹ Извлечение из кн.: Шелер М. Философское мировоззрение // Алексеев П. В. Хрестоматия по философии. М.: Проспект, 2008. С. 8–18.

Позитивизм (напр., Э. Мах, Р. Авенариус) выводил формы бытия и познания из чувственных данностей ощущений; однако по этой причине он должен был объявить бессмысленными и основанными на ложной мыслительной «привычке» не только метафизические ответы, но уже и вопросы такого рода. Так называемое неокантианство, которое, как свидетельствует сегодняшнее состояние в области исследований творчества Канта, совершенно не поняло великого мыслителя, хотя и признавало метафизические вопросы в качестве вечных проблем разума, все же считало их теоретически неразрешимыми. Историзм (К. Маркс, В. Дильтей, Э. Трельч, О. Шпенглер) видел во всех мировоззрениях, включая религиозное и философское, всего лишь изменчивые формы выражения меняющихся состояний исторической и общественной жизни.

Сегодня можно с полным правом сказать, что основания, приведшие эти три группы мыслителей к их негативной позиции по отношению к метафизике, целиком и без остатка опровергнуты.

Однако не только ниспровержение, но и новое позитивное созидание было необходимо, и оно было осуществлено. У человека нет выбора – формировать или не формировать у себя метафизическую идею и метафизическое чувство, т. е. идею о том, что в качестве сущего, которое существует лишь посредством себя (*Ens per se*) и от которого зависит все иное сущее, лежит в основе мира и самого человека. Сознательно или бессознательно, благодаря собственным усилиям или из традиции – человек всегда необходимо имеет такого рода идею и такое чувство. Выбор у него только в том, иметь ли ему хорошую и разумную или плохую и противную разуму идею абсолютного. Но иметь сферу абсолютного бытия перед своим мыслящим сознанием – это принадлежит к сущности человека и образует вместе с самосознанием, сознанием мира, языком и совестью одну неразрывную структуру. Человек может, правда, искусственно вытеснить ясное осознание этой сферы, уцепившись за чувственную оболочку мира: тогда направленность на сферу абсолютного сохраняется, сама же сфера остается пустой, лишенной определенного содержания. Но пустым тогда остается и центр духовной личности в человеке, и пустым остается его сердце. Человек может заполнить эту сферу абсолютно сущего и высшего добра, сам того не замечая, конечными вещами и благами, с которыми он обходится в своей жизни так, «как если бы» они были абсолютными: так могут обходиться с деньгами, нацией, с любимым человеком. Это – фетишизм и идолопоклонничество. И если суждено человеку выйти из этого душевного состояния, он обязан научиться двум вещам. Он должен, во-первых, посредством самоанализа осознать своего «идола», занявшего у него место абсолютного бытия и добра; а во-вторых, он должен разбить вдребезги этого идола, т. е. вернуть эту чрезмерно

обожаемую вещь на ее относительное место в конечном мире. Тогда сфера абсолютного вновь появляется – и тогда только состояние духа человека позволяет ему самостоятельно философствовать об абсолютном.

Но философски свободное исследование абсолютного возможно не только потому, что метафизика – всегда нечто реальное. У человека есть также законные средства познания, чтобы осторожно и основательно, в строго очерченных границах познать основу всех вещей – всегда, правда, несовершенно, но истинно и с очевидностью. И точно так же он обладает способностью в ядре своей личности обрести живое причастие к основе всех вещей. Путь к этому должен быть указан.

Человек способен к трем видам знания: к знанию ради господства или ради достижений, к сущностному, или образовательному знанию, и к метафизическому знанию, или знанию ради спасения. Ни один из этих трех видов знания не существует только для самого себя. Каждый вид служит преобразованию сущего – либо вещей, либо образовательной формы самого человека, либо абсолютного.

I

Первый вид знания, знание ради достижений и господства, служит нашей возможной технической власти над природой, обществом и историей. Это – знание специальных позитивных наук, на которых держится вся наша западная цивилизация. Высшей целью этого знания является поиск – везде, где и насколько это возможно – законов пространственно-временной связи окружающих нас явлений, упорядоченных в определенные классы, – законов их случайного здесь-и-теперь-так-бытия. Эти законы мы ищем вовсе не потому, что испытываем какое-то особое удовольствие от законов, а ради нашего господства над миром и над нами самими. Ведь только то, что закономерно повторяется, может быть предсказано; и только тем, что может быть предсказано, можно овладеть. Найти такие законы трудно – каждый день наука открывает что-то новое и модифицирует старое. Но всегда должна существовать принципиальная возможность открытия таких законов. Основанием для этого служит то, что уже чувственные функции всех видов (зрение, слух, обоняние и т. д.), которыми мы пользуемся для всевозможных наблюдений и измерений, у человека и у каждого животного сформировались под стимулирующим воздействием и в соответствии с системой их инстинктивных побуждений и потребностей. Например, ящерица слышит любой самый тихий шорох, но не слышит пушечного выстрела. Так как власть организма может затрагивать лишь те элементы и стороны реально существующего мира, которые однообразно повторяются по праву «сходные причины, сходные следствия», то уже поэтому наш,

да и любой возможный чувственный опыт животного сам находится во власти внутреннего закона – регистрировать скорее однообразные, чем неоднобразные части мирового процесса.

Это положение вещей в точности согласуется с нынешними размышлениями физиков о том, что как раз последние самые элементарные законы природы носят, вероятно, чисто статистический характер, что они суть законы «больших чисел» и что законы старой физики, носящие необходимый характер, суть всего лишь творение человека. Также пространство и время, созерцание которых, как правильно утверждал И. Кант, отнюдь не происходит из содержания ощущений, а уже предшествует всему познаваемому в чувственном опыте как предварительный проект и схема возможных отдельных содержаний этого опыта, являются – прежде, чем стать предметом созерцания, например, оптическим или даже мыслимым, – совокупностью возможностей нашего спонтанного самодвижения, соответственно, совокупностью возможностей нашего спонтанного самоизменения в деятельности (время еды, время сна, пространство передвижений). Только потом нашу органическую возможность двигаться мы переносим на вещи как возможность их движения. Совершенно аналогично дело обстоит и современем. Совокупности всех возможностей движения и изменения, которыми пространство и время фактически являются, служат в конечном счете только нашей воле к господству над реальным. Существо, осуществляющее чистое познание, не имело бы никакой реальности, а реальность – это совокупность всего того, что оказывает сопротивление нашему стремлению. Понимание этого дает возможность измерить величину заблуждения, которое, дремля в естественном мировоззрении человека, столь долго господствовало и в науке. Это заблуждение состоит в том, что пространство и время принимают за некие в себе сущие бесконечные «пустые формы», которые, не обладая никакой способностью воздействия, имеются в наличии независимо от нас, и которые сохранились бы, даже если уничтожить вещи, материю и энергетические потоки. Их принимают за пустые формы, внутри которых конечный мир и мировой процесс образуют лишь диковинный «остров». Аналогичным образом и все фундаментальные формы бытия нашей естественной и позитивно-научной картины мира ни в коем случае не обусловлены – как думал Кант – только установлениями нашего разума, кроме этого они обусловлены и нашим живым влечением к господству над природой.

II

Второй вид возможного для нас знания – это знание той фундаментальной философской науки, которую Аристотель называл «первой философией», т. е. науки о способах бытия и сущностной

структуре всего, что есть. То, что это сущностное знание есть звание, прямо противоположное знанию ради господства и соответствующему этому виду знания бытию, то, что здесь речь идет о громадном поле философского исследования с собственной методологией – это было относительно недавно вновь открыто Э. Гуссерлем и его школой. В знании ради господства изыскиваются, как мы видели, законы пространственно-временных связей случайных мировых реальностей и их так-бытия. Второе направление исследований, напротив, строго методически игнорирует пространственно-временное положение и все то, что случайно существует так или по-другому. Здесь задают другой вопрос: «Что есть мир, что есть, например, любое так называемое «тело», что есть любое «живое существо», что составляет сущность растения, животного, человека и т. д. в их инвариантной структуре, по их эссенциальным характеристикам?» И аналогично: что есть «мышление», что такое «любовь», что означает «чувствовать красоту»?

Каковы же главные особенности этого вида познания и исследования? Во-первых, вместо установки на господство по отношению к миру появляется попытка возможно более полного исключения всякого страстного поведения, руководимого влечением. Ибо это поведение является, как мы видели, условием воздействия реальности; но оно также является и условием для появления всякого чувственного восприятия случайного здесь-и-сейчас-так-бытия; далее, оно есть условие для предварительных проектов пространства и времени. Выражаясь позитивно: вместо установки на господство, которое стремится найти законы природы и сознательно игнорирует сущность того, что вступает в закономерные отношения, появляется любящее, нацеленное на поиск первофеноменов и идей мира поведение.

Во-вторых, в этой установке со всей определенностью игнорируется реальное наличное бытие вещей, т. е. их возможная сопротивляемость нашим стремлениям и действиям, и как раз тем самым игнорируется все чисто случайное здесь-и-сейчас-так-бытие в том виде, в каком дает его нам чувственное восприятие. Поэтому мы в принципе можем осуществлять сущностное познание также и на примере вымышленных вещей. Так, на примере кинематографического иллюзорного движения, как и через образ хорошо нарисованной собаки я могу схватить в созерцании фундаментальные составные части того, что относится к сущности (*Essentia*) движения вообще, «живого существа» вообще и т. п.

В-третьих: сущностное познание хотя и не зависит от всякого опыта, является независимым от количества опыта или от так называемой «индукции». Оно точно так же предшествует всякой индукции, как и всякому направленному на реальность наблюдению

и измерению. Оно может осуществляться, основываясь на одном единственном показательном случае. Но, будучи однажды достигнуто, такое сущностное знание, например, знание сущности жизни, значимо, как говорит школьный язык, «а priori», т. е. «заведомо» для всех случайных наблюдаемых фактов, относящихся к соответствующей сущности в бесконечной всеобщности и необходимости — аналогично тому, как постулаты чистой математики передают многообразие возможных природных образований и имеющих в них место необходимых идеальных отношений, прежде чем будет исследована посредством наблюдения и измерения реальная природа.

Но как раз поэтому — в-четвертых, — познание сущностей и познание сущностных взаимосвязей имеет значение, выходящее далеко за пределы той очень маленькой области реального мира, который доступен нам через посредство чувственного опыта и его инструментального подкрепления. Это познание имеет значимость для сущего как оно есть само по себе и в самом себе. Оно имеет трансцендентное» распространение и становится, таким образом, трамплином для всякого рода «критической метафизики».

Сущностное познание «первой философии» — это, далее, (в-пятых) собственно «разумное» познание, резко отличное от тех расширений нашего познания за границы чувственного данного, которые зиждятся исключительно на опосредующих заключениях «рассудка». «Рассудок», или «интеллект», — это способность организма, преодолевая застывший врожденный инстинкт и ассоциативную память, осмысленно приспособливаться к новым ситуациям — внезапно и независимо от числа прежде сделанных пробных попыток решить задачу. Этой способностью наделен не только человек, но в меньшей мере также и животное, например, обезьяна, которая вдруг использует палку как удлинение своей руки, чтобы достать плод. Но пока строящий мозаку заключения рассудок служит жизненным влечениям, инстинктам питания, пола и власти, пока он служит лишь практической реакции на раздражения окружающей среды, до тех пор он еще не является специфически человеческим. Только если интеллект (у животного — лишь хитрость) ставится на службу разуму, т. е. служит применению осуществленных до этого априорных сущностных познаний к случайным фактам опыта, служит, далее, высшему постижению в отношении объективного порядка ценностей, т. е. мудрости и нравственному идеалу, — лишь тогда он становится чем-то специфически человеческим.

Наконец, сущностное познание имеет две возможности применения. В каждой области позитивных наук (математика, физика, биология, психология и т. д.) оно охватывает высшие предпосылки

соответствующей исследовательской области. Оно образует «сущностную аксиоматику» последней. Но для метафизики эти же самые сущностные знания являются тем, что Гегель однажды весьма пластично назвал «окнами в абсолютное». Ибо всякая сущность в мире и в тех операциях, с помощью которых человек строит проект своего мира и понимает мир – подлинный прафеномен и идея; это все то, что остается константным, если отвлечься от случайного распределения вещей и актов во времени и пространстве, – все это полагает объяснениям позитивной науки непреодолимую границу. Позитивная наука никогда не может объяснить и сделать понятной ни саму подлинную сущность, ни наличное бытие чего-либо, имеющего подлинную сущность. Успех дела позитивной науки зависит как раз от строгого исключения сущностных вопросов (напр., что есть жизнь?) из своей сферы. Поэтому и то, и другое – сущностная структура и наличное бытие мира – должны быть в конечном счете отнесены к абсолютно сущему, т. е. к общей высшей основе мира и самости человека.

Итак, высшая цель формирования всякого метафизического мировоззрения посредством философии состоит в следующем: мыслить и созерцать абсолютно сущее, существующее посредством самого себя, причем таким образом, чтобы оно соответствовало и было вообще соразмерно найденной в «первой философии» сущностной структуре мира и реальному наличному бытию мира и случайного так-бытия, становящемуся нам доступным в сопротивлении нашему стремлению.

Два основных атрибута высшего бытия можно раскрыть исходя из уже сказанного). Высшее бытие должно, во-первых, обладать идееобразующим бесконечным духом, разумом, испускающим из себя одновременно и сущностную структуру мира, и самого человека. И во-вторых, – полагающим иррациональное наличное бытие и случайное так-бытие («образы») иррациональным порывом – некой динамической, богатой фантазией мощью, в которой в равной мере коренятся силовые центры и поля органической природы и одна, ритмически проявляющаяся во всех живых Формах, в рождении и смерти индивидов и видов, единая жизнь. Каким именно образом – это должна показать натурфилософия неорганической и органической природы. Возрастающее взаимопроникновение этих двух деятельностных атрибутов высшего бытия образует тогда смысл той истории во времени, которую мы называем «миром». Это взаимопроникновение есть одновременно растущее одухотворение творческого порыва, первоначально слепого по отношению к идеям и высшим ценностям, и, рассмотренное с другой стороны, – растущие власть и сила первоначально бессильного, лишь проектирующего идеи бесконечного духа. Наиболее отчетливо

этот процесс проявляется в человеческой истории, в которой идеи и нравственные ценности очень медленно приобретают известную «власть» за счет того, что во все возрастающей степени переплетаются с интересами, страстями и со всеми теми институтами, которые на них зиждятся.

III

Тем самым мы уже подошли к центру третьего вида знания, которым располагает человек, – метафизического и священного знания. Трамплином для этого познания является «первая философия», т. е. сущностная онтология мира и человеческой самости, но не сама метафизика. Только соединение результатов позитивной науки, обращающейся к реальности, с первой философией, обращающейся к сущности, и соединение их результатов с результатами аксиологических дисциплин (общего учения о ценностях, эстетики, этики, философии культуры) ведет к метафизике. Оно ведет сначала к метафизике «пограничных проблем» позитивных Наук, метафизике первого порядка (что такое «жизнь», что такое «материя?»), и через нее – к метафизике абсолютного, метафизике второго порядка.

Но между метафизикой пограничных проблем математики, физики, биологии, психологии, правоведения, истории и т. д., и метафизикой абсолютного стоит еще одна важная дисциплина, которая в настоящее время приобретает все большее значение, и привлекает к себе все больший интерес: «философская антропология». Ее главный вопрос – это тот вопрос, о котором И. Кант («Логика») как-то сказал, что в нем сходятся все основные философские проблемы, а именно: «Что такое человек?» Вся докантовская метафизика Запада пыталась достичь абсолютно сущего бытия со стороны космоса, во всяком случае – исходя из бытия предмета. Кант в своей критике разума (трансцендентальная диалектика) доказал, что это как раз невозможное предприятие. Он справедливо учил: всякое предметное бытие как внутреннего, так и внешнего мира следует сначала соотнести с человеком. Все формы бытия зависят от бытия человека. Весь предметный мир и способы его бытия не есть «бытие в себе», но есть встречный набросок, «срез» этого бытия в себе, соразмерный общей духовной и телесной организации человека. И только исходя из сущностного строения человека, которое исследует «философская антропология», можно сделать вывод – исходя из его духовных актов, изначально проистекающих из центра человека – относительно истинных атрибутов высшей основы всех вещей. Этот способ рассуждения является для современной метафизики столь же важным (вторым) трамплином, как и «сущностное познание». Мы называем его «трансцендентальным способом рассуждения». Закон его гласит: так как достоверно,

что бытие самого мира не зависит от случайного наличного бытия земного человека и его эмпирического сознания и так как все же существуют строгие сущностные взаимосвязи между известными классами духовных актов и определенными сферами бытия, доступ к которым мы получаем посредством этих классов актов – основе всех вещей должно быть приписано все то из актов и операций, что дает нам, преходящим существам, этот доступ. Или: что мы должны делать, если мы, например, можем доказать зависимость бытия доступного нам пространства от известных двигательных импульсов человека, но, с другой стороны, вынуждены все-таки признать, что пространственно упорядоченный мир существовал еще до появления диллювиального человека? Или что делать, если мы должны отличать ценностный порядок сам по себе от переменчивого человеческого сознания о порядке ценностей, но все-таки вынуждены признать, что ценностный порядок без любящего духа есть нечто абсурдное? Ведь абсурдно предполагать независимый от нас порядок идей без того, кто его мыслит; или мыслить реальность без «порыва», который ее полагает. Мы вынуждены отнестись сферы бытия, существующие независимо от кратковременно живущего человека, к актам единого наиндивидуального духа, который должен быть атрибутом первосущего, который деятельно проявляет себя в человеке и посредством него растет. И так же дело обстоит во всех случаях, когда мы находим эту зависимость и одновременно – независимость предметов от земного человека. Мы можем также сказать: поскольку человек – это микрокосмос, т. е. «мир в малом», так как все сущностные генерации бытия – физическое, химическое, живое, духовное бытие встречаются и пересекаются в бытии человека, то постольку на человеке можно изучать и высшую основу «большого мира», «макрокосмоса». И поэтому бытие человека как микрокосмоса есть также первый доступ к Богу.

Таким образом, современная метафизика не является более космологией и метафизикой предмета – она есть метаантропология и метафизика акта. Руководящая идея при этом такова: высшая основа всего того, что способно быть предметом, сама не может быть предметом, но есть лишь чистая совершаемая актуальность как атрибут вечно созидającego самого себя бытия. Единственным доступом к Богу является поэтому не теоретическое, т. е. опредмечивающее, размышление, а личное активное участие человека в Боге и в становлении его самоосуществления, со-вершение вечно-го акта как духовной, идееобразующей деятельности, так и осязаемой в нашей инстинктивной жизни ярости его порыва. Чистейшее и высшее конечное отображение обоих атрибутов – это сам «человек». Делать Бога предметом, вещью для этого рода метафизики означает идолопоклонство. Участие в божественном возможно

здесь лишь в том движении, волеизъявлении, мышлении, той жизни и любви «в нем», в силу него и словно бы из него – *cognoscere in lumine Dei, velle in Deo* (называл это Августин), – которые более не содержат в себе и следа от той предметной установки, которую мы обыкновенно принимаем во всяком наблюдении мира, себя и других.

Также и духовная «личность» человека – это не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно собрать себя в личность. Ибо личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура объективного мира. Но человек как инстинктивное и живое существо равнозначительно коренится также – в аналогичном смысле – и в божественном порыве «природы» в Боге. Это единство укорененности всех людей, да и всего живого, в божественном порыве мы испытываем в великих движениях симпатии, любви, во всех Формах чувственно-единения с космосом. Это «дионисический» путь к Богу.

Человек, таким образом, не копирует некий существующий или имеющийся готовым в наличии еще до сотворения Богом «мир идей» или «провидение» – он (со-зидатель, со-основатель и со-вершитель идеальной последовательности становления, становящейся в мировом процессе и в нем самом. Человек есть то единственное место, в котором и посредством которого перво-сущее не только понимает и познает само себя но он есть также то сущее, в свободной решимости которого Бог может осуществить и спасти свою чистую сущность. Назначение человека больше, чем быть только «рабом» и послушным слугой Бога, оно больше, чем быть только «сыном» некоего готового в себе и совершенного Бога. В своем человеческом бытии, которое есть бытие решимости, человек достоин более высокого звания со-стязателя, со-ратника Бога, которому суждено нести знамя божества, знамя «*Deitas*», осуществляющегося лишь вместе с мировым процессом, впереди всех вещей в штормовой стихии мира.

Итак, поскольку индивидуальная личность каждого мировоззрения, но есть лишь индивидуально значимо истинное и одновременно обусловленное исторически в мере своего совершенства и адекватности «содержательное» мировоззрение. Существует, однако, строго общезначимый метод, по которому каждый человек – кто бы он ни был – может найти «свою» метафизическую истину. Этот метод мы и попытались наметить в вышеприведенном изложении.

Нормативное и дескриптивное значение «*Ordo Amoris*»

Я пребываю в неизмеримом мире чувственных и духовных объектов, которые приводят в непрестанное движение мое сердце

и страсти. Я знаю, что от этого движения моего сердца, от его игры, зависят и предметы, входящие в мое воспринимающее и мыслительное познание, как и все то, что я волю, избираю, делаю, совершаю, исполняю. Отсюда для меня следует, что всякого рода правильность или ложность и извращенность моего образа жизни будет определяться тем, имеется ли объективно правильный порядок этих движений моей любви и ненависти, расположения и нерасположения, всех моих интересов к вещам этого мира и могу ли я запечатлеть в своей душе этот «ordo amoris».

Исследую ли я индивида, историческую эпоху, семью, народ, нацию или любые иные социоисторические единства на предмет их интимнейшей сущности, – самым глубоким образом я познаю и пойму ее тогда, когда познаю всегда неким образом расчлененную систему ее фактических ценностных оценок и ценностных предпочтений. Эту систему я называю этосом этого субъекта. А подлинная сердцевина этого этоса – это порядок любви и ненависти, форма строения этих господствующих и преобладающих страстей, прежде всего – в том слове, который стал образом. Мировоззрением, поступками и действиями субъекта всегда правит также и эта система.

Итак, понятие «ordo amoris» имеет два значения: нормативное и значение только фактическое, дескриптивное. Нормативно его значение не в том смысле, что сам этот порядок есть совокупность норм. Тогда он мог бы быть положен лишь посредством некоторого воления – будь то воление человека или Бога – но не мог бы познаваться очевидным образом. Но это познание существует – познание субординации всего, что в вещах может быть достойным любви, подобно внутренней, присущей ему ценности. Это познание – центральная проблема всякой этики. Любить же вещи по возможности так, как любит их Бог, и разумно сопереживать в своем акте любви встречу-совпадение божественного и человеческого акта в одной и той же точке ценностей – это высшее, на что был бы способен человек. Итак, объективно правильный *ordo amoris* становится нормой, только если он, будучи познан, сопрягается с волением человека и требуется от него волением. По и в дескриптивном значении понятие *ordo amoris* имеет фундаментальную ценность. Ибо здесь оно есть средство обнаружить за первоначально вводящими в заблуждение фактами морально релевантных человеческих действий, выразительных проявлений, велений, нравов, обычаев, творений духа простейшую структуру самых элементарных целей целесообразно действующего ядра личности – обнаружить как бы основную нравственную формулу, в соответствии с которой морально существует и живет этот субъект. Итак, все то в человеке или группе, что мы познаем как морально важное, непременно должно быть – сколько бы ни понадобилось опосредований – сведено

к особого рода строению его актов и потенций любви и ненависти: к господствующему над ними, выражающемуся во всех движениях *ordo amoris*.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Почему, согласно Шелеру, «метафизическую идею» и «метафизическое чувство» оказывается невозможным устранить из человеческой жизни?
2. О каких трех видах знания говорится в тексте?
3. В чем заключается специфика каждого из этих видов?
4. Что такое метафизика как «метаантропология»?

Карнап Рудольф (18 мая 1891 г., Вупперталь, Германия – 16 сентября 1970 г., Санта-Мария, Калифорния, США) – немецко-американский философ и логик, ведущий представитель логического позитивизма и философии науки.

В статье Р. Карнапа излагается весьма показательная для неопозитивистского подхода трактовка метафизики в ее соотношении с наукой, с одной стороны, и с философией в целом, с другой. Автор продолжает заложенную Л. Витгенштейном традицию понимания «философских предложений» как «бессмысленных», что в данном контексте выступает синонимом внеопытного происхождения этих высказываний. Отождествляя осмысленность суждения и его способность в конечном счете указать на нечто данное в опыте, Р. Карнап формулирует новую задачу философии, которая должна теперь состоять в «очищении» науки от «метафизических предложений». Это «очищение», по мнению автора, может быть осуществлено сугубо логическими средствами: метафизические «псевдопредложения» возникают в силу «логических недостатков» естественного языка. Таким образом, работа Р. Карнапа дает представление об одной из концепций «преодоления метафизики», возникших в философии XX столетия.

**КАРНАП Р. ПРЕОДОЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ
ЛОГИЧЕСКИМ АНАЛИЗОМ ЯЗЫКА³⁰**

Язык состоит из слов и синтаксиса, т. е. из наличных слов, которые имеют значение, и из правил образования предложений; эти правила указывают, каким путем из слов можно образовывать предложения различного вида. Соответственно имеются два вида псевдопредложений: либо встречается слово, относительно

³⁰ Извлечение из кн.: Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Путь в философию. Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 42–61.

которого лишь ошибочно полагают, что оно имеет значение, либо употребляемые слова хотя и имеют значение, но составлены в противоречии с правилами синтаксиса, так что они не имеют смысла. Мы увидим на примерах, что псевдопредложения обоих видов встречаются в метафизике. Затем мы должны будем выяснять, какие основания имеются для нашего утверждения о том, что вся метафизика состоит из таких предложений.

Значение слова

Если слово (внутри определенного языка) имеет значение, то обыкновенно говорят, что оно обозначает «понятие»; но если только кажется, что слово имеет значение, в то время как в действительности оно таковым не обладает, то мы говорим о «псевдопонятии». Как объяснить возникновение таковых? Разве не каждое слово вводится в язык только затем, чтобы выражать что-либо определенное, так что оно, начиная с первого употребления, имеет определенное значение? Как могли появиться в естественном языке слова, не обладающие значением? Первоначально, правда, каждое слово (за редким исключением, примеры которых мы дадим позже) имело значение. В ходе исторического развития слово часто изменяло свое значение. И теперь бывает иногда так, что слово, потеряв свое старое значение, не получило нового. Вследствие этого возникает псевдопонятие.

В чем состоит значение слова? Каким требованиям должно отвечать слово, чтобы иметь значение? (Ясно ли оговорены эти требования, как это имеет место по отношению к некоторым словам и символам современной науки, или молчаливо предполагается, как у большинства слов традиционного языка, — на это мы здесь не обращаем внимания.) Во-первых, должен быть установлен синтаксис слова, т. е. способ его включения в простейшую форму предложения, в которой оно может встречаться; мы называем эту форму предложения его элементарным предложением. Элементарная форма предложения для слова «камень» — «х есть камень»; в предложениях этой формы на месте «х» стоит какое-нибудь название из категории вещей, например «этот алмаз», «это яблоко». Во-вторых, для элементарного предложения соответствующего слова должен быть дан ответ на следующий вопрос, который мы можем сформулировать различным образом:

Из каких предложений выводимо S и какие предложения выводимы из него?

При каких условиях S истинно и при каких ложно?

Как верифицировать S?

Какой смысл имеет S?

(1) — корректная формулировка; формулировка (2) представляющая собой способ выражения, характерный для логики, (3) — манера

выражения теории познания, (4) – философии (феноменологии). Как показано Витгенштейном, то, что философы имели в виду под (4), раскрывается через (2): смысл предложения лежит в его критерии истинности. (1) представляет собой «металогическую» формулировку; подробное описание металогики как теории синтаксиса и смысла, т. е. отношений выведения, будет дано позже, в другом месте.

Значение многих слов, а именно преобладающего числа всех слов науки, можно определить путем сведения к другим словам («конституция», дефиниция). Например: «членистоногие есть животные беспозвоночные, с расчлененными конечностями и имеющие хитиновый панцирь». Этим, для элементарной формы предложения «вещь *x* есть членистоногое», дается ответ на поставленный выше вопрос: установлено, что предложение этой формы должно быть выводимо из посылок вида: «*x* есть животное», «*x* есть беспозвоночное», «*x* имеет расчлененные конечности», «*x* имеет хитиновый панцирь» и что, наоборот, каждое из этих предложений должно быть выводимо из первого. Путем определения выводимости (другими словами, владея критерием истинности, методом верификации, смыслом) элементарного предложения о «членистоногих» устанавливается значение слова «членистоногие». Таким образом, каждое слово языка сводится к другим словам и, наконец, к словам в так называемых «предложениях наблюдения», или «протокольных предложениях». Посредством такого сведения слово получает свое содержание.

Вопрос о содержании и форме первичных предложений (протокольных предложений), на который доньше не найдено окончательного ответа, мы можем оставить в стороне. В теории познания обычно говорят, что «первичные предложения относятся к данному»; однако в вопросе трактовки самого данного нет единства. Иногда высказывают мнение, что предложения о данном представляют собой высказывания о простейших чувственных качествах (например, «теплый», «синий», «радость» и т. п.); другие склоняются к мнению, что первичные предложения говорят об общих переживаниях и отношениях сходства между таковыми; согласно следующему мнению, первичные предложения говорят уже о вещах. Независимо от различия этих мнений, мы утверждаем, что ряд слов только тогда обладает смыслом, когда установлено, как он выводится из протокольных предложений, какого бы качества они ни были.

Если значение слова определяется его критерием (другими словами, отношениями выведения его элементарного предложения, его критерием истинности, методом его верификации), то после установления критерия сверх этого добавлять, что

«подразумевается» под этим словом. Следует указать не менее, чем критерий; но нужно также указать не больше, чем критерий, ибо этим определяется все остальное. В критерии значение содержится имплицитно; остается только представить его эксплицитно.

Метафизические слова без значения

Многие слова метафизики, как теперь обнаруживается, не отвечают только что указанным требованиям, а следовательно, не имеют значения.

Возьмем в качестве примера метафизический термин «принцип» (а именно как принцип бытия, а не как познавательный принцип или аксиому). Различные метафизики дают ответ на вопрос, что является (высшим) «принципом мира» (или «вещи», «бытия», «сущего»), например: вода, число, форма, движение, жизнь, дух, идея, бессознательное, действие, благо и тому подобное. Чтобы найти значение, которое имеет слово «принцип» в этом метафизическом вопросе, мы должны спросить метафизика, при каких условиях предложение вида «*x* есть принцип *y*» истинно и при каких ложно; другими словами: мы спросим об отличительных признаках или о дефиниции слова «принцип». Метафизик ответит примерно так: «*x* есть принцип *y*» должно означать «*y* происходит из *x*», «бытие *y* основывается на бытии *x*», – «*y* существует через *x*» или тому подобное. Однако эти слова многозначны и неопределенны. Часто они имеют ясное значение, напр.: мы говорим о предмете или процессе *y*, что он «происходит» из *x*, если мы наблюдали, что за предметом или процессом вида *x* часто или всегда следует процесс вида *y* (каузальная связь в смысле закономерного следования). Но метафизик нам скажет, что он подразумевал не эту эмпирически устанавливаемую связь, ибо в таком случае его тезисы были бы простыми эмпирическими предложениями того же рода, что и предложения физики. Слово «происходить» не имеет-де здесь значения условно-временной связи, которое ему присуще обычно. Однако для какого-либо другого значения метафизиком критерий не указывается. Следовательно, мнимого «метафизического» значения, которое слово якобы должно иметь здесь в отличие от эмпирического значения, вообще не существует. Обращаясь к первоначальному значению слова «принципиум» (и соответствующему греческому слову «архэ» – первоначало), мы замечаем, что здесь имеется тот же ход развития. Первоначальное значение «начало» у слова было изъято; оно не должно было больше означать первое по времени, а должно означать первое в другом, специфически-метафизическом смысле. Но критерий для этого «метафизического смысла» не были указаны. В обоих случаях слово было лишено раннего значения, без придания

ему нового; от слова осталась пустая оболочка. Тогда, когда оно еще обладало значением, ему ассоциативно соответствовали разные представления, они соединяются с новыми представлениями и чувствами, возникающими на основе той связи, в которой отныне употребляется слово. Но благодаря этому слово значения не получает, оно остается и далее не имеющим значения, пока не указан путь для верификации.

Смысл предложения

До сих пор мы рассматривали псевдопредложения, в которых встречаются слова, не имеющие значения. Имеется еще и второй вид псевдопредложений. Они состоят из слов, имеющих значение, но эти слова составлены в таком порядке, что оказываются лишены смысла. Синтаксис языка указывает, какие сочетания слов допустимы, а какие нет. Грамматический синтаксис естественного языка не везде выполняет задачу исключения бессмысленных словосочетаний. Возьмем, например, два ряда слов:

1. «Цезарь есть и».
2. «Цезарь есть простое число».

Ряд слов (1) образован в противоречии с правилами синтаксиса; синтаксис требует, чтобы на третьем месте стоял не союз, а предикат или имя прилагательное. В соответствии с правилами синтаксиса образован, например, ряд «Цезарь есть полководец», это осмысленный ряд слов, истинное предложение. Но ряд слов (2) также образован в соответствии с правилами синтаксиса, ибо он имеет ту же грамматическую форму, как и только что приведенное предложение. Но, несмотря на это, ряд (2) является бессмысленным. Быть «простым числом» – это свойство чисел; по отношению к личности это свойство не может ни приписываться, ни оспариваться. Так как ряд (2) выглядит как предложение, но таковым не является, ничего не высказывает, не выражает ни существующего, ни не существующего, то мы называем этот ряд слов «псевдопредложением». Вследствие того что грамматический синтаксис не нарушен, можно, на первый взгляд, прийти к ошибочному мнению, будто этот ряд слов является предложением, хотя и ложным. Однако высказывание «а есть простое число» ложно тогда и только тогда, когда «а» делится натуральным числом, которое не является ни «а», ни «1»; очевидно, что вместо «а» здесь нельзя подставить «Цезарь». Этот пример выбран так, чтобы бессмысленность можно было легко заметить; однако многие метафизические предложения не так легко разоблачаются как псевдопредложения. Тот факт, что в обычном языке можно образовать бессмысленный ряд слов без нарушения правил грамматики, указывает на то, что грамматический синтаксис, рассмотренный с логической точки зрения,

является недостаточным. Если бы грамматический синтаксис точно соответствовал логическому синтаксису, то не могло бы возникнуть ни одного псевдопредложения. Если бы грамматический синтаксис подразделял слова не только на существительные, прилагательные, глаголы, союзы и т. д., а внутри каждого вида делал бы еще определенные различия, требуемые логикой, то ни одно предложение не могло бы быть образовано. Если бы, например, существительные подразделялись грамматически на несколько видов, в соответствии с которыми они бы обозначали свойства тел, чисел и т. д., то слова «полководец» и «простое число» относились бы к грамматически различным видам и ряд (2) был бы также неверен в грамматическом отношении, как и ряд (1). В правильно построенном языке все бессмысленные ряды слов имели бы такой вид, как ряд (1). Тем самым они до некоторой степени автоматически исключались бы грамматикой; т. е., чтобы избежать бессмысленности, нужно обращать внимание не на значение отдельных слов, а только на их вид («синтаксические категории», например: вещь, свойство вещи, связь вещей, число, свойства числа, связь чисел и др.). Если наш тезис о том, что предложения метафизики являются псевдопредложениями, верен, то в логически правильно построенном языке метафизика совсем не могла бы быть выразима. Отсюда вытекает большое философское значение задачи создания логического синтаксиса, над которым работают логики в настоящее время.

Метафизические псевдопредложения

Различие между нашим тезисом и ранними антиметафизиками стало теперь отчетливее. Метафизика для нас не простая «игра воображения» или «сказка». Предложения сказки противоречат не логике, а только опыту; они осмысленны, хотя и ложны. Метафизика не «суеверие», верить можно в истинные и ложные предложения, но не в бессмысленный ряд слов. Метафизические предложения нельзя рассматривать и как «рабочие гипотезы», ибо для гипотезы существенна ее связь (истинная или ложная) с эмпирическими предложениями, а именно это отсутствует у метафизических предложений.

Среди ссылок на так называемую ограниченность человеческих познавательных способностей, в целях спасения метафизики, выдвигается иногда следующее возражение: метафизические предложения не могут, правда, верифицироваться человеком или вообще каким-либо конечным существом; но они имеют значение как предположение о том, что ответило бы на наши вопросы существо с более высокими или даже с совершенными познавательными способностями. Против этого возражения мы хотели бы сказать

следующее. Если не указывается значение слова или словесный ряд составлен без соблюдения правил синтаксиса, то вопроса не имеется. (Подумайте над псевдovoпросами: «Этот стол бабик?»; «Число семь священо?», «Какие числа темнее – четные или нечетные?»). Где нет вопроса, там не может ответить даже всезнающее существо. Возражающий нам, может быть, скажет: как зрячий может сообщить слепому новое знание, так высшее существо могло бы сообщить нам метафизическое знание, например, видимый мир есть проявление духа. Здесь мы должны поразмыслить над тем, что такое «новое знание». Мы можем себе представить, что встретили существо, которое сообщит нам нечто новое. Если это существо докажет нам теорему Ферма или изобретет новый физический инструмент, или установит неизвестный до этого естественный закон, то наше знание с его помощью, конечно, расширилось бы. Ибо все это мы могли бы проверить, так же как слепой может проверить и понять всю физику (и тем самым все предложения зрячего). Но если это гипотетическое существо скажет нечто, что не может быть нами верифицировано, то сказанное не может быть нами также и понято; для нас в этом сказанном не содержится тогда вовсе никакой информации, а лишь пустые звуки без смысла, хотя, быть может, с определенными представлениями. С помощью другого существа можно узнать поэтому больше или меньше, или даже все, но наше познание может быть расширено только количественно, но нельзя получить знание принципиально нового рода. То, что нам еще неизвестно, с помощью другого существа можно узнать; но то, что нами не может быть представлено, является бессмысленным, с помощью другого оно не может стать осмысленным, знай он сколь угодно много. Поэтому в метафизике нам не могут помочь ни Бог, ни черт.

Бессмысленность всей метафизики

После того как мы установили, что многие метафизические предложения бессмысленны, возникает вопрос: имеются ли в метафизике такие осмысленные предложения, которые останутся после того, как мы исключим все бессмысленные?

На основе наших предыдущих выводов можно прийти к представлению, что метафизика содержит много опасностей впасть в бессмысленность и метафизик в своей деятельности должен тщательно их избегать. Но в действительности дело обстоит таким образом, что осмысленных метафизических предложений вообще не может быть. Это вытекает из задачи, которую поставила себе метафизика: она хочет найти и представить знание, которое недоступно эмпирической науке.

Ранее мы определили, что смысл предложения находится в методе его верификации. Предложение означает лишь то, что в нем

верифицируемо. Поэтому предложение, если оно вообще о чем-либо говорит, говорит лишь об эмпирических фактах. О чем-либо лежащем принципиально по ту сторону опытного нельзя ни сказать, ни мыслить, ни спросить.

Предложения (осмысленные) подразделяются на следующие виды: прежде всего имеются предложения, которые по одной своей форме уже являются истинными («тавтологии» по Витгенштейну; они соответствуют примерно кантовским «аналитическим суждениям»); они ничего не высказывают о действительности. К этому виду принадлежат формулы логики и математики; сами они не являются высказываниями о действительности, а служат для преобразования таких высказываний. Во-вторых, имеется противоположность таких высказываний («контрадикции»); они противоречивы и, в соответствии со своей формой, являются ложными. Для всех остальных предложений решение об их истинности или ложности зависит от протокольных предложений; они являются поэтому (истинные или ложные) опытными предложениями и принадлежат к области эмпирической науки. Желаящий образовать предложение, которое не принадлежит к этим видам, делает его автоматически бессмысленным. Так как метафизик не высказывает аналитических предложений, не хочет оказаться в области эмпирической науки, то он с необходимостью употребляет либо слова, для которых не дается критерия, а поэтому они оказываются лишёнными значения, либо слова, которые имеют значение, и составляет так, что не получается ни аналитического (соответственно контрадикционного), ни эмпирического предложения. В обоих случаях с необходимостью получаются псевдопредложения.

Логический анализ выносит приговор бессмысленности любому мнимому знанию, которое претендует простираться за пределы опыта. Этот приговор относится к любой спекулятивной метафизике, к любому мнимому знанию из чистого мышления и чистой интуиции, которые желают обойтись без опыта. Приговор относится также к тому виду метафизики, которая, исходя из опыта, желает посредством особого ключа познавать лежащее вне или за опытом (например, к неовиталистскому тезису о действующей в органических процессах «энтелехии», которая физически непознаваема; к вопросу о «сущности каузальности», выходящему за пределы определенной закономерности следования; к речам о «вещи-в-себе»). Приговор действителен для всей философии ценностей и норм, для любой этики или эстетики как нормативной дисциплины. Ибо объективная значимость ценности или нормы не может быть (также и по мнению представителей ценностной философии) эмпирически верифицирована или дедуцирована из эмпирических предложений; они вообще не могут быть

высказаны осмысленными предложениями. Другими словами: либо для «хорошо» и «прекрасно» и остальных предикатов, употребляемых в нормативной науке, имеются эмпирические характеристики, либо они недействительны. Предложение с такими предикатами становится в первом случае эмпирическим фактуальным суждением, но не ценностным суждением; во втором случае оно становится псевдопредложением; предложение, которое являлось бы ценностным суждением, вообще не может быть образовано.

Приговор бессмысленности касается также тех метафизических направлений, которые неудачно называются теоретико-познавательными, а именно реализма (поскольку он претендует на высказывание большего, чем содержат эмпирические данные, например, что процессы обнаруживают определенную закономерность и что отсюда вытекает возможность применения индуктивного метода) и его противников: субъективного идеализма, солипсизма, феноменализма, позитивизма (в старом смысле).

Что остается тогда для философии, если все предложения, которые нечто означают, эмпирического происхождения и принадлежат реальной науке? То, что остается, есть не предложения, не теория, не система, а только метод, т. е. логический анализ. Применение этого метода в его негативном употреблении мы показали в ходе предшествующего анализа; он служит здесь для исключения слов, не имеющих значения, бессмысленных псевдопредложений. В своем позитивном употреблении метод служит для пояснения осмысленных понятий и предложений, для логического обоснования реальной науки и математики. Негативное применение метода в настоящей исторической ситуации необходимо и важно. Но плодотворнее, уже в сегодняшней практике, его позитивное применение; однако подробнее останавливаться на нем здесь не представляется возможным. Указанная задача логического анализа, исследование основ есть то, что мы понимаем под «научной философией» в противоположность метафизике.

Относительно логического характера предложений, которые мы получили в результате логического анализа, например, предложений этой статьи и других статей, посвященных логическим вопросам, здесь можно сказать только то, что они частью аналитические, частью эмпирические. Эти предложения о предложениях и частях предложений принадлежат частью к чистой металогики (например, «ряд, состоящий из знака существования и имени предмета, не есть предложение»), частью к дескриптивной металогики (например, «ряд слов того или другого места той или иной книги является бессмысленным»). Металогика будет обсуждаться в другом месте; при этом будет показано, что металогика, которая говорит о предложениях какого-либо языка, сама может быть сформулирована на этом языке.

Метафизика как выражение чувства жизни

Если мы скажем, что предложения метафизики полностью бессмысленны, то этим ничего не скажем и, хотя это соответствует нашим выводам, нас будет мучить чувство удивления: как могли столько людей различных времен и народов, среди них выдающиеся умы, с таким усердием и пылом заниматься метафизикой, если она представляет собой всего лишь набор бессмысленных слов? И как понять такое сильное воздействие на читателей и слушателей, если эти слова даже не являются заблуждениями, а вообще ничего не содержат? Подобные мысли в некотором отношении верны, так как метафизика действительно нечто содержит; однако это не теоретическое содержание. (Псевдо-)Предложения метафизики служат не для высказываний о положении дел, ни существующем (тогда они были бы истинными предложениями), ни не существующем (тогда они были бы, по меньшей мере, ложными предложениями); они служат для выражения чувства жизни.

Мы, пожалуй, согласимся, что истоком метафизики был миф. Ребенок, столкнувшись со «злым столом», раздражается; первобытный человек пытается задобрить грозных демонов землетрясения или почитает божество плодоносного дождя. Перед нами персонификация явлений природы, квазипоэтическое выражение эмоционального отношения человека к миру. Наследством мифа выступает, с одной стороны, поэзия, которая сознательным образом развивает достижения мифа для жизни; с другой стороны, теология, в которой миф развился в систему. Какова историческая роль метафизики? Пожалуй, в ней можно усмотреть заменитель теологии на ступени систематического, понятийного мышления. (Мнимый) сверхъестественный познавательный источник теологии был заменен здесь естественным, но (мнимым) сверхэмпирическим познавательным источником. При ближайшем рассмотрении, в неоднократно менявшейся одежде, узнается то же содержание, что и в мифе: мы находим, что метафизика также возникла из потребности выражения чувства жизни, состояния, в котором живет человек, эмоционально-волевого отношения к миру, к ближнему, к задачам, которые он решает, к судьбе, которую переживает. Это чувство жизни выражается в большинстве случаев бессознательно, во всем, что человек делает и говорит; оно фиксируется в чертах его лица, может быть, также в его походке. Некоторые люди сверх этого имеют еще потребность особого выражения своего чувства жизни, более концентрированного и убедительнее воспринимаемого. Если такие люди художественно одарены, они находят возможность самовыражения в создании художественных произведений. То, как в стиле и виде художественного произведения проявляется чувство жизни, уже выяснено другими (например, Дильтейем

и его учениками). (Часто при этом употребляют слово «мировоззрение»; мы воздержимся от его употребления ввиду двусмысленности, в результате которой стирается различие между чувством жизни и теорией, что для нашего анализа является решающим.) Для нашего исследования существенно лишь то, что искусство адекватное, метафизика, напротив, неадекватное средство для выражения чувства жизни. В принципе против употребления любого средства выражения нечего возразить. В случае с метафизикой дело, однако, обстоит так, что форма ее произведений имитирует то, чем она не является. Эта форма есть система предложений, которые находятся в (кажущейся) закономерной связи, т. е. в форме теории. Благодаря этому имитируется теоретическое содержание, хотя, как мы видели, таковое отсутствует. Не только читатель, но также сам метафизик заблуждается, полагая, что метафизические предложения нечто значат, описывают некоторое положение вещей. Метафизик верит, что он действует в области, в которой речь идет об истине и лжи. В действительности он ничего не высказывает, а только нечто выражает как художник. То, что метафизик находится в заблуждении, еще не следует из того, что он берет в качестве посредника выражения язык, а в качестве формы выражения повествовательные предложения; ибо то же самое делает и лирик, не впадая в самозаблуждение. Но метафизик приводит для своих предложений аргументы, он требует, чтобы с содержанием его построений соглашались, он полемизирует с метафизиками других направлений, ищет опровержения их предложений в своих статьях. Лирик, напротив, в своем стихотворении не пытается опровергать предложения из стихотворений другого лирика; он знает, что находится в области искусства, а не в области теории.

Возможно, музыка – самое чистое средство для выражения чувства жизни, так как она более всего освобождена от всего предметного. Гармоничное чувство жизни, которое метафизик хочет выразить в монистической системе, гораздо яснее выражается в музыке Моцарта. И если метафизик высказывает дуалистически-героическое чувство жизни в дуалистической системе, не делает ли он это только потому, что у него отсутствует способность Бетховена выразить это чувство жизни адекватными средствами? Метафизики – музыканты без музыкальных способностей. Поэтому они имеют сильную склонность к работе в области теоретического выражения, к связыванию понятий и мыслей. Вместо того, чтобы, с одной стороны, осуществлять эту склонность в области науки, а с другой стороны, удовлетворять потребность выражения в искусстве, метафизик смешивает все это и создает произведения, которые ничего не дают для познания и нечто весьма недостаточное для чувства жизни.

Наше предположение, что метафизика является заменителем искусства, причем недостаточным, подтверждается тем фактом, что некоторые метафизики, обладающие большим художественным дарованием, например Ницше, менее всего впадают в ошибку смешения. Большая часть его произведений имеет преобладающее эмпирическое содержание; речь идет, например, об историческом анализе определенных феноменов искусства или историко-психологическом анализе морали. В произведении, в котором он сильнее всего выразил то, что другие выражали метафизикой и этикой, а именно в «Заратустре», он выбрал не псевдотеоретическую форму, а явно выраженную форму искусства, поэзию.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. К какому выводу приводит логический анализ «предложений метафизики»?
2. Какие суждения, по определению Карнапа, являются бессмысленными?
3. При каких условиях можно утверждать, что слово имеет значение?
4. Почему «слова метафизики», согласно автору, не имеют значения?
5. Почему метафизические предложения и метафизика в целом являются бессмысленными?
6. Каковы задачи неметафизической философии?
7. Почему, по мнению автора, метафизика является «плохим заменителем искусства»?

Котелевский Дмитрий Владимирович (28 сентября 1967 г., Луганск, СССР). Доцент кафедры онтологии и теории познания Департамента философии Института социальных и политических наук УрФУ, кандидат философских наук.

В статье Д. В. Котелевского дается довольно широкий обзор концепций современной онтологии, в той или иной степени опирающихся на идею «преодоления метафизики». Важно, что обращение к рассмотрению современных концепций осуществляется автором в сопоставлении этих подходов с традицией новоевропейской философии, что позволяет понять характер преемственности между классической философской мыслью и опытами т. н. неклассического философствования. Обращаясь к осмыслению специфики неклассической онтологии, автор анализирует ряд современных онтологических концептов, таких, как «становление», «Событие», «сингулярность», «складка». Все названные моменты дают основание считать статью Д. В. Котелевского полезным источником в рамках освоения темы «Онтология и метафизика».

КОТЕЛЕВСКИЙ Д. В. ГРАНИ (-) НОВОЙ ОНТОЛОГИИ³¹

Описывая сегодняшнюю ситуацию в философии, невозможно обойти те особенности, которые характеризуют как место онтологии в философии вообще, так и те существенные черты, что являются ее неотъемлемыми свойствами. Здесь, в этой статье, мы собираемся проанализировать вышеуказанные характеристики современной онтологии, что должно так или иначе раскрыть те существенные сдвиги, которые происходят в проблемном поле онтологии и философии в целом.

В первую очередь, описывая сегодняшнее состояние онтологии, можно указать на то, что существуют различные варианты философской критики онтологии – от крайней ее формы, отрицающей вообще онтологию как таковую в качестве осмысленного направления в философии до более мягких форм, утверждающих второстепенность и производность онтологических проблем от других областей философского знания. Среди наиболее значимых критических позиций следует отметить гносеологизм, универсализирующий структуры познания и социологизм, сводящий все варианты философского знания к социально-философскому анализу.

Остановимся более подробно на гносеологизме. По сути, данная позиция имеет начало в философии Канта и разворачивается в осмысленную критику онтологии в неокантианстве. Среди философских направлений XX века можно указать на неопозитивизм с его критикой «бесмысленных высказываний», в какой-то мере феноменологию, аналитическую философию (по крайней мере, в ее определенных вариантах). Раскрывая сущностные истоки данной позиции можно заметить, что практически вся философия Нового времени имеет крен в сторону гносеологической проблематики и это вовсе не случайно. Основания новоевропейской философской позиции находятся в субъект-объектной установке, сформулированной отчетливо еще Декартом. Раскрывая суть данной позиции М. Хайдеггер в своей работе «Европейский нигилизм» и ряде других работ, верно подмечает, что для субъект-объектной установки само деление на субъект и объект, якобы независимые друг от друга является лишь эпифеноменальным различием, необходимым для обоснования объективного статуса предметов и, в конечном итоге, объективного статуса самого знания. Со времен Декарта любой философ, кто не понимает сути парадоксальной структуры новоевропейского субъекта, верит в существование объективного знания, но подтвердить данную

³¹ Извлечение из кн.: Котелевский Д. В. Грани (-) новой онтологии // В поисках новой онтологии. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2004. С. 7–25.

веру суждениями не в состоянии. Это невозможно в силу того, что субъект не противоположность объекта, как наивно верят после Декарта в это многие (не только философы, но данная позиция лежит в основании всей новоевропейской модели научности). Субъект по сути есть то, что, как верно отмечает это М. Хайдеггер, представляет себе нечто. В конечном счете, субъект – это знание, которое представляет себе что-то, что по сути является знанием же. Таким образом, тайна интенциональности состоит в том, что знание направлено на само знание, интенциональность раскрывает свою сущность в рефлексивности. Поскольку знание не может опереться не на что кроме самого знания. Как говорит Хайдеггер, единственным основанием в Новое время является сам субъект, представляющий сам себя И потому являющийся в бесконечной попытке полагания актов основания безосновным. Чтобы выйти за пределы этой безосновности, многие философы пытаются найти это основание объективности знания в самом знании – такие попытки, например, предпринимают И. Кант, Э. Гуссерль и ряд других. А в сущности, вполне справедливо развивая следствия позиции Декарта, они заявляют о том, что нет нужды в делении всей реальности на два мира – мир объективных вещей и мир субъективных знаний, все следует свести к одной реальности, одному миру и он для них субъективен. Верно отмечая парадоксы новоевропейской субъект-объектной модели, они стремятся преодолеть ее. Единственное, что следует сказать в отношении данной попытки – ограниченность ее в том, что пытаясь это сделать они, помещая весь мир в рамки субъективности, все же признают наличие объективности, хотя бы и в виде исключаемой – объекты неуменальны, заключают они, и онтология, как знание об устройстве этих объектов, невозможна.

Новоевропейская субъект-объектная модель в итоге реализуется в двух вариантах – наивный онтологизм и наивный гносеологизм. Онтологизм, наивно принимая на веру существование мира объектов, приходит к мысли о том, что онтология вообще возможна беспроблемно, как описание тех законов и структур, что лежат в основании конструкции мира объективных предметов. Наивный гносеологизм, идя в целом несколько дальше, чем онтологизм, приходит к отрицанию объективного мира или, по крайней мере, к отрицанию возможности его описания самого по себе и, следовательно, к отрицанию онтологии как системы знания.

Нелишне будет указать на то, что оппозиция «наивный онтологизм / наивный гносеологизм» в значительной степени коррелятивна и дополнительна к другой, если не ложной, то поверхностной оппозиции новоевропейской мысли – «материализм / идеализм» и страдает теми же ограниченностями, что и она.

Вообще-то, если говорить о наивном гносеологизме, то еще Г. В. Ф. Гегель, пусть во многом и в рамках новоевропейской метафизической установки, прокладывает пути его преодоления. Субъект и объект у Гегеля выступают не как самодостаточные элементы, а каждый как сложное отношение и потому для Гегеля философское знание не есть по сути ни онтология, ни гносеология, а единая система развертывания отношений, которые можно представить и как гносеологию и как онтологию. Гегель справедливо указал на то, что если система Канта возможна, то она является не только гносеологией в ограниченном понимании, ведь она претендует у Канта на то, что описывает единую и единственную систему реальности. Следовательно, здесь уже излишним оказывается вопрос о том, существует она в субъекте или в объективности, ибо сам Кант говорит о невозможности наличия и непротиворечивого описания реальности в условиях признания одновременно и сферы объективного и сферы субъективного. В заключение данного пассажа укажем еще на то, что отсюда следует, что лишь для некритического к основаниям кантовской и гегелевской мысли, для философа по сути слабо понимающего и Канта, и Гегеля, возможно такое заключение, что Кант – гносеолог, а Гегель – онтолог. Ситуация гораздо сложнее и подчиняется той непростой логике, которую мы раскрыли несколько выше. Очевидно, что и для современной онтологии невозможен уже прежний наивный онтологизм с его построениями. Современная онтология обращаясь к многим основаниям новоевропейского мышления пересматривает их и, в том числе отказывается от субъект – объектной модели, а следовательно современная онтология размышляет уже не столько о том как устроено бытие само по себе, а о том что лежит в основании тех структур, которые являются одновременно конструирующими и мир и субъекта с его миром знания. А если быть еще более точным, то современная онтология раскрывает те отношения, основания, структуры, что являются более исходными, чем структуры собственно онтологические или гносеологическими. Это приводит, с одной стороны, к стиранию традиционного для классической онтологии проблемного поля с ее кругом вопросов, а с другой, к его расширению и радикализации, позволяющей преодолеть те мыслительные ходы, что сконструировали и наивный онтологизм, и наивный гносеологизм предыдущей ЭПОХИ философствования.

Ну и наконец, тоже самое можно сказать и о критике онтологии со стороны социально ориентированных философов. Современная онтология не только становится социальной онтологией, но и раскрывающей основания социальности, а потому и понятия «социальность» и «онтология» пересматриваются таким образом, что между ними невозможно не только отношение противоречия

в духе «социальный анализ против онтологического», но и отношения Конъюнктивные типа «социальная онтология». В такой трактовке и социальное, и онтологическое, стирая свои границы, раскрывают более фундаментальные пласты, находящиеся друг по отношению к другу в более сложных отношениях, собственно и стоящих перед предметом анализа современной онтологии. А далее, переходя от рассмотрения различного рода критических позиций в отношении онтологии к выявлению позитивных характеристик современной онтологии, мы последовательно остановимся на некоторых из них. Важнейшей чертой всего философского знания, начиная со второй половины XX века, становится преодоление метафизики. И хотя само преодоление метафизики часто понимается различными авторами по-разному, в зависимости от разных вариантов понимания самой метафизики, все же есть определенные объединяющие тенденции. Именно они становятся ведущими и для современной формы онтологического вопрошания. Основной тенденцией в преодолении метафизики как мышления, некритического к своим основаниям становится преодоление субъект-объектных конструкций, созданных философией нового времени.

Метафизичность классической онтологии заключается в том, что она претендовала на объективное описание структур бытия. Такое описание вроде бы раскрывало те законы, что независимы от субъекта познания, от субъекта философствования. Это приводило к тому, что место субъекта создающего онтологические конструкции было предельно парадоксальным, он сам оказывался исключенным из той картины, которую он создавал. Многие философов, впрочем, данная ситуация не смущала и они находили в этом подтверждение своей позиции беспристрастности в познании. Для Других она возникала как парадокс, требующий разрешения – субъект познания вписывался в онтологическую картину каждый раз таким образом, чтобы обосновать преимущество именно данной философской системы над другими. По сути, возникают различные варианты телеологической метафизики. Наиболее ярким примером таковой является Гегелевская философия, в которой субъект, конструирующий систему, то есть сам Гегель, сущностно завершает ее разворачивание таким образом, что раскрывает подлинную объективную форму мироустройства. Подобного рода телеологизм, впрочем, не обязательно нуждается в историчности, для него не обязательно нужно время, история, чтобы поставить творца системы в конечной точке этого процесса. Само разворачивание может происходить и вне истории в классическом понимании историчности. Скорее здесь само разворачивание идентифицируется автором с некоей логикой, конечным пунктом которой, некоторой точкой, ставящей предел логике, разуму, становится сам субъект. Впрочем,

укажем, что данная логика некоторыми философами понималась, как в том числе, историческая логика и тогда телеологизм принимал к тому же еще и историческую форму Гегель завершил самопознание, процесс развертывания абсолютного духа, Маркс раскрыл истинные причины исторического развития и вывел необходимость коммунистической революции. Если Добавить еще немного о философии Маркса, то интересно, что по-видимому революция у Маркса начинается не тогда, когда действительно пролетарии совершают данную революцию, а тогда, когда снимается ложная оппозиция теоретического и практического, когда философская теория обнаруживает подлинные движущие силы общественного бытия и сознания. А данная оппозиция кстати снимается, как заявляет Маркс, в его работах, таким образом революция начинается Марсом в его работах и в марксовской трактовке же сам Маркс оказывается и первым революционером и тем, кто открывает для всех последователей возможность приобщения к революции в ее истинной форме – апофеоз революционно-коммунистического исторического телеологизма. Итак, телеологизм в вышеописанной форме приводит к тому, что место субъекта философских построений с одной стороны задушевывается, скрывается. С ДРУГОЙ стороны, это место оказывается сущностно необходимым для философской конструкции. Потому, как автор скрывает и тем же мыслительным жестом обозначает свое место в этой конструкции можно судить о некоторых важнейших моментах, приводящих всю философскую систему данного мыслителя в движение. В принципе с подобного рода телеологизмом можно было бы конечно согласиться, будь он истинен, но это конечно не так – он возникает на основе опять-таки субъект-объектной модели, заключающей в себе все перечисленные парадоксы и не позволяющей выйти за их пределы не переосмысляя истоки новоевропейской метафизики. С Подобного рода метафизичность, очевидно, преодолевается современной философией и онтологией в частности. В результате формируется новая онтология, которая снимает оппозицию онтологического и онтического. Данное снятие приводит к тому, что анализ пространственно-временных структур бытия становится, в значительной мере, выявлением топологического строения бытия. Важнейшим моментом современной онтологии является то, что, переосмысляя и снимая субъект-объектную конструкцию, она вбрасывает мыслителя в само поле анализа. Под вопросом оказывается не только бытие, но и сам философ, являющийся его неотъемлемой частью и потому современная онтология – это не объективное описание того, что есть независимо от философа, а раскрытие сопредельностей бытия, в которых участвует, в том числе философ, философствование превращается в результате в работу

на границе, где граница сама, словами Ж. Деррида, постоянно находится в работе. Фактически можно было бы сказать, что там, где стерта привычная классическая граница, отделяющая философа от его построеный, уже не философ, а само бытие производит собственное самораскрытие. Хотя, по сути, конечно, это некоторое упрощение – фигура философа остается, но, разумеется, она играет уже иную роль. Философ не только осуществляет описание, раскрытие структур бытия, но сам акт такого раскрытия не может быть уже истолкован как просто акт познания. В новой онтологической модели такой акт является одновременно и актом преобразования бытия, онтология таким образом приобретает активно-преобразовательный характер. Кроме того, можно добавить, этот акт преобразует, опять-таки не внешнее для философа бытие, а то бытие, в котором участвует и сам философ, и потому этот акт преобразования одновременно является и актом самопреобразования философа. Динамическая активность преобразования оказывается той силой, что и стирает, и устанавливает границы, позволяя философу самоопределиться лишь в результате актов вышеуказанного преобразования и лишь в меру сопряченности философа данному процессу становления, который, по сути, является процессом становления самого бытия.

В предыдущем фрагменте вполне закономерно произошло обращение к теме становления. Однако данный момент был лишь затронут, собственно значимость и роль понятия «становления» для современной онтологии нуждается в дополнительном обосновании и детальном рассмотрении. Разумеется, о становлении говорят многие философы, в том числе и новоевропейские. Так, например, тот же Гегель делает становление важнейшей категорией своей философской системы. Однако метафизичность новоевропейских трактовок становления заключается в том, что становление оказывается помещено в тождество и таким образом ограничено. Другими словами, само становление понимается как тождественное. К примеру, у Гегеля становление заполняет пространство между полюсами, с одной стороны, абсолютного бытия, неопределимого по своим содержательным характеристикам, а с другой стороны непосредственно данного в ощущениях и опять-таки неопределимого в силу того, что еще не осуществлен акт рефлексии, позволяющий подвести чувственное под понятие. Собственно вся система Гегеля и находит свое место в этом промежутке между абсолютно неопределимым абстрактным и абсолютно неопределимым конкретным. Становление описывается Гегелем как находящееся между этими полюсами и это вполне естественно, так как именно такое становление только и может иметь определенные формы. Другими словами становление для Гегеля – это только имеет пределы и по сути все развертывание системы Гегеля – это переход

от одной формы определенного становления к другой. Хотя, конечно, для внимательно взгляда очевиден парадокс Гегеля – становление оказывается помещено в границы, в пределы того, что само по своей сути не может быть определено. Это с одной стороны становление потока чувственного, пугающее Гегеля своей неопределенностью, неуловимостью множества становлений, создающих для Гегеля хаос. С другой стороны абсолютное бытие у Гегеля в каком-то отношении оказывается принципом чистой негации, ведь, по крайней мере, по своей бессодержательности абсолютное Бытие совпадает с абсолютным Ничто, а в этом абсолютном Ничто и черпает свою силу энергия негации, энергия становления. Подобные примеры ограниченности понимания становления можно множить, но вряд ли в этом есть необходимость – к настоящему времени издано достаточно много работ по данному вопросу и интересующийся этой темой может без труда вспомнить по крайней мере несколько из них.

Что же характерно для понимания становления в современной онтологии? В первую очередь обнаруживается недостаточность его понимания только как становления, ибо само становление может быть понято ограничено. Помимо тех вариантов ограниченного понимания становления, что были отмечены выше, необходимо указать на такие опасности его ограниченного понимания как становления линейного и становления безвариативного. Ведь, в сущности, даже если признать, что нечто действительно находится в процессе становления, это вовсе не страхует нас от опасности того, что оно может быть понято как процесс, имеющий некоторую определенную начальную точку и определенную конечную точку. Тогда становление, помещаясь в эти достаточно определенные границы, понимается линейно и безвариативно. В таком «псевдо-становлении» есть определенный исход и запрограммированный результат, альтернативы в самом становлении и развитии процесса не рассматриваются. На деле же эти две точки могут быть объединены самым различным образом, возможно много типов процессов ветвящихся и даже пересекающихся в этом поле становления-события. В таком понимании становление понимается не как единственная линия, а как множество различных вариантов, по сути как множество вариантов самого становления.

Итак, для современной онтологии характерным является рассмотрение не статичного бытия, а процесса становления и таким образом классическое бытие традиционной онтологии превращается в бытие-становление онтологии современной. О необходимости подобных изменений говорят многие философы, но особенно хотелось бы отметить работы М. Хайдеггера во многом предвещающие и открывающие данную тематику.

Многие исследователи творчества Хайдеггера справедливо указывают на весьма серьезный поворот, который он осуществляет в своих поздних работах, где он отказывается от понятия бытия с тем, чтобы найти ему адекватную замену. Такой заменой Бытию становится «Событие, Егейвпйз», играющее в поздних работах ключевую роль. Вслед за Хайдеггером событие становится важнейшим понятием и подвергается дальнейшему переосмыслению в работах Ж. Деррида, Ж. Делеза, Ж.-Л. Нанси. Понятие «события» позволяет преодолеть некоторые ограничения, накладываемые на понимание становления со стороны традиционной философии. Как замечает в своей работе Т. Х. Керимов «понятие «событие» призвано преодолеть различие бытия и сущего, бытия и становления... Событие, само будучи границей бытия, маргинализирует бытие».

Момент временности, который заключает в себе событие, позволяет преодолеть опасность статичного понимания бытия, избежать метафизического понимания истории и самой временности. Бытие в современной философии понимается уже не понимается как простое присутствие, что дает основания для того, чтобы либо отказаться от понятия «онтология», либо, по крайней мере, существенно его пересмотреть. Дело в том, что Событие не есть непосредственно присутствующее. Событие заключает в себе как свою собственность, возможность различения события как такового, так и удержание, укрытие собственного (смысла) события. Таким образом событие никогда не дано ни в качестве полного открытия собственного смысла события, ни в качестве его полного сокрытия, а находится в промежутке между этими двумя возможностями или, точнее, невозможностями. Оно одновременно оказывается и раскрытием, и утаиванием. Говоря о выше отмеченной амбивалентности события, следует добавить, что она раскрывается во временности события. В данной амбивалентности событие дает возможность оформиться Другому событию или, возможно (опять-таки амбивалентность), другому событию.

Другое раскрывая/скрывая нечто, что было сокрыто/раскрыто, позволяет оформиться другому смыслу события. В силу выше описанной логики, событие можно представить как различающее различие, как откладывание различия. Причем нельзя сказать, что данное различие откладывается во времени, скорее наоборот, само откладывание различия и есть временность и также как различие откладывает себя, так же и временность откладывает в смысле возможности фиксации задним числом какого-либо типа временности, историчности.

В результате в современной онтологии и как следствие во всех отраслях философского знания происходят весьма радикальные

изменения в способе понимания временности и историчности. Она уже не рассматривается как что-то определенно данное. Историческое событие приобретает динамику. Это значит, что само событие (Ereignis) всегда является лишь относительно определенным, оно всегда содержит в самом себе возможность для своего изменения, то есть оно как Событие (Ereignis) всегда инфицировано Ereignis'ом, на что указывает Деррида. Ereignis – это как раз то, что дает возможность изменить Ereignis, но только таким образом, чтобы оставаться верным Событию. Отсюда и возникает особое отношение у многих авторов, в частности М. Хайдеггера, Ж. Деррида, Ж. Делеза к истории. Для них история как таковая, как вообще возможность Истории, является сама продуктом метафизики. Таким же образом, по-видимому, она существует и для Ницше и потому его следует рассматривать как раскрывающего для современной философии смысл события и временности. Это как раз тот край философии Ницше, который кажется Хайдеггеру наиболее выходящим у Ницше за пределы метафизики. В работе М. Хайдеггера «Кто такой Заратустра Ницше?» отражены колебания Хайдеггера в интерпретации «самой крайней мысли» Ницше, которая связана с духом мести. Хайдеггер в интерпретации этой мысли делает упор в фразе «отвращение воли ко времени с его “Это было”» на времени и его мимолетности для воли, которые собственно и заставляют волю страдать и в результате мстить унижением всего земного, мимолетного, полаганием в мышлении вечных Идеалов в качестве абсолюта, которые унижают все мимолетное до небытия? Воля должна избавиться от «мести» мимолетному и это возможно только тогда, когда воля сохраняет мимолетное, которое не только проходит, но и становится, что возможно только в вечном возвращении как себеподобии. Для Хайдеггера кажется, однако, сомнительной возможность отказа самой воли от мести, ибо на его взгляд месть является существенной чертой воли. Для него преодоление мести возможно только тогда, когда Бытие перестанет мыслиться как воля, степень же такого преодоления и ставится в помысленном Ницше Хайдеггером под вопрос. Хайдеггеровская очень глубокая интерпретация «Заратустры» Ницше тем не менее может быть, на наш взгляд, изменена, если сделать упор в истолковании на «Это было», а не на временность и тогда само отвращение к временности, истории с ее «Это (Так) было» становится и понимается не как а отвращение к мимолетности, а как отвращение к «Так было», то есть отвращением к такой ситуации, в которой некоторое событие или факт считаются установленными окончательно и неизменно. Для Ницше Так не только было, но и становится, может быть понято, интерпретировано иначе, поэтому утверждение «Так было» уничтожает становление. В действительности же «Так» это всегда,

вечно «Иначе», поскольку происходит вечное возвращение к этому «Так». Вечное возвращение – это вечное возвращение воли, могущее изменить «Так» и не только могущее, но именно в этом и состоит ее существо, которое становится явным в вечном возвращении. Такое смещение прочтения вызывает и изменение в понимании сущности мести. Степень преодоления мести у Ницше это степень преодоления Истории, События. Сущностное преодоление События требует, как это было сказано выше, не отказа от События, а его преодоления из самого его существа. Отказ же от События, Истории будет проявлением слабости, мести Событию или Истории. Сама История как такой тип истории, который порожден метафизикой из ее существа и который является для Ницше христианской Историей, имеет своего Свидетеля. Собственно, этот Свидетель и есть сама История. Из отвращения к Событию или событиям Истории «самый безобразный человек» совершает убийство Свидетеля. Но такое убийство делает невозможным вечное возвращение к «Так было» и истинную радость работы по истолкованию и изменению этого «Так» в «Иначе». Потому Заратустра осуждает такое убийство, считая его проявлением низкой мести, неспособностью и нежеланием вечно возвращаться. Именно такое убийство, приводящее к невозможности изменения «Так» в вечном возвращении и фиксируется в ситуации смерти Бога (Богов). Это не значит, что свидетель должен остаться прежним, нет, для Ницше это значит, что Свидетель начинает существовать иначе, чем прежний тип линейной истории с фиксированными событиями. Таким образом, степень преодоленности метафизики Ницше, в итоге, можно оценивать не через преодоленность мышления Бытия как воли, как это полагает М. Хайдеггер, но как степень смещения акцентов в интерпретации ницшевской фразы «отвращение воли ко времени с его “Это было”» со временности, мимолетности на выражение «Это было», которое само выделено Ницше в этой фразе.

В общем можно отметить, что интерпретируя Ницше, Хайдеггер прочитывает его так, что те идеи, которые близки ему становится трудноузнаваемыми для него, что можно проиллюстрировать анализируя хайдеггеровскую трактовку возможности преодоления метафизики. Для того, чтобы сущее и само бытие стало подлинным, необходимо преодоление метафизики, которая в философии Ницше, по Хайдеггеру, завершила свое историческое свершение. Ситуация метафизики определяется по мнению Хайдеггера Событием (Ereignis) метафизики. Ereignis – это не просто событие, которое когда-то имело место как начало метафизики, но событие, которое продолжает твориться сейчас, определяя сущность настоящего как все еще принадлежащего в значительной степени метафизике. Хайдеггер пытается определить это событие и сущностно помыслив

его, преодолеть его, тем самым совершив выход за пределы метафизики. Вопрос о том как помыслить событие метафизики и событие его начала является сущностно важным для него. Для Хайдеггера помыслить и преодолеть событие метафизики – это помыслить его. исток, его осрхе как начало метафизики, как ту ситуацию, которая и сделала возможной ее Такой работой мысли и занят Хайдеггер в своих работах. Другими словами, Хайдеггер занят работой по переинтерпретации ситуации, события (Ereignis), в котором находится настоящее. Преодоление же этой ситуации возможно в ходе такой работы, которая вместе с тем изменила бы само понимание ситуации, вбросила бы мыслящего в иное событие (Ereignis), в иной мир, который бы отличался от прежнего кроме того еще и тем, что все точки, служившие опорой для прежнего бытия были бы изменены. Но дело в том, что тогда изменится и точка осрхе, начала, истока метафизики, та точка, которая вроде бы представляется точкой, породившей событие европейской метафизики. После пере-интерпретации События (Ereignis) метафизики эта точка ἀρχή перестает быть таковой и вместо нее необходимо должна появиться новая точка истока, новое ἀρχή, откуда будет выстраивать свою историю, уже совсем иную, другое событие. Таким образом, преодоление ситуации метафизики непременно должно изменить и начало, ἀρχή. Начало как ἀρχή (впрочем как и другие точки события) оказывается существующим не само по себе, а определяется свершающимся окончанием пути, которое свершаясь, изменяет весь путь и само начало. Αρχή является исходом (у Хайдеггера der Anfang) как одновременно точкой, откуда событие исходит, истекает и исходом как окончанием, завершающим свершением. Таким образом, само начало истории оказывается имеет возможность быть положенным иначе, как начало другой истории, другого типа истории и историчности и даже, в том числе, как преодоление историчности как таковой в том виде в каком она существовала прежде.

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что современная онтология, выходя за пределы классической трактовки бытия, обращаются к рассмотрению различных проявлений его временности, а само время приобретает такую новую характеристику в его понимании как «всегда иначе было».

Еще одной характеристикой современной онтологии является отказ от понимания бытия как единичного. Это приводит к отказу от некоторых других понятий и мыслительных конструкций. В частности к пересмотру оппозиций «норма / ненормальность», «подлинное / неподлинное», подвергаются осмыслению и сами понятия единичного и многого. В итоге бытие начинает рассматриваться не только как множественное, но и как фрагментированное.

Понятие сингулярности дает возможность прояснить способ, каким в действительности является отношение множественности и единичности, сингулярность – эта пра-единичность, которая сущностно первичнее абстрактного единства или Единого? Смысл понятия «сингулярность», на наш взгляд, можно раскрыть через понятие схождения и расхождения серий.

Сингулярность – это событие, имеющее смысл или, другими словами, сам смысл. Само Событие, с одной стороны, носит точечный характер, с другой стороны, поскольку Событие связано с другими Событиями, его необходимо рассматривать как носящее континуальный характер, что на поверхности мира фиксируется как невозможность Событию существовать изолировано от других событий. Такое понимание континуальности, однако, вовсе не должно приводить к «размыванию» смысла События и перетеканию его смысла в какой-либо другой. Смысл события остается характеризующимся понятием точки, однако, точка, носит пролиферированный характер. Подобная пролиферированная точка может быть понята как серия. Любой смысл, любое Событие, имеющее свой смысл, может быть переинтерпретировано в пределах этой пролиферированной точки, которая предстает как серия или как линия, исчерпывающая все варианты модификации этой точки. В пределе возможности для такой модификации бесконечны и тогда точка События совпадает со всем миром.

С другой стороны, точка События, несмотря на свою пролиферацию, продолжает носить точечный характер и это означает, что пролиферированная точка является в то же самое время серией, другими словами линией. А поскольку точек множество, то и линия, объединяющая все точки, имеет двойственный характер. Во-первых, всякий раз линия – Событие, развернутое во всех своих возможностях, то есть та самая пролиферированная точка События. Во-вторых, эта линия наложена на другие линии, которые являются, в сущности, другими развернутыми точками. Связь точечных Событий осуществляется через это наложение линий как пролиферированных точек. Пролиферация, таким образом, позволяет осуществлять связь заведомо точечных Событий через серии. Тогда серия это серия точек, серия пролиферированных сингулярностей. Серия – одновременно и пролиферированная точка, которая через свою модификацию осуществляет преобразование смысла События и, таким образом, связь его со всеми другими Событиями и ряд точек Событий, пролиферации которых наложены друг на друга. Следует отметить, что лишь в пределе возможности для такой модификации бесконечны и точка События совпадает со всем миром. В действительности же мир, Бытие имеет свои прочные границы Событий.

В действительности мы фиксируем, что существуют разные События или можно сказать, что существует разное События, Различие События. В этом мире невозможны, например, синий снег или зеленая роза. В сущности эта невозможность является невозможностью, лежащей в основании этого мира. Такая невозможность подобна «пустому месту» Ж. Лакана. «Пустое место» у Ж. Лакана, с одной стороны – изначально невозможное место, место противоречия как такового, чисто фантазматическое пространство, с другой стороны это место, организующее расположение всех предметов и мест бытия и потому являющееся центральным местом. Пустое место или пустой объект есть место или объект желания, который нельзя, как это отмечает Лакан, в рамках одной и той же логики определить и одновременно иметь его как объект желания. Пустое место есть невозможное как таковое, фантазм. Однако невозможное и есть невозможное как не-совозможность каких-то Событий мира. Сингулярность или линии Разбива Бытия, осуществляя некую возможность мира как то или иное Событие, по сути представляют через них некую не-совозможность, которая первичнее возможности, как первичнее идеальное Событие Ж. Делеза по отношению к происшествию. Сингулярность, таким образом, место не-совозможности, как место, где не-совозможность обнаруживается как более первичная, чем со-возможность. Не-совозможность схождения (со-хождения) некоторых серий может обнаруживаться в мире по-разному, например, как не-совозможность серий предикатов, Замеченная не-совозможность, будучи высказана в качестве сингулярности, ставит под сомнение привычно «данные» нам со-возможности и их устройства, как, например, со-возможность предикатов «зеленый» и «цвет», разрушая тем самым возможность удостоверенного соединения этих предикатов в качестве родовидового соединения и указывая на другие возможности соединения этих предикатов.

Следует обратить внимание на то, что в этом, указанном смысле, само родовидовое соединение или бинарная связь «абстрактное-конкретное» является способом организации этого мира, его со-возможностями. Способом, где по краям этой оппозиции воспроизводятся сингулярности как пустое абстрактное и бескачественное неререфлексируемое конкретное Гегеля, как знаки или как бодрийеровские симулякры сингулярности, которые сами по себе нереальны и могут существовать только как гиперреальные.

Сингулярность – это Событие, нулевое измерение, точка непрерывного уточнения, в результате этого уточнения превращающаяся в излом, серию, линию или плоскость. Сингулярность существует как точка рождения плоскости, как точка фрактала, из которой неизбежно строится структурно определенная

плоскость-мир. Точка фрактала создает в своем развертывании мир. Сингулярность, как это верно отмечает Делез, независима от своих актуализаций. Однако, что есть актуализация? Актуализация всегда вызвана самой сингулярностью, она является ее пролиферацией в другой точке, потому деление на Событие и происшествие имеет свои пределы, пределы указывающие на невозможность сказать, что Событие раскладывается на ряд Событий. В этой логике можно утверждать, что нет никаких различных аспектов одного События как способов видения или интерпретаций одного События.

Существует одно событие, которое серируется, Событие, которое как сингулярность длит себя в серии сингулярностей. Будучи сингулярностью «сериации», сингулярность создает совозможность Событий или совозможность События. «Сериация» События – это различные события, собранные в виде «взглядов» на одно Событие, по сути в виде их совозможности. Изначальна такая сингулярность, такой излом, где сингулярности в своей сериации распространяются так, что производят или, другими словами, находят совозможными другие сингулярности, одновременно и в качестве совозможных и в качестве невозможных. Это означает, что любая сингулярность производит складывание точек сингулярности в своей точке. Иначе говоря, поскольку сингулярность первичнее заполняемого пространства, которое действительно вслед за Делезом можно представить как пространство плоскости, как пространство, лишённое глубины и высоты, то сингулярность оказывается всегда первичнее своей сериации уже хотя бы потому, что всегда имеется одна сингулярность. В этом смысле всегда есть только одна сингулярность и все другие можно представить как линии ее сериации.

Далее, если допустить в этой объясняющей модели, что топологически сингулярность стягивая в себе другие события, может соединяться с ними не через линии сериаций, а поверх них, тогда возникает образ искривленной плоскости. Плоскости, подобной листу, не имеющему глубины и сложенному в несколько раз таким образом, что отдельные части этого листа совпали друг с другом. Сила собирания, стягивания, складывает пространство плоскости-мира в «гармошку» и тогда восточки других сингулярностей оказываются собранными действительно в одну точку, так как плоскость, не имея глубины, позволяет это полное геометрическое совпадение всех точек в одной. Такое складывание означает, что в этой точке существует уже не сингулярность, а индивидуальность как место складывания множественных точек в одной. С другой стороны, сингулярность, сохраняя свои характеристики единственной точки, остается сингулярностью. Здесь следует отметить, что всегда существует некоторое

собираение, складывание многих точек в одну, которое приводит, с одной стороны, к созданию индивидуального или конкретного, которое по своей сущности отлично от сингулярности, а на другом полюсе этой логики к созданию Единого, которое опять-таки является таким же симулякром, как и индивидуально. В результате, вопрос о том какое состояние точек является первоначальным – состояние, когда точки рассыпаны на поверхности «развернутой» плоскости, собственно и образуя ее, или состояние, когда поверхность сгибается, собираясь в «гармошку» так, что точки на плоскости совпадают и собираются в одну точку, таким образом, что все другие репрезентируются через нее, представляется неверным. Существует плоскость сингулярностей, у которой нет никакого «правильного» состояния, она сгибается и разгибается, приводя каждый раз к совпадению тех или иных сингулярностей на этой плоскости. Это сгибание лежит в основе такого явления как складка (РН). Сгибание плоскости как отладывание различия приводит к реализации некоторой новой не-совозможности. Невозможность здесь является не только исходной организацией строения мира, но и местом откладывания Различия. Очерченная выше топология, до некоторой степени описывает и способ существования телесности, к анализу которой мы уже обращались. Тело, как тело без органов, можно представить как плоскость, которая в своем сгибании наталкивается на себя и так определяет себя. Точка, в которой происходит столкновение тела с самим собой, по сути является одной точкой, точкой События или сингулярности, определяющей способ телесности. Эта единственная точка в своей сериации или, другими словами, в своем «дрейфе» создает одну пролиферированную точку или, что одно и то же, серию точек. Эта серия в первую очередь является серией опыта касаний тела к самому себе и лишь впоследствии в результате такого опыта эта серия распадается таким образом, что одна точка, возникшая в результате столкновения тела с собой, становится множественным, дублируя множественность возможностей сгибания плоскости тела.

Данная логика сингулярности позволяет сформулировать некоторые выводы в отношении бытия и его понимания. Один из наиболее существенных заключается в том, что Бытие нельзя понимать ни как единственное, ни как множественное. Первый способ является типичным для всей европейской метафизики, но второй также имеет свою ограниченность. Множественность, понятая как противоположность единичности и как преимущественная по отношению к единичному – результат некоторого недоразумения, хотя и понятного по своим философским мотивам в современной философии. На деле вышеописанная

логика сингулярности, в этой статье, возможно, намеченная лишь общими контурами, приводит к заключению, что бытие является не единичным или множественным, а сингулярным, что означает, что бытие находится в неопределимом и неостановимом колебании в разрыве между единым и множественным. Данный разрыв – это место возникновения множественности и единичности, оппозиции конкретное – абстрактное, к которой мы обращались выше и многих других явлений, зафиксированных в традиционной онтологии в форме классических категорий.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Какие варианты философской критики онтологии перечисляются в тексте?
2. Каково соотношение этой критики с позицией современной онтологии?
3. Что является основной тенденцией в преодолении метафизики применительно к современной онтологии?
4. В чем выражается «активно-преобразовательный характер» современной онтологии?
5. Как в современной онтологии переосмысливается категория времени?
6. Какой смысл в контексте современной онтологии приобретает понятие сингулярности?
7. О каком «месте» возникновения традиционных онтологических оппозиций говорится в тексте?

РАЗДЕЛ 5. ОСНОВНЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Вопросы для самоподготовки по разделу:

1. Милетская школа: фюзис как порождающее начало.
2. Роль интуиции Единого в античной культуре.
3. Число, эйдос, идея как структуры бытия.
4. Категория судьбы и этический рационализм в античном мышлении.

Предлагаемые фрагменты текстов греческих мыслителей-«физиологов» VI–V вв. до н. э. выступают важным историко-философским источником в контексте задачи осмысления таких понятий греческой онтологии, как «единое», «архэ», «материя», «природа (фюзис)». Знакомство с рассуждениями родоначальников греческой философии позволит читателю осмыслить суть «вечной» философской проблемы основания или начала. Именно в силу этого вечно актуального характера данной проблематики те, на первый взгляд, «наивные» ответы на вопрос об основании всего существующего, которые даются первыми греческими философами, содержат в себе те скрытые потенции, к которым сегодня вновь обращаются современная философия и наука.

АНАКСИМАНДР³²

Симплиций. Анаксимандр первый назвал началом лежащее в основании.

Симплиций. Анаксимандр Милетский... сказал, что начало и основа всего сущего есть апейрон. Он первый ввел такое название для начала.

Аэций. [Анаксимандр] ошибается, не сказав, что такое апейрон: есть ли он воздух, или вода, или земля, или какое-то другое тело.

Симплиций. Анаксимандр говорит неопределенно о теле, лежащем в основании, называя его апейроном и не определяя его по виду ни как огонь, ни как воду, ни как воздух.

Аэций. Апейрон есть не что иное, как материя.

Симплиций. Очевидно, что, наблюдая превращение друг в друга четырех стихий, Анаксимандр не счел возможным взять одну из них за основание, но принял [за него] нечто от них отличное.

Симплиций. [Анаксимандр] первый принял за основание апейрон, чтобы источник рождения был изобильным.

³² Извлечение из кн.: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. Философия древности и средневековья. Часть 1. М.: Мысль, 1969. С. 270–283.

Аристотель. Некоторые считают таким [началом] апейрон, а не воду или воздух, дабы все прочее не сгнуло в бесконечности этих стихий: ведь все они противоположны друг другу: воздух холоден, вода влажна, огонь горяч. Если бы одна из стихий была апейроном, то все остальные погибли бы. Поэтому говорят, что есть нечто иное, из коего все эти стихии возникают. Но невозможно, чтобы такое тело существовало.

Аристотель. Все есть или начало, или [произошло] из начала. У апейрона же нет начала, ибо оно было бы для него пределом <...> Апейрон сам кажется началом всего другого.

Симплиций. [Анаксимандр говорит, что] движение вечно.

Гермий. Анаксимандр говорит, что вечное движение более древнее начало, чем. влага, и что благодаря ему одно рождается, а другое погибает.

Диоген Лаэртский. [Анаксимандр утверждал, что] части изменяются, целое же неизменно.

Симплиций. [Анаксимандр говорит, что] из беспредельной природы рождаются все небеса и все миры в них.

Августин. И эти миры <...> то разрушаются, то снова рождаются, причем каждый [из них] существует в течение возможного для него времени, и Анаксимандр в этих делах ничего не оставляет божественному уму.

Аристотель. [Апейрон] все объемлет и всем правит, как говорят те, кто, кроме апейрона, не допускает иных причин.

Аристотель. [Апейрон] есть божество: ведь он бессмертен и непреходящ, как говорит Анаксимандр.

Цицерон. Мнение же Анаксимандра заключается в том, что есть рожденные боги, которые периодически возникают и исчезают, причем эти периоды продолжительны. Этими богами, [по его мнению], являются бесчисленные миры. Но разве можно мыслить бога иначе, чем вечным?

Аэций. Анаксимандр отрицал, что неисчислимы миры суть боги... Анаксимандр.... [считал] мир преходящим.

Аристотель. Некоторые полагают, что из единого выделяются соединенные в нем противоположности, как говорит Анаксимандр <...>.

Симплиций. По мнению Анаксимандра, рождение происходит не через изменение стихии, а через обособление благодаря вечному движению противоположностей <...>. А противоположности эти: теплое и холодное, сухое и влажное и другие.

Псевдо-Плутарх. [Анаксимандр] говорил, что при зарождении этого мира из вечного выделилось животворное начало теплого и холодного, и некая сфера из этого пламени облекла окружающий землю воздух, как кора — дерево. А когда она

разорвалась и замкнулась в кольца, возникли солнце, луна и звезды.

Аэций. По Анаксимандру, кольцо солнца в 28 раз больше земли. Оно подобно колесу колесницы, имеющему обод, наполненный огнем. Этот огонь обнаруживается сквозь отверстие в некоторой части [обода] как бы разрядами молнии. Это и есть солнце.

Аэций. По Анаксимандру, [солнечное затмение происходит], когда отверстие испускания огня закрывается.

Аэций. По Анаксимандру, солнце равно земле.

Аэций. По Анаксимандру, [лунное кольцо] в 19 раз больше земли. Оно подобно [колесу] колесницы, имеющему обод, наполненный, как и [кольцо] солнца, огнем. Оно также лежит наискось и имеет одно испускание, и это как бы разряды молнии.

Аэций. По Анаксимандру, [лунное затмение] бывает, когда отверстие на поверхности [лунного] кольца закрывается.

Аэций. [По Анаксимандру], выше всего расположено солнце, после него луна, а под ней неподвижные звезды и планеты.

Псевдо-Плутарх. Анаксимандр считал, что земля по своей форме цилиндрична и что ее высота равна трети ширины.

Аэций. По Анаксимандру, земля подобна каменному столбу.

Аристотель. Некоторые же говорят, что [земля] пребывает [неподвижной] вследствие одинакового [расстояния]. Так из древних [говорил] Анаксимандр. А именно то, что находится посередине и занимает одинаковое положение относительно [всех] концов, должно ничуть не более двигаться вверх, чем вниз или в стороны (вправо и влево). Но невозможно в одно и то же время совершать движения в противоположные стороны, откуда вытекает необходимость оставаться вне-подвижном состоянии (перевод А. О. Маковельского).

Аристотель. Все место вокруг земли занимает первичная влага: одна часть ее, высыхая от действия солнца, образует, превратившись в пар, дуновения ветров и повороты солнца и луны; другая же, оставшаяся часть представляет собой море... [Море], высыхая, уменьшается, и в конце концов оно все станет некогда сушей.

Ипполит. [По Анаксимандру], все живое рождается [из влаги], испаряемой солнцем.

Аэций. По учению Анаксимандра, первые живые существа возникли во влажном месте. Они были покрыты чешуей с шипами. Затем они вышли на сушу, их чешуя лопнула, и вскоре они изменили свой образ жизни.

Псевдо-Плутарх. А еще говорит Анаксимандр, что первый человек произошел от живых существ другого вида. Животные быстро начинают кормиться сами, и только человек

нуждается в продолжительном кормлении грудью. Он потому и сохранился, что в самом начале был не таким, [как ныне].

Плутарх. [По Анаксимандру], первые люди зародились в рыбах и, вскормленные, как это делают пятнистые акулы, до такого состояния, когда они стали способны приходить на помощь самим себе, были изрыгнуты ими и вышли на землю.

Анаксимандр (по Симплицию): из чего все вещи получают свое рождение, в то все они и возвращаются, следуя необходимости. Все они в свое время наказывают друг друга за несправедливость.

АНАКСИМЕН

Августин. [Анаксимен] все причины вещей свел к беспредельному воздуху.

Симплиций. Милетец же Анаксимен <...> ставший другом Анаксимандра, как и последний, говорит, что существует некое лежащее в основании всего единое начало, но оно не столь неопределенно, как у того, а имеет определенную [природу]. И называет он это [начало] воздухом.

Псевдо-Плутарх. Говорят, что Анаксимен назвал началом всего воздух, по величине беспредельный, но по своим качествам определенный.

Августин. [Анаксимен] богов не отрицал и не замалчивал, но полагал, что не богами создан воздух, а что они сами произошли из воздуха.

Аэций. Согласно Анаксимену, воздух [есть бог]. Следует же под этим понимать силы, пронизывающие стихии и тела.

Симплиций. Движение же Анаксимен считает вечным. Благодаря ему все вещи превращаются [друг в друга].

Симплиций. А различается [воздух] по своей плотности или разреженности своей сущности. При разрежении рождается огонь, а при сгущении – ветер, затем туман, вода, земля, камень. А из этого [возникает] все прочее.

Ипполит. Земля, будучи плоской, парит в воздухе, и точно так же солнце, луна и другие небесные огненные тела благодаря плоской форме держатся на воздухе... Светила произошли из земли через испаряющуюся из нее влагу, которая, разрежаясь, порождает огонь. А поскольку огонь поднимается в воздух, то таким образом и рождаются светила.

Псевдо-Плутарх. [По Анаксимену], и солнце, и луна, и все остальные светила ведут свое происхождение от земли... Солнце – это земля, воспламенившаяся вследствие своего быстрого движения и нагревания.

Аэций. По Анаксимену, огненная природа звезд заключает в себе какие-то землеподобные тела, невидимые и вращающиеся вместе с ними.

Аэций. По Анаксимену, звезды наподобие гвоздей воткнуты в хрусталевидный [небосвод].

Филопон. Другие же [считают душу] воздушной, как Анаксимен и некоторые из стоиков.

Анаксимен (по Аэцию). Так же как наша душа, будучи воздухом, скрепляет каждого из нас, так и дыхание и воздух объемлют все мироздание.

ГЕРАКЛИТ

Расцвет творческих сил Гераклита, или, как говорили древние греки, акм (примерно 40 лет), приходится приблизительно на 504-501 гг. до н. э. Гераклит происходил из царского рода Кодридов, который правил в родном городе Гераклита – Эфесе (в Ионии), но был лишен власти победившей здесь демократией. Сам Гераклит уступил царский сан своему брату, удалился в храм Артемиды Эфесской, где проводил время, демонстративно играя с детьми в кости. Однако он отказался от предложения персидского царя переселиться в Персию, как делали некоторые греческие аристократы. В конце своей жизни Гераклит удалился в горы и жил отшельником. Такова судьба Гераклита как человека. Однако как мыслитель он поднялся над непосредственными обстоятельствами своей жизни, продолжив линию стихийного материализма милетских философов и развив ее наивную диалектику. Его основное, а может быть и единственное, сочинение «О природе», дошедшее до нас в отрывках, отличалось трудностью изложения. Еще при жизни прозвали Гераклита «темным».

Фрагменты из названного сочинения Гераклита, сохранившиеся в произведениях различных античных авторов, даются в переводе В. С. Соколова. Они подобраны А. Н. Чанышевым из «Приложения» к книге Э. Н. Михайловой и А. Н. Чанышева «Ионийская философия», где они опубликованы полностью.

Климент. Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим.

Плутарх. Все обменивается на огонь, и огонь – на все, подобно тому как золото [обменивается] на товары, а товары – на золото.

Максим Турский. Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, а земля – смертью воды.

Марк Антонин. Смерть земли – рождение воды, смерть воды – рождение воздуха, [смерть] воздуха – [рождение] огня, и обратно.

Ипполит. Грядущий огонь все обоймет и всех рассудит.

Аэций. Гераклит [учит], что вечный круговращающийся огонь [ест бог], судьба же – логос (разум), созидающий сущее из противоположных стремлений. Гераклит: все происходит по определению судьбы, последняя же тождественна с необходимостью. Гераклит объявил сущностью судьбы логос, пронизывающий субстанцию Вселенной. Это эфирное тело, сперма рождения Вселенной и мера назначенного круга времени (перевод А. О. Маковельского).

Ипполит. Всем управляет молния.

Арий Дидим. На входящих в ту же самую реку набегают все новые и новые воды.

Ипполит. Морская вода и чистейшая, и грязнейшая: рыбам она питье и спасение, людям же гибель и отрава.

Платон. Прекраснейшая из обезьян безобразна, если ее сравнить с родом человеческим.

Цец. Холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, сухое увлажняется.

Плутарх. Одно и то же живое и умершее, проснувшееся и спящее, молодое и старое, ибо первое исчезает во втором, а второе – в первом.

Гераклит. В ту же реку вступаем и не вступаем. Существоем и не существуем.

Ипполит. Борьба – отец всего и всему царь. Одним она определила быть богами, а другим – людьми. А [из тех] одним – рабами, а другим – свободными.

Ориген. Следует знать, что борьба всеобща, что справедливость в распре, что все рождается через распрю и по необходимости.

Ипполит. Не понимают, как расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры.

Аристотель. Противоречивость сближает, разнообразие порождает прекраснейшую гармонию, и все через распрю создается.

Ипполит. Скрытая гармония сильнее явной.

Порфирий. Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно приняли за справедливое, а другое – за несправедливое.

Теофраст. Подобен беспорядочно рассыпанному сору самый прекрасный космос.

Ипполит. Вечность – дитя, переставляющее шашки, царство ребенка.

Стобей. Из учений, в которые я вникал, ни одно не дошло до осознания, что мудрость отрешена от всего.

Арий Дидим у Евсевия. И души из влаги испаряются.

Климент. Душам смерть – воде рождение. Воде смерть – земле рождение. Из земли ведь вода рождается, а из воды – душа.

Стобей. Сияющая, сухая душа мудрейшая и наилучшая.

Стобей. Всякий раз, как человек опьянеет, [его] ведет ребенок, а он шатается и не видит, куда идет, имея влажную душу.

Нумений. Для душ наслаждение или смерть стать влажными.

Климент. Человек, [умирая] в ночи, сам себе огонь зажигает: хотя его глаза померкли, жив он.

Климент. Людей после смерти то ожидает, на что они не надеются и чего себе не представляют.

Арий Дидим у Евсевия. Зенон подобно Гераклиту называет душу одаренным способностью ощущения испарением (перевод А. О. Маковельского).

Стобей. Душе присущ самообогащающийся логос.

Секст. И по мнению Гераклита, кажется, человек обладает двумя средствами, познания истины: чувственным восприятием и логосом. <...> Ипполит Refut. Чему нас учат зрение и слух, то я ценю выше всего.

Полибий. Глаза более точные свидетели, чем уши.

Секст. Глаза и уши – плохие свидетели для людей, имеющих грубые души.

Диоген Лаэртский. Идя к пределам души, их не найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубоким она обладает логосом.

Стобей. Размышление всем свойственно.

Ипполит. Признак мудрости – согласиться, не мне, но логосу внемля, что все едино.

Диоген Лаэртский. Ведь существует единственная мудрость: познать замысел, устроивший все через все.

Секст. Так вот, этот общий и божественный разум, через участие в котором мы становимся разумными, Гераклит называет критерием истины. Отсюда заслуживает доверия то, что является всем вообще (ибо это воспринимается общим и божественным разумом), а то, что является кому-либо одному, то неверно по противоположной причине (перевод А. О. Маковельского).

Секст. Хотя этот логос существует вечно, недоступен он пониманию людей ни раньше, чем они услышат его, ни тогда, когда впервые коснется он их слуха. Ведь все совершается по этому логосу, и тем не менее они (люди) оказываются незнающими всякий раз, когда они приступают к таким словам и делам, каковы те, которые я

излагаю, разъясняя каждую вещь согласно ее природе и показывая, какова она. Остальные же люди [сами] не знают, что они, бодрствуя, делают, подобно тому как они забывают то, что происходит с ними во сне (перевод А. О. Маковельского).

Диоген Лаэртский. Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея.

Ямвлих. Право, насколько лучше мнение Гераклита, называвшего человеческие мысли детскими забавами (перевод А. О. Маковельского).

Прокл. Что у них за ум, что за разум? Они верят певцам и считают своим учителем толпу, не зная, «то большинство плохо, а меньшинство хорошо».

Диоген Лаэртский. Гомер заслуживает изгнания с состязаний и наказания розгами.

Ипполит. Учитель большинства – Гесиод. Про него известно, что он обладает самыми обширными знаниями, а он не распознал дня и ночи, а ведь они есть единое.

Климент. И самый вдумчивый [человек] познает только кажущееся и лелеет его. Но дике настигнет лжецов и лжесвидетелей.

Секст. Но хотя логос присущ всем, большинство живет так, словно [каждый] имеет свое особое разумение.

Стобей. Людям не стало бы лучше, если бы все их желания сбылись.

Альберт Великий. Если бы счастьем было услаждение тела, счастливыми назвали бы мы быков, когда они находят горох для еды.

Плутарх. Трудно бороться со страстью! А ведь желание сердца исполняется ценою души.

Стобей. Нрав человека – его демон.

Ориген. Человек бессловесен перед демоном, как ребенок перед взрослым.

Климент. Самые достойные [люди] всему предпочитают одно: вечную славу – смертным вещам. Большинство же по-скотски пресыщено.

Стобей. Ведь все человеческие законы питаются единым божественным.

Гален. Один для меня равен десяти тысячам, если он наилучший.

Климент. И воле одного повиноваться – закон.

Диоген Лаэртский. Народ должен бороться за закон, как за свои стены.

Стобей. Разумение – величайшая добродетель, и мудрость состоит в том, чтобы говорить правду и действовать в согласии с природой, ей внимая.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Какое определение начала дает Анаксимандр?
2. Как с понятием «апейрон» связана множественность миров?
3. Как понимается «несправедливость» в философии Анаксимандра?
4. Каковы аргументы Анаксимена в пользу понимания «архэ» как воздуха?
5. Как можно истолковать фразу Гераклита «все обменивается на огонь и огонь - на все»?
6. Прокомментируйте утверждение Гераклита: «мудрость отрешена от всего»;
7. Как объясняется происхождение вещей в учении пифагорейцев?
8. Почему, по выражению Филолая, «ложь чужда природе числа»?

Отрывки из текстов первых древнегреческих мыслителей, представленные в сборнике, представляют не только и не столько историко-философский интерес. Обращаясь к проблемам и вопросам, лежащим в основании первых философских опытов в истории европейской культуры, читатель получает возможность актуализировать собственную способность философского вопрошания. В этом отношении тексты, принадлежащие к пифагорейской традиции, имеют особое значение, представляя собой образцы произведений «собранного ума», восходящего от хаоса непосредственного чувственного опыта к единому основанию мышления. Таким образом, обращение к данным текстам позволит читателю не только приобщиться к таким концептам древнегреческой философии, как «число», «гармония», «предел», «беспредельное», но и понять их вневременной (вечно актуальный) смысл.

ФРАГМЕНТЫ РАННИХ ГРЕЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ³³

Филолая «О природе»

1. *Диоген Лаэртий*: [Книги] «О природе», которые начинаются так: «Природа в космосе образовалась [гармонически сладилась] из безграничных и ограничивающих [элементов]: и весь космос в целом и все вещи в нем».

2. *Стобей*: Из сочинения Филолая «О космосе»: «Все сущие по необходимости должны быть либо ограничивающими, либо безграничными, либо и ограничивающими и безграничными

³³ Извлечение из кн.: Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. С. 441–443.

[одновременно]. Но быть только безграничными или только ограничивающими они не могут. Стало быть, так как очевидно, что они не [состоят] ни из одних лишь ограничивающих, ни из одних лишь безграничных [элементов], то, следовательно, ясно, что и космос и вещи в нем были слажены из ограничивающих и безграничных [элементов]. Это явствует из того, что [наблюдается] в произведениях: те из них, что из ограничивающих, ограничивают, те, что из ограничивающих и безграничных, ограничивают и не ограничивают, а те, что из безграничных, окажутся безграничными».

Сущее состоит из границы и безграничного, как говорят Платон в «Филебе» и Филолай в книгах «О природе».

3. *Ямвлих*. Комм. к Никомаху: Согласно Филолаю, если бы все было безграничным, то вовсе бы не было того, что можно познать.

4. *Стобей*: И впрямь все, что познается, имеет число, ибо невозможно ни понять ничего, ни познать без него.

5. Там же: Число имеет два особых вида: нечетный и четный, и третий, смешанный из обоих – четнонечетный. У каждого из обоих видов много форм, которые каждый [?] проявляет сам по себе.

6. Там же: С природой и гармонией дело обстоит так. Сущность (ἔστω) вещей, которая вечна, и сама природа требуют божественного, а не человеческого знания. Кроме того, ничто – из того, что есть и познается нами, не могло бы возникнуть, если бы не было в наличии сущности вещей, из которых составился космос: и ограничивающих и безграничных [элементов]. Но так как начала (ἀρχαί) не были подобны и однородны, то они не могли бы упорядочиться в космос, если бы [к ним] не прибавилась гармония, каким бы образом она ни возникла. Вещи подобные и однородные несколько не нуждаются в гармонии, а неподобные, неединородные и не одного порядка необходимо должны быть сопряжены гармонией, с тем чтобы удерживаться вместе в космическом порядке.

Величина гармонии [«октавы», 1:2] – кварта [3:4] и квинта [2:3]. Квинта больше кварты на целый тон [8:9], ибо от гипаты до мезы [интервал] – кварта, от мезы до неты – квинта, от неты до триты – кварта, от триты до гипаты – квинта. [Интервал] между мезой и тритой равен целому тону. Кварта есть отношение 4/3, квинта – 3:2, октава – 2:1. Таким образом, гармония [«октава»] [содержит] пять тонов и два полутона, квинта – три тона и полутон, кварта – два тона и полутон.

Бозций. Музыкальное наставление: Эти интервалы и меньшие, чем они, Филолай определяет так: «Диез, по его словам, есть интервал, на который кварта превосходит два тона. Комма – интервал, на который целый тон превосходит два диеза, т. е. два меньших полутона. Схизма есть половина коммы, диасхизма – половина диеза, т. е. меньшего полутона».

Плутарх. О психогонии «Тимея»: Один из интервалов – так называемый тон, на который кварта превосходит квинту. Гармоники делят его пополам, полагая, что тем самым получают два интервала, каждый из которых они называют полутоном. Но пифагорейцы признали невозможным деление его на две равные части и из двух неравных частей меньшую называют «леймма» [«остаток»], так как ему недостает до половины.

7. *Стобей:* Первое слаженное, одно, в середине Сферы называется «Очаг» (Гестия).

8. *Ямвлих.* Комм, к Никомаху: Единица (монада), согласно Филолаю, начало (архэ) всех вещей; разве он не говорит: «Одно – начало всех [вещей]».

9. *Ямвлих.* Комм, к Никомаху: Оставим для другого случая более подробное исследование вопроса, каким образом при возведении числа в квадрат посредством выкладывания ряд за рядом [составляющих его единиц-точек], результат получается не менее достоверный, [чем при обычном счете], «по природе, а не по установлению (νόμος)», как говорит где-то Филолай.

10. *Никомах.* Введение в арифметику: Гармония во всех случаях возникает из противоположностей, ибо «гармония есть единение многих [элементов] смеси и согласие несогласных» [собств. «единомыслие разномыслящих»].

Смирнский: И пифагорейцы, которым часто следует Платон, называют музыку слаженностью противоположностей, единением многого и согласием несогласных [звуков].

11. *Теон Смирнский:* О ней [декаде] много толкуют и Архит в трактате «О декаде», и Филолай в сочинении «О природе».

Стобей. Предисловие: Из Филолая: «Произведения и сущность числа надо рассматривать согласно потенции (δύναμις), которая заключена в декаде. Ибо она великая, всесовершенная и всепродвижающая, и божественной и небесной, равно как и человеческой жизни начало (архэ) и предводительница, причастная <...> потенция и декады. А без нее все безгранично, и неясно, и невидимо.

Ибо природа числа познавательна, предводительна и учительна для всех во всем непонятном и неизвестном. В самом деле, никому не была бы ясна ни одна из вещей – ни в их отношении к самим себе, ни в их отношении к другому, – если бы не было числа и его сущности. На самом же деле оно прилаживает [приводит в гармонию с] к ощущению в душе все [вещи] и делает их познаваемыми и взаимособразными [соизмеримыми] согласно природе гномона, телесотворя [?] и разделяя порознь отношения вещей как безграничных, так и ограничивающих.

Ты можешь наблюдать природу и потенцию числа имеющими силу не только в демонических и божественных вещах, но и во всех

без исключения человеческих делах и словах, и в ремеслах во всех, и в искусствах, и в музыке. А лжи вовсе не допускают природа числа и гармония, ибо она им не свойственна.

Ложь и зависть присущи природе безграничного, непостижимо и иррационального.

Ложь вовсе не овеает числа, ибо ложь враждебна и супротивна природе, а истина свойственна и прирождена роду числа».

12. *Стобей*. Предисловие: Сфере присущи пять тел: находящиеся внутри Сферы огонь, вода, земля, воздух и пятое – корпус [собств. «корабль»] Сферы.

13. Теологумены арифметики: Как говорит Филолай в сочинении «О природе», имеются четыре начала разумного животного: головной мозг, сердце, пупок, половой член: «Голова – [начало] ума-(*vous*), сердце- души (*ψυχή*) и ощущения, пупок – укоренения и роста зародыша, половой член – семени, оплодотворения и рождения. Головной мозг содержит начало (*αρχή*) человека, сердце – животного, пупок – растения, половой член – всех вообще [живых существ], ибо все цветет и произрастает из семени».

14. *Климент Алекс*. Строматы: Стоит привести и цитату из Филолая. Пифагореец говорит так: «Свидетельствуют и древние богословы и прорицатели, что в наказание за что-то душа сопряжена с телом (*σώμα*) и похоронена в нем, как в могиле (*σάμα*)».

Платон. Горгий: [«Говорит Сократ». Быть может, на самом деле мы мертвы? Я уже слышал от кого-то из мудрецов, что сейчас мы мертвы и тело (*σώμα*) для нас могила (*σήμα*), а та часть души, в которой находятся вожделения, легко поддается переубеждению и бросается из одной крайности в другую. Один остроумный человек, то ли сицилиец, то ли италиец, облек это учение в форму мифа и, играя словами, назвал [эту часть души] за ее доверчивость (*πιθανόν*) и податливость (*πεισιτικόν*) «бочкой» (*πίθος*), безрассудных-непосвященными [«незамкнутыми», *αμύητοι*], а вожделеющую часть души безрассудных с ее разнузданностью и незакрытостью он сравнил с дырявой бочкой, имея в виду ее ненасытность [ненаполнимость] [По этому мифу, непосвященные в Аиде] носят воду в дырявую бочку таким же продырявленным решетом. А под «решетом», как сказал мне мой собеседник, [сочинитель мифа] разумеет душу.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Как, согласно воззрениям пифагорейцев, связаны между собой природа («фюзис») и гармония?

2. Какова роль числа в становлении мира-космоса?

Платон (428 или 427 до н. э., Афины, Древняя Греция – 348 или 347 до н. э., Афины, Древняя Греция) – древнегреческий философ, ученик Сократа, учитель Аристотеля.

Диалог Платона «Парменид» является выдающимся памятником философской мысли и одним из блестящих образцов диалектики. Последняя выступает в творчестве Платона не столько в качестве особого метода философии, сколько в качестве искусства следования за живой и органично развивающейся мыслью. Включаясь в разговор о Едином как «точке отсчета» и фундаменте мышления о сущем, читатель получает возможность открыть для себя внутреннюю необходимость тех парадоксов и противоречий, с которыми сталкивается философская мысль в ходе своего разворачивания. Тем самым обращение к тексту диалога позволяет проследить процесс рождения из интуиции Единого ведущих философских категорий («тождественное и иное», «часть и целое», «пространство и время», «единичное и множественное»), составляющих основу в том числе и языка современной онтологии.

ПЛАТОН. ПАРМЕНИД³⁴

– Ну, что ж, – сказал Парменид, – если есть единое, то может ли это единое быть многим?

Аристотель. Да как же это возможно?

Парменид. Значит, у него не должно быть частей и само оно не должно быть целым.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Часть, полагаю я, есть часть целого.

Аристотель. Да.

Парменид. А что такое целое? Не будет ли целым то, в чем нет ни одной недостающей части?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Значит, в обоих случаях единое состояло бы из частей – и как целое, и как имеющее части.

Аристотель. Непременно.

Парменид. И значит, в обоих случаях единое было бы многим, а не единым.

Аристотель. Правда.

Парменид. Должно же оно быть не многим, а единым.

Аристотель. Должно.

Парменид. Следовательно, если единое будет единым, оно не будет целым и не будет иметь частей.

³⁴ Извлечение из кн.: Платон. Федон. Пир. Федр. Парменид. М.: Мысль, 1999. С. 346–413.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Сообрази же, может ли оно, будучи таким, покоиться или двигаться.

Аристотель. А почему же нет?

Парменид. Потому что, двигаясь, оно перемещалось бы или изменялось: это ведь единственные виды движения.

Аристотель. Да.

Парменид. Но, изменяясь, единое уже не может быть единым.

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, оно не движется путем изменения.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. А не движется ли оно путем перемещения?

Аристотель. Может быть.

Парменид. Но если бы единое перемещалось, то оно либо вращалось бы вокруг себя, оставаясь на месте, либо меняло бы одно место на другое.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Итак, необходимо, чтобы при круговращении оно имело центр, а также и другие части, которые вращались бы вокруг него. Но возможно ли, чтобы перемещалось вокруг центра то, чему не свойственны ни центр, ни части?

Аристотель. Нет, совершенно невозможно.

Парменид. Но может быть, [единое], меняя место и появляясь то здесь, то там, таким образом движется?

Аристотель. Да, если оно действительно движется.

Парменид. А не оказалось ли, что ему невозможно в чем-либо находиться?

Аристотель. Да.

Парменид. И следовательно, в чем-то появляться еще менее возможно?

Аристотель. Не понимаю, почему.

Парменид. Если нечто появляется в чем-либо, то необходимо, чтобы, пока оно только появляется, оно еще там не находилось, но и не было бы совершенно вовне, Коль скоро оно уже появляется.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, если это вообще могло бы с чем-либо произойти, то лишь с тем, что имеет части; тогда одна какая-либо часть могла бы находиться внутри чего-либо, другая же одновременно вне его; но то, что не имеет частей, никоим образом не сможет в одно и то же время находиться целиком и внутри и вне чего-либо.

Аристотель. Правда.

Парменид. А не кажется ли еще менее возможным, чтобы где-либо появлялось то, что не имеет частей и не составляет целого, Коль скоро оно не может появляться ни по частям, ни целиком?

Аристотель. Кажется.

Парменид. Итак, единое не меняет места, направляясь куда-либо или появляясь в чем-либо, оно не вращается на одном и том же месте и не изменяется.

Аристотель. Похоже, что так.

Парменид. Следовательно, единое не движется ни одним видом движения.

Аристотель. Не движется.

Парменид. Но мы утверждаем также, что для него невозможно находиться в чем-либо.

Аристотель. Утверждаем.

Парменид. Следовательно, единое никогда не находится в том же самом месте.

Аристотель. Почему так?

Парменид. А потому, что тогда оно находилось бы в другом месте таким же образом, как в том же самом.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но для единого невозможно находиться ни в себе самом, ни в другом.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Следовательно, единое никогда не бывает в том же самом.

Аристотель. По-видимому, не бывает.

Парменид. Но что никогда не бывает в том же самом, то не покоится и не стоит на месте.

Аристотель. Да, это невозможно.

Парменид. Таким образом, оказывается, что единое и не стоит на месте, и не движется.

Аристотель. По-видимому, так.

Парменид. Далее, оно не может быть тождественным ни иному, ни самому себе и, с другой стороны, отличным от себя самого или от иного.

Аристотель. Как это?

Парменид. Будучи отличным от себя самого, оно, конечно, было бы отлично от единого и не было бы единым.

Аристотель. Верно.

Парменид. А будучи тождественно иному, оно было бы этим последним и не было бы самим собой, так что и в этом случае оно было бы не тем, что оно есть, — единым, но чем-то отличным от единого.

Аристотель. Да, именно.

Парменид. Итак, оно не будет тождественным иному или отличным от себя самого.

Аристотель. Не будет.

Парменид. Но оно не будет также отличным от иного, пока оно остается единым, ибо не подобает единому быть отличным от чего бы то ни было: это свойственно только иному, и ничему больше.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Таким образом, единое благодаря тому, что оно едино, не может быть иным. Или, по-твоему, не так?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Но если оно не может быть иным из-за своего единства, то оно не будет иным и из-за себя самого, а если оно не может быть иным из-за себя самого, то само оно, никак не будучи иным, не будет и от чего бы то ни было отличным.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Однако оно не будет и тождественно самому себе.

Аристотель. Почему же?

Парменид. Разве природа единого та же, что и природа тождественного?

Аристотель. А разве нет?

Парменид. Ведь когда нечто становится тождественным чему-либо, оно не становится единым.

Аристотель. Чем же тогда оно становится?

Парменид. Становясь тождественным многому, оно неизбежно становится многим, а не одним.

Аристотель. Правда.

Парменид. Но если бы единое и тождественно ничем не отличалось, то всякий раз, как что-либо становилось бы тождественным, оно делалось бы единым и, становясь единым, делалось бы тождественным.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Следовательно, если единое будет тождественно самому себе, то оно не будет единым с самим собой и, таким образом, будучи единым, не будет единым. Но это, конечно, невозможно, а следовательно, единое не может быть ни отлично от иного, ни тождественно самому себе.

Аристотель. Да, не может.

Парменид. Итак, единое не может быть иным или тождественным ни самому себе, ни иному.

Парменид. Далее, будучи таким, оно не будет ни равным, ни неравным ни себе самому, ни другому.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Будучи равным, оно будет иметь столько же мер, сколько то, чему оно равно.

Аристотель. Да.

Парменид. А будучи больше или меньше тех величин, с которыми оно соизмеримо, оно по сравнению с меньшими будет содержать больше мер, а по сравнению с большими – меньше.

Аристотель. Да.

Парменид. А по отношению к величинам, с которыми оно не сопоставимо, оно не будет иметь ни меньше, ни больше мер.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но разве возможно, чтобы непричастное тождественному было одной и той же меры ила имело что-либо тождественное другому?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А что не одной и той же меры, то не может быть равно ни себе самому, ни другому.

Аристотель. Как видно, нет.

Парменид. Но, заключая в себе большее или меньшее число мер, оно состояло бы из стольких частей, сколько содержит мер, и, таким образом, опять не было бы единым, но было бы числом, равным числу содержащихся в нем мер.

Аристотель. Правильно.

Парменид. А если бы оно содержало всего одну меру, то было бы равно этой мере; но ведь выяснилось, что ему невозможно быть чему-либо равным.

Аристотель. Да, это выяснилось,

Парменид. Итак, не будучи причастно ни одной мере, ни многим, ни немногим и будучи вовсе непричастно тождественному, единое, очевидно, никогда не будет равным ни себе, ни другому, а также не будет больше или меньше себя или иного.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Теперь вот что. Представляется ли возможным, чтобы единое было старше или моложе или одинакового возраста с чем-либо?

Аристотель. Почему бы и нет?

Парменид. А потому, что, будучи одинакового возраста с самим собой или с другим, оно будет причастно равенству во времени и подобию; а мы уже говорили, что единое не причастно ни подобию, ни равенству.

Аристотель. Да, мы это говорили.

Парменид. Далее, мы говорили также, что оно непричастно неподобию и неравенству.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но будучи таковым, может ли единое быть старше или моложе чего-либо или иметь с чем-либо одинаковый возраст?

Аристотель. никоим образом.

Парменид. Следовательно, единое не может быть моложе, старше или одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Но если единое таково, то может ли оно вообще существовать во времени? Ведь необходимо, чтобы существующее во времени постоянно становилось старше самого себя?

Аристотель. Да, необходимо.

Парменид. А старшее не есть ли всегда старшее по отношению к младшему?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Значит, то, что становится старше себя, становится вместе с тем и моложе себя, Коль скоро в нем будет то, старше чего оно становится.

Аристотель. Что это ты говоришь?

Парменид. А вот что. Если что-нибудь уже отлично от иного, оно не может становиться отличным от него, поскольку таковым уже является: если что-нибудь было или будет отличным от иного, значит, оно уже стало или станет таковым; но если что-нибудь становится отличным от иного, то, значит, таковым оно не является в настоящем, не будет в будущем и не было в прошлом, оно только становится отличным, и не иначе.

Аристотель. Да, это необходимо.

Парменид. А старшее есть нечто отличное от младшего, а не от чего-либо другого.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, то, что становится старше самого себя, должно неизбежно становиться вместе с тем и моложе себя.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. С другой стороны, по времени оно, конечно, не бывает ни продолжительнее, ни короче самого себя, но становится и есть, было и будет в течение равного себе времени.

Аристотель. Да, и это необходимо.

Парменид. А следовательно, оказывается необходимым, чтобы все, что существует во времени и причастно ему, имело один и тот же возраст с самим собой и вместе с тем становилось старше и моложе себя.

Аристотель. По-видимому.

Парменид. Но единому не свойственно ни одно подобное состояние.

Аристотель. Да, не свойственно.

Парменид. Следовательно, единое не причастно времени и не существует ни в каком времени.

Аристотель. Действительно, не существует; по крайней мере, так показывает наше рассуждение.

Парменид. Повторим еще вопрос: какие следствия проистекают из предположения: «единое существует»? Обрати внимание, не представляется ли необходимым, чтобы это предположение обозначало единое, которое имеет части?

Аристотель. Как это?

Парменид. А вот как: если «существует» говорится о существующем едином, а «единое» – о едином существующем, и если, с другой стороны, бытие и единое не тождественны, но лишь относятся к одному и тому же существующему единому, которое мы допустили, то ведь необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие – его частями?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Далее, называть ли нам каждую из этих двух частей только частью, или же каждая часть должна называться частью целого?

Аристотель. Частью целого.

Парменид. И следовательно, то, что едино, одновременно есть целое и имеет части?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Что же далее? Каждая из этих двух частей существующего единого – именно единое и бытие, может ли оставаться особняком: единое без бытия как своей части, и бытие без единого как своей части?

Аристотель. Нет, не может.

Парменид. Следовательно, каждая из этих двух частей в свою очередь содержит и единое и бытие, и любая часть опять-таки образуется по крайней мере из двух частей; и на том же основании все, чему предстоит стать частью, всегда точно таким же образом будет иметь обе эти части, ибо единое всегда содержит бытие, а бытие – единое, так что оно неизбежно никогда не бывает единым, Коль скоро оно всегда становится двумя.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Что ж, существующее единое не представляет ли собой, таким образом, бесконечное множество?

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Подойди к вопросу еще и следующим образом.

Аристотель. Каким?

Парменид. Не утверждаем ли мы, что единое причастно бытию, благодаря чему и существует?

Аристотель. Да.

Парменид. И именно поэтому существующее единое оказалось многим.

Аристотель. Так.

Парменид. А что, если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, причастно бытию, но возьмем его только само по себе, без того, чему, по нашему утверждению, оно причастно, – окажется ли оно единым только или будет также многим?

Аристотель. Единым. По крайней мере, я так думаю.

Парменид. Посмотрим. Бытие не должно ли неизбежно быть отличным от него и оно само отличным от бытия, Коль скоро единое не есть бытие, но как единое ему причастно?

Аристотель. Должно.

Парменид. Итак, если бытие и единое различны, то единое отлично от бытия не потому, что оно – единое, равно как и бытие есть что-то иное сравнительно с единым не потому, что оно – бытие, но они различны между собою в силу иного и различного.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Поэтому иное не тождественно ни единому, ни бытию.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. И вот если мы выберем из них, хочешь – бытие и иное, хочешь – бытие и единое, хочешь – единое и иное, то не будем ли мы брать при каждом выборе два таких [члена], которые правильно называть «оба»?

Аристотель. Как это?

Парменид. Вот как: можно ли сказать «бытие»?

Аристотель. Можно.

Парменид. А можно ли сказать также «единое»?

Аристотель. И это можно.

Парменид. Но не названо ли таким образом каждое из них?

Аристотель. Названо.

Парменид. А когда я скажу «бытие и единое», разве я не назову оба?

Аристотель. Конечно, оба.

Парменид. Следовательно, если я говорю «бытие и иное» или «иное и единое», то я всегда говорю о каждой [паре] «оба». Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. Но возможно ли, чтобы то, что правильно называется «оба», было бы таковым, а двумя нет?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А когда перед нами два, есть ли какая-либо возможность, чтобы каждое из них не было одним?

Аристотель. Нет, никакой.

Парменид. Но каждая из взятых нами [пар] представляет собою сочетание двух [членов]; следовательно, каждый из них будет одним.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Если же каждый из них один, то при сложении какой угодно единицы с любым парным сочетанием не становится ли все вместе тремя?

Аристотель. Да.

Парменид. А не есть ли три нечетное число, а два – четное?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, когда есть два, то необходимо ли, чтобы было и дважды, а когда есть три трижды, Коль скоро в двух содержится дважды один, а в трех трижды один?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. А когда есть два и дважды, то не необходимо ли, чтобы было и дважды два? И когда есть три и трижды, но необходимо ли также, чтобы было трижды три?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, когда есть три и дважды, а также два и трижды, то не необходимо ли быть дважды трем и трижды двум?

Аристотель. Безусловно, необходимо.

Парменид. Следовательно, могут быть произведения четных чисел на четные, нечетных на нечетные, а также четных на нечетные и нечетных на четные.

Аристотель. Конечно.

Парменид. А если это так, то не думаешь ли ты, что остается какое-либо число, существование которого не необходимо?

Аристотель. Нет, не думаю.

Парменид. Следовательно, если существует одно, то необходимо, чтобы существовало и число.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но при существовании числа должно быть многое и бесконечная множественность существующего. В самом деле, разве число не оказывается бесконечным по количеству и причастным бытию?

Аристотель. Конечно, оказывается.

Парменид. Но ведь если все числа причастны бытию, то ему должна быть причастна и каждая часть числа?

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, бытие поделено между множеством существующего и не отсутствует ни в одной вещи, ни в самой малой, ни в самой большой? Впрочем, нелепо даже спрашивать об этом, не правда ли? Как, в самом деле, бытие могло бы отдделиться от какой-либо существующей вещи?

Аристотель. Да, никак не могло бы.

Парменид. Следовательно, оно раздроблено на самые мелкие, крупные и любые другие возможные части, в высшей степени расчленено, и частей бытия беспредельное множество.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. Итак, частей бытия больше всего.

Аристотель. Да, больше всего.

Парменид. Что же, есть ли между ними какая-нибудь, которая была бы частью бытия и в то же время не была бы частью?

Аристотель. Как это возможно?

Парменид. Напротив, если она существует, то, полагаю я, пока она существует, ей необходимо быть всегда чем-то одним, а быть ничем невозможно.

Аристотель. Да, это необходимо.

Парменид. Таким образом, единое присутствует в каждой отдельной части бытия, не исключая ни меньшей, ни большей части, ни какой-либо другой.

Аристотель. Да.

Парменид. А остается ли единое целым, находясь во многих местах одновременно? Поразмысли над этим!

Аристотель. Размышляю и вижу, что это невозможно.

Парменид. Следовательно, оно расчленено, Коль скоро оно не целое; ведь, не будучи расчлененным, оно никак не может присутствовать одновременно во всех частях бытия.

Аристотель. Это правда.

Парменид. Далее, безусловно необходимо, чтобы делимое количественно соответствовало числу частей.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, утверждая недавно, что бытие разделено на наибольшее число частей, мы говорили неправду: ведь, как оказывается, оно разделено на число частей, не большее, чем единое, а на столько же, ибо ни бытие не отделено от единого, ни единое – от бытия, но, будучи двумя, они всегда находятся о всем в равной мере.

Аристотель. По-видимому, так именно и есть.

Парменид. Таким образом, само единое, раздробленное бытием, представляет собою огромное и беспредельное множество.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, не только существующее единое есть многое, но и единое само по себе, разделенное бытием, необходимо должно быть многим.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Вернемся в последний раз к началу и обсудим, чем должно быть иное в отношении единого, если единое не существует.

Аристотель. Обсудим.

Парменид. Итак, иное не будет единым.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А также и многим, ведь во многом будет содержаться и единое. Если же ничто из иного не есть одно, то все оно есть ничто, так что не может быть и многим.

Аристотель. Верно.

Парменид. А если в ином не содержится единое, то иное не есть ни многое, ни единое.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. И даже не представляется ни единым, ни многим.

Аристотель. Почему так?

Парменид. А потому, что иное нигде никаким образом не имеет никакого общения ни с чем из несуществующего и ничто из несуществующего не имеет никакого отношения ни к чему из иного; к тому же у несуществующего нет и частей.

Аристотель. Правда.

Парменид. Следовательно, у иного нет ни мнения о несуществующем, ни какого-либо представления о нем и несуществующее решительно никак не мыслится иным.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, если единое не существует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому что без единого мыслить многое невозможно.

Аристотель. Да, невозможно.

Парменид. Итак, если единое не существует, то и иное не существует и его нельзя мыслить ни как единое, ни как многое.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Следовательно, его нельзя себе мыслить также ни как подобное, ни как неподобное.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. И также ни как тождественное, ни как различное, ни как соприкасающееся, ни как обособленное, ни вообще как имеющее другие признаки, которые, как мы проследили выше, оно обнаруживает, ничем таким иное не может ни быть, ни казаться, если единое не существует.

Аристотель. Правда.

Парменид. Не правильно ли будет сказать в общем: если единое не существует, то ничего не существует?

Аристотель. Совершенно правильно.

Парменид. Выскажем же это утверждение, а также и то, что существует ли единое или не существует, и оно и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся.

Аристотель. Истинная правда.

Вопросы для самоподготовки:

1. Каковы аргументы, свидетельствующие о неприменимости к Единому понятий части и целого, пространства, движения и покоя, тождества и различия?
2. Возможно ли применить к Единому операции сравнения и измерения?
3. Как соотносятся друг с другом Единое и время?
4. Почему нельзя говорить о существовании Единого?
5. Почему нельзя отказаться от тезиса о существовании Единого? Какие выводы можно отсюда сделать?
6. Как множество выводится из Единого?
7. Как решается вопрос о времени и месте всех изменений?
8. Общий вывод: в чем заключается парадоксальность понятия Единого?

Васильева Татьяна Вадимовна (2 июня 1942 г., Москва, Россия – 6 января 2002 г., Москва, Россия) – российский филолог-классик, философ, переводчик философской литературы.

Выдержки из учебного пособия Т. В. Васильевой «Комментарии к курсу истории античной философии» содержат глубокий анализ процесса рождения первых философских понятий из естественного языка и мифологических представлений. В ходе этого анализа автор обращает читателя к истокам собственной мысли, открывая общечеловеческий и вневременной характер тех интуиций, которые выражаются в древнегреческой культуре понятиями «архэ», «фюзис», «число», «эйдос», «идея». В силу этого предложенные тексты имеют важное значение не только в плане освоения историко-философского материала, но и в рамках задачи овладения навыками онтологического мышления.

ВАСИЛЬЕВА Т. В. КОММЕНТАРИИ К КУРСУ ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ³⁵

Действительно, неуклонная цикличность сезонных процессов, их повторяемость, узнаваемость и предсказуемость, стали той первой на опыте добытой истиной, которую люди обрели взамен молвы о героических предках и всемогущих небожителях, каковой им приходилось довольствоваться в догомеровские и гомеровские времена. Счислимое постоянство движения небесных светил, ветров и течений, птиц и насекомых, возрастания растений и взросления животных показывало, что человек живет в мире,

³⁵ Извлечение из кн.: Васильева Т. В. Комментарии к курсу истории античной философии. М.: Издатель Савин С. А., 2002. С. 13–38.

где произволу силы противостоит уверенная правота знания, не поведенного слепым сказителем с голоса Музы, но открытая зрячим и зорким очам в самом непосредственном развертывании ростка из семени, стебля, листка, почки, бутона, цветка, завязи, плода, созревшего, перезревшего и вновь открывшего семя. Это знание требовало слова, какого не было ни в возвышенном слове эпоса, ни в лексиконе обыденной жизни. Таким словом стало имя существительное *фюсис*, образованное от глагола *рождаю*, который этимологически равен русскому глаголу «*быть*», а в некоторых формах спряжения (в частности, в перфекте) попросту входит в парадигму греческого глагола *shai*, подобно латинскому *sum-fui-esse* (как, собственно, и русское «*быть*» связано в одну парадигму с «*есть*»). *Фюсис* поэтому обозначает не только всякое рождение и разрастание, но и вообще всякое былье нерукотворного происхождения, каким порастает земля, а потом и не только земля, что по-русски традиционно переводят словом «*природа*». Сделавшись словом знания об этом былье, слово *фюсис* стало не просто называть его, но обозначать одно порождение в отличие от другого и каждое, в свою очередь, в совокупности присущих ему важных для человека проявлений (ср. русское слово «*порода*»). Считается, что начало этому положили врачи, изучавшие лекарственные возможности растений, с одной стороны, и типовые особенности различных недугов, частей тела или тел разного естественного происхождения применительно к возможному их исцелению. «*Природа*» (*фюсис*) или «*порода*» обнимало все части растения (корень, стебель, лист, цвет, плод) со всеми лекарственными свойствами каждой части в отдельности (что от лихорадки, что от запора, что от разлития желчи).

Если имя «*пальма*» называет просто одну породу деревьев в отличие от других (скажем, платана или кипариса), то *пальма* как *природа*, *природа* *пальмы*, обнимает все наше знание об этой породе со всеми сроками ее развития, со всем хорошим и плохим, что она дает человеку, а главное, чем один экземпляр породы лучше другого и можно ли это определить заранее, на глаз, без печальных проб и ошибок. «От худого семени не жди доброго племени» – древняя поговорка обретает новый смысл – знание *природы* вещи, ее происхождения, гарантирует успех в работе с ней. (Как в старом прелестном венгерском мультике про Густава, купившего себе собаку. Воры вошли в квартиру, вытерли об нее ноги, вынесли все содержимое. Не унывающий хозяин тащит собаку на охоту, самолично учит залезать в лисью нору и вплавь кидаться за подбитой уткой – никакой реакции. Вдруг в горах происходит обвал, в глазах собаки загорается счастье: она разрывает снег, она откапывает и отлизывает хозяина от неминуемой гибели. Сладкое объятие

в диафрагму – они поняли друг друга – собака была сенбернар.) Знание породы – емкое информативное знание и в жизни общественной. Человеческая порода наследуется вместе с природными склонностями и способностями. Династии правителей и мастеров – лучшее тому подтверждение. Аристократия держится на превосходстве породы – в этом еще вполне уверен Феогнид, но какое-то глубокое беспокойство назревает и в его поучениях. Природа вещи выявляет себя в характерном для породы внешнем облике, лучшие экземпляры отличаются от худших тоже внешними чертами красоты и гармонии – только смотри, примечай, набивай глаз и не ошибешься. И тем не менее уже у Гераклита мы читаем: «Природа любит скрываться». Гераклита с древности прозвали «темным», то ли за мрачный пессимизм отдельных высказываний, то ли за общий афористично загадочный стиль письма, но это изречение одно из самых ясных и существенно уточняет, что же значит слово «природа» по отношению к вещи, с одной стороны, и знанию о вещи – с другой. Бабочка, кладка, гусеница, куколка, бабочка – это одна вещь или несколько? Во всяком случае, это не одна личина, это ряд личин, не имеющих ни малейшего внешнего тождества, даже сходства. Человек, который утром ходит на четырех ногах, днем на двух, а вечером на трех – тоже претерпевает ряд метаморфоз, как и любое природное существо. Природа является в которой из этих сменяющих друг друга личин? Или в одной из них? Или в их сумме? Или она скрывается в том самом усилии мысли, которое некогда открыло человеку, что под разными личинами, за ними стоит нечто одно, не явленное ни в одной из личин, ни тем более в сумме, которая не может быть представлена одновременно для одного экземпляра, только от нескольких, и потому не есть одна вещь.

Природа вещи развернута во времени, она движение (у слова *ρῆμα* суффикс «действия по глаголу»), то, с чего мы начали – счислимое постоянство перемен незримо единого. И если разнообразны природы этого мира – тоже всего лишь личины более глубинного его единства, то своя природа есть и у мироздания в целом, которое обнаруживает точнейший распорядок движения, но не втискивается в весьма ограниченные рамки чувственного человеческого зрения. Единство мироздания может быть слитным, как у растения, от семени до семени, или дискретным, как у насекомого, от имаго до имаго – где-то в разных местах, в разных средах, в разных режимах передвижения, питания и т. п., – но без этого единства скрытой природы нет ни мироздания, ни его распорядка. «Этот миропорядок, один и тот же для всех, не сотворил никто ни из богов, ни из людей, но он был всегда, есть и будет огонь вечный, мерами возгорающийся и мерами угасающий», – таково слитное

единство природы-космоса по Гераклиту и здесь Эфесский мудрец продолжает традицию милетской школы, начатую Фалесом, для которого, как мы видели, символом единой природы всеобъемлющего мироздания представлялась понята как некое единство вода.

Богатейшее по последствиям решение было предложено пифагорейцами, то ли философской школой, то ли религиозным орденом, то ли политическим объединением, главой и учителем в котором почитался Пифагор – то ли бог, то ли сын божий, то ли родоначальник европейской математики. Единая природа мироздания, как и все единые природы, различающиеся внутри него, есть число, аритмос. По-нашему число не вещь, а для греков еще какая. Числа представимы геометрически, они наглядны, они, как любил именовать их А. Ф. Лосев, статуарны. В мире нет простых вещей. Все вещи сложны, сложность вещи составляет ее внутреннее число. Вещи-числа вступают во взаимодействие, от взаимодействия чисел возникают музыкальные интервалы, рождается музыка мира, которой мы не слышим, потому что звучит она вечно, без того фона тишины, на котором наше ухо способно различать звуки. Число это не только состав, это еще и ритм. Звук – это знак движения, все вещи движутся, их числа задают им ритм их особого движения. У каждой природы – свой ритм естественного развертывания. Римский поэт Лукреций, утверждая, что не могло быть на земле кентавров, доказывал это тем, что у человека и коня – разный природный ритм развития. Человек в два года – младенец, а конь – в расцвете сил, в двадцать – конь одряхлел, а человек свеж и преисполнен юной энергии и т. п. Природа как число развернута в пространстве и во времени, она объемлет все изменчивые личности вещи, она больше не скрывается за личинами, но она и не видна в естественном облике вещи, потому что облик числа – иной, он усматривается отвлеченным от вещи умственным взором. Это удел избранных. Но есть и другой способ увидеть числа. Для нас представление о числах связано с написанием арабских цифр (вспомните у К. Чапека: «О шея лебеда, о грудь, о барабан, и эти палочки, трагедии знаменья» – так в поэтических видениях преобразился номер проштрафившейся машины – 235). Греки обозначали числа буквами алфавита и уже любому непосвященному было понятно, что где речь идет о числе, там возникает слово, звучащее слово, развернутое во времени. В мироздание вглядываются и вслушиваются. Единая природа вечнодвижущегося мироздания выявляет себя в слове, Логосе, – и это мы читаем у Гераклита, но здесь не обошлось без влияния Пифагора. Демокрит вообще предложил считать, что мироздание составлено из букв – неделимых тел (атомов) различной конфигурации, которые, соединяясь,

дают разные вещи-слова, в зависимости от того, сколько их будет, в каком они расположатся порядке, каковы будут их очертания и взаиморасположение. Единая природа – это единая структура. Ни воды, ни огня вообще нет как таковых. Есть стечение атомов – в той или иной структуре. Нет ни рождения, ни смерти, есть только стечение атомов или их расторжение. Какая же природа без порождения? Природы в собственном смысле тоже нет. Есть две противоположные природы: атомы и пустота. Атом – это тело без пустоты, поэтому неделимое, нерушимое, вечное. Пустота – это то, что отделяет атом от атома, чтобы они не слились и не превратились в один огромный атом, из которого уже не построишь ничего. Пустота обеспечивает структуру, структуру козы в отличие от структуры кузнечика. Ясно, что речь идет уже о каком-то механическом мире, о конструкции, а не о порождении.

Из решения: единая природа есть число, – быстро последовало, что единая природа есть множество природ, объединенных соотношением – не больше. Восстановить и утвердить единство во множестве сделал своей задачей Парменид.

Сколько бы велико ни было число, присваиваемое той или иной природе или обнимающее то или иное множество вещей, оно замешано на единице, основано на единице и может быть осмыслено лишь как нечто одно. Так понимала числа пифагорейская арифметика. Множество вне единства – беспредельное. Число есть соединение предела с беспредельным, введение необозримого в четкие рамки определенности. Как бы ни была растянута во времени и разбросана в пространстве природа, перед мыслью она должна предстать не просто в единстве, а как нечто одно. То одно, что будет обнимать все, всеобщая природа, возможно только как одно единственное единое, такое слово дает теперь Парменид для обозначения того, что именовалось уже и -нав (все, вселенная), и хоарод (миропорядок) и (риочд (фюсис, природа). Сочинение Парменида – поэма, как другие поэмы этого философско-дидактического жанра (Эмпедокла, Ксенофана), она именуется «О природе», но слову «природа» как обозначению всякого бытия Парменид твердо противопоставляет другие слова из парадигмы глагола «быть», и прежде всего форму «есть» (3-е л. ед. ч. наст. вр.). Знание природы, как мы помним, давало знание того, что постоянно бывает и, можно твердо рассчитывать, еще не раз будет так, как было прежде. Парменид всякому было-бывает-будет решительно противопоставил «есть» – всегда, неизменно, не может не быть. Кони скачут, резвятся, участвуют в состязаниях, побеждают, старятся, теряют резвость и пыл, – все это бывальщина, свойственная их природе. Но конь есть зверь, зверь есть животное, животное есть живое существо, живое существо есть сущее, сущее в конечном счете есть

Одно-Единственное-Единое, которое, венчая эту пирамиду того, что есть, именуется формой *anai* – инфинитив глагола «быть» – быть, или бытие, как переводится это слово Парменида в современной философской традиции. Этому бытию коня – зверем, зверя – животным и т. д. нет альтернативы, и если на всякое природное «бывает» находится «сроду не было», не бывает, то небытия рядом с этим бытием, равносмысленного ему, нет. Парменидовское есть не поддается отрицанию, оно не результат наблюдений, опыта, оно достояние мысли. Эка важность, – сказали бы иные, – бывает и мысль не вполне удачной, – но не Парменид. Словом «мысль» или «мыслить» Парменид обозначает не всякое более или менее осмысленное высказывание, но лишь то, которое содержит в себе это безальтернативное есть. «Конь есть зверь» – это не дано нам ни в каких чувствах, ни в каких житейских поворотах опыта, это достояние мысли. Бытие дано только в мысли, в свою очередь, мысль есть исключительно как мысль о бытии, в этом они – одно и то же, они тождественны.

Откуда же берется эта мысль, явным образом оттесняющая сферу бытования природы? На этот счет Пармениду приходится поведать эпическую историю, как посетил он божественное местопребывание Правды, где ему и открыли скрытую от смертных взоров истину. Истина требует от человека выходов за пределы своей смертной природы. Это взгляд с другой точки зрения. Парменид впервые рисует две картины природы. Вторая – как у прежних физиологов, рассматривает единую природу мироздания как космос, но космос больше не истина, он лишен неподвижности – условия всякого тождества, а без тождества нет непреложной, без отрицания небытием, истины. Миропорядок обсуждается в той человеческой способности, которая с этих пор именуется «доксой» – это «слава» – разговоры, пересуды, мнения, представления, как верные, так и нет. Первая же картина – с точки зрения божественного откровения – дает нам Одно-Единственное-Единое-Бытие, вечное, неизменное, цельное, полное, все-совершенное, мир мысли, а не природы.

Оттесненная от истины, «природа» становится словом не первого ряда, теряет космическое распространение, ограничивается миром самородных, не рукотворных вещей, который все чаще начинает противопоставляться миру вещей, рукотворных, производимых человеком. Этот второй мир начинает интересовать философию все больше и больше.

И прежде всего выясняется, что за именем «конь» и за именем «ваза» стоят не вполне равноценные вещи. Особенно, если речь идет о мастере, который собирается сделать вазу – ситуация, в которой никогда не окажется тот, кому нужен конь – полцарства за коня! – других методов нет.

В слове «природа» было точно обозначено, что имя, нарицательное имя человеческой речи – вода, камень, дерево, лошадь, человек – называет не каждую вещь в отдельности, но нечто такое, что одновременно и включает эту вещь в большое множество вещей, таких же, как она, и отличает ее от большего множества вещей, не таких, как она. Но что дает человеку основание для приложения к вещи того или иного имени, для присвоения ей знака той или иной природы (породы)? Тут два пути: либо мы знаем происхождение вещи – теленок родился от коровы и быка, следовательно, ему уже от рождения можно присвоить имя «корова» или «бык»; младенец родился в царской опочивальне, ему при рождении нарекают громкое и славное, «царское» имя, что-либо в роде «Покоритель мужей» (Александр), «Вождь народов» (Архелай) и т. п. Однако на этом пути возможен такой поворот судьбы – наследник престола может оказаться слабым отпрыском, а порождение коровы – уродом, «не мышонок, не лягушка, а неведома зверушка» – как тогда их называть, эти противные своей природе порождения? – Да уж разумеется, не по их происхождению, не по анкетным данным, а по их собственным свойствам, по тому, что они сами могут предъявить. По-гречески это называется «усия» (достояние члена общины, то, что у него есть), «сущность» («эссенция» по-латыни). Сущность всех уродов будет состоять в том, что они уроды, а можно ли различать их как-то в их уродстве и на каком теперь основании, если не на основании происхождения? Можно, если пойти по второму пути: корову от лошади мы отличаем по их облику, не справляясь в документах. Так же уродцев и вырожденков можно различать по их собственному виду. Если от коровы родился уродец, по виду смахивающий на жеребенка, то уж скорее его следует назвать жеребенком, чем теленком. Если в царском чертоге родился ничтожный ублюдок, то следует именовать его на основании очевидности, а не метрической выписки, – пусть его зовут «Туницей», «Страшилищем», «Злодеем» и т. п.

На страницах платоновских диалогов начинают появляться молодые афиняне, тезки своих знаменитых предков. Аристид внук Аристида, Фукидид внук Фукидида – какие славные имена, какие великолепные породы! Многообещающие знакомства. Однако выясняется, что природа основательно отдохнула на молодых людях, тогда как сплошь и рядом люди далеко не аристократического происхождения, благодаря личным достоинствам, обучению, удаче становятся успешными политическими деятелями – абсолютная ценность понятия «доброй породы» девальвируется на глазах. Наперекор стихиям порождение коровы, уж какое ни вышло, предлагается именовать по его «виду» (эйдос) и это считается более рациональным, не прекословящим рассудку. На того, кто выпал

из естества, распространяются представления, формирующиеся в сфере рукотворного мира. «Видами»-эйдосами, по Сократу, населена душа мастера. Мысленным взором выбирает он из них образец для создаваемой вещи и старается воплотить его в подходящем материале. Эйдос не чужд природе.

«Вид», «эйдос» – очевидный облик вещи – это тот, что изобличает природу вещи и ее породу, а также обнаруживает сущность вещи, у которой как бы нет собственной природы, естественного происхождения, – это относится к вещам рукотворным или тем, какие мы относим к «неживой» природе (в конце концов ваза – не порождение вазы, а гора – не порождение горы). Эйдос есть более точное обозначение того, что стоит между именем и вещью. К тому же эйдос говорит еще и о том, что помимо вещей вне человека и обозначающих их звуков человеческой речи существуют еще некие двойники вещей внутри человека, некие умственным взором усматриваемые образы, соотносимые с именами, которыми населено внутреннее пространство человеческой души.

Собственно философия обрела себя с того момента, когда философы – и раньше других, по-видимому, Сократ – поняли, что за именами стоят не самые вещи внешнего мира и не объединяющие-разъединяющие их классы-породы, «природы», а прежде всего те их образы, которые существуют лишь в человеческой душе.

В качестве «образцов» эйдосы начали принимать на себя все мыслимые совершенства, о каких не заботилась природа. Порода «человек» объемлет разное, но эйдос «человек» должен быть наилучшим из людей в лучшую пору его развития. Ребенок, женщина, старик, больной – все отпадает, остается хорошо упитанный мужчина в самом расцвете сил. Для ребенка, девушки, коня остаются возможности эйдосов, но лишь сверхъестественной красоты. И вот, оглядывая взглядом художника всю эту галерею совершенств, Сократ пришел к естественному для античного человека заключению, что, будучи лучше земных вещей, эти образы души не от них происходят, а от каких-то других, надо думать, еще более прекрасных (интуиция народа и культуры была: лучшее не происходит от худшего, только наоборот).

По проторенной Парменидом дороге пошло дальнейшее удвоение миров: мир вещей с его изменчивостью и мир неизменных совершенств, по разным версиям – либо в занебесной («Федр»), либо внутри космоса, в плоском пространстве «мировой души», принадлежащих небу, но не принадлежащих телесной природе. И как у Парменида, природе отводится докса, а знание, мысль, истина имеют дело только с миром бессмертных идей. Человеку и себя пришлось приобщить к бессмертию ценой раскола на бренное

природное тело и бессмертную душу, переходящую из одного воплощения в другое.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. О какой «природе» («фюзис») говорят первые греческие мыслители?
2. Как соотносятся друг с другом природа и число?
3. Что такое «эйдос»?
4. Как осуществляется переход от «природы» к «идее»?

Мамардашвили Мераб Константинович (15 сентября 1930 г., Гори, Грузинская ССР, СССР – 25 ноября 1990 г., Москва, СССР) – советский философ, доктор философских наук, профессор.

Отрывок из курса лекций М. К. Мамардашвили, посвященного древнегреческой философии, рассматривает одно из важнейших онтологических понятий, формирование которого связывается прежде всего с творчеством Платона, – понятие идеи. Трактую идею как «онтологическую абстракцию», выполняющую важнейшую функцию в реализации человеческого бытия, предполагающего обретение «состояния полноты и совершенства», М. К. Мамардашвили указывает на особый, «непредметный» характер этой категории. Подобно другим онтологическим понятиям, идея выступает не как обозначение чего-то существующего в мире, но как своего рода «инструмент порождения гармонии» в человеческой жизни. Таким образом, «изобретенное» в греческой философии понятие идеи обнаруживает здесь свой вечный философский потенциал.

МАМАРДАШВИЛИ М. К. ЛЕКЦИИ ПО АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ³⁶

В теории элементов, а потом и в теории атомов, у греков появляется умозрение, с помощью которого они стремятся снять с мира налагаемую на него человеческую размерность, в том числе культурно-знаковую, и выявить природу, в том числе и природу человека, на месте того, что мы – люди – думаем и говорим о природе. Человек есть нечто, независимое от него самого, на что он накладывает свою же собственную размерность, но что, тем не менее, есть и принадлежит к бытию независимо от человека. Вещи, в той мере, в какой они – элементы, существуют как природа, а не как человек (в демокритовском смысле: только человек и есть то, что мы знаем о мире, а в действительности – атомы и пустота). И это относится не только к миру, но и к тому, что есть в самом человеке.

³⁶ Извлечение из кн.: Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1997. Лекция 9. С. 140–163.

Не только в предметах вокруг него, но и в человеке, условно скажем так, есть природа, имея в виду под ней нечто не антропоморфное, не антропологически понимаемое. Это звучит странно в приложении к человеку – что в человеке есть что-то, что нужно понять не антропологически, – и противоречит смыслу слова. Ведь человек – это «антропос» («антропологический» – просто прилагательное от «антропос»). Так что же это за бред такой? – есть существо человека и в то же время это нечто, что мы должны понимать не антропологически. Увы, таков шаг мысли в философии. Именно для этого «чего-то», что есть человек, но что не есть антропологическое, и приходится придумывать слова: бытие, существование. В нашей философской грамматике появляются слова: «идея», «форма», «форма и смысл идеи», идущие от Платона.

А мы к этому независимому в человеке приложим слова, которые у нас уже были: неделимая бесконечность, объемлющая человека. Человек видит в мире какие-то предметы, и видение этих предметов есть проявление действия этих предметов в самом же человеке. Такова идея бесконечности. Наложим сейчас на эту идею более конкретный образ, без которого, кстати, древние греки обходились в подобных случаях, поскольку они, как известно, не были христианами. Назовем эту бесконечность Богом. Основная спекулятивная философская мысль, позднее ставшая основой и великих монотеистических религий, следующая: тот факт, что мы вообще способны думать, и тот факт, что мы видим или способны увидеть в мире и вне нас Бога, – есть проявление его действия в нас. И, собственно говоря, этой идеей мы обозначаем это действующее в нас и видимое нами вне нас или утверждаемое нами вне нас, и оно более цельное, чем мы, оно бесконечное и т. д. Следовательно, сейчас мы называем понятия, посредством которых можно обозначить то, что я назвал независимым, не антропологическим (хотя человек и называется «антропосом»), но как раз составляющим человека. В качестве человека в человеке оформляется нечто, что конструируется, отталкиваясь лишь от этой основы. Можно назвать ее душой, бесконечностью, бессмертной душой, как угодно. Просто нам нужен в качестве первого шага какой-то способ думать о том, что есть, и что можно назвать, как угодно, но о чем думать необходимо. И второй шаг состоит в том, что, думая об этом, мы вообще правильнее начинаем думать обо всем, о чем можно думать, в том числе о мире, который мы хотели бы познавать (например, заниматься математикой или физикой). И еще лучше оказываются дела с пониманием в области нравственного и социального мышления, потому что в этом случае мы думаем о чем-то, сначала начав думать об этих бессмертных предметах.

И, собственно говоря, поэтому вся платоновская философия вырастает из этих слов. Платон был философом, который открыл

на конкретном материале, в виде конкретного эффекта, существование таких предметов и назвал свой эффект «идеей» или «формой», впервые введя эту абстракцию. При слове «абстракция» мы должны задуматься. Слово привычное, но в контексте рассказа о греческой философии оно должно браться нами «со щепоткой соли». Как люди XX века (а началось это все раньше, с XVII-го века) познавательное отношение человека к миру мы понимаем прежде всего в гносеологических терминах: есть субъект, значит – гносеологический, и есть объект, который в наблюдении предстает субъекту в качестве совокупности внешних, вполне готовых предметов, существующих в каком-то целом, которое мы называем миром, и, наблюдая который, как бы отвлекаем (в этой совокупности предметов) какие-то свойства. Акт этого отвлечения называем абстракцией. Впервые теория абстракции была построена Аристотелем, и слово это появляется у Аристотеля, хотя имеет и другие смыслы. Поэтому нужна осторожность – гносеологическую компоненту слова «абстракция» нужно придержать, чтобы понять Платона.

У Платона – то, что он называет идеей или формой, и что потом Аристотель будет называть абстракцией, – нечто не гносеологическое (я приложил слишком технический термин к философии, чтобы сделать первые шаги и установить смысл, опираясь на то, о чем мы раньше говорили), то есть не отвлечение, совершающееся в нашей голове, а нечто, обладающее чертами бытия и существования. До этого – рассказывая о порядках или таких целостностях, которые являются тем, что я называл порождающими произведениями или производящими произведениями, или артефактами – я не употреблял терминов: идея, абстракция, форма в платоновском смысле слова – я говорил о каких-то упорядоченностях, которые своим существованием производят другие упорядоченности. Например, небо – в том смысле, в каком греки о нем рассуждали – было таким материальным носителем гармонии, наблюдение которого или отношение к которому производило в наблюдающих упорядоченность души. Это не просто абстракция – вот я отвлек в «небе», в абстракции, какую-то закономерность, как, наблюдая предмет, отвлекаю в нем свойства: могу отвлечь от красного предмета свойство красного и т. п. А возможна и более сложная абстракция, когда от предмета я могу отвлечь и извлечь из него некую регулярность. Это и будет отношением (кстати, именно в этом контексте греки и формулировали закономерности движения небесных светил, законы астрономии), имея в виду отвлечение, реально происходящее в самом бытии; здесь порядок сам работает, существует, потому что его существование, именно существование, а не гносеологическое абстрактное содержание производит порядок, который не существовал бы в душе наблюдающего без его отношения – в данном случае – к небу. Это как бы онтологическая абстракция.

Более того, я уже говорил о вещах, которые называю сейчас онтологической абстракцией, что есть какие-то более осмысленные ценности, которые живут своей жизнью. Ведь первая мысль в философии состояла в том, что есть какая-то другая жизнь (не наша повседневная, где все рассеивается), и в ней воспроизводится осмысленная целостность, но это – там, то есть в каком-то другом времени, в другом пространстве, и у этой жизни есть свои законы. Это как бы своего рода организм, – не содержание нашей абстрактной мысли, а духовный организм. Не случайно поэтому у греков, особенно у Платона (да и до Платона были непонятные рассуждения, у так называемых материалистов вроде Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Эмпедокла, Демокрита), все время, в контексте самого, казалось бы, материалистического, на наш взгляд, рассуждения фигурирует слово «душа». Причем «душа» не только в смысле ее психо-физиологической организации, а в смысле – душа мира, душа вещей. Совершенно непонятная вещь! Повторяю: эти словопотребления диктовались сознанием того, что та целостность, которую я назвал первичными порядками или производящими произведениями, или артефактами, или небом и т. д., – есть свойство одушевленного организма. А что такое «одушевленность»? Прежде всего – способность рождать другое. Мертвое отличается от живого тем, что из мертвого ничего не рождается. (Живое же отличается от мертвого еще и тем, что может всегда быть другим. Мертвое уже не может быть иным, чем оно есть, а живое, по определению, есть то, что может быть другим.) И вот это сознание какой-то особой органической цельности, способности производить что-то другое и было причиной того, что в самых, казалось бы, неподходящих случаях греки употребляли слово «душа», в том числе – в контексте объективного, научного исследования. Значит, мы договорились, что под абстракцией мы понимаем некое онтологическое что-то, а не то, что мы сегодня склонны понимать в чисто гносеологическом смысле слова.

Есть какие-то – будем их условно называть – структуры. До этого я употреблял слово «Одно», или «единое», в отличие от «многого». То единое, о котором говорил Парменид, что одновременно множественно существует, раскинуто множественно и устойчиво воспроизводится. Внутри него, если мы к нему прикоснулись, наши состояния получают другой режим жизни: они не рассеиваются, не распадаются так, как распадались бы, если были предоставлены самим себе. Парадокс первоначальной греческой философии – идея Пифагора, которую он как бы навсегда закрепил в противоречии между конечным и бесконечным или между пределом и беспредельным. Не точка – предел наших мыслей, а сам предел – нечто множественное, содержащее в себе что-то и воспроизводящееся

устойчиво, так, что внутри этого мы можем из мгновенных сотрясений нашего сознания извлечь смысл; а если мы не внутри такой структуры, не внутри единого, то из мгновенного сотрясения не можем войти в само бытие, потому что все распадется, исчезает. Вспомним простые примеры. Мы не можем находиться в состоянии сильного волнения по чисто физическим законам самого волнения, потому что знаем, что «вечно любить невозможно» и т. д.

Вокруг этого закручивается вся проблема философии – существование другого режима жизни, отличного от обычной жизни. Ведь жизнью мы называем нашу обычную жизнь, повседневную, и она единственная, в общем-то. Но есть и какая-то другая, у нее другой режим, и переключение в этот режим жизни позволяет хотя бы успеть извлечь смыслы. Например, извлечь смысл из раскаяния, а не вечно повторять ошибку, которая приводит к раскаянию. В структуре этой другой жизни мы можем извлечь из раскаяния смысл и как бы прервать некую цепь. А если этой структуры нет, то тиран будет снова предавать друзей и надеяться, что у него будет другая жизнь при неизменившемся нраве. Платон говорит (эта идея – сквозная нить греческой философии) – ничего не будет, если не заглянул в свой нрав. А заглянуть в свой нрав можно только в определенной структуре, то есть внутри абстракции или – теперь я имею право употребить это слово – внутри идеи или формы, эйдоса. Вот что называется у Платона идеей. Платон открыл эффект существования каких-то структур – проблема реальности которых может обсуждаться. Что более реально? Реальны ли идеи? В каком смысле они реальны – если реальны? Более ли они реальны, чем то, что мы видим в материальном мире в качестве реального или в качестве экземпляров идей? И что вообще значит: рассматривать вещи как экземпляры идей или как выполнение идей? Вот это и есть та совокупность вопросов, для которой, в силу платоновского изобретения понятия идеи, уже есть язык, на котором можно обсуждать все эти вещи.

Ясно, что идея не есть абстракция в нашем смысле слова: абстракция общего от индивидуальных предметов. Когда философы встречают слова «идея», «общее», «единичное» у Платона, а потом у Аристотеля (но не дай Бог – в средневековой традиции, и не дай Бог – в традиции Нового времени), то чаще всего они склонны обсуждать проблему реальности или нереальности универсалий. То есть говорят, что существуют абстракции общего от единичных предметов и они якобы назывались у Платона идеями, и он, будучи уже человеком не совсем каменного, а слегка послекаменного века, почти что питекантропом, по наивности обожествил свою же собственную абстракцию, реализовал ее и считал, что реально существует мир идей, а наш мир, который мы называем реальным, мир

единичных предметов, есть лишь несовершенная тень воплощений мира идей, подражаний ему. Потом, якобы, Аристотель доказывал, что общего не существует отдельно от индивидов, реально существуют только индивиды, и тем самым опроверг платоновскую теорию идей. Нам же пока нужно закрепить на одном: понять, что идеями у Платона называется не то, что мы называем общим. Идея лошади – не есть общее от лошадей, идея кровати (кстати, у Платона в качестве примеров очень часто фигурируют предметы ремесла: кровать – предмет, сделанный ремесленником) – не есть общее от единичных кроватей.

Следовательно, мы говорим не об абстракциях в смысле наших отвлечений от того, что мы наблюдаем, а обсуждаем абстракции порядков, которые сами существуют в виде порядков и порождают другие порядки. Безусловно, сам дом порождает не дома, он порождает наши состояния, но это порождающее и может быть зафиксировано, отвлечено в понятие идеи, скажем, кровати, дома, лошади и т. д. Но тогда у нас будет куча идей. А Платон очень осторожен, он элиминирует так называемую гипотезу или аргумент «третьего человека», в голове которого уже есть идея в качестве абстракции «общего». В таком случае, чтобы сопоставить эту идею с миром, нужна еще идея и т. д. Это так называемый регресс в дурную бесконечность.

Платоновская же идея является интеллигибельным принципом. Это главное в его философии, связанной с идеями, потому что помимо «идеи» кровати или дома у него есть идея числа; в числах мы формулируем законы мира, что избавляет нас от дальнейшей философской интерпретации проблемы того, были ли числа «идеями» у Платона, и если были, то, каким образом они относились к самой идее числа.

Платон, в отличие от Аристотеля (не по содержанию, не по гениальности, а в духовном смысле), был очень чувствителен к тому, что, собственно, он открыл и назвал идеей. Чудовищно сложно удерживаться в идее и из нее смотреть на предметы. Вся философия Платона – его бесконечные диалоги и сама его жизнь (Платон – одна из самых трагических фигур в истории философии) – это работа, посильная, может быть, лишь богу: смотреть в свете идеи и удерживаться в этом свете. Иногда он говорил: если я смотрю на вещи, то смотрю на них в свете идеи (в моем довольно вольном изложении Платона), я не могу привести дополнительных фактов, ничего не могу добавить, нужно «повернуть глаза души». И только повернув, можно увидеть (это уже мое ощущение его темперамента), если повезет, а потом опять сорвешься <...>. Значит, идея – это поворот глаз души, а без этого поворота – мы запутаемся.

Что такое число «пять», где оно? Это что – чистый предмет?! Конечно же не увидишь его, если не находишься в идее – не повернул глаза души и не понял, что это структура интеллигибельности, которая помещает тебя в состояние, в котором можно мыслить и правильно оперировать числом «пять». Лишь тогда мы оказываемся в лоне организованного мышления, внутри которого могут быть сформулированы законы зависимости или заданности вещей. Я могу о конкретных, единичных вещах говорить что-то осмысленное, упорядоченное, приписывать им какие-то регулярности и зависимости (применять к ним язык закономерности и зависимости) в той мере, в какой я смогу рассматривать эти предметы как выполнение идей. Как экземплярные, в конкретном виде реализованные выполнения идеи. Те же предметы, которые я так рассматривать не могу – а такие предметы существуют – о них я не могу говорить ничего такого, чтобы говоримое считалось и было языком законов и закономерностей, языком регулярностей или зависимостей.

Кстати, должен сказать, что под воплощением идеи в вещи вовсе не подразумевается некий грубый наглядный акт воплощения, как нет и идеи так называемого идеального или действительного мира, лежащего за тем, который мы видим и который был бы другим, вторым миром. Что якобы за реальным миром лежит платоновский идеальный мир или мир идей. Платон никуда не помещал этот мир. Хотя его поняли именно в этом смысле и упрекнули за это, и упрек этот вошел в культурную ткань философии настолько, что Ницше большую часть своей философии построил на пламенной борьбе с тем, что он называл «ненужным удвоением мира» (считая, что Платон ввел это удвоение), и показывал, что не нужно нам никакого удвоения мира: есть только один мир – феноменальный – двух миров нет. Но Ницше на самом деле сражался с культурной тенью Платона, а не с самим Платоном. Я все это говорю к тому, чтобы конкретизировать один эпизод в античной философии: сама мысль о существовании некоторого идеального мира, извлеченного из идеи идей, впервые появилась, как это ни странно, на основе аристотелевского учения. У Аристотеля появляется основание для такого рода рассмотрения, потому что он нашел место для идеи. Он изгнал из мира идеи, считая, что реально существуют только индивиды, но – тем не менее – существует небо как идеальный мир, мир особых предметов, который подчиняется особым законам. Законам, которые связывают идеальные предметы (в отличие от простых предметов). Аристотель как бы локализовал платоновские идеи – не опроверг теорию идей, а наоборот – выделил ее в особое пространство, и это имело последствия в последующей истории философии.

Оставим сейчас этот эпизод в покое и вернемся к Платону. Я сказал, что предельно понятное позволяет нам изнутри него

самого – если мы сможем удержаться, повернув глаза души, – понимать предметы. Понимать вещи, явления, в том числе явления морали, явления политики, физические явления – самые разнообразные явления. А теперь нам нужно протянуть другую нить, которая содержится в теории идей и подход к которой я оговорил в начальных словах моей беседы – о независимом человеке, о чем-то, что мы полагаем в мире, и полагание этого в мире есть проявление «самого этого» в нас (например, бесконечность, душа и т. д.). Это и есть то, что у Платона выступает в качестве предельно или максимально понятого и что имеет другое название – идея. Идеи появляются там, в том пространстве, в том топосе, и сами этот топос представляют в таком пространстве, в которое мы вошли через эту лазейку. В нас есть что-то независимое, которое, проявляясь в нас, проявляется полаганием нами чего-то в мире. Например, Бога. В философии, а она идет от Парменида и Платона, это называется трансцендентальным сознанием, а сам этот акт называется трансценденцией.

Вернемся к сетке Мебиуса. Мы накладывали ее на обыденный процесс жизни, на сцепление натуральных причин и действий, которое воспроизводит свои же натуральные автоматические мысли (глупость, например, в наших головах). Вот мы что-то собираем посредством чего-то, ухватились за узелок Мебиуса и, выскочив тем самым из натурального ряда, совершили операцию – трансцендировали. Но это непростая вещь <...>. Наши с вами философы всегда исходили из этого и знали, что человеку недоступно посмотреть на себя и на мир со стороны: посмотреть на мир и еще посмотреть с какой-то точки на себя, смотрящего на мир, – невозможно. Выскочить из себя невозможно. Вспомним барона Мюнхгаузена, который тащил себя из болота. Сказка обратным образом иллюстрирует нашу невозможность выскочить из себя – для того чтобы повернуть Землю рычагом, нужна точка опоры вне Земли. Такой точки нет. Нет такой точки, с которой можно посмотреть на мир и на себя в нем. А философы говорят – трансценденция. Это и есть та лазейка, в которой мы можем оказаться на грани себя и мира и можем, тем не менее, прорвать нашу человеческую пелену и мыслить не обыденно-человечески, а независимым образом, независимым от человеческой ограниченности. В нас действует то, что от нас не зависит, и полагание в мире чего-то нами есть, в действительности, проявление действий этого «чего-то» в нас. Трансценденция. Ухватывание себя в этом и есть трансцендентальность сознания или идея, идея идей, по Платону. Она будет в разных частях философии Платона называться по-разному. Но чаще всего – Благом (иногда Солнцем).

Это первая абстракция, первая теория сознания, наблюдавшаяся в истории философии, представленная платоновской теорией

идей. Слово «сознание», как мы его употребляем в наше время, в ней не фигурирует, как нет и «*cogito ergo sum*» – декартовского принципа, нет кантовского «Я мыслю», – ничего этого нет. Словесный материал совсем другой, но в действительности обсуждается философская первопроблема – проблема сознания. Проблема трансцендентального сознания.

Теперь нам пригодилось то, о чем я вас предупреждал: в теории элементов, в теории атомов важно ухватить ход мысли, в которой смысл разложения на элементы заключался в том, чтобы увидеть не объекты, а вещи природы. В том числе увидеть в человеке не человека, а независимое. Независимое в человеке и его сознании – сознание независимого, являющееся на новом языке трансцендентальным сознанием, а на языке Платона являвшееся идеей идей, и есть условие понимания мира, когда человек способен увидеть его без ограничений, накладываемых на видение мира частным характером человеческого устройства. Однако в этом состоянии, которое не дано и не может само по себе быть гарантировано, он может пребывать, как на грани, потому что в действительности нечеловеком стать невозможно. Выскочить из себя и из какой-то точки посмотреть на себя и на мир – невозможно. Но, простите, как же мы тогда можем формулировать какие-то законы в мире? Ведь по самому смыслу закона (закон универсален) – человек, говорящий на языке законов, имплицитно предполагает, что мир таков и говорение о нем таково, что эти же законы относительно мира способны сформулировать любое существо (марсианин, например, существо с другой, отличной от человека, чувственной физической организацией восприятия). Чудовищная попытка – я ведь не описываю ее как сделанное дело: вот взяли и вырвались <...>. Я говорю о том, о чем идет речь, над чем билась греческая мысль. И все последующее развитие науки было биением внутри этого проблеска. А проблеск, повторяю, лежит на уровне идеи идей, а именно: есть особые (условно назовем) символы или мнимости, полагаемые нами в мире, такие, что полагание их в мире есть их самопроявление или самодействие в нас самих. Вот как стихия, что объединяет то, что мы видим в мире и в нас самих, сама себя через нас видит. Другого основания – для того чтобы были смыслы в том, как мы познаем, как смотрим на мир, – нет, и оно изобретено очень давно. Вот в Платоне и был такой всплеск.

Платону удалось четко, ясно, в пластичных образах, в мифах, изобретаемых им, завершить эту «идею идей», или «мысль идеи идей», одновременно наложив на нее и другие связи, пронизывающие вообще греческое мышление; все это он собрал в одном учении. Я имею в виду идею, что мир, о котором можно со смыслом говорить и в котором вообще можно осмысленно жить, – этот

мир весь, целиком, здесь и сейчас. Поэтому и те образы, которые я приводил: тирана, пещеры, рассуждения о том, что на вчерашней добродетели нельзя спокойно улежась спать и завтрашня добродетель, завтрашние знания ничего не значат, – все выполняется здесь и сейчас. У Аристотеля это будет потом зафиксировано в других понятиях; у него мир будет выступать как индивид, появится понятие энтелехии, актуальности, потенциальности и т. д. В спокойных словах и рассуждениях Аристотеля будет все, но будет то же самое, что впервые было высказано Платоном.

Платон был фанатиком следующей мысли: мир не удваивается, вернее, другого мира нет, и времена нельзя удваивать. Кстати, потом это повторится и у Лейбница. (Я опять привожу специальный пример, чтобы напомнить вам об осторожности в обращении с философской терминологией и философскими утверждениями.) Лейбниц скажет: этот мир – наилучший из всех миров. А ему будут говорить: ну как же так, в Лиссабоне ведь землетрясение <...>. Что это за наилучший мир, устроенный наилучшим образом, наилучшим существом, называемым Богом, – такой, в котором это возможно – наличие бессмысленных трагедий?! Но Лейбниц говорил совсем другое. Мир устроен так, как он может быть устроен, в нем отсутствуют какие-либо ссылки на Бога. Нечего на это ссылаться. Этот мир – наилучший из всех возможных, потому что нельзя удваивать времена. Необходимо осуществить все в точке – *hic et nunc*, которая лежит у Платона в области, которую я назвал трансценденцией. Единственная точка, посредством которой мы выскакиваем из мира и – мы есть в мире. Но – в том мире, о котором мы знаем, что он – единственный, наилучший из всех возможных, другого не будет, времена удваивать нельзя, завтра знать не имеет значения, вчера быть добродетельным не имеет значения <...>. *Hic et nunc*. Как бы вне времени мы имеем какой-то миг, но он весь мир в себе содержит.

Эта тема постоянно повторяется в истории философии. В XIX веке появятся два гениальных фанатика этой идеи, которые на фоне благополучной профессорской философии вдруг снова издадут клич настоящей философии. Я имею в виду Кьеркегора и Ницше – оба они одинаково были патриотами мига («мига» в платоновском смысле слова, а не в обыденном, наглядном смысле нашего языка). Ницше все это излагал в рамках основной своей идеи (не отделяя от нее идею мига) так называемого вечного возвращения тождественного. Конечно, это было почти что истерическим и болезненным изложением, – у Ницше, во всяком случае, хотя и Кьеркегор тоже был порядочным истериком; но такая форма была вызвана болезненностью века, в котором потерялся действительный смысл философствования, а именно, философии

как чего-то, что обращено к каждому в отдельности и только здесь, сейчас. Всегда есть только это «сейчас», в котором есть все вопросы, и все они к тебе обращены. Не вчера были обращены, не позавчера, не повторяются завтра. Это и есть ницшеанский образ вечного возвращения тождественного: сейчас жить так, чтобы это имело смысл, чтобы стоило, чтобы это повторялось, скажем так. Этот смысл, это ощущение философского сознания были разрушены гегелевской философией. Правда, не совсем правильно понятой в немецких университетах. Как мы уже знаем, чаще всего культурная тень философа важнее самого философа, она является реальной исторической силой. И поэтому действительный смысл философии пришлось возобновлять на некотором накале страстей (в случае Кьеркегора и Ницше), производя на самом себе болезненный эксперимент. Поэтому фигура болезни и стала какой-то особой ценностью, приобрела привилегированный смысл чего-то духовного и возвышенного на рубеже XIX–XX вв.

Но Платон-то был очень здоровым человеком. (Потому и звали его Платоном – широкоплечий был; говорят, что иногда Платон голодал, чтобы пребывать в легком состоянии духа.) Но при том у него – до предела трагическое сознание, за которым открывается то, что немцы называют *Heiterkeit* – ровное веселое состояние духа. Платон считал, что жизнь всегда трагична.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Что такое «онтологическая абстракция»?
2. О каких «двух режимах жизни» говорит автор?
3. Почему идея «не есть общее»?
4. Поясните выражение «идея – это поворот глаз души»;
5. Как можно пояснить выражение «идея идей»?
6. Что такое «удвоение мира» и почему мир нельзя удваивать?

Платон (428 или 427 до н. э., Афины, Древняя Греция – 348 или 347 до н. э., Афины, Древняя Греция) – древнегреческий философ, ученик Сократа, учитель Аристотеля.

Фрагмент шестой книги платоновского диалога «Государство» посвящен осмыслению идеи блага, которую можно считать «ядром» всего философского творчества Платона. Идея блага – не просто одна из множества других идей и даже не вершина «иерархии идей», как иногда утверждается в трудах по истории греческой философии. Речь идет, скорее, о том способе, посредством которого мыслящий обращается к созерцанию любой идеи как «единого во многом». Благо как то, что пребывает «за пределами существования», выступает в концепции Платона в качестве трансцендентного истока и – одновременно – цели

осмысления любого сущего. Осмысляя вслед за автором диалога парадоксальную «природу» блага, читатель получает возможность овладеть искусством «трансцендирования» как одной из основных философских «операций».

ПЛАТОН. ГОСУДАРСТВО³⁷

Книга шестая

Раз философы – это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей, и потому они уже не философы, то спрашивается, кому из них следует руководить государством?

А чем лучше слепых те, кто по существу лишен знания сущности любой вещи и у кого в душе нет отчетливого ее образа? Они не способны, подобно художникам, усматривать высшую истину и, не теряя ее из виду, постоянно воспроизводить ее со всевозможной тщательностью, и потому им не дано, когда это требуется, устанавливать здесь новые законы о красоте, справедливости и благе или уберечь уже существующие.

Относительно природы философов нам надо согласиться, что их страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие.

И надо сказать, что они стремятся ко всему бытию в целом, не упуская из виду, насколько это от них зависит, ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной.

Посмотри вслед за этим, необходимо ли людям, которые должны стать такими, как мы говорим, иметь, кроме того, иметь в своем характере <...> правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине.

Когда же хочешь отличить философский характер от нефилософского, надо обращать внимание еще вот на что <...> мелочность – злейший враг души, которой предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности.

Если ему свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, думаешь ли ты, что для такого человека много значит человеческая жизнь?

Значит, такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным?

А робкой и неблагородной натуре подлинная философия, видимо, недоступна.

³⁷ Извлечение из кн.: Платон. Государство. Кн. 6. Раздел «Идея (эйдос) блага» // Платон. Сочинения в 4-х томах. Т. 3. Ч. 1. СПб.: СПбГУ; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 338–345.

Значит, кроме всего прочего требуется и соразмерность, и прирожденная тонкость ума, своеобразие которого делало бы человека восприимчивым к идее всего сущего.

Тут вступил в разговор Адимант:

- Против этого-то, Сократ, никто не нашелся бы, что тебе возразить. Но ведь всякий раз, когда ты рассуждаешь так, как теперь, твои слушатели испытывают примерно вот что: из-за непривычки задавать вопросы или отвечать на них они думают, что рассуждение при каждом твоём вопросе лишь чуть-чуть уводит их в сторону, однако, когда эти «чуть-чуть» соберутся вместе, ясно обнаруживается отклонение и противоречие с первоначальными утверждениями. Как в шашках сильный игрок в конце концов закрывает неумелому ход и тот не знает, куда ему податься, так и твои слушатели под конец оказываются в тупике и им нечего сказать в этой своего рода игре, где вместо шашек служат слова. А по правде-то дело ничуть этим не решается. Я говорю, имея в виду наш случай: ведь сейчас всякий признается, что по каждому заданному тобой вопросу он не в состоянии тебе противоречить. Стоило бы, однако, взглянуть, как с этим обстоит на деле: ведь кто устремился к философии не с целью образования, как это бывает, когда в молодости коснутся ее, а потом бросают, но, напротив, потратил на нее много времени, те большей частью становятся очень странными, чтобы не сказать совсем негодными, и даже лучшие из них под влиянием занятия, которое ты так расхваливаешь, все же делаются бесполезными для государства.

Сократ:

- По отношению к государству положение самых порядочных людей настолько тяжелое, что ничего не может быть хуже.

«Ты верно говоришь, что для большинства бесполезны люди, выдающиеся в философии». Но в бесполезности этой вели ему винить тех, кто не находит им никакого применения, а не этих выдающихся людей. Ведь неестественно, чтобы кормчий просил матросов подчиняться ему или чтобы мудрецы обивали пороги богачей <...>. Естественно как раз обратное: будь то богач или бедняк, но, если он заболел, ему необходимо обратиться к врачам; а всякий, кто нуждается в подчинении, должен обратиться к тому, кто способен править.

По таким причинам и в таких условиях нелегко наилучшему занятию быть в чести у занимающихся как раз противоположным. Всего больше и сильнее обязана философия своей дурной славой тем, кто заявляет, что это их дело – заниматься подобными вещами.

Так разве не будет уместно сказать в защиту нашего взгляда, что человек, имеющий прирожденную склонность к знанию, изо всех сил устремляется к подлинному бытию? Он не останавливается

на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи тем в своей душе, чему подобает касаться таких вещей, а подобает это родственному им началу. Сблизившись посредством него и соединившись с подлинным бытием, породив ум и истину, он будет и познавать, и по истине жить, и питаться, и лишь таким образом избавится от бремени, но раньше – никак.

Да, надо присмотреться к порче такой природы, к тому, как она гибнет у многих, а у кого хоть что-нибудь от нее остается, тех считают пусть не дурными, но все же бесполезными. Затем надо рассмотреть свойства тех, кто им подражает и берется за их дело, – у таких натур много бывает промахов, так как они недостойны заниматься философией и это им не под силу; из-за них-то и закрепились за философией и за всеми философами повсюду та слава, о которой ты говоришь.

- О какой порче ты упомянул?

- Таких людей мало, но зато посмотри, как много существует для них чрезвычайно пагубного.

Относительно всякого семени или зародыша растения или животного мы знаем, что, лишенные подобающего им питания, климата и места, они тем больше теряют в своих свойствах, чем мощнее они сами: ведь плохое более противоположно хорошему, чем нехорошему.

Есть ведь разумное основание в том, что при чуждом ей питании самая совершенная природа становится хуже, чем посредственная.

Так не скажем ли мы, Адимант, точно так же, что и самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими? Или ты думаешь, что великие преступления и крайняя испорченность бывают следствием посредственности, а не того, что пылкая натура испорчена воспитанием? Но ведь слабые природы никогда не будут причиной ни великих благ, ни больших зол.

Если установленная нами природа философа получит надлежащую выучку, то, развиваясь, она непременно достигнет всяческой добродетели; но если она посеяна и растет на неподобающей почве, то выйдет как раз наоборот, разве что придет ей на помощь кто-нибудь из богов. Или и ты считаешь, подобно большинству, будто лишь немногие молодые люди испорчены софистами – некими частными мудрецами и только об этих молодых людях и стоит говорить?

Каждое из этих частных лиц, взимающих плату (большинство называет их софистами), преподает не что иное, как те же самые взгляды большинства и мнения, выражаемые на собраниях, и называет это мудростью. Это все-равно, как если бы кто-нибудь,

ухаживая за огромным и сильным зверем, изучил его нрав и желания, знал бы, с какой стороны к нему подойти, каким образом можно его трогать, и в какую пору и отчего он свирепеет или успокаивается, при каких обстоятельствах привык издавать те или иные звуки и какие посторонние звуки укрощают его либо приводят в ярость. Изучив все это путем обхождения с ним и длительного навыка, тот человек называет это мудростью и, как бы составив руководство, обращается к преподаванию, по правде сказать, не зная взглядов большинства и его вожделий что в них прекрасно или постыдно, хорошо или дурно, справедливо или несправедливо, но обозначая перечисленное соответственно мнениям этого огромного зверя: что тому приятно, он называет благом, что тому тягостно – злом и не имеет никакого другого понятия об этом, а но называет справедливым и прекрасным то, что необходимо.

А чем же отличается от него тот, кто мудростью считает уже то, что он подметил, что не нравится, а что нравится собранию большинства самых различных людей – будь то в живописи, музыке или даже в политике? А действительно ли это хорошо или прекрасно – разве слышал ты когда-либо, чтобы кто-то из них отдавал себе в этом отчет и чтобы это не вызывало бы смеха?

Так вот, учитывая все это, припомни то, о чем говорили мы раньше: возможно ли, чтобы толпа допускала признавала существование красоты самой по себе, а не многих красивых вещей или самой сущности каждой вещи, а не множества отдельных вещей?

Следовательно, толпе не присуще быть философом. И значит, те, кто занимается философией, неизбежно будут вызывать ее порицание.

Как и порицание со стороны тех частных лиц, которые, общаясь с чернью, стремятся ей угодить.

И вообще-то подобные натуры редкость, как мы утверждаем. К их числу относятся и те люди, что причиняют величайшее зло государствам и частным лицам, и те, что творят добро, если их влечет к нему; мелкая же натура никогда не совершит ничего великого ни для частных лиц, ни для государства.

Когда, таким образом, от философии отпадают те люди, которым всего больше надлежит ею заниматься, она остается одинокой и незавершенной, а сами они ведут жизнь и не подобающую, и не истинную. К философии же, раз она осиротела и лишилась тех, кто ей сродни, приступают уже другие лица, вовсе ее недостойные. Они позорят ее и навлекают на нее упрек.

Ведь иные людишки чуть увидят, что область эта опустела, а между тем полна громких имен и показной пышности, тотчас же,

словно те, кто спасаясь от тюрьмы, бежит в святилище, с радостью делают скачок от ремесла к философии – особенно те, кто половчее в своем ничтожнейшем дельце. Хотя философия находится в таком положении, однако сравнительно с любым другим мастерством она все же гораздо больше в чести, что и привлекает к ней многих людей, несовершенных по своей природе: тело у них покалечено ремеслом и производством, да и души их сломлены и изнурены грубым трудом; ведь это неизбежно.

Остается совсем малое число людей, Адимант, достойным образом общающихся с философией: это либо тот, кто, подвергшись изгнанию, сохранил как человек, получивший хорошее воспитание, благородство своей природы <...> либо это человек великой души, родившийся в маленьком государстве: делами этого государства он презрительно пренебрежет. <...> О моем собственном случае – божественном знамении – не стоит и упоминать: такого, пожалуй, еще ни с кем раньше не бывало.

Все вошедшие в число этих немногих, отдавая философии, узнали, какое это сладостное и блаженное достояние; они довольно видели безумие большинства, а также и то, что в государственных делах никто не совершает, можно сказать, ничего здорового и что там не найти себе союзника, чтобы вместе с ним придти на помощь правому делу и уцелеть. Напротив, если человек, словно очутившись среди зверей, не пожелает сообщая с ними творить несправедливость, ему не под силу будет управиться со всеми дикими своими противниками, и, прежде чем он успеет принести пользу государству или своим друзьям, он погибнет без пользы и для себя, и для других. Учтя все это, он сохраняет спокойствие и делает свое дело, словно укрывшись за стеной из пыли, поднятой ураганом. Видя, что все остальные преисполнились беззакония, он доволен, если проживет здешнюю жизнь чистым от неправды и нечестивых дел, а при исходе жизни отойдет радостно и кротко, уповая на лучшее.

- Значит, он отходит, достигнув немало!

- Однако все же не до конца достигнув того, что он мог, так как государственный строй был для него неподходящим. При подходящем строе он и сам бы вырос и, сохранив все свое достояние, сберег бы также и общественное.

Так вот насчет философии – из-за чего у нею такая дурная слава (а между тем это несправедливо), – по-моему, уже сказано достаточно, если у тебя нет других замечаний.

- Я ничего не могу к этому добавить. Но какое из существующих теперь государственных устройств ты считаешь для нее подходящим?

- Нет такого. На это-то я и сетую, что ни одно из нынешних государственных устройств недостойно природы философа. Такая

натура при них извращается и теряет свой облик. Подобно тому как иноземные семена, пересаженные на чуждую им почву, теряют свою силу и приобретают свойства местных растений, так и подобные натуры в настоящее время не осуществляют своих возможностей, приобретая чуждый им склад.

А что большинство людей не верит словам другого, это не диво. Ведь они никогда не видали того, о чем мы сейчас говорим, для них все это какие-то фразы, умышленно подогнанные друг к другу, а не положения, вытекающие, как сейчас, само собой одно из другого.

Да и не довелось им, мой милый, стать благодарными слушателями прекрасных и благородных рассуждений, усердно и всеми средствами доискивающих истины ради познания и ничего общего не имеющих с чванными препирательствами ради славы или из-за соперничества в судах и при личном общении.

Вот почему <...> ни государство, ни его строй, так же как и отдельный человек, не станут никогда совершенными, пока не возникнет некая необходимость, которая заставит всех этих немногочисленных философов <...> принять на себя заботу о государстве, желают ли они того или нет <...>.

Между тем, Адимант, тому, кто действительно направил свою мысль на бытие, уже недосуг смотреть вниз, на человеческую суету, и, борясь с людьми, преисполняться недоброжелательства и зависти. Видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, он этому подражает и как можно более ему уподобляется.

Общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах. Оклеветать же можно все на свете.

Так вот, если у философа возникнет необходимость позаботиться о том, чтобы внести в частный и общественный быт людей то, что он усматривает наверху, и не ограничиваться собственным совершенствованием, думаешь ли ты, что из него выйдет плохой мастер по части рассудительности, справедливости и всей вообще добродетели, полезной народу?

Никогда, ни в коем случае не будет процветать государство, если его не начертят художники по божественному образцу.

Взяв, словно доску, государство и нравы людей, они сперва бы очистили их, что совсем не легко.

Смешивая и сочетая качества людей, они создадут прообраз человека, определяемый тем, что уже Гомер назвал боговидным и богоподобным свойством, присущим людям.

И я думаю, кое-что они будут стирать, кое-что рисовать снова, пока не сделают человеческие нравы, насколько это осуществимо, удобными богу.

Ни для государства, ни для граждан не будет конца несчастьям, пока владыкой государства не станет племя философов или пока на деле не осуществится тот государственный строй, который мы словесно обрисовали.

Осмелимся же сказать и то, что в качестве самых тщательных стражей следует ставить философов.

Ты часто уже слышал: идея блага – вот это самое важное знание; через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное. <...> Идею эту мы недостаточно знаем. А коль скоро не знаем, то без нее, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не послужит нам на пользу: это вроде того, как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет. Или ты думаешь, главное дело в том, чтобы приобрести побольше имущества, не думая о том, хорошее ли оно?

Но ведь ты знаешь, что, по мнению большинства, благо состоит в удовольствии, а для людей более тонких – в понимании. <...> Оно есть понимание того, что хорошо.

Разве не ясно и это: в качестве справедливого и прекрасного многие выбрали бы то, что кажется им таковым, хотя бы оно и не было им на самом деле, и соответственно действовали бы, приобретали и выражали бы свои мнения; что же касается блага, здесь никто не довольствуется обладанием мнимого, но все ищут подлинного блага, а мнимым всякий пренебрегает.

К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит.

Мы считаем, что есть много красивых вещей, много благ и так далее, и мы разграничиваем их с помощью определения.

А также, что есть прекрасное само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идеей, одной для каждой вещи.

И мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

Какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету не были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит цвета, если будет пользоваться своим зрением без наличия чего-то третьего <...> что ты называешь светом.

Чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам.

Ты знаешь, когда напрягаются, чтобы разглядеть предметы, озаренные сумеречным сиянием ночи, а не те, цвет которых

предстает в свете дня, зрение притупляется, и человека можно принять чуть ли не за слепого, как будто его глаза не в порядке.

Между тем те же самые глаза отчетливо видят предметы, освещенные Солнцем: это показывает, что зрение в порядке.

Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, что показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смещения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума.

Так вот то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины. Как не прекрасно и то и другое – познание и истина, но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было бы считать зрение и свет солнцобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать что-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше.

Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой.

Для сравнения возьми линию, разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть область зримого и область умопостигаемого, раздели опять таким же путем, причем область зримого ты разделишь по признаку большей или меньшей отчетливости. Тогда один из получившихся отрезков будет содержать образы. Я называю так прежде всего тени, затем отражения в воде и в плотных, гладких и глянцевиных предметах – одним словом, все подобное этому.

В другой раздел, сходный с этим, ты поместишь находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также все то, что изготавливается.

И разве не согласишься ты признать такое деление в отношении подлинности и неподлинности: как то, что мы мним, относится к тому, что мы действительно знаем, так подобное относится к уподобляемому.

Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему.

Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь.

Те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов, и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже и все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения.

Но ведь когда они вдобавок пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием (знаком) которых он служит. Выводы они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили. Так и во всем остальном. То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в воде, но сами они служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором.

Вот об этом виде умопостигаемого я тогда и говорил: душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах.

Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ни чем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним.

- Я понимаю, хотя и не в достаточной степени: мне кажется, ты говоришь о сложных вещах. Однако ты хочешь установить, что бытие и все умопостигаемое при помощи диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук, которые исходят из предположений. Правда, и такие исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством ощущений, но поскольку они рассматривают ее на основании своих предположений, не восходя к первоначалу, то, по-твоему, они и не могут постигнуть ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее первоначало. Рассудком же ты называешь, по-моему,

ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных. Однако это еще не ум, так как рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом.

- Ты высказал полнейшее понимание. С указанными четырьмя отрезками соотнеси мне те четыре состояния, что возникают в душе: на высшей ступени – разум, на второй – рассудок, третье место удели вере, а последнее – уподоблению, и расположи их соответственно, считая, что, насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Почему «идея блага – самое важное знание»?
2. Почему Платон сравнивает благо с Солнцем?
3. Как можно понять выражение «само благо не есть существование, оно – за пределами существования»?

Лосев Алексей Фёдорович (10 (22) сентября 1893 г., Новочеркасск, Российская империя – 24 мая 1988 г., Москва, СССР) – русский философ и филолог, видный деятель советской культуры. Профессор, доктор филологических наук.

В предложенном ниже отрывке из фундаментального труда А. Ф. Лосева «История античной эстетики» осмыслиется ряд важнейших аспектов проблематики детерминизма в контексте древнегреческой онтологии. Важнейшим из этих аспектов является трактовка традиционной онтологической проблемы соотношения необходимости и случайности (свободы) сквозь призму категории судьбы. Таким образом, обращение к данному тексту позволяет существенно уточнить особенности осмысления всеобщей связи вещей, явлений и процессов в рамках «онтологии Единого».

ЛОСЕВ А. Ф. СУДЬБА³⁸

В предыдущем мы говорили о судьбе настолько часто и подробно, что сейчас можем только кратко резюмировать сущность античных представлений о судьбе.

1. Главнейшие из предыдущих рассуждений

Этих рассуждений было у нас достаточно много. Укажем главнейшие. Мы рассуждали о судьбе у Гераклита, Эмпедокла, Демокрита с общими выводами для всей ранней классики. Из средней классики к представлениям о судьбе несомненно относился анархизм софистов, равно как и телеология Сократа или понятие свободы духа у киренаиков. Платон учил о судьбе в своей теории

³⁸ Извлечение из кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. В 8 томах. Т. 8. Кн. II. Раздел «Космос, хаос и судьба». М.: Искусство, 1994. С. 342–346.

необходимости. Аристотелевское учение о судьбе мы подробно трактовали в главе о Халкидии. Стоикам принадлежит даже не мифологическое, но чисто философское учение о судьбе, равно как и Плотину. Подробное учение о судьбе принадлежит Проклу. Наконец, о соотношении античности с христианством по вопросу о провидении и судьбе мы также уже говорили.

2. Что не есть античная судьба

О том, что не есть античная судьба, хорошо говорит излагающая наше учение А. А. Тахо-Годи: «Античная судьба не есть только предмет слепой веры и не есть результат только философской теории, не есть только произвольно капризная фантастическая выдумка поэтов и драматургов, не есть только констатация неопределенных случайностей жизни и не есть только стихия жизни, вызывающая ужас и трепет».

3. Сущность античной судьбы

а) Указанный автор продолжает: «Для античного человека судьба, кроме всего этого и отнюдь не в последнюю очередь, есть еще прекрасная и самодовлеюще-успокоительная картина жизни, то есть эстетически выразительный рисунок бытия космического, внутрикосмического и, прежде всего, человеческого». Это сказано совершенно правильно, поскольку судьба в античности, взятая не в своих частностях, но в своем наиболее общем виде, есть понятие в первую очередь эстетическое. Только вот относительно эстетического необходимо заранее условиться, как его понимать, потому что пониманий эстетического имеется огромное число.

б) Прежде всего, под эстетическим мы понимаем то, где отождествляются внутреннее и внешнее, субъект и объект или, вообще говоря, идея и материя. Идея только мыслится, а материя только чувственно воспринимается. Но когда мы рассматриваем художественную картину, то мы и не только мыслим, и не только чувственно ощущаем. Мы затрагиваем при этом совершенно особый акт, в котором уже нет ни отдельно мысли, ни отдельно ощущения, но имеется то общее, где мысленное и чувственное, идеальное и реальное, духовное и материальное сливаются в один единый и неразложимый акт.

Далее, это тождество идеального и реального многие тоже понимают как чисто субъективный акт, в то время как на самом деле при рассмотрении картины художника мы рассматриваем вовсе не себя самих, а то, что изобразил художник.

И, наконец, это объективно данное тождество, идеи и материи не только мыслится предметно, но и на самом деле есть объективная субстанция.

в) Имея в виду эти три обстоятельства, мы и утверждаем, что античная судьба есть эстетическая категория. Другими словами,

античная судьба есть не что иное, как все тот же вполне объективно существующий чувственно-материальный космос или, точнее, одна из сторон этого объективно существующего чувственно-материального космоса. А именно, чувственно-материальный космос есть сразу и одновременно нечто раздельное, расчлененное, нечто дискретное, когда мыслится в космосе такая целостность, которая состоит из раздельных частей, одна в отношении другой дискретных. Но в то же самое время космос есть и нечто единое, нераздельное и даже вообще неделимое. Все его части охватываются единым и нераздельным потоком, в котором они утопают как отдельные точки утопают в цельном и сплошном отрезке прямой линии. Поэтому космос не только дискретен, но и континуален, поскольку континуум и есть не что иное, как сплошность, нерасчлененность и непрерывность.

г) Теперь мы можем точнее образом определить в максимально общей форме, что такое античная судьба. Это есть континуальная сторона общекосмической континуально-дискретной целостности.

И вот почему о судьбе мы заговорили именно в разделе о космосе. Это есть одна из сторон космоса. Но только нужно уметь распознавать и формулировать тот момент космической жизни, который в античности и носил название судьбы. Заметим при этом, что указанные выше моменты действительности, которые многими считаются судьбой, являются недостаточными не потому, что они целиком отсутствуют в античном понимании судьбы, но потому, что они являются только частичными проявлениями судьбы, а не самой судьбой в целом. Теперь, когда мы дали точное определение античной судьбы, можно признать и некоторую реальность за этими отдельными ее проявлениями, которые всегда могли встречаться не в своем максимально необходимом и всегда наличном виде, а в своем частичном, более или менее случайном и вовсе не абсолютно необходимым виде.

4. Один интересный памятник максимально общего понимания судьбы

Таким памятником в античной литературе является трагедия Софокла «Эдип в Колоне». Здесь Эдип, совершивший свои ужасные преступления независимо от своей воли, а только в результате веления богов и судьбы, приходит к выводу, что эти веления вполне законны и что совершенные им преступления, хотя они и ужасны, во-первых, космически необходимы и, во-вторых, вполне нормальны и сам Эдип в них не виноват. В этой трагедии Эдип говорит следующее своему обвинителю Креонту (995-1010 Шервинский):

Убийством, нищетой, кровосмешением —
Всем, всем меня уста твои корили,

А я был невиновен: воля божья...
Быть может, древний гнев на весь наш род...
Не смог бы ты во мне самом найти
Порока иль безумия, которым
Я к преступленьям был бы приведен.
Подумай, если боги предсказали
Отцу от собственных детей погибнуть,
То праведно ль за то меня винить,
Когда еще и зарожден я не был,
Во чреве не был матери моей?
Но если я родился злополучным
И, повстречав отца и с ним поспорив,
Его убил, не зная, что творю,
Как за неведение корить возможно?

Таким образом: преступления Эдипа ужасны и он заслуживает за них осуждения и наказания; но преступления эти совершены по воле судьбы, и, следовательно, они законны и Эдип за них не отвечает. Такова диалектика античной судьбы, если ее понимать как континуальный аспект общеантичного континуально-дискретного космологизма.

5. Космические категории в их специально эстетическом преломлении

Чтобы покончить с рассуждением об античном космосе, необходимо указать еще и на узкоэстетическое понимание космоса в античности. Дело в том, что в античной эстетике, а это значит, и в античной космологии появился ряд категорий, которые трудно назвать только космическими или только эстетическими. В то же самое время эти категории все-таки ближе к эстетике, чем к онтологии. Анализировать их в данном месте мы не будем, поскольку они подробно рассматривались нами выше. Но ради системы указать их здесь все же необходимо.

а) Такова, прежде всего, гомеомерия у Анаксагора, которая тоже есть не что иное, как диалектический синтез дискретности и континуума, но только в плане чисто объективном. Такова же система пяти категорий в «Софисте» Платона. Сюда же необходимо отнести и категорию «ставшей чтойности» у Аристотеля, равно как и четырехпринципную структуру любого бытия у того же Аристотеля.

б) И вообще, необходимо сказать, что различие идеи и материи, как оно ни принципиально сформулировано в античности, оно точно так же отчетливо и принципиально снимается самой же античностью в порядке диалектического анализа. Но даже и без диалектики любопытно отметить, что мысль о тождестве идеи и материи, сознательно или бессознательно, то и дело попадает в античных текстах. Демокрит называет свои атомы идеями, умопостигаемыми

сущностями и даже богами. Так как, по Демокриту, «бог есть ум в шарообразном огне», а ум, так же как и огонь, шарообразен по форме, то ясно, что огонь есть проявление божества и потому огненные атомы – божественны. А Платон тоже называет свои идеи атомами и трактует их тоже в виде своеобразных вещей или тел. Аристотель признает не только чувственную, но и умопостигаемую материю, и Плотин еще более углубляет эту концепцию. Признавался не только чувственный космос, но и умопостигаемый космос. И если у Платона и у Аристотеля этот термин («умопостигаемый космос») буквально не употребляется, но абсолютно необходимо предполагается, то у Плотина этот термин уже назван буквально и неопровержимо.

в) Однако все такого рода совпадения идеи и материи носили обычно приблизительный, частичный, а иной раз даже, может быть, и метафорический смысл. Тем не менее в античности была одна такая категория, где, уж во всяком случае, идея и материя совпадали вполне субстанциально. Это – категория мифа и построенная на ней категория космической театральной постановки.

К этим последним двум категориям мы теперь и обратимся.

6. Космическая судьба и космос как театральная постановка

Очень важен и тот окончательный результат античной эстетики космоса, который заложен уже в первичном значении самого термина «космос» и который сам собой то и дело возникает в течение всего анализа главнейших античных текстов на эту тему.

а) Дело в том, что античные люди очень глубоко всматривались в художественную картину своего космоса; и это приводило к тому, что художественная картина космоса становилась как бы даже важнее самой субстанции этого космоса. Но размышление показывает, что так оно и должно быть, если исходить из основной вещественно-материальной античной интуиции.

б) Если в основе всего лежит вещество, то и личность рисуется античностью главным образом в вещественно-природном пластическом виде. Личность в античности отнюдь не отсутствовала. Но она была выражена там только природными средствами. Человек чувствовал себя личностью и поступал как личность. Но личность была для него не самостоятельной субстанцией, а только вещественным изображением внутренней субъективной жизни.

в) Если все определялось веществом, то есть природой, а это значит – судьбой, то античный человек только играл роль личности, а сам по своей субстанции вовсе не был личностью. Таков именно актер на сцене. Он очень много чувствует, очень много переживает и изображает не что иное, как именно судьбу человеческой личности. Но это есть только его сценическая роль, а сам

он здесь в своей субстанции совершенно ни при чем. Космическую и человечески-жизненную пьесу ставит судьба, а человек является только актером на сцене космической судьбы.

г) Вот почему последнее слово античной эстетики заключается в обрисовке мифа вообще и, в частности, космической и общечеловеческой жизни как универсальной мифологически-космической пьесы, как театральной постановки драматического произведения, созданного не человеком, но внеличной судьбой. Однако это настолько важная тема, что ей мы собираемся посвятить сейчас специальное исследование. С этой темой мы вообще встречались уже не раз. Но именно сейчас мы должны рассмотреть категорию мифа, потому что в ней отождествились и природа, и искусство, и человек, и космос, и судьба.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. В чем заключается эстетический смысл античного понятия судьбы?

2. Найдите и прокомментируйте определение судьбы, которое дается в тексте.

Платон (428 или 427 до н. э., Афины, Древняя Греция – 348 или 347 до н. э., Афины, Древняя Греция) – древнегреческий философ, ученик Сократа, учитель Аристотеля.

Платоновский диалог «Федон» является одним из важнейших источников в контексте задачи освоения важнейших проблем и понятий античной онтологии. Особое значение в рамках данной задачи имеет платоновское учение о душе, представленное в предлагаемых ниже фрагментах диалога. Осмысление основных положений данного учения позволит читателю понять специфику представлений об онтологическом и гносеологическом статусе человека в рамках «онтологии Единого», а также познакомиться с концепцией т. н. «этического рационализма», характерного для древнегреческой философии и культуры.

ПЛАТОН. ДУША И ТЕЛО С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПОЗНАНИЯ ИСТИНЫ³⁹

– Клянусь Зевсом, Сократ, – сказал он, – мне не до смеха, но ты меня рассмешил. Я думаю, большинство людей, услышав тебя, решили бы, что очень метко нападают на философов,

³⁹ Извлечение из кн.: Разделы: Платон. Душа и тело с точки зрения познания истины. Аргумент третий: самотождество идеи (эйдоса) души. Этические выводы из учения о душе // Платон. Федон. Пир. Федр. Парменид. М.: Мысль, 1999. С. 14–22, 33–54, 68–70.

да и наши земляки присоединились бы к ним с величайшей охотой: ведь философы, решат они, на самом деле желают умереть, а стало быть, совершенно ясно, что они заслуживают такой участи.

– И правильно решат, Симмий, только вот насчет того, что им ясно, – это неправильно. Им не понятно и не ясно, в каком смысле желают умереть и заслуживают смерти истинные философы и какой именно смерти. Так что будем лучше обращаться друг к другу, а большинство оставим в покое. Скажи, как мы рассудим: смерть есть нечто?

– Да, конечно, – отвечал Симмий.

– Не что иное, как отделение души от тела, верно? А «быть мертвым» – это значит, что тело, отделенное от души, существует само по себе и что душа, отделенная от тела, – тоже сама по себе? Или, быть может, смерть – это что-нибудь иное?

– Нет, то самое, – сказал Симмий.

– Теперь смотри, друг, готов ли ты разделить мой взгляд. Я думаю, мы сделаем шаг вперед в нашем исследовании, если начнем вот с чего. Как, по-твоему, свойственно философу пристрастие к так называемым удовольствиям, например к питью или к еде?

– Ни в коем случае, о Сократ, – отвечал Симмий.

– А к любовным наслаждениям?

– И того меньше!

– А к остальным удовольствиям из числа тех, что относятся к уходу за телом? Как тебе кажется, много они значат для такого человека? Например, щегольские сандалии, или плащ, или другие наряды, украшающие тело, – ценит он подобные вещи или не ставит ни во что, разумеется, кроме самых необходимых? Как тебе кажется?

– Мне кажется, ни во что не ставит. По крайней мере, если он настоящий философ.

– Значит, вообще, по-твоему, его заботы обращены не на тело, но почти целиком – насколько возможно отвлечься от собственного тела – на душу?

– По-моему, так.

– Стало быть, именно в том прежде всего обнаруживает себя философ, что освобождает душу от общения с телом в несравненно большей мере, чем любой другой из людей?

– Да, пожалуй.

– И наверное, Симмий, по мнению большинства людей, тому, кто не находит в удовольствиях ничего приятного и не получает своей доли, и жить-то не стоит?

Ведь он уже на полдороге к смерти, раз несколько не думает о телесных радостях!

– Да, ты совершенно прав.

– А теперь взглянем, как приобретается способность мышления. Препятствует ли этому тело или нет, если взять его в соучастники

философских разысканий? Я имею в виду вот что. Могут ли люди сколько-нибудь доверять своему слуху и зрению? Ведь даже поэты без конца твердят, что мы ничего не слышим и не видим точно. Но если эти два телесных чувства ни точностью, ни ясностью не отличаются, тем менее надежны остальные, ибо все они, по моему, слабее и ниже этих двух. Или ты иного мнения?

– Нет, что ты!

– Когда же в таком случае, – продолжал Сократ, – душа приходит в соприкосновение с истиной? Ведь, принимаясь исследовать что бы то ни было совместно с телом, она – как это ясно – всякий раз обманывается по вине тела.

– Ты прав.

– Так не в размышлении ли – и только в нем одном – раскрывается перед нею что-то от [подлинного] бытия?

– Верно.

– И лучше всего мыслит она, конечно, когда ее не тревожит ничто из того, о чем мы только что говорили, – ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, когда, распроставшись с телом, она останется одна или почти одна и устремится к [подлинному] бытию, прекратив и пресекавши, насколько это возможно, общение с телом.

– Так оно и есть.

– Значит, и тут душа философа решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою?

– Очевидно, так.

– Теперь такой вопрос, Симмий. Признаем мы, что существует справедливое само по себе, или не признаем?

– Ну разумеется, признаем, клянусь Зевсом.

– А прекрасное и доброе?

– Как же не признать?

– А тебе случалось хоть раз видеть что-нибудь подобное воочию?

– Конечно, нет, – сказал Симмий.

– Значит, ты постиг это с помощью какого-то иного телесного чувства? Я говорю сейчас о вещах того же рода – о величине, здоровье, силе и так далее – одним словом, о том, что каждая из этих вещей представляет собою по своей сущности. Так как же, самое истинное в них мы обнаруживаем с помощью тела? Или же, напротив, кто из нас всего тщательнее и настойчивее приучит себя размышлять о каждой вещи, которую он исследует, тот всего ближе подойдет к ее истинному познанию?

– Именно так.

– Но в таком случае самым безукоризненным образом разрешит эту задачу тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе

размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку, ббкто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей обрести истину и разумение. Разве не такой человек, Симмий, больше всех преуспеет в исследовании бытия?

– Все, что ты говоришь, Сократ, – отвечал Симмий, – совершенно верно.

– Да, – продолжал Сократ, – примерно такое убеждение и должно составиться из всего этого у подлинных философов, и вот что приблизительно могли бы они сказать друг другу: «Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, – истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот – ведь ему необходимо пропитание! – но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим. Вот по всем этим причинам – по вине тела – у нас и нет досуга для философии.

Но что всего хуже: если даже мы на какой-то срок освобождаемся от заботы о теле, чтобы обратиться к исследованию и размышлению, тело и тут всюду нас путает, сбивает с толку, приводит в замешательство, в смятение, так что из-за него мы оказываемся не в силах разглядеть истину. И напротив, у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно разум, но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же – никоим образом. Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти. Ну, конечно, ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела. А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим

свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит. Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности, объединимся с другими такими же, как и мы, [чистыми сущностями] и собственными силами познаем все чистое, а это, скорее всего, и есть истина. А нечистому касаться чистого не дозволено». Вот что, Симмий, мне кажется, непременно должны говорить друг другу все подлинно стремящиеся к знанию и такого должны держаться взгляда. Ты согласен со мною?

– Совершенно согласен, Сократ.

– Если же это верно, друг, – продолжал Сократ, – можно твердо надеяться, что там, куда я нынче отправляюсь, именно там, скорее, чем где-нибудь еще, мы в полной мере достигнем цели, ради которой столько трудились всю жизнь, так что назначенное мне путешествие я начинаю с доброю надеждою, как и всякий другой, кто верит, что очистил свой ум и этим привел его в должную готовность.

– Да, это так, – сказал Симмий.

– А очищение – не в том ли оно состоит (как говорилось прежде), чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, – и сейчас и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?

– Совершенно верно, – сказал Симмий.

– Но это как раз и называется смертью – освобождение и отделение души от тела?

– Да, бесспорно.

– Освободить же ее, – утверждаем мы, – постоянно и с величайшею настойчивостью желают лишь истинные философы, в этом как раз и состоят философские занятия – в освобождении и отделении души от тела. Так или не так?

– Очевидно, так.

– Тогда мне остается повторить уже сказанное вначале: человек всю жизнь приучал себя жить так, чтобы быть как можно ближе к смерти, а потом, когда смерть наконец приходит к нему, он негодует. Разве это не смешно?

– Конечно, еще бы не смешно.

– Да и в самом деле, Симмий, – продолжал Сократ, – истинные философы много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди. Суди сам. Если они непрестанно враждуют со своим телом и хотят обособить от него душу, а когда это происходит, трусят и досадуют, – ведь это же чистейшая бессмыслица! 68Как не испытывать радости, отходя туда, где надеешься найти то, что любил всю жизнь, – любил же ты разумение, –

и избавиться от общества давнего своего врага! Немало людей жаждали сойти в Аид после смерти любимого, супруги или же сына: их вела надежда встретиться там со своими желанными и больше с ними не разлучаться. А человек, который на самом деле любит разумение и проникся уверенностью, что нигде не приобщится к нему полностью, кроме как в Аиде, – этот человек будет досадовать, когда наступит смерть, и отойдет, полный печали?!

Вот как нам надо рассуждать, друг Симмий, если мы говорим о настоящем философе, ибо он будет совершенно уверен, что нигде в ином месте не приобщится к разумению во всей его чистоте. Но когда так, повторяю, разве это не чистейшая бессмыслица, чтобы такой человек боялся смерти?

– Да, полная бессмыслица, клянусь Зевсом, – сказал Симмий.

– А если ты увидишь человека, которого близкая смерть огорчает, не свидетельствует ли это с достаточной убедительностью, что он любит не мудрость, а тело? А может, он окажется и любителем богатства, или любителем почестей, или того и другого разом.

– Ты говоришь сущую правду, – сказал Симмий.

– Теперь ответь мне, Симмий: то, что называют мужеством, не свойственно ли в наивысшей степени людям, о которых идет у нас беседа?

– Да, несомненно.

– Ну, а рассудительность – то, что так называют обычно большинство: умение не увлекаться страстями, но относиться к ним сдержанно, с пренебрежением, – не свойственна ли она тем и только тем, кто больше всех других пренебрегает телом и живет философией?

– Иначе и быть не может.

– Хорошо, – продолжал Сократ. – Если же ты дашь себе труд задуматься над мужеством и рассудительностью остальных людей, ты обнаружишь нечто несообразное.

– Как так, Сократ?

– Ты ведь знаешь, что все остальные считают смерть великим злом?

– Еще бы!

– И если иные из них – когда решатся ее встретить – мужественно встречают смерть, то не из страха ли перед еще большим злом?

– Правильно.

– Стало быть, все, кроме философов, мужественны от боязни, от страха. Но быть мужественным от робости, от страха – ни с чем не сообразно! – Да, разумеется.

– Взглянем теперь на людей умеренных. Если иные умеренны, то и тут то же самое: они рассудительны в силу особого рода невоздержности. «Это невозможно!» – скажем мы, а все же примерно

так оно и обстоит с туповатой рассудительностью. Те, кому она присуща, воздерживаются от одних удовольствий просто потому, что боятся потерять другие, горячо их желают и целиком находятся в их власти. 69 Хотя невоздержностью называют покорность удовольствиям, все же получается, что эти люди, сдаваясь на милость одних удовольствий, побеждают другие. Вот и выходит так, как мы только что сказали: в известном смысле они воздержны именно благодаря невоздержности.

– Похоже, что так.

– Но, милый мой Симмий, если иметь в виду добродетель, разве это правильный обмен – менять удовольствие на удовольствие, огорчение на огорчение, страх на страх, разменивать большее на меньшее, словно монеты? Нет, существует лишь одна правильная монета – разумение, и лишь в обмен на нее должно все отдавать; лишь в этом случае будут неподдельны и мужество, и рассудительность, и справедливость – одним словом, подлинная добродетель: она сопряжена с разумением, все равно, сопутствуют ли ей удовольствия, страхи и все иное тому подобное или не сопутствуют. Если же все это отделить от разумения и обменивать друг на друга, как бы не оказалась пустою видимостью такая добродетель, поистине годная лишь для рабов, хилая и подложная. Между тем, истинное – это действительно очищение от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение – средство такого очищения. И быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но на самом деле еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов. Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах, «много тирсоносцев, да мало вакхантов», и «вакханты» здесь, на мой взгляд, не кто иной, как только истинные философы. Одним из них старался стать и я – всю жизнь, всеми силами, ничего не упуская. Верно ли я старался и чего мы достигли, мы узнаем точно, если то будет угодно богу, когда придем в Аид. Ждать осталось недолго, сколько я понимаю.

Вот вам моя защитительная речь, Симмий и Кебет; вот почему я сохраняю спокойствие и веселость: я покидаю и вас, и здешних владык в уверенности, что и там найду добрых владык и друзей, как нашел их здесь. И если вам моя речь показалась более убедительной, чем афинским судьям, это было бы хорошо.

Когда Сократ закончил, заговорил Кебет:

– Вот это – по крайней мере на мой взгляд – сказано прекрасно, кроме одного: то, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения. 70 Они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается

в тот самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается, и ее уже решительно больше нет. Разумеется, если бы душа действительно могла где-то собраться сама по себе и вдобавок избавленная от всех зол, которые ты только что перечислил, это было бы, Сократ, источником великой и прекрасной надежды, что слова твои – истина. Но что душа умершего продолжает существовать и обладает известной способностью мыслить, – это, на мой взгляд, требует веских доказательств и обстоятельных разъяснений.

– Верно, Кебет, – согласился Сократ. – Что же нам делать, однако? Не хочешь ли потолковать об этом: может так быть или не может?

– Очень хочу, – сказал Кебет. – Хочу знать, что ты об этом думаешь.

ПЛАТОН. АРГУМЕНТ ТРЕТИЙ: САМОТВОЖДСТВО ИДЕИ (ЭЙДОСА) ДУШИ

– Мы сделаем, Сократ, как ты говоришь, – сказал Кебет. – Но вернемся к тому, от чего мы отвлеклись, если ты не против.

– Нисколько не против, наоборот!

– Прекрасно.

– Вот какой вопрос нам нужно задать себе, по-моему, – сказал Сократ. – Чему свойственно испытывать это состояние, то есть рассеиваться, и каким вещам оно грозит, и за какие, напротив, можно не опасаться? Потом нужно рассудить, куда отнести душу, и уж в зависимости от этого страшиться за нашу душу или быть за нее спокойным.

– Да, верно ты говоришь.

– Не правда ли, рассеянию подвержено все составное и сложное по природе – оно распадается таким же образом, как прежде было составлено? И если только вообще возможно этой участи избежать, то лишь в одном случае: когда вещь оказывается несоставной?

– Я думаю, так оно и есть, – сказал Кебет.

– Скорее всего можно предполагать, что несоставные вещи – это те, которые всегда постоянны и неизменны, а те, что в разное время неодинаковы и неизменностью вовсе не обладают, – те составные.

– По-моему, так.

– Тогда давай обратимся к тому, о чем мы говорили раньше. Та сущность, бытие которой мы выясняем в наших вопросах и ответах, – что же, она всегда неизменна и одинакова или в разное время иная? Может ли равное само по себе, прекрасное само

по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену? Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях не подвержена ни малейшему изменению?

– Они должны быть неизменны и одинаковы, Сократ, – отвечал Кебет.

– А что мы скажем о многих прекрасных вещах, е ну, допустим, о прекрасных людях, или конях, или плащах, что мы скажем о любых других вещах, которые называют равными или прекрасными, короче говоря, обо всем, что одноименно упомянутым сущностям? Они тоже неизменны или, в полную противоположность тем, первым, буквально ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу?

– И снова ты прав, – ответил Кебет, – они все время изменяются.

– Теперь скажи мне, ведь эти вещи ты можешь ощупать, или увидеть, или ощутить с помощью какого-нибудь из чувств, а неизменные [сущности] можно постигнуть только лишь с помощью размышления – они безвидны и незримы?

– Да, ты совершенно прав!

– Итак, с твоего разрешения, мы установим два вида сущего – зримое и безвидное.

– Согласен.

– Безвидное всегда неизменно, а зримое непрерывно изменяется?

– Примем и это, – согласился Кебет. – Пойдем дальше, – сказал Сократ. – В нас самих есть ли что-нибудь – тело или душа – отличное [от этих двух видов]?

– Ничего нет.

– К какому же из двух видов [сущего] ближе тело?

– Каждому ясно, что к зримому.

– А душа? Зрима она или незрима?

– [Незрима], по крайней мере для людей.

– Да ведь мы все время говорим о том, что зримо или незримо для человеческой природы! Или, может, ты имеешь в виду другую [природу]?

– Нет, человеческую.

– Что же мы скажем о душе? Можно ее видеть или нельзя?

– Нельзя.

– Значит, она безвидна?

– Да.

– Значит, в сравнении с телом душа ближе к безвидному, а тело в сравнении с душой – к зримому?

– Несомненно, Сократ.

– А разве мы уже не говорили, что, когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства – это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная?

– Да, говорили.

– Когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем разумением, правильно?

– Совершенно правильно, Сократ! Ты говоришь замечательно!

– Итак, еще раз: к какому виду [сущего] ближе душа, как ты рассудишь, помня и прежние доводы, и эти, самые последние?

– Мне кажется, Сократ, – ответил Кебет, – любой, даже самый отъявленный тугодум, идя по этому пути, признает, что душа решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся.

– А тело?

– К изменяющемуся.

– Взгляни теперь еще вот с какой стороны. Когда душа и тело соединены, природа велит телу подчиняться и быть рабом, а душе – властвовать и быть госпожою. Приняв это в соображение, скажи, что из них, по-твоему, ближе божественному и что смертному? Не кажется ли тебе, что божественное создано для власти и руководства, а смертное – для подчинения и рабства?

– Да, кажется.

– Так с чем же схожа душа?

– Ясно, Сократ: душа схожа с божественным, а тело со смертным.

– Теперь подумай, Кебет, согласен ли ты, что из всего сказанного следует такой вывод: божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно – и тоже в высшей степени – наше тело. Можем мы сказать что-нибудь вопреки этому, друг Кебет?

– Нет, не можем.

– А если так, то не подобает ли телу быстро разрушаться, а душе

быть вовсе неразрушимой или почти неразрушимой? – Как же иначе?

– Но ведь ты замечаешь, что, когда человек умирает, видимая его часть – тело, принадлежащая к видимому [миру], или труп, как мы его называем, которому свойственно разрушаться, распадаться, развеиваться, подвергается этой участи не вдруг, не сразу, но сохраняется довольно долгое время, если смерть застигнет тело в удачном состоянии и в удачное время года. К тому же тело усохшее и набальзамированное, как бальзамируют в Египте, может сохраняться чуть ли не без конца. Но если даже тело и сгниет, некоторые его части – кости, сухожилия и прочие им подобные, можно сказать, бессмертны. Верно?

– Да.

– А душа, сама безвидная и удаляющаяся в места славные, чистые и безвидные – поистине в Аид, к благовому и разумному богу, куда – если бог пожелает – вскорости предстоит отойти и моей душе, – неужели душа, чьи свойства и природу мы сейчас определили, немедленно, едва расставшись с телом, рассеивается и погибает, как судит большинство людей? Нет, друзья мои, Кебет и Симмий, ничего похожего, но скорее всего вот как. Допустим, что душа разлучается с телом чистою и не влачит за собою ничего телесного, ибо в течение всей жизни умышленно избегала любой связи с телом, остерегалась его и сосредоточивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами, посвящала себя истинной философии и, по сути дела, готовилась умереть легко и спокойно. Или же это нельзя назвать подготовкою к смерти?

– Бесспорно, можно.

– Такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и – как говорят о посвященных в таинства – впредь навеки поселяется среди богов. Так мы должны сказать, Кебет, или как-нибудь по-иному?

– Так, клянусь Зевсом, – ответил Кебет.

– Но, думаю, если душа разлучается с телом оскверненная и замаранная, ибо всегда была в связи с телом, угождала ему и любила его, зачарованная им, его страстями и наслаждениями настолько, что уже ничего не считала истинным, кроме телесного, – того, что можно осязать, увидеть, выпить, съесть или использовать для любовной утехы, а все смутное для глаза и незримое, но постигаемое разумом и философским рассуждением, приучилась ненавидеть, бояться и избегать, – как, по-твоему, такая душа расстанется с телом чистою и обособленною в себе самой?

– Никогда!

– Я думаю, что она вся проникнута чем-то телесным: ее срасти-ли с ним постоянное общение и связь и долгие заботы о нем.

– Совершенно верно.

– Но ведь телесное, друг, надо представлять себе плотным, тяжелым, землеобразным, видимым. Ясно, что душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир. В страхе перед безвидным, перед тем, что называют Аидом, она бродит среди надгробий и могил – там иной раз и замечают похожие на тени призраки душ. Это призраки как раз таких душ, которые расстались с телом нечистыми; они причастны зримому и потому открываются глазу.

– Да, Сократ, похоже на то.

– Очень похоже, Кебет. И конечно же это души не добрых, но дурных людей: они принуждены блуждать среди могил, неся наказание за дурной образ жизни в прошлом, и так блуждают до той поры, пока пристрастием к бывшему своему спутнику – к телесному – не будут вновь заключены в оковы тела. Оковы эти, вероятно, всякий раз соответствуют тем навыкам, какие были приобретены в прошлой жизни.

– О каких же навыках ты говоришь, Сократ?

– Ну, вот, например, кто предавался чревоугодию, беспутству и пьянству, вместо того чтобы всячески их остерегаться, перейдет, вероятно, в породу ослов или иных подобных животных. Как тебе кажется?

– Это вполне вероятно.

– А те, кто отдавал предпочтение несправедливости, властолюбию и хищничеству, перейдут в волков, ястребов или коршунов. Или же мы с тобою, решим, что такие души перейдут в иные какие-нибудь тела?

– Что ты! – сказал Кебет. – Конечно, в эти, которые ты назвал.

– Тогда, по-моему, уже ясно, что и всем остальным предназначены места, соответствующие их главной в жизни заботе.

– Да уж куда яснее!

– А самые счастливые среди них, уходящие в самое лучшее место, – это те, кто преуспел в гражданской, полезной для всего народа добродетели: имя ей рассудительность и справедливость, она рождается из повседневных обычаев и занятий, без участия философии и ума.

– Чем же они такие счастливые?

– Да они, вероятно, снова окажутся в общительной и смирной породе, среди пчел, или, может быть, ос, или муравьев, а не то и вернуться к человеческому роду, и из них произойдут воздержные люди.

– Да, похоже на то.

– Но в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, – никому, кто не стремился к познанию. Потому-то, милые мои Симмий и Кебет, истинные философы гонят от себя все желания тела, крепятся и ни за что им не уступают, не боясь разорения и бедности в отличие от большинства, которое корыстолюбиво, и, хотя они в отличие от властолюбивых и честолюбивых не страшатся бесчестия и бесславия, доставляемых дурною жизнью, они от желаний воздерживаются.

– Так ведь иное было бы и недостойно их, Сократ! – воскликнул Кебет.

– Да, недостойно, клянусь Зевсом. Кто заботится о своей душе, а не холит тело, тот расстается со всеми этими желаниями. Остальные идут, сами не зная куда, а они следуют своим путем: в уверенности, что нельзя перечить философии и противиться освобождению и очищению, которые она несет, они идут за ней, куда бы она ни повела.

– Как это, Сократ?

– Сейчас объясню. Тем, кто стремится к познанию, хорошо известно вот что: когда философия принимает под опеку их душу, душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу. Да, стремящимся к познанию известно, в каком положении бывает их душа, когда философия берет ее под свое покровительство и с тихими увещаниями принимается освобождать, выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько это возможно, и советуя душе сосредоточиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязаемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно. Вот то освобождение, которому не считает нужным противиться душа истинного философа, и потому она бежит от радостей, желаний, печалей и страхов, насколько это в ее силах, понимая, что, если кто сильно обрадован, или опечален, или испуган, или охвачен сильным желанием, он терпит не только обычное зло, какого и мог бы ожидать, – например, заболевает или проматывается, потакая своим страстям, – но и самое великое, самое крайнее из всех зол и даже не отдает себе в этом отчета.

– Какое же это зло, Сократ? – спросил Кебет.

– А вот какое: нет человека, чья душа, испытывая сильную радость или сильную печаль, не считала бы то, чем вызвано такое ее состояние, предельно ясным и предельно подлинным, хотя это и не так. Ты, я думаю, со мною согласишься, что в первую очередь это относится к вещам видимым.

– Охотно соглашусь.

– А согласишься ли ты, что именно в таком состоянии тело скрывает душу особенно крепко?

– То есть как?

– А вот как: у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело. А разделяя представления и вкусы тела, душа, мне кажется, неизбежно перенимает его правила и привычки, и уже никогда не прийти ей в Аид чистою – она всегда отходит, обремененная телом, и потому вскоре вновь попадает в иное тело и, точно посеянное зерно, пускает ростки. Так она лишается своей доли в общении с божественным, чистым и единообразным.

– Верно, Сократ, совершенно верно, – сказал Кебет.

– По этим как раз причинам, Кебет, воздержны и мужественны те, кто достойным образом стремится к познанию, а вовсе не по тем, о которых любит говорить большинство. Или, может, ты иного мнения? – Нет, что ты!

– Да, душа философа рассуждает примерно так, как мы говорили, и не думает, будто дело философии – освободить ее, а она, когда это дело сделано, может снова предаться радостям и печальям и надеть прежние оковы, наподобие Пенелопы, без конца распускающей свою ткань. Внося во все успокоение, следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно должно жить, пока она жива, а после смерти отойти к тому, что ей сродни, и навсегда избавиться от человеческих бедствий. Благодаря такой пище и в завершение такой жизни, Симмий и Кебет, ей незачем бояться ничего дурного, незачем тревожиться, как бы при расставании с телом она не распалась, не рассеялась по ветру, не умчалась неведомо куда, чтобы уже нигде больше и никак не существовать.

После этих слов Сократа наступило долгое молчание. Видно было, что и сам он размышляет над только что сказанным, и большинство из нас тоже. Потом Кебет и Симмий о чем-то коротко перемолвились друг с другом. Сократ заметил это и спросил:

– Что такое? Вы, верно, считаете, что сказанного недостаточно? Да, правда, остается еще немало сомнительных и слабых мест, если просмотреть все от начала до конца с нужным

вниманием. Конечно, если у вас на уме что-нибудь другое, я молчу. Но если вы в затруднении из-за этого, не стесняйтесь, откройте свои соображения, если они кажутся вам более убедительными, наконец, примите в свой разговор и меня, если находите, что с моею помощью дело пойдет лучше.

На это Симмий отозвался так:

– Я скажу тебе, Сократ, все как есть. Мы уже давно оба в смущении и все только подталкиваем друг друга, чтобы тебя спросить, потому что очень хотим услышать, что ты ответишь, да боимся причинить тебе огорчение – как бы наши вопросы не были тебе в тягость из-за нынешней беды.

Сократ слегка улыбнулся и сказал:

– Ах, Симмий, Симмий! До чего же трудно было бы мне убедить чужих людей, что я совсем не считаю бедою нынешнюю свою участь, если даже вас я не могу в этом убедить и вы опасаетесь, будто сегодня я расположен мрачнее, чем раньше, в течение всей жизни! Вам, верно, кажется, что даром прорицания я уступаю лебедам, которые, как почуют близкую смерть, заводят песню такую громкую и прекрасную, какой никогда еще не певали: они ликуют оттого, что скоро отойдут к богу, которому служат. А люди из-за собственного страха перед смертью возводят напраслину и на лебедей, утверждая, что они якобы оплакивают свою смерть и что скорбь вдохновляет их на предсмертную песнь. Им и невдомек, этим людям, что ни одна птица не поет, когда страдает от голода, или холода, или иной какой нужды, – даже соловей, даже ласточка или удод, хотя про них и рассказывают, будто они поют, оплакивая свое горе. Но, по-моему, это выдумка – и про них, и про лебедей. Лебеди принадлежат Аполлону, и потому – вещие птицы – они провидят блага, ожидающие их в Аиде, и поют, и радуются в этот последний свой день, как никогда прежде. Но я и себя, вместе с лебедами, считаю рабом того же господина и служителем того же бога, я верю, что и меня мой владыка наделил даром пророчества не хуже, чем лебедей, и не сильнее, чем они, горюю, расстаюсь с жизнью. Так что вы можете говорить и спрашивать о чем хотите, пока вам не препятствуют Одиннадцать, поставленные афинянами.

– Что ж, прекрасно, – начал Симмий, – в таком случае и я объясню тебе, в чем мои затруднения, и Кебет не скроет, что из сказанного сегодня кажется ему неприемлемым. Мне думается, Сократ, – как, впрочем, может быть, и тебе самому, – что приобрести точное знание о подобных вещах в этой жизни либо невозможно, либо до крайности трудно, но в то же время было бы позорным малодушием не испытать и не проверить всеми способами существующие на этот счет взгляды и отступить, пока возможности для исследования не исчерпаны до конца. Значит, нужно

достигнуть одного из двух: узнать истину от других или отыскать ее самому либо же, если ни первое, ни второе невозможно, принять самое лучшее и самое надежное из человеческих учений и на нем, точно на плоту, попытаться переплыть через жизнь, если уже не удастся переправиться на более устойчивом и надежном судне – на каком-нибудь божественном учении. Поэтому я теперь наберусь смелости и задам свой вопрос, тем более что ты и сам велишь: я не хочу потом укорять себя за то, что теперь промолчал. Да, Сократ, я и сам размышляю над твоими словами, и вместе с ним, с Кебетом, и мне кажется, они не вполне убедительны. А Сократ на это:

– Может быть, тебе и правильно кажется, друг, но только скажи, в чем именно «не вполне»?

– А вот в чем, на мой взгляд: то же самое рассуждение можно применить к лире, к ее струнам и гармонии. И верно, в настроенной лире гармония – это нечто невидимое, бестелесное, прекрасное и божественное, а сама лира и струны – тела, то есть нечто телесное, сложное, земное и сродное смертному. Представь себе теперь, что лиру разбили или же порезали и порвали струны, – приводя те же доводы, какие приводишь ты, кто-нибудь будет упорно доказывать, что гармония не разрушилась и должна по-прежнему существовать. Быть того не может, скажет такой человек, чтобы лира с разорванными струнами и сами струны – вещи смертной природы – все еще существовали, а гармония, сродная и близкая божественному и бессмертному, погибла, уничтожившись раньше, чем смертное. Нет, гармония непременно должна существовать, и прежде истлеют без остатка дерево и жилы струн, чем претерпит что-нибудь худое гармония. И право же, Сократ, я думаю, ты и сам отлично сознаешь, что наиболее частый взгляд на душу таков: если наше тело связывают и держат в натяжении тепло, холод, сухость, влажность и некоторые иные, подобные им, [начала], то душа наша есть сочетание и гармония этих [начал], когда они хорошо и соразмерно смешаны друг с другом. И если душа – это действительно своего рода гармония, значит, когда тело чрезмерно слабеет или, напротив, чрезмерно напрягается – из-за болезни или иной какой напасти, – душа при всей своей божественности должна немедленно разрушиться, как разрушается любая гармония, будь то звуков или же любых творений художников; а телесные останки могут сохраняться долгое время, пока их не уничтожит огонь или тление. Пожалуйста, подумай, как нам отвечать на этот довод, если кто будет настаивать, что душа есть сочетание телесных качеств и потому в том, что мы называем смертью, гибнет первую.

Сократ, по всегдашней своей привычке, обвел собравшихся взглядом, улыбнулся и сказал:

– Симмий говорит дело. Если кто из вас находчивее моего, пусть отвечает. Кажется, Симмий метко поддел [наше] рассуждение. И все-таки, на мой взгляд, прежде чем отвечать, нужно сперва выслушать еще Кебета, – в чем упрекает [наши] доводы он, а мы тем временем подумаем, что нам сказать. И тогда уже, выслушав обоих, мы либо уступим им, если выяснится, что они поют в лад, а если нет – будем отстаивать свое доказательство. Ну, Кебет, теперь твой черед: говори, что тебя смущает.

– Да, Сократ, я скажу, – отозвался Кебет. – Мне кажется, [наше] доказательство не сдвинулось с места, и упрек, что мы делали ему раньше, можно повторить и теперь. Что наша душа существовала и до того, как воплотилась в этом образе, доказано – я не отрицаю – очень тонко и, смею сказать, очень убедительно. Но что она и после нашей смерти продолжает где-то существовать, это мне представляется далеко не столь убедительным. Правда, я не разделяю возражения Симмия, будто душа не сильнее и не долговечнее тела. Наоборот, сколько я понимаю, душа обладает огромным преимуществом перед всем телесным. «Как же так? – спросят меня. – Откуда же тогда твои сомнения, если ты видишь, что после смерти человека даже более слабая его часть продолжает существовать? Разве тебе не кажется, что более долговечная часть непременно должна сохраняться в целости все это время?» Смотри, есть ли толк в том, что я на это отвечаю. Естественно, что и мне, как раньше Симмию, понадобится какое-нибудь уподобление.

Так рассуждать, на мой взгляд, примерно то же самое, что применить этот довод к умершему старику ткачу и утверждать, будто он не погиб, но где-то существует, целый и невредимый, и в подтверждение предъявить плащ, который старик сам себе соткал: плащ-то ведь цел, ему ничего не сделалось, он невредим. А если кто усомнится, тогда спросить, что долговечнее, люди или плащи, которые постоянно в употреблении, в носке, и, услышав в ответ: «Разумеется, люди», – считать доказанным, что человек, соткавший этот плащ, без всякого сомнения, цел и невредим, раз не погибла вещь менее долговечная.

Но я думаю, Симмий, что на самом-то деле все обстоит иначе. Следи и ты за тем, что я говорю. Кто так рассуждает, судит нелепо – это каждому видно. Ведь наш ткач соткал и сносил много этаких плащей и пережил их все, за исключением, правда, одного, последнего, но из этого никак не следует, будто человек негоднее или бессильнее плаща.

То же самое уподобление, по-моему, применимо и к душе, связанной с телом, и, кто говорит о душе и теле теми же самыми словами, что о ткаче и плаще, мне кажется, говорит верно: он

скажет, что душа долговечнее, а тело слабее и кратковременнее; к этому, однако ж, он должен прибавить, что всякая душа снашивается много тел, в особенности если живет много лет: тело ведь изнашивается и отмирает еще при жизни человека, и, стало быть, душа беспрерывно тклет наново, заменяя сношенное. И тогда душа погибает, последняя одежда на ней непременно должна быть цела – она одна только и переживает душу. Лишь после гибели души обнаруживает тело природную свою слабость и скоро истребляется тлением. Значит, приняв наше доказательство, мы все еще не можем твердо надеяться, что душа наша, когда мы умрем, будет где-то продолжать свое существование. Мало того, скажут мне, допустим, мы сделаем стороннику этих доводов еще большие уступки, чем сделал ты, и согласимся, что душа существует не только до нашего рождения, но, что вполне возможно, некоторые души существуют и после того, как мы умрем, и будут существовать, и много раз родятся, и снова умрут: ведь душа по природе своей настолько сильна, что способна вынести много рождений. Допустим, со всем этим мы согласимся, но не признаем, что душа не несет никакого ущерба в частых своих рождениях и не погибает однажды совершенно в какую-то из своих смертей, – а никто не похвастается, будто знает хоть что-нибудь об этой последней смерти и о разрушении тела, несущем гибель душе, ибо такое ощущение никому из нас не доступно. Раз это так, не следует нам выказывать отвагу перед смертью; она просто безрассудна, такая отвага, – ведь доказать, что душа совершенно бессмертна и неуничтожима, мы не можем. А раз не можем, умирающий непременно будет бояться за свою душу, как бы, отделяясь от тела на этот раз, она не погибла окончательно.

Выслушав Симмия и Кебета, мы все помрачнели, Потом мы признавались друг другу, что прежние доводы полностью нас убедили, а тут мы снова испытывали замешательство и были полны недоверия не только к сказанному прежде, но и к тому, что нам еще предстояло услышать. Может быть, это мы никуда не годны и не способны ни о чем судить? Или же сам вопрос не допускает ясного ответа?

Эхекрат. Клянусь богами, Федон, я вас отлично понимаю. Послушал я тебя, и вот что примерно хочется мне сказать самому себе: «Какому же доказательству мы теперь поверим, если Сократ говорил так убедительно, и, однако же, все его рассуждения поколеблены!» До сих пор меня всегда особенно привлекал взгляд на душу как на своего рода гармонию. Когда об этом зашла речь, мне словно напомнили, что я давно держусь такого мнения и сам, и теперь снова, как бы с самого начала, мне до крайности нужно какое-нибудь иное доказательство, которое уверит меня, что душа

не умирает вместе с телом. Продолжай, ради Зевса! Как Сократ вернулся к своему доказательству? И был ли он заметно удручен – так же как и вы – или же, напротив, спокойно помог вашему исследованию? И вполне ли успешной была его помощь или не вполне? Расскажи нам обо всем как можно точнее!

Федон. Знаешь, Эхекрат, я часто восхищался Сократом, но никогда не испытывал такого восхищения, как в тот раз. Он нашелся, что ответить, но в этом нет еще, пожалуй, ничего странного. Если я был восхищен сверх всякой меры, так это тем, во-первых, с какой охотой, благожелательностью и даже удовольствием он встретил возражения своих молодых собеседников, далее, тем, как чутко подметил он наше уныние, вызванное их доводами, и, наконец, как прекрасно он нас исцелил. Мы были точно воины, спасающиеся бегством после поражения, а он ободрил нас и повернул назад, чтобы вместе с ним и под его руководством внимательно исследовать все сначала.

Эхекрат. Как же именно?

Федон. Сейчас объясню. Случилось так, что я сидел справа от Сократа, подле самого ложа – на скамеечке – и потому гораздо ниже его. И вот, проведя рукой по моей голове и пригладив волосы на шее – он часто играл моими волосами, – Сократ промолвил:

– Завтра, Федон, ты, верно, острижешь эти прекрасные кудри?

– Боюсь, что так, Сократ, – отвечал я.

– Не станешь ты этого делать, если послушаешься меня.

– Отчего же? – спросил я.

– Да оттого, что еще сегодня и я остригусь вместе с тобою, если наше доказательство скончается и мы не сумеем его оживить. Будь я на твоём месте и ускользни доказательство у меня из рук, я бы дал клятву, по примеру аргосцев, не отращивать волосы до тех пор, пока не одержу победы в новом бою против доводов Симмия и Кебета.

– Но ведь, как говорится, против двоих даже Гераклу не выстоять, – возразил я.

– Тогда кликни на помощь меня – я буду твоим Иолаем, пока день еще не погас.

– Конечно, кликну, только давай наоборот: я буду Иолаем, а ты Гераклом.

– Это все равно, – сказал Сократ. – Но прежде всего давай остережемся одной опасности.

– Какой опасности? – спросил я.

– Чтобы нам не сделаться ненавистниками всякого слова, как иные становятся человеконенавистниками, ибо нет большей беды, чем ненависть к слову. Рождается она таким же точно образом, как человеконенавистничество. А им мы проникаемся, если сперва

горячо и без всякого разбора доверяем кому-нибудь и считаем его человеком совершенно честным, здоровым и надежным, но в скором времени обнаруживаем, что он неверный, ненадежный и еще того хуже. Кто испытает это неоднократно, и в особенности по вине тех, кого считал самыми близкими друзьями, тот в конце концов от частых обид ненавидит уже всех подряд и ни в ком не видит ничего здорового и честного. Тебе, верно, случалось замечать, как это бывает.

– Конечно, случалось, – сказал я.

– Но разве это не срам? – продолжал Сократ. – Разве не ясно, что мы приступаем к людям, не владея искусством их распознавать? Ведь кто владеет этим искусством по-настоящему, тот рассудит, что и очень хороших и очень плохих людей немного, а посредственных – без числа.

– Как это? – спросил я.

– Так же точно, как очень маленьких и очень больших. Что встретишь реже, чем очень большого или очень маленького человека или собаку и так далее? Или что-нибудь очень быстрое или медленное, безобразное или прекрасное, белое или черное? Разве ты не замечал, что во всех таких случаях крайности редки и немногочисленны, зато середина заполнена в изобилии?

– Конечно, замечал, – сказал я.

– И если бы устроить состязание в испорченности, то и первейших негодяев оказалось бы совсем немного, не так ли?

– Похоже, что так, – сказал я.

– Вот именно, – подтвердил он. – Но не в этом сходство между рассуждениями и людьми – я сейчас просто следовал за тобою, куда ты вел, – а в том, что иногда мы поверим доказательству и признаем его истинным (хотя сами искусством рассуждать не владеем), а малое время спустя решим, что оно ложно, – когда по заслугам, а когда и незаслуженно, и так не раз и не два. Особенно, как ты знаешь, это бывает с теми, кто любит отыскивать доводы и за и против чего бы то ни было: в конце концов они начинают думать, будто стали мудрее всех на свете и одни только постигли, что нет ничего здорового и надежного ни среди вещей, ни среди суждений, но что все решительно испытывает приливы и отливы, точно воды Еврипа, и ни на миг не остается на месте.

– Да, все, что ты сказал, – чистая правда.

– А когда так, Федон, было бы печально, если бы, узнав истинное, надежное и доступное для понимания доказательство, а затем встретившись с доказательствами такого рода, что иной раз они представляются истинными, а иной раз ложными, мы стали бы винить не себя самих и не свою неискусность, но от досады охотно свалили бы собственную вину на доказательства и впрямь, до конца

дней упорно ненавидели бы и поносили рассуждения, лишив себя истинного знания бытия.

– Да, клянусь Зевсом. – сказал я. – это было бы очень печально.

– Итак, – продолжал он, – прежде всего охранить себя от этой опасности и не будем допускать мысли, будто в рассуждениях вообще нет ничего здорового, скорее будем считать, что это мы сами еще недостаточно здоровы и надо мужественно искать полного здравомыслия: тебе и остальным – ради всей вашей дальнейшей жизни, мне же – ради одной только смерти. Сейчас обстоятельства складываются так, что я рискую показаться вам не философом, а завзятым спорщиком, а это уже свойство полных невежд. Они, если возникает разногласие, не заботятся о том, как обстоит дело в действительности; как бы внушить присутствующим свое мнение – вот что у них на уме. В нынешних обстоятельствах, мне кажется, я отличаюсь от них лишь тем, что не присутствующих стремлюсь убедить в правоте моих слов – разве что между прочим, – но самого себя, чтобы убедиться до конца. Вот мой расчет, дорогой друг, и погляди, какой своекорыстный расчет: если то, что я утверждаю, окажется истиной, хорошо, что я держусь такого убеждения, а если для умершего нет уже ничего, я хотя бы не буду докучать присутствующим своими жалобами в эти предсмертные часы, и, наконец, глупая моя выдумка тоже не сохранится среди живых – это было бы неладно, – но вскоре погибнет.

Вот как я изготавился, Симмий и Кебет, чтобы приступить к доказательству. А вы послушайте меня и поменьше думайте о Сократе, но главным образом – об истине; и если решите, что я говорю верно, соглашайтесь, а если нет – возражайте, как только сможете. А не то смотрите – я увлекусь и введу в обман разом и себя самого, и вас, а потом исчезну, точно пчела, оставившая в ранке жало.

Однако ж вперед! Раньше всего напомните мне, что вы говорили, – на случай, если я что забыл. Симмий, если не ошибаюсь, был в сомнении и в страхе, как бы душа, хотя она и божественнее и прекраснее тела, все же не погибла первую – по той причине, что она своего рода гармония. А Кебет, мне кажется, соглашается со мною в том, что душа долговечнее тела, но, по его мнению, никто не может быть уверен, что душа, после того как сменит и сносит много тел, покидая последнее из них, не погибает и сама; именно гибель души и есть, собственно, смерть, потому что тело отмирает и гибнет непрестанно. Это или что другое нужно нам рассмотреть, Кебет и Симмий?

Оба отвечали, что именно это.

– Скажите, – продолжал Сократ, – вы отвергаете все прежние доводы целиком или же одни отвергаете, а другие нет?

– Одни отвергаем, – отвечали они, – другие нет.

– А как насчет того утверждения, что знание – это припоминание и что, если так, душа наша непременно должна была где-то существовать, прежде чем попала в оковы тела?

– Я, – промолвил Кебет, – и тогда нашел это утверждение на редкость убедительным, и сейчас ни в коем случае не хочу от него отказываться.

– И я так считаю, – сказал Симмий, – и был бы очень изумлен, если бы мое мнение вдруг переменялось.

Тогда Сократ:

– А между тем, друг-фиванец, тебе придется его переменить, если ты останешься при мысли, что гармония – это нечто составное, а душа – своего рода гармония, слагающаяся из натяжения телесных начал. Ведь ты едва ли и сам согласишься, что гармония сложилась и существовала прежде, нежели то, из чего ей предстояло сложиться. Или все-таки согласишься?

– Никогда, Сократ! – воскликнул Симмий.

– Но ты видишь, что именно это ты нечаянно и утверждаешь? Ведь ты говоришь, что душа существует до того, как воплотится в человеческом образе, а значит, она существует, сложившись из того, что еще не существует. Ведь гармония совсем непохожа на то, чему ты уподобляешь ее сейчас: наоборот, сперва рождается лира, и струны, и звуки, пока еще негармоничные, и лишь последней возникает гармония и первой разрушается. Как же этот новый твой довод будет звучать в лад с прежним?

– Никак не будет, – отвечал Симмий.

– А ведь если какому доводу и следует звучать стройно и в лад, так уж тому, который касается гармонии.

– Да, конечно, – согласился Симмий.

– А у тебя не выходит в лад, – сказал Сократ. – Так что гляди, какой из двух доводов ты выбираешь: что знание – это припоминание или что душа – гармония.

– Первый, Сократ, несомненно, первый. Второй я усвоил без доказательства, соблазненный его правдоподобием и изяществом, то есть так же, как обычно принимает его большинство людей. Но я прекрасно знаю, что доводы, доказывающие свою правоту через правдоподобие, – это пустохвалы, и, если не быть настороже, они обманут тебя самым жестоким образом. Так случается и в геометрии, и во всем прочем. Иное дело – довод о припоминании и знании: он строится на таком основании, которое заслуживает доверия. Сколько я помню, мы говорили, что душа существует до перехода своего в тело с такой же необходимостью, с какою ей принадлежит сущность, именуемая бытием. Это основание я принимаю как верное и достаточное и нимало в нем не сомневаюсь. А если так, я, повидимому, не должен признавать, что душа есть гармония, кем бы этот взгляд ни высказывался – мною или еще кем-нибудь.

– Ну, так и что же, Симмий? Как тебе кажется, может ли гармония или любое другое сочетание проявить себя как-то иначе, чем составные части, из которых оно складывается?

– Никак не может.

– Стало быть, как я думаю, ни действовать само, ни испытывать воздействие как-нибудь иначе, чем они?

Симмий согласился.

– И значит, гармония не может руководить своими составными частями, наоборот, она должна следовать за ними?

Симмий подтвердил.

– И уж подавно ей и не двинуться, и не прозвучать вопреки составным частям, одним словом, никакого противодействия им не оказать?

– Да, ни малейшего.

– Пойдем дальше. Всякая гармония по природе своей такова, какова настройка?

– Не понимаю тебя.

– Ну, а если настройка лучше, полнее – допустим, что такое возможно, – то и гармония была бы гармонией в большей мере, а если хуже и менее полно, то в меньшей мере.

– Совершенно верно.

– А к душе это приложимо, так чтобы хоть ненамного одна душа была лучше, полнее другой или хуже, слабее именно как душа?

– Никак не приложимо!

– Продолжим, ради Зевса. Про душу говорят, что одна обладает умом и добродетелью и потому хороша, а другая безрассудна, порочна и потому дурна. Верно так говорится или неверно?

– Да, верно.

– А если душу считать гармонией, как нам обозначить то, что содержится в душах – добродетель и порочность? Назовем первую еще одной гармонией, а вторую дисгармонией? И про хорошую душу скажем, что она гармонична и, будучи сама гармонией, несет в себе еще одну гармонию, а про другую – что она и сама негармонична, и другой гармонии не содержит?

– Я, право, не знаю, как отвечать, – промолвил Симмий. – Однако же ясно: раз мы так предположили, то и скажем что-нибудь вроде этого.

– Но ведь мы уже признали, – продолжал Сократ, – что ни одна душа не может быть более или менее душою, чем другая, а это означает признать, что одна гармония не может быть более, полнее или же менее, слабее гармонией, чем другая. Так?

– Именно так.

– А что не есть гармония более или менее, то не должно быть и настроено более или менее. Верно?

– Верно.

– А что не настроено более или менее, будет ли это причастно гармонии в большей или меньшей степени, нежели что-то иное, или одинаково?

– Одинаково.

– Значит, душа, раз она всегда остается самой собою и не бывает ни более ни менее душою, чем другая душа, не бывает и настроенной в большей или меньшей степени?

– Да, не бывает.

– И если так, [одна душа] не может быть причастна гармонии или дисгармонии более полно, [чем другая]?

– Выходит, что нет.

– Но повторяю, если так, может ли одна душа оказаться причастной порочности или добродетели более полно, чем другая? Ведь мы признали, что порочность – это дисгармония, добродетель же – гармония.

– Никак не может.

– А еще вернее, пожалуй, – если быть последовательными – ни одна душа, Симмий, порочности не причастна: ведь душа – это гармония, а гармония, вполне оставаясь самой собою, то есть гармонией, никогда не будет причастна дисгармонии.

– Да, конечно.

– И душа не будет причастна порочности, поскольку она остается доподлинно душою.

– Можно ли сделать такой вывод из всего, что было сказано?

– Из нашего рассуждения следует, что все души всех живых существ одинаково хороши, коль скоро душам свойственно оставаться тем, что они есть, – душами.

– Мне кажется, что так, Сократ.

– Но кажется ли тебе это верным? Кажется ли тебе, что мы пришли бы к такому выводу, будь наше исходное положение – что душа это гармония – верно?

– Ни в коем случае!

– Пойдем дальше, – продолжал Сократ. – Что правит всем в человеке – душа, в особенности если она разумна, или что иное, как, по-твоему?

– По-моему, душа.

– А правит она, уступая состоянию тела или протиясь ему? Я говорю вот о чем: если, например, у тебя жар и жажда, душа влечет тебя в другую сторону и не велит пить, если ты голоден – не велит есть, и в тысяче других случаев мы видим, как она действует вопреки телу. Так или не так?

– Именно так.

– Но разве мы не согласились раньше, что душа, если это гармония, всегда поет в лад с тем, как натянуты, или опущены, или

звучат, или как-то еще размещены и расположены составные части? Разве мы не согласились, что душа следует за ними и никогда не властвует?

– Да, – отвечал Симмий, – согласились.

– Что же получается? Ведь мы убеждаемся, что она действует как раз наоборот – властвует над всем тем, из чего, как уверяют, она состоит, противится ему чуть ли не во всем и в течение всей жизни всеми средствами подчиняет своей власти и то сурово и больно наказывает, заставляя исполнять предписания врача или учителя гимнастики, то обнаруживает некоторую снисходительность, то грозит, то увещевает, обращаясь к страстям, гневным порывам и страхам словно бы со стороны. Это несколько напоминает те стихи Гомера, где он говорит об Одиссее:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу: Сердце, смирись; ты гнуснейшее вытерпеть силу имело...

Разве, по-твоему, у него сложились бы такие стихи, если бы он думал, что душа – это гармония, что ею руководят состояния тела, а не наоборот – что она сама руководит и властвует и что она гораздо божественнее любой гармонии? Как тебе кажется?

– Клянусь Зевсом, Сократ, мне кажется, что ты прав!

– Тогда, дорогой мой, нам никак не годится утверждать, будто душа – своего рода гармония: так мы, пожалуй, разойдемся и с божественным Гомером, и с самими собою.

– Верно, – подтвердил он.

– Вот и прекрасно, – сказал Сократ. – Фиванскую Гармонию мы как будто умилировали. Теперь очередь Кадма, Кебет. Как нам приобрести его благосклонность, какими доводами?

– Мне кажется, ты найдешь как, – отозвался Кебет. – Во всяком случае, твои возражения против гармонии меня просто восхитили – настолько они были неожиданны. Слушая Симмия, когда он говорил о своих затруднениях, я все думал: неужели кто-нибудь сумеет справиться с его доводами? И мне было до крайности странно, когда он не выдержал и первого твоего натиска. Так что я бы не удивился, если бы та же участь постигла и Кадмовы доводы.

– Ах, милый ты мой, – сказал Сократ, – не надо громких слов – как бы кто не испортил наше рассуждение еще раньше, чем оно началось. Впрочем, об этом позаботится божество, а мы по-гомеровски вместе пойдем и посмотрим, дело ли ты говоришь.

Что ты хочешь выяснить? Главное, если я не ошибаюсь, вот что. Ты требуешь доказательства, что душа наша неуничтожима и бессмертна; в противном случае, говоришь ты, отвага философа, которому предстоит умереть и который полон бодрости и спокойствия, полагая, что за могилою он найдет блаженство, какого не мог бы обрести, если бы прожил свою жизнь иначе, –

его отвага безрассудна и лишена смысла. Пусть мы обнаружили, что душа сильна и богоподобна, что она существовала и до того, как мы родились людьми, – все это, по-твоему, свидетельствует не о бессмертии души, но лишь о том, что она долговечна и уже существовала где-то в прежние времена неизмеримо долго, многое постигла и многое совершила. Но к бессмертию это ее несколько не приближает, напротив, самое вселение ее в человеческое тело было для души началом гибели, словно болезнь. Скорбя проводит она эту свою жизнь, чтобы под конец погибнуть в том, что зовется смертью. И совершенно безразлично, утверждаешь ты, войдет ли она в тело раз или много раз, по крайней мере для наших опасений: если только человек не лишен рассудка, он непременно должен опасаться – ведь он не знает, бессмертна ли душа, и не может этого доказать.

Вот, сколько помнится, то, что ты сказал, Кебет. Я повторяю это нарочно, чтобы ничего не пропустить и чтобы ты мог что-нибудь прибавить или убавить, если пожелаешь.

А Кебет в ответ:

– Нет, Сократ, сейчас я ничего не хочу ни убавлять, ни прибавлять. Это все, что я сказал.

Сократ задумался и надолго умолк. Потом начал так:

– Не простую задачу задал ты, Кебет. Чтобы ее решить, нам придется исследовать причину рождения и разрушения в целом. И если ты не против, я расскажу тебе о том, что приключилось со мной во время такого исследования. Если что из этого рассказа покажется тебе полезным, ты сможешь использовать это для подкрепления твоих взглядов.

– Конечно, я не против, – ответил Кебет.

ПЛАТОН. ЭТИЧЕСКИЕ ВЫВОДЫ ИЗ УЧЕНИЯ О ДУШЕ

– А теперь, друзья, – продолжал Сократ, – правильно было бы поразмыслить еще вот над чем. Если душа бессмертна, она требует заботы не только на нынешнее время, которое мы называем своей жизнью, но на все времена, и, если кто не заботится о своей душе, впредь мы будем считать это грозной опасностью. Если бы смерть была концом всему, она была бы счастливой находкой для дурных людей: скончавшись, они разом избавлялись бы и от тела, и – вместе с душой – от собственной порочности. Но на самом-то деле, раз выяснилось, что душа бессмертна, для нее нет, видно, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше и как можно разумнее. Ведь душа не уносит с собою в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни, и они-то, говорят, доставляют умершему либо неоценимую пользу, либо

чинят непоправимый вред с самого начала его пути в загробный мир.

Рассказывают же об этом так. Когда человек умрет, его гений, который достался ему на долю еще при жизни, уводит умершего в особое место, где все, пройдя суд, должны собраться, чтобы отправиться в Аид с тем вожатым, какому поручено доставить их отсюда туда. Обретя там участь, какую и должно, и пробывши срок, какой должны пробыть, они возвращаются сюда под водительством другого вожатого, и так повторяется вновь и вновь через долгие промежутки времени. Но путь их, конечно, не таков, каким его изображает Телеф у Эсхила. Он говорит, что дорога в Аид проста, но мне она представляется и не простою и не единственной: ведь тогда не было бы нужды в вожатых, потому что никто не мог бы сбиться, будь она единственной, эта дорога. Нет, похоже, что на ней много распутий и перекрестков: я сужу по священным обрядам и обычаям, которые соблюдаются здесь у нас.

Если душа умеренна и разумна, она послушно следует за вожатым, и то, что окружает ее, ей знакомо. А душа, которая страстно привязана к телу, как я уже говорил раньше, долго витает около него – около видимого места, долго упорствует и много страдает, пока наконец приставленный к ней гений силою не уведет ее прочь. Но остальные души, когда она к ним присоединится, все отворачиваются и бегут от нее, не желают быть ей ни спутниками, ни вожатыми, если окажется, что она нечиста, замарана несправедным убийством или иным каким-либо из деяний, которые совершают подобные ей души. И блуждает она одна во всяческой нужде и стеснении, пока не исполнятся времена, по прошествии коих она силою необходимости водворяется в обиталище, коего заслуживает. А души, которые провели свою жизнь в чистоте и воздержности, находят и спутников, и вожатых среди богов, и каждая поселяется в подобающем ей месте. А на Земле, как меня убедили, есть много удивительных мест, и она совсем иная, чем думают те, кто привык рассуждать о ее размерах и свойствах.

Вопросы для самоподготовки по тексту:

1. Прокомментируйте высказывание Сократа: «существует лишь одна правильная монета – разумение»;
2. В чем, согласно Сократу, заключается освобождающее действие философии?
3. Почему душа, согласно Сократу, должна властвовать над телом?
4. Каковы этические выводы платоновского учения о душе?

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.	3
-------------------	---

РАЗДЕЛ 1. ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

<i>Васильева Т. В.</i> Афинская школа философии.	4
<i>Юнг К. Г.</i> Архаичный человек.	13
<i>Хайдеггер М.</i> Бытие и время.	20
<i>Ясперс К.</i> Мир.	30
<i>Ахутин А. В.</i> Дело философии.	37
<i>Ницше Ф.</i> Человеческое, слишком человеческое.	44

РАЗДЕЛ 2. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ. ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ

<i>Берлин И.</i> Назначение философии.	48
<i>Виндельбанд В.</i> Что такое философия?.....	58
<i>Хайдеггер М.</i> Основные понятия метафизики.	66
<i>Гейзенберг В.</i> Язык и реальность в современной физике.	75
<i>Шлик М.</i> Поворот в философии.	88

<i>Ахутин А. В.</i> София и черт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики.	93
<i>Бибихин В. В.</i> Философия и религия.	103
<i>Ницше Ф.</i> Опасности, грозящие развитию философии.	110
<i>Платон</i> Апология Сократа.	120
<i>Шопенгауэр А.</i> Философское воззрение и положение философа в обществе.	126
<i>Гадамер Г.-Г.</i> История понятий как философия.	131
<i>Мамардашвили М. К.</i> Пространство мысли и язык философии.	146
<i>Бохеньский Ю.</i> Духовная ситуация времени.	161
<i>Швейцер А.</i> Вина философии в закате культуры.	169

РАЗДЕЛ 3. МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ

<i>Бергсон А.</i> Философская интуиция.	185
<i>Хайдеггер М.</i> Что значит мыслить?	197
<i>Эрн В.</i> Природа философского сомнения.	207
<i>Дильтей В.</i> Структура и функции философии.	218

РАЗДЕЛ 4. ОНТОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА

<i>Аристотель</i> Метафизика.	227
<i>Гартман Н.</i> Основной онтологический вопрос.	234
<i>Мамардашвили М. К.</i> Неизбежность метафизики.	239
<i>Шелер М.</i> Философское мировоззрение.	254
<i>Карнап Р.</i> Преодоление метафизики логическим анализом языка.	265
<i>Котелевский Д. В.</i> Грани (-) новой онтологии.	277

РАЗДЕЛ 5. ОСНОВНЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Анаксимандр.</i>	293
<i>Анаксимен.</i>	296
<i>Гераклит.</i>	297
Фрагменты ранних греческих философов.	301
<i>Платон</i> Парменид.	305
<i>Васильева Т. В.</i> Комментарии к курсу истории античной философии.	316
<i>Мамардашвили М. К.</i> Лекции по античной философии.	324

<i>Платон</i> Государство.	335
<i>Лосев А. Ф.</i> Судьба.	344
<i>Платон</i> Душа и тело с точки зрения познания истины.	349
<i>Платон</i> Аргумент третий: самождество идеи (эйдоса) души.	356
<i>Платон</i> Этические выводы из учения о душе.	374

Учебное издание

ОНТОЛОГИЯ

Часть I

учебное пособие
для студентов, обучающихся
по направлениям подготовки: 47.03.01 «Философия»,
45.03.04 «Интеллектуальные системы в гуманитарной сфере»

Корректоры
О. Н. Томюк, В. А. Сухарева, А. В. Касаткин
Компьютерная верстка
О. Н. Томюк
Дизайн обложки
О. Н. Томюк

Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Georgia.

Уч.-изд. л. 23,0. Усл. печ. л. 22,16. Тираж 100 экз.

Издательский дом «Ажур».

620075, г. Екатеринбург, ул. Восточная, д. 54.

Отпечатано в ИПЦ Издательский дом «Ажур»

620075, г. Екатеринбург, ул. Восточная, д. 54.