

А. Ю. Долгих

БЫТИЕ, СУЩЕЕ, НИЧТО И СУДЬБА МЕТАФИЗИКИ



УДК 111
ББК 87.3
Д64

Рецензенты:

В. М. Шемякинский, доктор философских наук,
профессор кафедры математики и естественнонаучных дисциплин
Уральской академии государственной службы
(филиал в г. Перми);

О. А. Останина, доктор философских наук,
профессор кафедры философии и социологии
Всероссийского заочного финансово-экономического института
(филиал в г. Кирове)

Долгих А. Ю.

Д64 Бытие, сущее, ничто и судьба метафизики: монография. –
Киров, 2012. – 280 с.

ISBN 978-5-456-00003-3

Книга представляет собой исследование, цель которого – постижение сущности метафизики и оправдание последней перед лицом эмпирических наук. В первой части дан очерк развития онтической терминологии и онтических (в значительной степени метафизических) систем от истоков до современности (древняя эллинская мысль, раннехристианская и средневековая, новоевропейская). Вторая часть посвящена становлению метафизики как особой области знания. В третьей рассматриваются наиболее заметные попытки преодоления ее в качестве отжившей разновидности философии. Четвертая часть содержит изложение важнейших онтических апорий, которые, как представляется, разрушают всю рассудочную систему знания. Это видимое отрицание всего есть тем не менее положительный итог, поскольку оно впервые позволяет проявиться подлинным основаниям знания. Эти основания лежат в откровении.

УДК 111
ББК 87.3

ISBN 978-5-456-00003-3

© Долгих А. Ю., 2012

ВВЕДЕНИЕ

Исследование посвящено вопросам о происхождении метафизики как особой области знания, о ее основаниях и пределах, настоящем и будущем.

Безусловно, существуют разные определения метафизики, но в наибольшем смысле это наука даже не о том, что недоступно чувственному восприятию (хотя такое понимание естественно и законно), но о том, чего изначально не может быть. Как физика — наука обо всем, что есть, так метафизика в пределе — о том, чего нет. Коротко говоря, последняя есть не что иное, как меонтология. Выявление несуществующего во всяком существующем — главная задача данного исследования и вообще метафизической мысли. Так совершается ее подлинное самооправдание. И она достигает своей цели. Но это же работает и против нее: вездесущее несуществующее незаметно, ибо поскольку оно везде, оно не бросается в глаза.

Метафизика как некое внеопытное знание имеет свою историю. Это рассказ о ее происхождении и развитии, т. е. изложение тех учений, которые могут расцениваться в соответствующем качестве. Но это история чисто внешняя, такая метафизика не проникает ни в душу, ни в тела и ни к чему не обязывает. Это просто набор мнений, подлежащим которых выступает привычно понятый человек. И все это происходит где-то на границе человека и мира, но не захватывает ни того, ни другого. Здесь, таким образом, нет настоящего события.

Причем такой взгляд, когда в поле зрения ясно различается человек и человек как подлежащее, тоже метафизичен (что, впрочем, обычно неочевидно). Но во всяком случае история метафизики как неэмпирической онтологии (как учения о наивысших родах) имеет ограниченное значение. В ней вполне можно довольствоваться важнейшими

вехами, основными языковыми образами, – переизбыток учений только рассеивает внимание.

Метафизика, следовательно, чтобы ей сотворить что-то стоящее, должна покинуть место своего кажущегося пребывания – границу между человеком и миром – и обнаружить призрачность этого места – его несуществование. Она должна быть понята и понять себя как странная судьба немира и не-человека, т. е. того, что только казалось противоположностью «мир – человек», но никогда, по сути, не было ею. В конце концов, почему все происходит так, как происходит? Разве когда-нибудь это было известно?.. Что еще можно было сказать об этом, кроме того, что такова судьба или воля богов?..

Но там, где сливаются противоположности (несуществующее в существующем), разум отступает и исчезает, освобождая место откровению, в котором, собственно, возможно все. Так обнаруживаются три истины, или три мира, в которых все блуждают по кругу, – истина жизни, которая знает только сущее и потому не замечает его, ибо мысль о чем-то противоположном есть для нее чистейшее безумие; истина науки, которая, начав с сущего, со временем восходит к его противоположности и через это размывает все границы; и истина откровения, которое приобщает не только к сверхчувственному, но и к сверхразумному.

Часть 1

ВНЕШНЯЯ ИСТОРИЯ ПРЕДМЕТА

1. 1. ИСТОКИ МЕТАФИЗИКИ: ЭЛЛИНСКАЯ ОНТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

В русском философском языке высшим родом является бытие. Насколько можно судить, никто этого не замыслил, – так сложилось само собой. Бытие – это и существование, и все существующее, и жизнь, а также все то, что бытием называли самые разные философы. В наиболее общем виде проблемы, связанные с вещами и мирозданием, их происхождением, развитием, нынешним и грядущим состоянием, часто обозначаются как «проблема бытия». Например «проблема бытия у Парменида», «проблема бытия у Платона», «проблема бытия у Фомы Аквинского» и т. д. Широко используется термин «онтология», который понимается в смысле «учения о бытии». Какую-то онтологию сейчас находят у всех философов, начиная с самых древних. Таким образом, можно говорить о переносе современного (и русского!) словоупотребления на другие языки и другие времена. Конечно, это легко оправдать: поскольку мы говорим по-русски, мыслим по-русски, этот язык естественно и почти неизбежно используется нами как мета-язык по отношению ко всем остальным наречиям и говорам; в нем мы выносим окончательный приговор, в нем объясняем и Аристотеля, объяснившего природу, и Аверроэса, объяснившего Аристотеля, и саму природу... Ниже будут сопоставлены русская пара «бытие – сущее» и эллинская «τὸ εἶναι – τὸ ὄν», а также родственные им либо по грамматике, либо по смыслу понятия (т. е. значительная часть того, что как раз и именуется онтологией), и будут показаны сходства и различия между ними.

§ 1. Высшие роды: языковое семейство сущего, существования и сущности. В русском языке имеются разнокоренные глаголы «быть» и «существовать». У эллинов

тому и другому соответствует в общем и целом только один глагол — εἶναι (глагол ὑπάρχειν, который имеет тот же смысл, не в счет, поскольку он не вошел в философский язык, не приобрел особого философского значения и не оброс многочисленными производными).

«Сущее», или «существующее» — τὸ ὄν (букв. «то, что есть», «то, которое существует»), в ионийском наречии (например, у Парменида) — τὸ ἐόν. Это словосочетание переводится также как «правда», «истина». Во множественном числе (τὰ ὄντα, τὰ ἐόντα) — сущее, вещи, имущество. τὸ ὄν представляет собой субстантивацию («о-существование») причастия среднего рода единственного числа, образованного от глагола εἶναι. Субстантивация совершается при помощи указательной частицы (артикля) единственного числа среднего рода τὸ.

В произведении более или менее философском τὰ ὄντα впервые встречается у Анаксимандра, при условии, что отрывок подлинный, в чем есть некоторые сомнения: «...из чего вещам (τοῖς οὐσι) рождение, в то же самое и гибель по необходимости, ведь они выплачивают друг другу должное и возмещение за несправедливость в назначенный срок времени...» (перевод наш по изданию [240]). Это было написано в первой половине VI века до н. э., ближе к его середине.

Однако, судя по письменным источникам, τὸ ὄν в значении «сущее» («все вещи») широко стало употребляться только с V века до н. э. (Парменид, Зенон, Мелисс, Горгий, Протагор, Демокрит).

Русское слово «бытие» воспринимается как отвлеченное существительное, образованное от глагола «быть». В современной повседневной русской речи «бытие» — то же самое, что «существование», «жизнь»; в философском русском бытием можно назвать и все вещи в целом, весь мир. В этом втором значении ему соответствует опять же τὸ ὄν. Бытию же как существованию лучше соответствует τὸ εἶναι — субстантивация неопределенной формы глагола «быть» (εἶναι). Любопытно, что с бытием дело обстояло так не всегда. Многие, наверняка, обращали внимание на то, что первая книга Закона Моисея в православном переводе называется «Бытие». Но где, спрашивается, оно там — это «бытие»? А вот где. Книга переводилась с греческого, и ее греческое название — Γένεσις, т. е. «Происхождение» или «Творение», если искать соответствие уже в чисто современном языке.

В православном переводе символа веры можно найти малопонятное место: «...имже вся быша». В подлиннике читаем: δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο [108, с. 310], что значит «через которого все произошло». Таким образом, в древних славянских языках «бытие» в числе прочего означало «происхождение», «возникновение», «появление». К этому мы еще вернемся в одной из следующих глав.

Субстантивация глагола εἶναι была произведена только в начале IV века до н. э. (или чуть раньше). Во всяком случае, τὸ εἶναι встречается в эллинских письменных источниках, начиная с сочинений Платона и Аристотеля. Ничего удивительного в этом нет. Дело в том, что субстантивация посредством артикля развивалась в греческом языке постепенно, захватывая все новые и новые области, и если в древнейшем языке ее, по-видимому, вообще не было, то в IV веке до н. э. ее возможности, кажется, стали почти безграничны.

Поэма Парменида – древнейшее известное произведение, посвященное именно сущему (τὸ ἓόν); выражение τὸ εἶναι (~бытие) здесь не встречается. Парменид противопоставляет сущему (τὸ ἓόν) не-сущее (τὸ μὴ ἓόν – субстантивация отрицательного причастия, образованного от глагола «быть»). Такое выражение Парменида, как ἔστι γὰρ εἶναι [249] буквально означает следующее: «есть (=имеется, существует) “быть”». Но поскольку это звучит нескладно, известный историк философии А. В. Лебедев в своем переводе, идя против истины, передал это все-таки как «есть бытие» [144, с. 288, 296]. И в общем-то напрасно, потому что имеющиеся отзывы самих эллинов (Плутарх, Прокл) о художественных достоинствах данной поэмы нелестные [144, с. 277]. Да и сам Лебедев сделать эти стихи красивыми в рамках русского языка тогда не смог или даже и не пытался, зная, что они не очень хороши. А надо заметить, что данный перевод (прозаический и стихотворный) был представлен в книге «Фрагменты ранних греческих философов» (1989), по которой с поэмой Парменида знакомится уже не одно поколение философов российских.

Полностью выражение было такое ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν – «ибо есть “быть”, а ничто не есть». Если бы Парменид знал выражение τὸ εἶναι, он нашел бы способ уместить его в строке, не нарушая стихотворного размера. Но тогда было бы естественнее поменять и вторую часть предложения, потому что противоположностью для τὸ εἶναι

является все-таки τὸ μὴ εἶναι, т. е. для бытия – небытие. И отрывок выглядел бы примерно так: ἔστι γὰρ τὸ εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι οὐκ ἔστιν – «ибо есть бытие, а небытие не есть». У Парменида же одному неопределенному (безличный исходный вид глагола) противопоставлено другое (отрицательное местоимение).

Вообще, Лебедев в стихотворном переводе склонен даже парменидовское τὸ ἐόν передавать как «бытие». Например, в подлиннике читаем:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος... [249]

Лебедев переводит:

То же самое – мысль и то, о чем мысль возникает,
Ибо без бытия, о котором ее изрекают,
Мысли тебе не найти. Ибо нет и не будет другого
Сверх бытия ничего... [144, с. 297]

Известный переводчик М. Л. Гаспаров следует подлиннику в большей степени. Его переложение звучит здесь так: «Ибо есть лишь “Быть”, а Ничто – не есть...» [143, с. 179]. Но с другой стороны, понятия τὸ ἐόν и τὸ μὴ ἐόν он передает соответственно как «Бытное» и «Небытное» (причем пишет их с большой буквы). Тем самым он не приравнивает их к бытию и небытию, а только подчеркивает их происхождение от глагола «быть». И это, вероятно, хорошо, но совершенно непривычно для слуха.

Последователь Парменида Мелисс написал книгу Περὶ φύσεως, ἢ Περὶ τοῦ ὄντος («О природе, или О сущем»), а Горгий – Περὶ φύσεως, ἢ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος («О природе, или О не-сущем»). Сейчас очень трудно установить, что из этого появилось раньше, поскольку Мелисс и Горгий – ровесники, и каждое сочинение выглядит как ответ на другое.

Физика Демокрита, который в каком-то смысле решил примирить эти крайности, начиналась с утверждения: есть то, что есть (τὸ ὄν), и есть то, чего нет (τὸ μὴ ὄν); первое – это неделимые частицы, второе – пустота. Протагор, словно устав от этих споров (особенно его, судя по всему,

раздражало то, что каждый из спорщиков вел себя так, будто вещает от имени богов), заявил: «...мера всех вещей есть человек – сущих / существующих (τῶν ὄντων), насколько они существуют, и не-сущих / не существующих (τῶν μὴ ὄντων), насколько они не существуют» (перевод наш по изданию [251]).

Теперь некоторые подробности. Книга Мелисса, судя по тому, что от нее осталось, представляла собой просто прозаический пересказ мыслей Парменида (и, возможно, Зенона). Новым в ней было, по-видимому, отождествление не-сущего с пустотой, точнее, разъяснение, что не-сущее – это пустота: поскольку условием существования множества тел является разделяющая их пустота, а ее согласно понятию нет и быть не может, все тела как бы срастаются в единственное тело, и все одинаково заполнено – нет ни плотного, ни разряженного. В сохранившихся отрывках из поэмы Парменида этого нет.

В книге Горгия, насколько ее содержание известно по отчету скептика Секста, предметом защиты выступали три положения: ничего нет; даже если что-то есть, оно непознаваемо; даже если познаваемо, оно невыразимо [176, с. 73–77]. Сейчас уже очень трудно сказать, как сам Горгий относился к этому своему сочинению. Возможно, это была шутка, возможно, упражнение, на котором многочисленные ученики Горгия оттачивали свои умственные способности, например, должны были находить ошибки или неточности в рассуждении (Горгий был знаменитейший в свое время преподаватель риторики и диалектики).

Когда появилось понятие τὸ εἶναι (~бытие, существование), философы сразу же попытались придать ему крайнее значение: не просто какое-то «существование», а такое, которое является существованием в наибольшем смысле слова, т. е. исчезающее, вечное, неизменное (τὸ ἀεὶ εἶναι – вечно-бытие). Это как раз и наблюдается на примере Платона, который в «Тимее» предлагает противопоставление «τὸ εἶναι – γένεσις» (бытие / пребывание – рождение / возникновение / становление) [151, с. 432]. Имеются в виду прообразы вещей (идеи) и сами вещи. К этой паре он прикреплял другую связку противоположностей – «истина – кажимость / вера» (ἀλήθεια – δόξα / πίστις). У Аристотеля и еще более поздних философов все это тоже время от времени проявлялось. Например, известное изречение в «Первой философии»: «...насколько каждое прича-

стно бытию, настолько же и истине» (ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας [241], перевод наш). Иными словами, бытие и истина тождественны. Невольно вспоминается истолкование греческой истины (ἀλήθεια) как отрицания тленности, как не-сокрытости (ἀ-λήθη)...

Русскому слову «сущность» примерно соответствует греческое οὐσία (имущество, собственность, состояние, сущность), которое тоже является производным от глагола εἶναι. Любопытный пример: Платон применительно к прообразам вещей в одном месте использует выражение οὐσία ὄντως οὐσα [250] – «истинно сущая сущность» (здесь подряд идут целых три производных глагола εἶναι).

В книге VII «Первой философии» Аристотеля говорится, что сущее – это сущность (οὐσία) и признак (συμβεβηκός), а сущность – это а) единичная вещь, б) вид, в) род, г) определение [16, с. 187–222].

Поговорим о первом подразделении. Слово συμβεβηκός происходит от глагола συμβαίνειν (сходиться, сопутствовать, случаться, соглашаться). В таком случае οὐσία и συμβεβηκός соотносятся как «собственное» и «сопутствующее»: у сущего (у вещи) есть что-то свое, без чего она быть не может, и что-то случайное, постороннее, необязательное. Впоследствии положение дел с качествами вещи усложнилось, их стало три: отличие (διαφορά), свойство (ἴδιον, иногда παρὰκοιούθημα) и собственно случайный признак (συμβεβηκός). Отличие входит в определение вида, и вида без него, вообще говоря, нет; свойство принадлежит одному виду – всему и всегда; признак – нечто несущественное, он может быть, а может и не быть. Такие разъяснения дает, например, Мансур ибн-Серджун, известный в Европе как Иоанн Дамаскин (VIII век), в своей «Диалектике», входящей во всеобъемлющий трактат «Источник знания» [60, с. 30–32]. В сочинениях Аристотеля все это тоже присутствует, но очень большое значение этому стали придавать после работы Порфирия «О пяти звучаниях».

Теперь о делении сущности. С единичной вещью, видом и родом как будто все ясно. Определение же вообще-то выражает сущность, но не скажешь же, что разновидностью сущности является сама сущность. Пытаясь по-новому назвать то, что выражается в определении, Аристотель предложил необычное словосочетание, доставившее много трудностей переводчикам – τὸ τί ἦν εἶναι (забегая вперед, можно сказать, что наиболее распространенный на сегодня

русский перевод его – «суть бытия»). Что первичным здесь было именно определение, едва ли подлежит сомнению. Возможно, что еще Продик впервые начал придавать им большое значение, полагая, что определение – вещь очень удобная для пояснения мыслей. Вероятно, он называл определением такое высказывание, в котором содержалось указание на вышестоящий род определяемого слова и на его отличительные признаки в рамках этого рода. Во всяком случае, так, по свидетельствам, считал младший современник Продика Антисфен. Антисфен, кроме того, видимо, обратил внимание на бессмысленность определений: всякое определение состоит из имен (слов), каждое из которых само подлежит определению. И так до бесконечности. Следовательно, определение невозможно. С другой стороны у него получилось, что поскольку всякое имя имеет, очевидно, только одно правильное определение, противоречие тоже невозможно. Оно было бы возможным, если бы определений было, по меньшей мере, два. Антисфен даже написал книгу «О невозможности противоречия» и показал ее Платону. Тот спросил: а каким это образом ты смог такое написать? Он намекал на то, что в самом названии, в самом замысле книги уже заключено противоречие. Они по-философски повздорили и после этого больше друг друга знать не желали [13, с. 105]. Таковы свидетельства. Точно неизвестно, что именно имел в виду Платон, но можно предположить следующее истолкование: если противоречие невозможно, то оно и не действительно, иначе говоря, его нет; но о чем же тогда пишет Антисфен? Или: Антисфен противоречит тем, кто утверждает, что противоречия возможны... Выходит, противоречие все-таки существует. В произведениях, сохранившихся под именем Платона, определениям тоже придается большое значение. Здесь в качестве исходной предпосылки просматривается такая мысль (хотя в явном виде она не встречается): если человек знает, что есть та или иная вещь, он может это сказать, т. е. дать определение; если не дает или если данное им определение оказывается плохим (противоречивым, неполным или, наоборот, слишком широким), значит, он не знает предмета разговора. Но затем все рассуждение строится таким образом, чтобы показать: дать хорошее определение нельзя ничему; мы понимаем нечто не потому, что держим в уме его определение, т. е. не через иное, а как бы из него самого.

Вернемся к понятию τὸ τί ἦν εἶναι и особенно к его русскому переводу «суть бытия». Выше утверждалось, что определение выражает сущность. А как еще это назвать? Сравним понятия «сущность» и «суть бытия». Что изменится, например, от того, что слово «бытия» будет переставлено из второго понятия в первое или вообще удалено? Ясно, что «сущность вещи» и «сущность бытия вещи» – одно и то же. Или кто-то возьмется заявить, что есть «сущность небытия вещи», причем не в смысле «отсутствия вообще», а в смысле «отсутствия именно вот этой вот вещи»? Как если бы небытие (отсутствие) само по себе было в разных случаях разным. Таким образом, очевидно, что слово «бытия» во втором понятии излишне. А суть вещи и сущность вещи различаются не более чем звучанием. Из всего этого вытекает, что переводчикам не удалось найти никакого хорошего соответствия понятию τὸ τί ἦν εἶναι, отличного от сущности. Выражение «суть бытия» – это все та же «сущность», только другими словами. А отсюда в свою очередь следует, что предложенное Аристотелем понятие является не просто избыточным, а переизбыточным: никакой необходимости в его введении в оборот не было. Нужно было ограничиться утверждением, что сущности – это единичные вещи, виды, роды и определения. Первые существуют сами по себе, вторые, третьи и четвертые – в первых, но не отдельно от них (как это получалось у Платона).

§ 2. Космос и пространство. Рассмотрим возможность отождествления сущего с космосом, что как раз и наблюдается в эллинской мысли. Назвать что-либо словом «космос» у эллинов – значит не просто назвать, а дать ярко выраженную положительную оценку, ведь κόσμος – это в изначальном смысле «порядок», «строй», «украшение», «красота». Изречение «Прекраснейшее из сущего – космос, ибо он творение бога» (κάλλιστον τῶν ὄντων κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ [79, с. 65]), которое иногда приписывается Фалесу, хотя лучше всего подходит к учению Платона и платоников, есть в первой своей части почти все равно, что «масло масляное». Насколько известно, все вещи как целое собирательно словом «космос» впервые обозначил Гераклит из Эфеса. Однако, следуя своему правилу соединения противоположностей («Бог: день-ночь, война-мир, избыток-нужда...» [51, с. 236]), Гераклит не преминул и об этом предмете высказаться умышленно противоречиво: «Прекрасней-

ший космос – словно слиток, отлитый как попало» [51, с. 248].

В поэме же Парменида слово «космос» употребляется применительно к стихам:

Верное слово и мысль я об истине здесь завершаю.
Мнения смертных, начавши отсюда, изучишь вполне ты,
Лживому строю (κόσμον) нарядных стихов моих внемля усердно.
(перевод наш по изданию [249])

А вот то, что люди привыкли считать сущим, но что на самом деле не-сущее, обозначено родственным, почти не отличимым в данном случае по смыслу словом διάκοσμος:

Сей мирострой (διάκοσμον) я тебе изрекаю весьма вероятный.
Пусть не обманет тебя никакое воззрение смертных.
(перевод наш по изданию [249])

Таким образом, у Парменида все наоборот: космос, вещи – это не-сущее, сущее же никакого другого особого названия не имеет...

Русские слова «мир» и «вселенная» довольно далеки по смыслу от того, что выражает «космос». Но «мир» все-таки передает его лучше, потому что после упрощения русской грамматики в начале XX века, вследствие чего *миръ* и *миръ* превратились в одно слово, в нем, пусть и неявно, просматривается этот намек на порядок и внутреннюю слаженность, ведь мир – это в том числе состояние противоположное войне.

Пытаясь передать указанные особенности эллинского понятия, русские переводчики вынуждены прибегать к такому в общем-то редкому в обычной речи слову, как «мироздание» и даже к такому весьма искусственному образованию, как «мирострой»...

Когда называешь все сущее космосом, это ко многому обязывает. Нет смысла так говорить, если не считаешь совокупность вещей хорошо устроенной, упорядоченной и прекрасной. И в послегераклитовскую эпоху эллинская мысль в силу устоявшегося словоупотребления с этим вполне согласилась. Любопытно, что в догераклитовскую эпоху ничего подобного не наблюдается: эллины как бы еще не знали, что место их обитания – космос, и всю предавались мрачным мыслям о тяжелой доле смертных в

царстве почти безграничного произвола богов. Это хорошо прослеживается по древнейшей поэзии: Каллин из Эфеса, Архилох с Пароса, Тиртей из Спарты, Алкман из Сард или Спарты, Мимнерм из Пилоса, Семонид с Самоса, Солон из Афин, Феогнид из Мегар, Ксенофан из Колофона, Симонид с Кеоса и некоторые другие.

Человек бесконечно слаб перед богами. Его судьба всецело зависит от их воли (Архилох, Каллин, Алкман, Солон). Даже желания и мысли у нас часто не свои: они внушены богами. Все хорошее и все плохое – от них; хорош человек не сам, а потому что его любят повелители (Симонид). Люди словно овцы, которых пасут пастухи-боги (Семонид). Поэтому смертные должны выказывать богам всяческое почтение, быть смиренными перед ними. Один из самых страшных грехов – гордыня, самонадеянность, зазнайство, отказ принять волю бессмертных.

Человек никогда не знает, что с ним произойдет завтра. А боги всемогущи. Поэтому будь готов ко всему, ничему не удивляйся (Архилох, Солон). И никогда не клянись, говоря о будущем (Феогнид).

Вся жизнь – бесплодная суэта (Семонид). Роды людские сменяются как листья деревьев, и время сокрушает все (Симонид). Нас постоянно подстерегают несчастья – войны, бури, наводнения, неурожай, тяжелый труд, болезни и, наконец, злая старость (Семонид, Мимнерм, Архилох, Феогнид). Когда приходит старость, хоть сразу умирай, ибо старый человек всем противен – и женщинам, и мальчикам (Мимнерм).

Единственное, что нас держит в этой жизни, – это надежда на лучшее, хотя в часы просветления ума мы понимаем, что эта надежда слепая (Симонид). В таких обстоятельствах смерть из зла превращается часто в единственный выход, становится избавлением от страданий. А самое лучшее для человека – вообще не родиться (Феогнид). Если же родился, поскорее сойти в чертоги Аида (Софокл) [8, 19, 97, 134, 180, 182, 184, 195].

Противоположностью *κόσμος*'а (порядка) является не *χάος*, как сейчас часто думают, а *ἄκοσμία* (беспорядок). Это естественно. Ведь *χάος* переводится как провал, пропасть, пространство. Впрочем, у Гесиода это слово употребляется так, что потом и сами эллины не могли понять, что он имеет в виду. Существует даже предание, будто Эпикур обратился к философии именно после того, как, обучаясь

у грамматиков, обнаружил, что те совершенно не в состоянии растолковать ему гесиодовское словоупотребление [80, с. 369].

В «Рождении богов» сказано, что первым возник Хаос, потом Гея, Тартар и Эрос, а уже от них – все остальное [52, с. 31]. А откуда возникли первые четыре, особенно Хаос? Что было до него? Возможно, что это неправильный вопрос. Хаос, как выше у нас сообщалось, не беспорядок, а *про-пасть*, *без-дна*. А ведь это выражения отсутствия. Хаос есть как бы чистое отсутствие (способное, однако, выступить вмещилищем для всего – ньютоновское абсолютное пространство); поэтому ему нет необходимости возникать, ибо отсутствие всегда уже есть... Жаром объят был Хаос, когда сражались офрийцы и олимпийцы. Что было объято жаром? Объемное отсутствие? А где оно? – Оно везде, ибо присутствие нигде, – вспомним «О природе, или О не-сущем»: если сущее бесконечно, значит оно ни в чем; если оно ни в чем, то оно нигде; если оно нигде, то его нет... Возможно, что-то в этом роде и сбивало с толку толкователей Гесиода.

Но степень внутренней обустроенности хаоса может быть, конечно, самой разной. Есть еще *χάσμα* (зияние, зев, пасть, бездна, провал) – слово того же корня, что и хаос, но, как видим, несколько иное по смыслу. У Гесиода с помощью него описывается Тартар – страшное место, которого даже боги боятся: в этой пропасти беспрестанно дуют сильные ветры, а дна ее невозможно достичь, падая хоть целый год [52, с. 44]. Близкими к хаосу понятиями являются *τόπος* (место, пространство) и *χώρα* (страна, пространство). Как и хаос эти слова тоже не имеют яркой окраски – ни положительной, ни отрицательной...

Все-таки эллинский ум сознавал противоречие между обозначением и обозначаемым. Надо было как-то объяснить, почему в космосе так много нелепой суеи и безобразий. Этой цели служило зародившееся, по-видимому, в недрах Академии, но считающееся пифагорейским учение о трех областях сущего – уран (небо), космос и Олимп, или подлунный мир, надлунный и занебесный. Уран – место, ограниченное сферой Луны, – в наибольшей степени подвержен беспорядочным изменениям; здесь происходит даже возникновение и уничтожение. Космос, простирающийся от сферы Луны до сферы неподвижных звезд, лишен этого ужасного изъяна: природа тел космоса неизменна, ничего

нового здесь не появляется, ничто старое не исчезает, – светила, которые суть эфирные тела, только меняют местоположение, причем движутся по правильным кругам. Это единственное достойное их перемещение. Наконец, пространство за сферой неподвижных звезд. Это воплощенное совершенство – область бога (по Аристотелю) или чистейшего беспримесного огня (возможно, по Спевсиппу и Ксенократу, но это под большим вопросом), или и того и другого. Наука об уране – физика, которая недостоверна, как неустойчив сам уран; наука о космосе – математика; наука о третьем мире – теология (Ксенократ, Аристотель) [176, с. 90–91; 87, с. 32, 34–35].

§ 3. Природа. В эллинском языке нашей «природе» примерно соответствует φύσις. Это слово встречается уже в весьма древних сочинениях, например в поэме «Одиссея». Правда, вопреки мнению большинства мы относим ее ко второй половине VI века до н. э. и полагаем, что можем неплохо обосновать данную точку зрения. Разумеется, речь идет не о том, что поэма от начала до конца была сочинена в это время, а только о том, что устные сказания были записаны именно тогда и не раньше. Но это предмет для отдельного и довольно большого разговора... Итак, в «Одиссее» повествуется, как боги, пытаясь уберечь Одиссея от колдовства Кирки, дают ему некое снадобье – чтобы он (как незадолго до этого его спутники) не был превращен волшебницей в свинью. Гермес, рассказывает сам Одиссей, вручил средство «и показал мне его природу» (καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε [248]).

Φύσις происходит от глагола φύω (расту, творю, делаю, порождаю) – и имеет следующие значения: а) происхождение, рождение; б) сущность, естество; в) живое существо (например φύσις πόντου – морская тварь). Следует обратить особое внимание, что оно не может употребляться в смысле «окружающая среда» и «весь мир», «все сущее». В этом и состоит его главное отличие от современного русского понятия «природа». Поэтому даже если верно то, что древнейшие эллинские философы все как один писали трактаты под названием «О природе», это надо понимать как «О происхождении и сущности вещей», а не «О мироздании». И если эллины время от времени призывали «жить согласно природе» (ζῆν κατὰ φύσιν), это опять же следует понимать как «согласно своей изначальной сущности», а не «в равновесии с окружающей средой».

В силу этого также древняя физиология (физика) – наука о происхождении и сущности всего сущего. Может быть, этим до некоторой степени объясняется то, что эллинская физика не была количественной наукой: в самом деле, как можно числами и их соотношениями выразить происхождение и сущность? Оговорка «до некоторой степени» важна: в рамках так называемого пифагорейского учения число как раз и считалось сущностью вещей. Современная физика в конечном счете – наука о происхождении и развитии всего мироздания. Казалось бы, отличие от эллинского понимания не слишком большое. Но посмотрим на современную физику – она вся состоит из формул, в которых отражено то, что принято называть законами природы. Что такое закон? Неизменное в изменчивом: мироздание меняется, но соотношение каких-то переменных остается постоянным на протяжении больших промежутков времени. Древний эллин, вероятно, сказал бы, что наша теперешняя физика – наука не о φύσις'е, а вообще непонятно о чем. Как будто это даже не физика, а математика. Может быть, это наука о νόμος'е?.. Но νόμος – закон, установление. Это понятие, так сказать, чисто человеческое, оно применяется почти исключительно к общественной жизни, к государству. Есть, впрочем, и исключения, например ἀστρονομία (астрономия, т. е. «звездозаконие»). Полагая, нельзя исключать возможности того, что именно благодаря этому названию понятие закона постепенно перешло из практических наук в теоретические и было распространено на все сущее.

Вообще вопрос о том, чем были и что являют собой теперь физика и математика, чрезвычайно запутанный. Он связан с некоторыми условностями. Так, существует устойчивое мнение, что Новое время было отмечено математизацией естествознания. Предполагается, что в Древности и в Средние века этого не было.

Прежде всего, на источниках можно хорошо показать, что основы так называемого пифагорейского учения, в котором видят древнейшую разновидность чистой математики, были заложены первыми академиками (Платон, Спевсипп, Ксенократ, Филипп, Аристотель, Евдокс, Аристоксен и др.). Поскольку цель данной работы иная, мы опять же оставляем все подробности для другого случая. Достаточно будет сказать, что уже в Древности было замечено: доакадемических источников по пифагорейской математике вооб-

ще не существует, и, следовательно, нет никаких доказательств того, что эта математика имеет хоть какое-то отношение к Пифагору и пресловутым пифагорейцам.

Таким образом, первые ясные высказывания о математике мы находим у Платона. В «Государстве» Платон ставит математику между физикой (хотя, строго говоря, такого слова в сочинениях Платона мы не нашли) и диалектикой [149, с. 256–261, 303–319]. Последняя, как известно, есть не что иное как эйдология (к сожалению, здесь приходится отказаться от более благозвучного термина «идеология», поскольку он слишком сильно нагружен иными смыслами). Платон, видимо, рассуждал примерно так: наука о вещах – это наука о чувственном (ощущаемом), математика – об умопостигаемом в чувственном, диалектика – о чисто умопостигаемом. Но либо уже сам Платон, либо его непосредственные ученики сделали вывод, что математические понятия – гораздо более отвлеченные, чем умственные сущности вещей. Поэтому платоновская диалектика очень скоро оказалась полностью вытесненной математикой. Последнюю разложили на четыре науки – арифметика, геометрия, астрономия, музыка. Число было объявлено упорядочивающим началом мироздания и основой всякого познания.

Это была, говоря современным языком, математизированная физика (или математическая метафизика), хотя сами академики никогда этого так не называли. Они считали это просто математикой, а физику воспринимали как вероятностную науку, состоящую из правдоподобных догадок о происхождении мира в целом и отдельных вещей. Такие представления вполне разделял не только Клавдий Птолемей через 600 лет после первых академиков, но даже многие философы XVI века н. э.

Спорным, с нашей точки зрения, является вопрос о том, когда появились переменные величины. Вопреки распространенному мнению, мы полагаем, что уже в Древности. Только тогда не существовало никаких условных обозначений переменных и действий с числами, поэтому древние, средневековые и даже ранние новоевропейские математические и физические трактаты выглядят совсем не так, как ожидает человек, привыкший к современной науке, – в них нет формул, все написано словами (условные знаки, предложенные в XVI веке Виетом, как и любое новшество, прижились не скоро). Таким образом, по существу, наука там есть, нет лишь видимости науки.

Но в таком случае существенную новизну новоевропейского взгляда на все это становится трудно определить. Речь идет как будто больше о простом изменении смысла некоторых слов, о вытеснении одних условных представлений другими, но такими же условными.

Итак, математика (арифметика и геометрия) в Новое время рассматривается как самостоятельная наука, но имеющая прикладное значение: ее можно приложить к физике (это хорошо просматривается у Галилея, Кеплера и Ньютона). В Древности математика мыслилась как почти полностью замкнутая: все науки, в которых использовались числа и геометрические образы, входили в ее круг. Так, астрономия не была физической наукой. Музыка, оптика и катоптрика – тоже.

Астрономия в некотором роде была наукой о потустороннем мире – не о земном. Она занималась исключительно поиском геометрических построений, воспроизводящих картину движения светил. Природа светил находилась уже в ведении физики. А по Ксенократу и Аристотелю (об этом уже говорилось выше) вообще получалось так, что физика исследует только подлунную область мироздания, а надлунную – уже математика (ибо природа тел, которые выше Луны, неизменна). Но в Новое время представление о делении мира на несколько сущностно различных областей (подлунная, надлунная, занебесная) рушится. Мир начинает восприниматься как единый и однородный. Следовательно, по земным явлениям теперь можно судить о небе. И для Галилея и Ньютона главное – обнаружение арифметических зависимостей между обнаруживаемыми в природе переменными, которые поддаются измерению здесь, на Земле. Впрочем, при этом они начинают впадать в самую явную математическую метафизику – когда придумывают некие предельные и ненаблюдаемые условия. Это опять же сближает их с древними «пифагорействующими» академиками.

Таким образом, оснований для строгого противопоставления Древности и Нового времени по исследуемому признаку найти, по нашему мнению, не удастся...

Возвращаясь к элинам, надо сказать, что они-то как раз были склонны противопоставлять φύσις и νόμος, т. е. естественное и безусловное искусственному, установленному самими людьми и оттого в каком-то смысле неистинному. Все это, равно как и вопрос о соотношении физики и

математики у эллинов и новых европейцев, проливает дополнительный свет на довольно большую пропасть, отделяющую φύσις от природы.

У Аристотеля в «Первой философии» выделены следующие значения данного понятия: а) возникновение [рост] того, что растет; б) источник первичного движения природной вещи; в) первооснова растущего, из которой оно растет; г) то, из чего состоит или сделана некоторая вещь; д) сущность природных вещей; е) всякая сущность [16, с. 149–150]. Все это служит хорошим добавлением к обыденному словоупотреблению.

Обращает на себя внимание то, что φύσις выражает по большей части что-то скрытое от непосредственного восприятия. Поэтому для мышления эллинов совершенно естественно должно звучать изречение Гераклита φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ («Природа любит прятаться») [243]. Но если что-то не лежит на поверхности, у нас никогда не будет хорошей уверенности в том, что мы правильно это познаем. Следствие: физика у эллинов обычно расценивалась как недостоверная, всего лишь правдоподобная наука. Примеры: все, основой чего является кормилица и восприимница рождения (=вещество), неустойчиво, а значит, получить об этом надежное, достоверное знание нельзя (Платон [151, с. 432–433]); возможны различные, но одинаково вероятные объяснения сущности многих, если вообще не всех вещей (Эпикур [231, с. 292]); природа вещей непостижима, и физика совершенно невозможна (Аристотель [14, с. 122–123]); физика – гадание, а не наука (Клавдий Птолемей [162, с. 5–6]).

§ 4. Необходимость и случайность. Итак, мы видим, что понятие закона медленно и с большим трудом проникло в физику (а также, следовательно, в метафизику). Где есть закон, там царит необходимость. Это самоочевидно. Но означает ли это, что эллинской мысли было чуждо представление о порядке мироздания, о причинно-следственных связях, взаимной обусловленности событий и тому подобных предметах? – Нет; и об этом уже достаточно говорилось в связи с понятием «космос». Закономерность в космосе, разумеется, была – и даже весьма строгая. Она только называлась иначе: это был не закон, а судьба. Понятийное семейство судьбы у эллинов чрезвычайно богато, и это скорее всего должно рассматриваться как доказательство ее большого значения.

Наиболее близка к нашей судьбе, вероятно, αἶσα. Но это понятие не слишком определенное. Основу же упомянутого семейства составляют слова, так или иначе восходящие к глаголу «делить» – μοῖρα (доля, участь), μέρος (удел), εἰςμερίην (доля, участь). Последнее производное является поздним, оно широко распространилось в послеалександровскую эпоху и часто использовалось в философии как обобщающее наименование всех разновидностей предопределения. Существовали, наконец, ἀνάγκη (необходимость, нужда, причина, бедствие, пытка) и ее частичная противоположность τύχη (случай, случайность, счастье, жребий).

Судьба у эллинов была не безликой силой: Τύχη, Ἀνάγκη, Μοῖραι суть богини. Причем было три Мойры (Доли) – Λάχεσις (Жеребьевка), Κλωθώ (Пряха), Ἄτροπος (Безвозвратность). Первая бросает жребий, определяющий жизненный путь человека; вторая прядет нить его жизнь; третья эту нить однажды перерезает, чем обрывает и саму земную жизнь. До некоторой степени в качестве богинь судьбы могут рассматриваться также Δίκη (правда, справедливость) и Ἐρινύες (мщение, проклятие, наказание, сумасшествие).

Судьба людей определяется богами – это понятно. А судьба богов? Почему в божественном царстве все происходит так, как оно происходит? Чем это предопределяется? Можно ответить, что волей самих же богов: один желает одного, другой – чего-то другого, и из этого столкновения желаний, сил и действий рождается порядок жизни богов. Есть боги более могущественные, есть менее могущественные. Первые, очевидно, управляют не только людьми, но и своими слабейшими собратьями. А над ними самими уже ничего и никого нет. В целом такое объяснение кажется верным. Но нельзя не обратить внимания на некоторые неувязки. Так, Зевс хотя и царь богов, но не полновластный правитель, не самодержец, – по крайней мере по древнейшим сказаниям. Ведь он не принадлежит к числу первых богов, он не творец и не прародитель всего. Гея и Метида дают ему мудрые советы; сторукие великаны Котт, Бриарей и Гий помогли ему одолеть титанов; круглоглазые великаны Бронт, Стероп и Арг сделали ему молнию и гром – его главное оружие; Сила и Власть верно служат ему; братья Аид и Посейдон в целом ведут себя сдержанно и не покушаются на его удел. Что удерживает всех этих многочисленных богов, без которых могущество Зевса было

бы весьма призрачным, от восстания против него? Это остается непонятным. Эллина разрешали данную загадку как раз ссылкой на судьбу, которая стоит даже выше всех богов. Как сказал Геродот, «...и богу невозможно избежать назначенной доли» (τὴν πεπωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ) [244]. В его «Истории» эти слова вложены в уста Пифии, верховной жрицы храма Аполлона в Дельфах, а значит исходят как бы от сами богов: Аполлон признается, что и они там на Олимпе и в Аиде не в состоянии отвлечь предопределения, которое, впрочем, исходит от трех Долей; боги могут лишь немного отсрочить его (согласно Геродоту, Аполлон объяснил лидийскому царю Крезу, что единственное, что ему удалось, – это отложить на три года взятие столицы лидийского царства персами). Хитрость, ловкость, умение – вот что противостоит и до некоторой степени даже противопоставляется судьбе. Но для эллинской мысли исход этой схватки заранее предreshen. Как сказано еще у Эсхила: хитрость гораздо слабее необходимости (τέχνη δ' ἀνάγκης ἄσθενεστέρα μακρῶ [239]). А говорит это не кто иной, как Прометей (Προμηθεύς), которому согласно самому имени его полагается быть воплощением хитрости и мудрости (μητις). Прометей здесь признает свое поражение в попытках обойти судьбу. Все хитроумные искусства, которыми владеют смертные, – от него, Прометея (πάσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως [239]); но нет искусства против судьбы...

Итак, эллинская мысль через судьбу подошла к понятию мирового закона, подчиняющего себе все – и бессмертных и смертных. В ранней эллинской физиологии этот закон выражался, с современной точки зрения, в понятиях общественной справедливости. Таким образом, опять же имел место своего рода перенос политических отношений на космические. Но так это, конечно, только для нынешнего взгляда. Для эллина скорее все наоборот: не космос похож на полис, а полис – на космос, ибо он его часть. Вспомним еще раз Анаксимандра: «...из чего вещам рождение, в то же самое и гибель по нужде (необходимости, судьбе), ведь они получают возмездие и возмещение за несправедливость согласно порядку времени» (ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν [240]). Согласно Гераклиту, есть два состояния вещей – пресыщение (κόρος) и желание

(χρημοσύνη), которые сменяют друг друга через большие промежутки времени, и события, таким образом, идут по кругу. Пресыщение — это когда все обращается в огонь, желание — когда огонь превращается в воду, воздух и землю [51, с. 220–224, 229–230]. Все в обмен на огонь, и огонь в обмен на все, подобно тому как имущество отдается за золото и золото — за имущество (πυρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός [243]). Все находится в войне со всем: война всеобща, вражда есть справедливость, все возникает через вражду и нужду (τὸν πόλεμον ὄντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών [243]). И за всем зорко следят Зевс, Дика и Эринии. У Эмпедокла главными силами, управляющими мирозданием, опять же выступают «человеческие» страсти — Дружба и Соперничество; первая соединяет вещи, второе — разделяет их, и властвуют они поочередно [236, с. 73–74].

К концу V века до н. э. в учении Демокрита многоликая безжалостная судьба превратилась в безликую безразличную к человеку строгую причинность. И такая точка зрения была широко принята. Случайность как беспричинность, а тем более как возникновение из ничего попали под почти всеобщее отрицание. И только в эпикуреизме и христианстве это мнение было восстановлено в правах. Так, эпикурейская физика допускала отклонение неделимых частиц от отвесной линии падения под действием не внешних, а каких-то внутренних и непонятных причин. Это выглядело так, будто у частицы есть собственная воля, из-за которой ее поведение никогда не может быть точно предсказано. В этом утверждении можно разглядеть первый росток современной квантовой и синергетической картин мира. О христианстве речь впереди.

§ 5. Время и вечность. Слово χρόνος (время) казалось эллинам малопонятным. Им хотелось как-то объяснить его для себя, а объяснить — значит свести к другому слову, более ясному. Для этой цели очень хорошо подходило имя Κρόνος, которое, как видим, отличается всего одной буквой. Крон — титан, отец Зевса, прославившийся также тем, что пожирал своих детей — первых олимпийских богов. Эту особенность перенесли на время; получилось, что оно поглощает то, что само же и порождает. Спрашивается: что оно порождает? Ответ: в некотором смысле все. Таким образом, во времени идет круговорот — возникновение и

уничтожение. Само время идет по кругу (κύκλος). Эта мысль на самом деле очень ранняя. Она так или иначе просматривается уже у Гесиода в его представлении о круговороте поколений, которых на сегодняшний день было пять. Затем ее подхватывают и развивают Гераклит и Стоики. Имеется в виду их учение о мировых пожарах (ἐκπύρωσις) и обычных миропорядках (διακόσμησις), именуемых также потопами (κατακλυσμός). Впрочем, Гераклит называл это проще – пресыщение и желание. И затем вплоть до XVIII века астрологи мучительно пытались рассчитать продолжительность полного круга времени (великого года). В астрологии задача звучала так: через какое время все светила, особенно блуждающие (планеты), вернуться в некое исходное положение [172, с. 97–98]. Но в XVIII веке открыли Уран, и возникло подозрение, что планет может быть гораздо больше, чем принято думать; следовательно, прежде чем браться за расчет великого года, надо знать полный перечень светил.

Стоики даже допускали, что вследствие круговорота времени все события настоящего когда-то уже происходили и в будущем в точности повторятся. Таким образом, в строгом смысле скрыть ничего нельзя: ничто безвозвратно в прошлое не уходит. Это нашло выражение в эллинской пословице «Самое мудрое – время, ибо оно открывает все» [79, с. 65].

Есть сведения, что уже Демокрит с целью, как всегда, избежать апорий Парменида, Зенона и Мелисса, предлагал считать, что существуют неделимые промежутки времени. В изложении Стратона это звучит так: тело в неделимое время движется по делимому пространству не постепенно, а все целиком (~скачками) [87, с. 37].

Начиная с Платона и Аристотеля укореняется мнение, что время связано с движением, что оно – мера движения. В «Тимее» читаем: время движется по кругу от числа к числу, подобно небу; время возникло вместе с небом и определяется блуждающими светилами; время имеет части – прошлое, настоящее, будущее; но время – подобие вечности (αἰών), которая покоится, в которой нет «было», «есть», «будет», – она только есть [151, с. 439–440]. У Аристотеля время определяется как счет движения от предыдущего к последующему [18]. Против всего это выступил вышеупомянутый Стратон. Время, утверждал он, – мера движения и покоя, ибо оно объемлет все; иначе получалось

бы, что покоящееся и покоится, и движется одновременно [87, с. 37].

Благоприятное, надлежащее время (а также место, что любопытно) выражалось словом *καιρός*; время года – *ώρα*; мгновение – *στιγμή χρόνου* (буквально: точка времени). Никакого особого значения в философии эти слова и выражения не приобрели.

§ 6. Душа и дух. Душа и дух – это у эллинов соответственно *ψυχή* и *πνεῦμα*. Слова, как видим, внешне совершенно разные, и происходят они от разных глаголов, но эти глаголы весьма близки по смыслу. *Ψύχω* означает «дышу», «дую», «охлаждаю»; *πνέω* – «дышу», «пыхчу», «дую», «пахну», «живу». Любопытно, что последний глагол имеет две основные производные: помимо *πνεῦμα* (слово среднего рода) это еще и *πνοή* (женского рода). Общее у них – дуновение, дыхание, ветер. Различие же в том, что *πνεῦμα* со временем приобрело то возвышенное значение, которому и соответствует наше понятие «дух», тогда как *πνοή* продолжало использоваться почти исключительно в смысле телесного дыхания. Еще можно говорить о том, что *πνεῦμα* – синоним жизни. Поэтому знаменитое выражение из «Евангелия от Матфея» *πτωχοὶ πνεύματι* (в обычном переводе «нищие духом») следует понимать как «обделенные во всех отношениях» – и душевными благами (мужество, справедливость, рассудительность, умеренность), и телесными (здоровье, красота, сила), и даже внешними (богатство, хорошие родственники, хорошие друзья и т. д.).

Но все это верно лишь для достаточно позднего периода, а именно для эпохи эллинизма, когда на основе аттического наречия сложился так называемый «общий язык». В древнейшем же языке эллинов, представленном, как полагают, ионийским наречием так называемых гомеровских поэм, понятия «дух» не было, и даже слово *ψυχή* использовалось непривычно – по большей части для обозначения души не живого, а умершего человека, т. е. души, отделенной от тела. Тот призрак, который является бесплотным подобием человека и который, подгоняемый Гермесом, уходит в Аид, где и будет отныне пребывать, и есть *ψυχή*. Душа живого – этого скорее *θυμός* (слово мужского рода). Он гнездится в некой (загадочной для современного исследователя) части тела, которая обозначается словом женского рода множественного числа – *φρένες* (в единственном числе – *φρήν*). Это его обиталище. Боги часто

воздействуют на вместилище души с целью внушить человеку те или иные мысли, подтолкнуть к тем или иным действиям. Когда *θυμός* частично выходит из человека, наступает обморок; когда выходит полностью и рассеивается, наступает смерть. Прежде живое тело (*δέμας*) становится телом мертвым (*σῶμα*), тут-то от него и отделяется призрак (*ψυχή*). Противопоставлению *σῶμα* – *ψυχή* (тело – душа) общеэллинского языка примерно соответствует противопоставление *δέμας* – *φρένες* древнейшего ионийского наречия. В общеэллинском языке словоупотребление, как представляется, упростилось: здесь уже не было особых слов для души в теле и для души вне тела, для живого тела и для мертвого. Теперь *ψυχή* – душа, а *σῶμα* – тело, независимо от того, вместе они или порознь; *φρήν* превратилась в перегородку, отделяющую грудную полость от брюшной; *θυμός* – в желание, мужество, гнев. Зато появился дух (*πνεῦμα*), которого раньше совсем не было. Но происходило это достаточно медленно. Еще в стоических определениях души просматривается стремление объяснить ее как некую разновидность дыхания. Первое определение: душа есть долговечное дыхание (*πολυχρόνιον πνεῦμα*) [92, с. 69]. Именно дыхание, а не дух, потому что дух как высшая степень душевного не может быть родовым понятием по отношению к душе, он для нее – видовое понятие: не всякая душа – дух, но всякий дух – душа (если говорить о человеке, конечно, и не иметь в виду христианское учение об ангелах и боге, – но до этого учения было еще далеко). Второе определение представляет собой труднопереводимую игру слов. По-эллински это звучит как *ἀναθυμίασις αἰσθητική* [92, с. 67]. Первое слово означает «испарение», другое – «чувствующее», «ощущающее», «способное к ощущению» и т. п. Но не скажешь же по-русски, что душа – это чувствующее испарение. И по-эллински, конечно, имеется в виду не водяной пар, – это было бы крайне странно и противоречило бы всему, что мы знаем о мировоззрении эллинов. Все дело в том, что в слове *ἀναθυμίασις* корень тот же, что и у слова *θυμός*, приставка *ἀνα-* указывает как будто на движение вверх, вообще на что-то высшее, на обнаружение чего-либо. Таким образом, *ἀναθυμίασις* – это что-то вроде высшей разновидности дыхания (которое сопровождает всякую жизнь), такой разновидности, которая наделена ощущениями. Так стоики связали все три понятия – *ψυχή*, *θυμός* и *πνεῦμα*. Точнее,

засвидетельствовали, что они очень близки и разъясняются друг через друга.

В философии с недавних пор (конец XIX – начало XX века) распространился обычай вообще даже не произносить слово «душа» – видимо, как религиозное и недостойное науки. Психологи всех направлений предпочитают говорить «психика»; материалистически, атеистически, позитивистски настроенные философы – «сознание»; и те и другие еще используют понятие «я». По большей части это словесный самообман. Если записать «психика» по-эллинически (τὰ ψυχικά) и затем перевести обратно на русский, получится «дела души», «то, что относится к душе», «то, что принадлежит душе». Сознанием же в обычном языке называется способность к самоотчету, умение смотреть на себя как бы со стороны, умение сдерживать природные влечения, ответственность. В философии же после «устранения» души сознанию придают надуманное значение, подлежащего таких способностей как ощущение, память, воображение, мышления, воля и прочих того же рода. Это, повторяем, совершенно противоестественное и ничем не оправданное словоупотребление (если не считать оправданием предвзятость всей нынешней материалистической и атеистической философии). Сознание как вышеописанное свойство (кстати, почти тождественное совести) есть одно из того списка; подлежащим же как раз и выступает душа. Таким образом, избавиться от души, не важно, понимаем ли мы ее как самостоятельную бестелесную сущность или как свойство земного тела, не удается.

Любопытно, что русские слова «сознание» и «совесть» выглядят как буквальный перевод (как калька) эллинского слова συνείδησις; слово это позднее и означает именно это – «сознание» и «совесть». Оно само в свою очередь почти полностью охватывается понятием σύνεσις. Это слово более раннее и совсем другого происхождения, в исходном смысле – «соединение», «слияние», в позднем языке также «сообразительность», «разум» и опять же «сознание» и «совесть». Эллинская мысль не видела в сознании ничего хоть сколько-нибудь особенного, потому что сознание, как было заявлено выше, это, в сущности, всего лишь совесть. Точно так же дело обстоит и в русском языке, если бы только в материалистической и атеистической философии все не было до крайности извращено. Но как было замечено, искомые значения обоих вышеупомянутых слов – поздние.

Что им соответствует в раннем языке? Как эллины выражали эти смыслы в доаристотелевскую эпоху? Ответ здесь такой: раньше это называлось αἰδώς (стыд, страх, благоговение, почтение). В обществе, говорилось тогда, надо иметь стыд перед людьми, в одиночестве – перед самим собой (и, может быть, еще перед богами).

И последнее проявляющееся замечание. Что «сознание» и «совесть» – одно и то же или почти одно и то же по значению, это станет очевидным, если вспомнить, что первое есть *со-знание*, а второе – *со-ведение*. Тождество их смысла не подлежит обсуждению.

§ 7. Бескачественное вещество. В конце VI – начале V века до н. э. у эллинов стало складываться представление о том, что все вещи состоят из земли, воды, воздуха и огня. В V веке они получили собирательное название τὰ στοιχεῖα (стихии), что значит «начала». Стихии, по мнению эллинов, могли переходить одна в другую. Первые мысли такого рода обнаруживаются у Гераклита (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен здесь не в счет, поскольку от их произведений ничего не осталось). Но коль скоро стихии превращаются друг в друга, то, по сути, они – одно. Они – разновидности некой единой природы. К этому выводу пришел Диоген из Аполлонии [78, с. 542]. Но он, по-видимому, не додумался эту природу назвать, в чем и состоял его главный промах. Ведь иначе он и мог бы считаться изобретателем понятия об изначальном бескачественном веществе. Попытки сведения многообразия к единству нашли некоторое отражение и в учении Демокрита о неделимых частицах и пустоте. Однако здесь предполагалось наличие частиц самых разных видов, а значит, эта гипотеза была шагом назад по сравнению с гипотезой стихий. В IV веке до н. э. в платоновском «Тимее» появились первые, и притом весьма красочные и образные, обозначения общей основы стихий – кормилица (τιθήνη) и восприемница (δεκτική) рождения, а также пространство (χώρα) [151, с. 452, 455, 456]. Отталкиваясь от этого, Аристотель назвал эту сущность более приземленно: он использовал для этих целей имя, которое в переводе означало «строительная древесина». А именно это было слово ὕλη. Оно получило большее распространение, нежели платоновские нововведения, но сказать, что оно полностью вытеснило их, было бы преувеличением. Когда латиняне стали переводить философию эллинов на свой язык, ὕλη была передана соответ-

ствующим по смыслу словом *materia*, которое затем уже в значении того самого изначального бескачественного вещества прочно вошло во все или почти все европейские языки.

В так называемом пифагорейском учении, созданном все теми же академиками, существовало противопоставление «предел – беспредельное» (πέραις – τὸ ἄπειρον). Под первым подразумевалось число, под вторым – бескачественное правещество [87, с. 18].

Отвлекаясь от эллинов и римлян, добавим, что вплоть до XVII века материя мыслилась как почти ничто, как чистая возможность бытия, начало страдательное, а не деятельное. Сама по себе она не могла ничем стать – для этого требовалось внешнее воздействие, источником которого, по общему мнению, был бог. Однако в следующем столетии в связи с распространением атеизма эта истина впервые за почти две тысячи лет пошатнулась. Ведь если бога нет, то источник движения материи должен по необходимости находиться в ней самой. Так материи приписали бесконечность во времени и творческую способность: ее никто не создавал и не может уничтожить, она существовала всегда и сама порождала и порождает все существующее многообразие вещей. Поскольку никакая единая основа вещей эмпирически пока не обнаружена, понятие о такой материи следует признать скорее метафизическим (хотя это и не означает, что оно навсегда останется таковым). Более физическим будет определение, согласно которому материя есть просто собирательное название всех открытых видов частиц и тех, которые еще будут открыты. Именно частиц, поскольку с непрерывной материей Парменида обычной физике работать невозможно.

§ 8. Боги. Бог – это единственное, что мы включаем в онтическую систему с некоторым сомнением, не без внутренних колебаний. Но причину этого объяснить довольно трудно. Просто есть какое-то смутное ощущение, что бог – это уже не онтология. Может быть, это гиперонтология, т. е. учение о таком сущем, которое превосходит всякое другое сущее?.. Чувствуется также известное давление со стороны всей современной философии, в которой уже довольно давно преобладают безбожные умонастроения. В обычной для наших дней онтологии бога нет, есть лишь некий его след, послезвучание. Все дело в том, что нынешняя атеистическая онтология родилась как пре-

одоление христианства и христианской метафизики, а значит, содержит в себе как бы вычеркнутый образ божественного.

Понятие «бог» для эллинов философской эпохи уже не было прозрачным, и они пытались объяснить его себе через словесные сходства (выше говорилось, что подобным образом поступали, например, с понятием «время»). Слово θεός лишено явных признаков рода, – это и бог и богиня одновременно, а кто здесь подразумевается, это можно уточнить с помощью указательной частицы мужского или женского рода (ὁ и ἡ соответственно). Впрочем, если есть желание сказать именно «богиня», можно прибегнуть к слову θεά. Если подробности совсем не имеют значения, можно использовать отвлеченное понятие τὸ θεῖον («божество», «божественное»). Все эти слова пытались возвести к глаголам θέω («бегу») и θεάομαι («смотрю», «вижу»), – кроме, конечно, слова δαίμων, которым тоже можно обозначить любого бога. Отсюда делали вывод: божество – это то, что движется и что видимо. Почему-то многим казалось, что лучше всего под данное определение подходят небесные светила: они хорошо видимы и совершают строго упорядоченные движения. Следовательно, на мысль о богах людей навели наблюдения звездного неба. Такое соображение встречается, например, у стоика Клеанфа.

Эллины же ввели и понятие θεολογία («богословие», «наука о боге»). Впервые, насколько сейчас известно, его предложил Аристотель, который хотел построить теологию в соответствии с самим названием именно как науку, а не просто как собрание сказаний о деяниях титанов и олимпийцев. По этой причине христиане в течение нескольких веков не применяли этот термин в отношении христианского учения, поскольку он слишком прочно связывался в умах с перипатетической и стоической философией: казалось, что он выражает пусть и не достоверное, но все же знание, а не веру.

Эллинская теология многообразна. Чтобы привести ее в порядок, начнем с выяснения вопроса, какие вообще существуют виды теологии.

Прежде всего, можно выделить единобожие и многобожие (во втором случае богов по крайней мере два). Строгое единобожие – редкое явление. Даже католическое христианство и ислам, вопреки распространенному мнению, не вполне соответствуют этому понятию. Что же касается эл-

линов, то они почти единодушно склоняются к многобожию.

Имеются и такие две противоположные разновидности теологии – естественная и сверхъестественная. Первая опирается на наблюдения за природными вещами и на разумные выводы. Это такой путь познания, когда, исследуя мир, мы силами собственного рассудка приходим к убеждению в существовании бога. Во втором случае бог сам приходит к людям. Таким образом, сверхъестественная теология основывается на откровении (апокалипсисе) божества о себе. Понятие «естественная теология» закрепляется только в XVII веке, причем теснейшим образом связывается (почти отождествляется) с деизмом, о котором речь пойдет несколько ниже. Учение о божественном откровении появляется в раннем христианстве, хотя невозможно не видеть, что на него на деле задолго до этого ссылались и эллины. Так, древнейший эллинский поэт Гесиод излагает родословие богов не от себя лично, а как бы со слов Муз, дочерей Зевса и Мнемозины. С незапамятных времен и до III века до н. э. в дельфийском храме верховные жрицы, именуемые пифиями, беседовали с самим Аполлоном. Возможность общения с богами допускает Эмпедокл. У Платона демиург дает душам тоже не что иное, как откровение. И так далее.

Теология делится также на положительную и отрицательную. Положительная – это когда утверждается, что бог в общем и целом познаваем. По крайней мере, для его описания допустимо использовать обычные человеческие понятия. Отрицательная – когда утверждается, что бог бесконечно превышает все, что мы можем помыслить и вообразить. Поэтому самое большее, что мы о нем можем сказать, это то, что он существует. А вот какой он, этого уже выразить нельзя, не перенося на бога чисто человеческих понятий. Но некоторые полагают, что даже существование ему приписывать нельзя. В этом случае бог оказывается познаваемым лишь отрицательно. Существует и такое сходное мнение. Поскольку бог – сверхсущество, к нему неприменимы законы разума (здравый смысл, закон непротиворечивости). Отсюда следует, что признаком истинности некоторого учения о боге является его недоступность пониманию (когда сказать можно, а понять нельзя).

Мы выделяем еще шесть видов теологии в зависимости от того, как в ней представлено отношение бога и мира.

1. Согласно первой из них боги управляют миром, но не являются творцами его. Такая теология была распространена как раз у древних эллинов и, вероятно, еще у многих народов в те времена. Ее приверженцы полагали, что все сущее – это боги, люди, звери, растения, которые некогда родились. Боги, как первые и самые могущественные, повелевают всеми остальными, но никакого мира самого по себе, отличного от вышеперечисленных существ, нет. Недавно упомянутый у нас Гесиод сообщает, что первыми родились Хаос (Провал), Гея (Земля), Тартар (что-то вроде преисподней) и Эрос (Любвный Порыв), а от них произошли все остальные боги (среди которых главные – офрийцы и олимпийцы), а также люди, звери, птицы, рыбы и растения. Причем больше всего потомков у Геи, а меньше всего у Эроса – ни одного, поскольку он сам никого не порождает. Но ему это и не нужно, ведь он сводит для продолжения рода богов и богинь, мужчин и женщин и так далее. Впрочем, некоторые богини и даже боги производят на свет потомство без супруга. Этот вид теологии не имеет хоть сколько-нибудь устоявшегося названия. Сказать, что это политеизм, было бы недостаточно, ведь этот термин говорит лишь о количестве божества, но ничего не сообщает о взаимодействии божества с миром. Возможно, этот взгляд следовало бы обозначить как *генетический политеизм* (т. е. такой, согласно которому боги и сами рождаются) или даже пангенетизм. Впрочем, последнее название в данном случае не очень удачно, поскольку в нем отсутствует корень «бог».

2. Согласно второй теологии боги суть и творцы, и правители мира. Бог здесь, как правило, один, хотя существуют и подчиненные ему существа низшей степени божественности. Это знакомое многим христианское учение, например, католическое. В рамках его мироздание считается настолько ничтожным, что без постоянной поддержки бога не может просуществовать ни мгновения. У эллинов же эта точка зрения восходит преимущественно к Платону. Распространенное наименование этого вида – *теизм*. Платон выделяет четыре вида богов. На вершине божественного находится бог-творец (демиург). Это высший ум, устроитель мироздания. Из неупорядоченной восприимчивости всякого рождения (~материя) он создает космос и все, что в нем, по образцам умопостигаемой природы. Этот бог творит только совершенное, т. е. бессмертное, – других богов

и души. Второй по степени совершенства бог и есть сотворенный космос — одушевленное, разумное и блаженное существо. Далее идут боги видимые и движущиеся, — это небесные светила. Они шарообразны, подобно космосу, и имеют огненную природу. Последние в перечне — общеэллинские боги (титаны, олимпийцы и прочие), которые суть дети Урана и Геи. Гея среди них — старейшая. В отличие от звезд они являются нам, когда сами того пожелают. Предназначение их состоит в том, чтобы производить смертное — тела людей, зверей, птиц, рыб и прочих земных существ.

3. Согласно третьей теологии бог (тоже обычно один) есть творец мира, но не правитель его. Обосновывают такую точку зрения тем, что бог — существо совершенное, и творение его — наилучшее из возможных. И коль скоро это так, то богу нет смысла вмешиваться в мировые события: он с самого начала устроил все таким образом, что никакая тварь не может перейти установленных им границ. Напротив, любое вмешательство означает исправление какого-то изъяна и, следовательно, признание того, что творение оказалось недостаточно хорошим. Но это как будто противоречит понятию о божественном совершенстве. Такая теология (называемая ныне *деизм*) тоже впервые обнаружилась у эллинов (Анаксагор, Цельс), потом ее на тысячу лет вытеснило христианство, а затем она вновь возродилась. По Анаксагору, первоначально все вещи находились в смешении и неподвижности; смешение было настолько полным, что ничего нельзя было различить; но наряду с этой смесью существовал ум — отдельно и независимо от нее. Ум сообщил смеси семян круговое движение, и в ней началось разделение видов: тяжелые и плотные тела стягивались к середине вихря, легкие и разряженные выталкивались к внешним краям; так образовался мир, в середине которого — земля, окруженная воздухом и эфиром; поскольку вихрей в изначальной смеси было много, то и миров множество. Как видим, Анаксагору бог понадобился только как источник первого движения.

4. Согласно четвертому виду бог или боги и не творят мир, и не повелевают им. Насколько известно, такое мнение впервые стали защищать Аристотель и Эпикур. Последний убеждал современников, что боги не нуждаются ни в чем, в том числе в человеческой праведности. Поэтому они не наказывают нас за грехи и не вознаграждают за добрые

дела. А вообще все в мире происходит само собой в силу движения неделимых частиц под действием тяжести, и поддержка божества здесь не требуется. Это, если так можно выразиться, *номинальный теизм*, или *псевдотеизм*, чрезвычайно близкий к атеизму. Аристотель, живший раньше, все-таки придавал богам несколько большее значение, хотя и он, по нашему мнению, попадает в разряд псевдотеистов. У Аристотеля есть один высший бог – чистый ум и последняя степень действительности, осуществленности (начальная степень действительности – материя, которая есть чистая возможность). Ум неподвижен и только поэтому может быть перводвигателем, ибо если бы он двигался, то либо чем-то другим, либо самим собой. Первое очевидным образом противоречит понятию перводвигателя. Но и второе тоже, так как если он движим сам собой, то в нем есть движущее и движимое, а значит, истинный перводвигатель – движущее. Затем рассуждение повторяется. Следовательно, он неподвижен. Но как он приводит все в движение, если сам чужд ему? Аристотель отвечает: одним лишь своим существованием, ведь всякая возможность стремится осуществиться, перейти в состояние действительности, – таков закон мироздания. Все в мире по сравнению с перводвигателем не вполне действительно, он же – предельная действительность. Поэтому вещи, выражаясь, может быть, несколько образно, пытаются стать тем, чем бог уже является; он – предел всех их стремлений... Помимо этого, согласно Аристотелю (который здесь как бы вторит Платону), существуют боги низшего порядка, – это все те же небесные светила. Последние имеют эфирную природу.

5. Согласно пятой теологии бог присутствует в мироздании повсеместно; в известном смысле здесь бог и мир – одно и то же. Это так называемый *пантеизм* («всебожие»), который можно найти у Гераклита, но особенно у стоиков и поздних эклектиков, вроде Нумения, Плотина и им подобных. Стоическое учение, восходящее к Зенону Китийскому, гласит: есть два начала вещей – действующее (бог) и претерпевающее (вещество), которые всегда пребывают в единстве. Стоики именовали действующее начало и иначе: Зевс, судьба, творческий огонь, правильный разум, всеобщий закон, зачаточный разум. Бог пронизывает все мироздание и на разных уровнях выступает как ум, душа, природа и любое упорядоченное состояние. Поскольку бог

езде, все происходящее разумно и имеет смысл. Клеанф, ученик и единомышленник Зенона, доказывал существование бога так: если одна природа совершеннее другой, то, очевидно, есть и совершеннейшая, наилучшая, сильнейшая, преисполненная доблести и лишенная пороков; такое существо не может быть никем иным, кроме бога.

Как промежуточные по отношению к Академии и Стое мы расцениваем теологии Плутарха, Плотина и Ямвлиха.

Плутарх выделяет три начала сущего – два действующих и оно претерпевающее. Это Ум (=благый бог. – А. Д.), Демон (=злой бог. – А. Д.) и Кормилица (=материя. – А. Д.). Ум – единый, первый и самый могущественный, сверхчувственный, тождественный добру; он существует вне времени, неподвижно, всегда в настоящем. Кормилица – всеобъемлющая, многоименная; она почва как для доброго бога, так и для злого, но имеет врожденную любовь к первому и от него рождает Космос – чувственное подобие невещественной сущности. Демон вносит расстройство в Космос, выводит его из равновесия и упорядоченности. Космос побеждает его с помощью Слова (Гермес), но не до конца, ибо полная победа над ним невозможна. Наибольшую власть Демон имеет в подлунной области. Плутарх полагает, что эту истину о происхождении сущего и борьбе богов знали уже древние египтяне, которые выразили все это в мифе об Исиде и Осирисе. В образе Осириса (который примерно соответствует Дионису у эллинов), по его мнению, выведен Ум; Исида (Деметра) – это Кормилица, Сет (Тифон) – Демон, Гор (часто отождествлялся с Аполлоном) – Космос.

Плотин провозглашает: есть три природы (начала, силы, ипостаси) божественного (единое, ум, душа), извечно существующие и сопричастующие, разделенные не в пространстве и не во времени, а только сущностно. Единое извечно рождает ум, который есть двойственное; ум, отражаясь извечно в несуществующем (материя), порождает душу мира, которая есть множественное, и, следовательно, сам мир (космос). Космос вечен (всегда был и всегда будет), единственно возможен и насколько возможно прекрасен. Но это не повод для человека пребывать в благодушном настроении. Истинная цель души – первое основание бытия, каковым является единое. Путь к нему лежит через отказ от чувственного восприятия, через восхождение к чистому мышлению, а от него – к совершеннейшей простоте и

неразличимости (т. е. к совершенному единству). Строго говоря, мировой порядок, как он описан у Плотина, правильнее представлять в таком виде: сверхсущее (единое) – сущее (ум, душа, частные души) – не-сущее (материя).

По Ямвлиху, есть четыре основных высших рода – боги, демоны, герои и души (иногда Ямвлих использует более общую последовательность: единое – умственные боги – внутримировые боги; иногда – более дробную: боги – архангелы – ангелы – демоны – герои – архонты – души). Высшие роды действуют совершенно свободно, охватывают все, а воздействиям извне не подвержены; не присутствуют в телах, повелевают ими извне и вместе с ними не меняются. Те роды, которые выше, наделяют нижестоящих сущностью и видом. У них все в бытии, все целиком первенствующее, нет случайных признаков. Боги всемогущи, объединяют все сущее, неизменно пребывают в себе, вызывают всякое движение, будучи неподвижными; в них единство бытия, силы и действия. Они полностью очищают душу и открывают ей истину. Демоны возникают на основе силы богов среди крайних дроблений единого; герои появляются согласно божественным началам жизни; души создаются богами как отдельные существа. Демоны сопутствуют богам, заботятся обо всем возникшем, делают неизреченные глубины блага изреченными, превосходящее разум превращают в доступное, создают предметы, подобные благу. Герои оживляют, вразумляют и направляют души. Последние воплощаются то в одном, то в другом в зависимости от того, где они оказались в мироздании; заботятся о телах, уподобляются всему и вследствие инаковости удалены от всего; могут подняться до ангельского разряда, хотя обычно очень ограничены низшим единством. Но душа не пребывает в теле целиком, она не замкнута в нем и поэтому не нуждается в ощущениях. Душа не возникает и не уничтожается, но порождает возникающих и гибнущих животных. Все небесные тела – эфирные по природе и наиболее родственны бестелесной сущности богов. В них нет противоположностей, они целостны, единовидны и лишены частей. Они несут только добро и красоту (а не так, как говорят астрологи, будто они могут быть и источником зла).

6. Наконец, согласно шестой теологии, мир есть обособившаяся часть бога, болезненный выкидыш, пребывающий одновременно в боге и вне бога, выкидыш, нуждающийся

в исцелении и восстановлении. Наиболее подходящее наименование для этого – *панентеизм* (от эллинского $\pi\acute{\alpha}\nu \epsilon\nu \theta\epsilon\acute{\omega}$ – «все в боге»). Для эллинского ума подобные представления не свойственны. Но таково было знаменитое откровение Валентина из Александрии и всей его школы. С Валентина мы и начинаем следующую главу.

1. 2. ОСОБЕННОСТИ ОНТОЛОГИИ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО ХРИСТИАНСТВА

Заметное переосмысление вопроса о сущем и бытии наблюдается в раннем христианстве. Христианская мысль была в значительной степени движима стремлением отмежеваться от всего эллинского, поэтому неудивительно, что некоторые онтические понятия претерпели изменения. Это выразилось главным образом в отказе от ряда старых слов в пользу новых – но тоже, по сути, старых, которым просто придали необычный смысл. Основными новшествами здесь были понятия «эон» ($\alpha\iota\acute{\omega}\nu$), «полнота» ($\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$), «середина» ($\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$), «пустота» ($\kappa\acute{\epsilon}\nu\omega\mu\alpha$), «ипостась» ($\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$), а также понимание бога как сущего или не-сущего и мироздания как зла или ошибки. Еще добавились $\omicron\upsilon\sigma\iota\omega\varsigma$ (что-то вроде «сущностности» – собирательное обозначение родов и видов; примерно соответствует латинскому понятию *subsistentia* [27, с. 173–175]) и $\acute{o}\nu\tau\acute{o}\tau\eta\varsigma$ («существенность»).

В обычном языке $\alpha\iota\acute{\omega}\nu$ (эон) означает «век» и «вечность». Однако в языке христианском эон стал почти синонимом сущего. Особенно это заметно в сочинениях представителей валентиновской школы (с середины II века). Эонами здесь назывались три основные области сущего – полнота (Бог и его потомки), середина (демиург и его ангелы) и пустота (материальный мир), а также любой потомок Бога, пребывающий в полноте. В общем и целом такое словоупотребление исчезло вместе с самой школой Валентина где-то в начале V века. Но и за пределами этого течения наблюдаются сходные языковые явления. Например, в «Послании апостола Павла к евреям» (втор. пол. II века): «...верой познаем, что все сущее ($\tau\omicron\upsilon\delta\varsigma \alpha\iota\acute{\omega}\nu\alpha\varsigma$) устроено по слову Бога...» (перевод наш по изданию [108, с. 306]). Русский православный перевод, как представляется, грешит чрезмерной буквальностью – «века устроены». Не-

что подобное есть даже в константинопольском символе веры: «Ожидаю воскресения мертвых и жизни в следующем мире / в будущей вечности (τοῦ μελλόντος αἰῶνος)» (перевод наш по изданию [108, с. 310]).

Учение о полноте, середине и пустоте чрезвычайно любопытно еще и тем, что оно являет собой первый пример того, что с недавних пор именуют фрактальной картиной мира. Фрактал – это некое (часто бесконечно разрастающееся вглубь и вширь) образование, каждая большая часть которого есть увеличенная меньшая часть самой же большей части. Валентинианский фрактал конечен, он разрастается как бы вглубь себя – от большого к малому.

Все началось с Бога, породившего множество сынов и дочерей – таких же, как он, духовных сущностей (подробности этого, поскольку они не имеют прямого отношения к вопросу, мы здесь опускаем). Дети пребывали в отце, но пока не знали этого. Однако они смутно догадывались, что прародитель все же существует, и начали искать его. Поиски оказались бесплодными: Праотец решил не открываться им до времени. В последней из дочерей, которая носит имя Мудрость, желание найти исток всего сущего было наиболее сильным; не найдя удовлетворения, оно превратилось в болезнь, вызвавшую внутренний разлад Полноты. Чтобы восстановить равновесие, высшая сила отделила желание Мудрости от самой Мудрости и отгородила его завесой. Так желание (или мысль – греч. ἐνθύμησις) стало выкидышем (ἔκτρομα), хотя оно и продолжало обретаться в пределах Полноты.

Этот выкидыш является, по существу, испорченной частью Полноты, т. е. Бога. Нельзя сказать, что это какая-то крайняя степень вырождения божественного, – до этого было еще далеко. И коль скоро это так, выкидыш претерпевает внутреннее упорядочение вследствие природного влечения к высшему и под действием посланцев Полноты. Лучшая его часть постепенно выделяется в нем и обособляется. Она преобразуется по подобию Полноты – превращается в демиурга и ангелов, которые отныне составляют Середину, а остаток выкидыша – Пустота. Она охвачена Серединой, как Середина – Полнотой. Таким образом, строение выкидыша повторяет строение Полноты: в Полноте есть божественная часть и сам выкидыш – отгороженное от Праотца желание Мудрости; а в выкидыше есть полубожественная часть (демиург и ангелы) и вырожден-

ный остаток (пустота, область вещества и плоти). Но и на этом дробление фрактала еще не завершается. Пустота тоже начинает уподобляться всецелому, т. е. Полноте. В ней продолжают выделяться лучшие части, которые суть не что иное, как души, объемлющие самое худшее – тела. Телесное – это уже последняя степень вырождения духовного. Таким образом, человек оказывается подобием выкидыша, а выкидыш – подобие Полноты. Значит, и сам человек – маленькая полнота. В конце времен, после того, как завершится отделение последних частиц Бога от вещества, Пустота исчезнет [96, с. 178–197; 86, с. 39–41]. В итоге валентинианский фрактал несколько упростится...

В христианстве появляется мысль об отождествлении бога с сущим. Это было навеяно именем еврейского бога – Яхве (Иегова), что в переводе означает именно это: «сущий», «тот, кто есть». По-гречески же это звучит как $\acute{o} \acute{\omega} \nu$ (субстантивация причастия мужского рода, образованного от глагола $\epsilon\acute{\iota} \nu \alpha\iota$, совершаемая при помощи артикля мужского рода). А поскольку в раннем эллинистическом христианстве было очень сильно выражено неприятие всего еврейского (даже отождествление Яхве с началом зла, восприятие его как низшей и ущербной силы), возникла другая мысль: истинный Бог, который нас спасает, который посылает нам своего Сына, есть полная противоположность Яхве (т. е. Сущему). Но полная противоположность Тому, кто есть, это Тот, которого нет ($\acute{o} \omicron \upsilon \kappa \acute{\omega} \nu$). Итак, истинный Бог – это несуществующий бог (хотя в то же время он есть). Это слияние сущего с не-сущим в одном лице, т. е. в христианском боге являет собой, вероятно, самый первый пример апофатической теологии. По имеющимся свидетельствам, таково было учение сирийского христианина Василида [40, с. 205], собственные сочинения которого, к сожалению, пока не найдены.

Совершенно необычным было раннехристианское восприятие мироздания как зла или по меньшей мере ошибки. Весьма вероятно, что оно сложилось в умах людей, которые были эллинами разве что по образованию, но не по происхождению и воспитанию. Действительно, мы очень мало знаем о том, к каким народам принадлежали такие творцы христианства, как Маркион, Валентин, Карпократ, Василид, Сатурнин, Кердон и некоторые другие. Единственное, что известно точно, это то, что все они были с восточных окраин Римской империи (Азия, Сирия, Египет).

Возможно, что поверхностно усвоив эллинский язык и не чувствуя всей глубины смысла слова «космос», эти люди приписали ему прямо противоположное тому, что о нем можно было утверждать в согласии с самим понятием. Это весьма вероятно, если вспомнить следующий пример. В «Евангелии от Филиппа», написанном по-гречески, Святой Дух объявляется сущностью женской природы [90, с. 236]. Но πνεῦμα («дух») – слово среднего рода; женского рода «дух» – в еврейском языке. Таким образом, составитель евангелия писал по-гречески, а мыслил (по крайней мере иногда) – по-еврейски. Он и сам подтверждает свою духовную зависимость от Израиля в таких словах: «Когда мы были евреями, мы были сиротами, у нас была только мать. Но когда мы стали христианами, у нас появились отец и мать» [90, с. 233].

Но в вопросе о космосе так далеко заходило только раннее христианство (II–III века). Более позднее католическое направление уже не видит смысла в подобной смелости и в ниспровержении всех основ. В государственном христианстве Римской империи наблюдается возврат к пониманию космоса как упорядоченного и прекрасного. Ведь данное христианство мыслило себя как будущую вселенскую религию, которой еще предстоит завоевать души и прочно обосноваться на земле. Христианство теперь не бегство от мира, а преобразование его с целью воссоединения с творцом. Это предполагало большую работу. Императоров, царей и прочих правителей можно было подкупить старым эллинским понятием о единстве космоса и полиса: говорилось, что мир прекрасен, подразумевалось, что и государство тоже; что же касается власти, то, как известно, всякая она – от Бога. В устах христиан все это звучало как достаточно тонкая лесть по отношению к тем людям, признания со стороны которых они так жаждали. Христианство хотело обосноваться в этом мире прочно и надолго (точнее, навсегда), и свойственное ранним ступеням его развития презрение к миру было в таких обстоятельствах неуместным. Нельзя было одновременно ругать мир и проявлять самую трепетную заботу о том, как бы в нем получше обосноваться, – это было бы признаком крайнего лицемерия, слишком заметным даже в те темные времена.

Кроме того, католическое направление пошло по пути упрощения христианства, что объясняется необходимостью

сделать вероучение доступным для как можно более широко круга лиц. Бог здесь уже не только отец Спасителя, но и творец мира. Бог – высшее благо, он – само благо и источник всякого земного добра. Но в таком случае и творение его должно быть соответствующим. Если всеблагой и всесовершенный Бог создал скверный мир, значит, он на самом деле недостаточно благой и совершенный. Коротко говоря, мироздание должно иметь немалую долю божественных качеств. Исход: на многие века закрепляется определение, гласящее, что мир – прекрасное творение, которое ухудшается вследствие неправильного использования ангелами и людьми данной им свободы. Бог создал мир наилучшим образом, а портим его уже мы. Этим и объясняется вмешательство Бога в земные события.

Вместе с тем католическое христианство не просто допускает, а утверждает творение из ничего. Мир создан Богом, но создавал он его из чистейшего Ничто. Этим лишний раз подчеркивалось божественное всемогущество. Беспричинности в строгом смысле слова здесь нет, ведь Ничто не само из себя породило мир – источником была воля Бога. Зачем Бог сделал это? Ибо бытие – благо, бытие лучше небытия. Сотворив мир и всех существ, Бог тем самым сделал их причастными благу.

Вопрос о соотношении необходимости и случайности в христианстве звучал уже иначе по сравнению с эллинизмом. Необходимость (судьбу) здесь противопоставляли свободе. В ранних течениях (особенно, конечно, маркионитство и валентинианство) допускалось наличие судьбы, источником которой была воля демиурга, каким бы именем он ни назывался (Яхве, Иалдабаоф и т. п.). Выше судьбы стояла свобода, получаемая через благодать Бога. В школе Валентина, например, имела хождение мысль о том, что до крещения и вообще без крещения человек находится во власти ангелов демиурга (т. е. во власти судьбы, указуемой звездами); когда же человек принимает крещение, он выходит из-под этой власти, становится свободным, и выражается это в частности в том, что составленные для него предсказания по звездам отныне перестают сбываться. В католическое течение, как нетрудно догадаться, почти ничего из этого не попало. Человек был свободен всегда – но по большей части душевно, а не телесно. Он мог чего-то пожелать – это было всецело в его власти, – но осуществление задуманного, если речь шла о чувственно воспри-

нимаемом мире, в значительной степени зависело от Бога. Только Августин Аврелий, Готшалк, Жан Кальвин и прочие сторонники учения о двойном предопределении отказывались это принять: не отрицая полностью свободу воли (что звучало бы уже как явная ересь), они лишали действия последней всякого значения, отдавая спасение человека целиком в ведение Бога [например: 4, с. 22]. Это ведение, а лучше сказать предвидение (промысел – по-эллинически *πρόνοια*) Бога и было в католическом христианстве конечным источником всякой внутримировой необходимости и наиболее сильным ее проявлением.

Для прояснения значения слова «ипостась» (*ὕποστασις*) переместимся сразу в IV век. В 325 году в городе Никея (северо-запад современной Турции) по предложению императора Константина был собран церковный совет. Цель: определить отношение католической церкви к взглядам некоего александрийского пресвитера Ария. Константин, сам сравнительно недавно обратившийся в христианство и пока еще даже скрывающий это (он крестился только в 337 году и в том же году скончался), едва ли хорошо разбирался в тонкостях учения и поэтому созвал совет, скорее всего, не по собственному почину, а по подсказке тех епископов, которым сильно доверял.

Что касается Ария, то он на самом деле придерживался представлений, широко распространенных у христиан во все времена, а именно что Сын Бога ниже своего Отца по божественному достоинству. Сын Бога, с его точки зрения, не был совечен Богу, у него было начало существования. Однако не во времени, ибо он появился до времени и до мира. Он был сотворен из не-сущего (*ἐξ οὐκ ὄντων*) по воле Бога, поэтому он – творение. Но Бог усыновил его, вследствие чего сам стал отцом, а тот – сыном. И через него создал мир и время. Поэтому Сын имеет преимущество перед всем остальным сотворенным.

На церковном совете сторонники Ария, которых было весьма много, предложили на утверждение символ веры (краткий перечень самых основных положений христианства). Но оно вызвало слишком большие возражения, поэтому его заменили другим – более мягким, с точки зрения противной стороны. Его составителем был Евсевий из Кесарии – известный летописец христианства, поклонник творчества Оригена и единомышленник Ария. Звучало оно так:

Верим в одного Бога – отца и правителя всего, творца всего видимого и невидимого. И в одного господина – Иисуса Христа, который есть Разум (Логос) Бога, бог от бога, свет от света, жизнь от жизни; который есть Сын единственный, рожденный прежде всякого творения, прежде всех веков / прежде всего сущего (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων) от Отца произошедший; через которого все произошло; который ради нашего спасения воплотился, жил среди людей, пострадал, воскрес на третий день и возшел к Отцу; и идет в славе судить живых и мертвых. Верим также в Духа Святого. (перевод наш по изданию [160, с. 344])

Большинством голосов, а главное – по требованию Константина, который опять же действовал по подсказке некоего Осия, епископа Кордубы, было решено внести в это правило изменения. В новом виде оно выглядело так:

Верим в одного Бога – отца и вседержителя, творца всего видимого и невидимого. И в одного господина – Иисуса Христа, Сына Бога, единственного рожденного от Отца, который из сущности (ἐκ τῆς οὐσίας) Отца, который бог от бога, свет от света, бог истинный от бога истинного; который рожден, а не сотворен, который единосущный (ὁμοούσιον) Отцу, через которого все произошло – все, что на небе, и все, что на земле; который ради нас, людей, и ради нашего спасения сошел, воплотился, вочеловечился, пострадал и на третий день воскрес; и возшел на небеса; и идет в славе судить живых и мертвых. Верим также в Духа Святого. (перевод наш по изданию [160, с. 344])

На этом символ не заканчивался. К нему еще прилагалась приписка, которую в дальнейшем стали опускать. Звучала она следующим образом:

Католическая (и апостольская) церковь проклинает тех, кто говорит: было некогда [=время], когда его не было, и до рождения его не было; и что из не-сущего (ἐξ οὐκ ὄντων) произошел он; или что из другой ипостаси или сущности (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας) Сын Бога; или что он непостоянный или переменчивый. (перевод наш по изданию [160, с. 344])

Выражения «из сущности Отца», «единосущный Отцу», «ипостась или сущность» вызвали большие сомнения у

многих христиан: видимо, они были для них слишком философскими. Первых двух выражений нет ни в евангелиях, ни в так называемых «посланиях апостолов» Нового Завета католической церкви; слово «ипостась» хотя и встречается там, но в другом – земном, не философском смысле. Например, в «Послании апостола Павла к евреям»: «...вера – опора (ὑπόστασις) надеждам и доказательство вещей невидимых». Действительно, ипостась в исконном значении – подпорка, подставка, основание. В философии это понятие начинает широко использоваться, предположительно, со II–III веков. Здесь можно вспомнить христианскую книгу «Ипостась архонтов» (~сущность властителей), время появления которой, к сожалению, определяется в высшей степени приблизительно, а также некоторых платоников, например, Плотина и Порфирия.

Согласно Плотину, как уже говорилось, есть нечто, превышающее сущее и сущность, не познающее и непознаваемое, отрешенное от всего. Это единое (хотя любые названия его условны). Относительно него следует больше отрицать, чем утверждать. Единое порождает двойственное, – это ум, мыслящий сам себя. Двойственное порождает множественное. Это душа, которая все оживляет и во всем присутствует целиком. Одно в ней устремлено к уму, другое – к материи, являющей собой противоположность сущего. Единое, ум и душа различны сущностно, но, будучи нематериальными, не разделены. Они как бы всегда здесь, где бы ты ни находился. И порождение внутри этой троицы идет не во времени, а в вечности. Порфирий, ученик Плотина, имея в виду единое, ум и душу, сказал: до трех ипостасей развилась божественная сущность [160, с. 361]. Отсюда уже легко сделать вывод, что сущность – понятие более общее (родовое), а ипостась – менее (видовое). Такое словоупотребление в конечном счете и было заимствовано христианством IV века н. э. Но это в конечном счете. Поначалу же вопрос выглядел довольно темным. Было ясно только одно: в своем наиболее общем смысле οὐσία и ὑπόστασις неразличимы (оба слова могут переводиться как «сущность», «состояние»). Поэтому после Никейского церковного совета высказывались разные мнения. Первое: сущность и ипостась – одно и то же, и выражают эти понятия различие в Боге, а значит, правильно говорить так: Отец, Сын и Дух – это три сущности, или три ипостаси. Второе: сущность и ипостась – одно и то же, но они

выражают единство Бога, поэтому правильно говорить, что Отец, Сын и Дух – одна сущность, или одна ипостась. Третье: сущность и ипостась соотносятся как общее и частное, и таким образом, Отец, Сын и Дух – одна сущность и три ипостаси. Эту точку зрения проводили, например, такие влиятельные деятели церкви, как Василий из Кесарии и Григорий из Назианза. В значительной степени благодаря им она и стала преобладающей в христианской мысли [160, с. 347–365].

Тем временем продолжались споры между арианами и никейцами, и никто не хотел уступать. Многое зависело от того, чью сторону примет император: его слово было в Римской империи решающим. Попытки примирения со стороны тех и других выражались, например, в том, что они соглашались считать Сына не единосущным (как того требовал никейский символ веры), а подобосущным Отцу (ὁμοούσιος τῷ πατρί) [160, с. 355–356]. Эти слова в греческом языке различаются всего одной буквой – йотой. Вопреки заявлениям самих никейцев, они не одержали полной победы не только в те времена, но даже и по сей день. Но на церковных советах перевес они все-таки имели, поэтому константинопольский символ веры, который и в наши дни исповедует большинство западных и восточных христиан, по сути своей, никейский, а не арианский...

Достаточно неожиданным было то, что в христианстве высшие роды нравственности (добро и зло) тоже стали рассматриваться как онтические категории, чего не было в эллинизме. Началось это с Маркиона, который стоял у самых истоков христианства. В его учении Бог воплощает добро, а творец (Яхве) – зло. И совсем уж необычным выглядит отождествление со злом закона и справедливости.

Итак, есть злой Яхве, творец мира, его правитель и законодатель, и бесконечно благой Бог, Отец Спасителя. Яхве сделал жизнь людского рода невыносимой, он дал заповеди, которые никто не может соблюсти, а значит, сам бросил нас в грех. Впрочем, к иудеям, единственному народу, почитающему его, Яхве более или менее благосклонен. Он даже обещал им Мессию (=Христа)... Бог же, который не имеет ни к Яхве, ни к миру никакого отношения, решил стать для смертных новым отцом. В этом и заключается его беспредельная благодать: он хочет заботиться о людях, несмотря на то, что они ему – никто. Они не приходится ему ни детьми, ни созданиями, и он мог бы

вполне оставить все, как есть. Но ради нашего спасения он посылает на землю своего Сына. Тот принимает облик взрослого человека и становится известным под именем Иисус Христос («спаситель-помазанник»). Он призывает людей принять нового отца и отречься от мира (смирение плоти и, прежде всего, отказ от деторождения). Для подтверждения данной ему власти он творит чудеса, чем убеждает некоторых видевших это, но после вознесения его к Отцу только вера в него может спасти человека [96, с. 145–154].

В учении Маркиона даже нет смысла в дьяволе. Он, конечно, вполне может там присутствовать в качестве слуги Яхве (как это и выглядит в еврейской «Книге Иова»). Но никакой самостоятельности и особого предназначения у него нет, ибо по существу сам Яхве здесь и есть дьявол. А так называемые силы и власти мира сего – лишь те или иные его проявления.

В середине II века христианство добилось признания себя как образа богопочитания, отличного от иудейства. Теперь большой необходимости в том, чтобы при каждом удобном случае подчеркивать свою нетождественность иудейству, уже не было. Вследствие этого отношение к Яхве становится более спокойным. Появляются учения, в которых он представлен уже не как воплощение зла, но как воплощение заблуждения, ошибки, которая к тому же способна к раскаянию. Понятия закона (справедливости) и зла расходятся, справедливость становится чем-то средним между добром и злом. И это в свою очередь означает, что дьявол обретает самостоятельное предназначение. Теперь Бог – безусловное благо; творец и правитель мира (Яхве, Иалдабаоф, Самаэль, Сакляс) – закон и справедливость; дьявол – безусловное зло. В валентинанстве царства добра, закона и зла имели упоминавшиеся выше особые названия – Полнота, Средина и Пустота соответственно.

Валентинианин Птолемей (II век), например, оставил в частности «Послание к Флоре», где разъяснялось происхождение так называемых законов Моисея. Согласно Птолемию, они и не от Бога, и не от дьявола, а от владыки и творца мира, т. е. от повелителя Середины. Одно в законах было хорошо, и эту часть в них Спаситель утвердил и дополнил (сюда относятся десять заповедей). Другое было плохо (например, правило «око за око»). Это спаситель упразднил и отменил. А остальное он повелел пони-

мать не буквально, а иносказательно, в духе (сюда относятся обряды). Следует, однако, помнить, что в Законе Моисея не все от бога Середины, но кое-что — от самого Моисея и еще некоторых людей [85, с. 86].

Онтическое понимание добра и зла нашло, вероятно, свое высшее выражение в манихействе, которое представляет собой сложившуюся в Персии смесь зороастрийства, иудейства и буддистского учения.

Учение Мани в общих чертах таково. Изначально существовали царство света (добра) и царство тьмы (зла), существовали порознь, не соприкасаясь. Ни одно из них даже не подозревало, что есть еще и другое. Но потом они, конечно, обнаружили друг друга. Властелины тьмы (дьявол и демоны) начали войну с силами света с целью подчинить их себе. Царства частично смешались; это их переплетение и есть не что иное, как наш мир. В основном он темный (злой) по своей природе, но в нем заключены частицы света (божественного блага) — человеческие души. Их задача — вспомнить и осознать свое происхождение, возжелать вернуться на родину и осуществить желаемое. В этом им помогали в разные времена Зороастр, Будда и Иисус, а сейчас помогает Мани. Все это посланники Бога света [96, с. 207–234].

После превращения христианства в государственную религию Римской империи многообразие христианских учений постепенно стало уходить в прошлое. Государственная вера утверждала единоначалие: здесь все происходит от Бога — и добро, и справедливость, и даже в известном смысле — зло. Бог сам по себе воплощает благо, он является создателем существ с нетвердой, способной отклоняться к злу волей, он же дает через Моисея и пророков закон. Все это до некоторой степени отражало общественный строй империи, где император почитался как бог или наместник Бога, как источник непреложной жизненной правды.

В итоге и по сей день как канонические мыслятся положения Августина Аврелия, который определил всякое существование как благо, происходящее от блага высшего и неизменного. В Боге, если так допустимо выразиться, количество добра постоянно, в вещах оно может меняться. Пока нечто существует, оно причастно благу. Полная порча означает переход в небытие. Поэтому зло, если бы оно смогло победить добро, вместе с ним уничтожилось бы и

само. Источник зла – изменчивая воля ангелов и людей; прочие земные твари, как, возможно, сказал бы Ницше, по ту сторону добра и зла [4, с. 9].

Система христианской теологии в основных чертах такова. Самое главное здесь, вероятно, то, что христианство, вопреки расхожему мнению, не является строгим единобожием. В христианских учениях присутствует бог (который действительно, как правило, один) и множество полубожественных существ и сущностей. В мироздании они стоят выше человека, но ниже бога. Философ Цельс, написавший в 70-е годы II века книгу «Правдивое слово», свидетельствует, что большинство христиан принадлежало тогда к одному из трех течений: первое признавало того же бога, что и иудеи; второе признавало бога, противостоящего иудейскому; третье делило людей на духовных, душевных и телесных. В этих течениях легко узнаются так называемая «большая» церковь (о численности ее представителей в то время на самом деле хороших данных нет), маркиониты и валентиниане соответственно. Учения Маркиона и Валентина уходят корнями в самарянство, учение третьего объединения – в иудейство.

Христианство самарянского направления проповедует, что есть бог (отец, праотец) и некие низшие и ущербные по отношению к нему силы. Праотец воплощает собой безусловное добро, низшие силы – зло или в лучшем случае заблуждение. Среди них выделяется одна – верховная. Эта сущность обозначается у Маркиона как космократор («властелин мира»), у валентиниан как демиург («творец»), а также как архонт («начальник», «властелин»), протоархонт («первый властелин»), бог закона и пророков, – последние названия используют почти все. Собственное имя этого существа – Яхве («сущий»), Иалдабаоф («сын бездны»), Самаэль («слепой бог», «бог слепых»), Сакляс (это имя тоже разъясняется в некоторых христианских сочинениях как «слепой бог»), дьявол («клеветник»). Иногда его представляют как змея с головой льва.

Праотец не принимает участия в творении мира и никогда напрямую с ним не соприкасается – разве только через своего Сына и прочих посланников. Согласно Маркиону, посредником Бога и мира выступает только Сын; согласно некоторым из валентиниан – небесный Иисус, небесный Христос, София; Карпократ, возможно, допускал наличие божественного духа также в Пифагоре, Платоне и

некоторых других эллинских философах; для Мани посланцы Бога суть Зороастр, Будда, Иисус и сам Мани.

Итак, никто в мире о Праотце не знает до тех пор, пока вестники не приносят людям знание о нем. Исключение составляют только духовные (пневматики), которые обладают знанием (гнозисом) по своей природе. Не знает о Праотце даже протоархонт. Когда же получает весть о нем, то либо отказывается его признать, либо начинает понимать, как сильно заблуждался, и раскаивается.

Протоархонт часто правит не один, а с помощниками – ангелами. Главных ангелов может быть, например, одиннадцать: четыре ангела отвечают за стихии, семь ангелов – за планетные сферы, сам протоархонт, являющийся в некотором роде двенадцатым ангелом, – за сферу неподвижных звезд. У Василида, впрочем, число ангельских сил достигает трехсот шестидесяти пяти.

Дьявол, если только он не тождествен протоархонту (как у Апеллеса), в христианстве самарянского направления большого значения не имеет. Он враждует даже не с Праотцом, а всего лишь с протоархонтом. И не от дьявола, а от протоархонта следует спасаться человеку. Дьявол тоже действует не в одиночку: у него есть помощники – демоны.

Таков в самых общих чертах этот вид христианского теизма, в котором бог-спаситель и бог-творец не суть одно и то же. Второй вид, как выше говорилось, имеет иудейское происхождение. В нем уже нет сущностного различия творца и спасителя, – здесь это один и тот же бог, которого иудеи называли Яхве. Первые христиане этого направления, деятельность которых приходится на 40-е и 50-е годы II века, осознавали свое единство через противопоставление Маркиону и его церкви и поэтому стремились, как это ни странно, быть как можно ближе к иудаизму. Поэтому они держались наиболее последовательного для христианства единобожия. Христос для них был сыном Бога не в прямом смысле, а в переносном – как избранник, как человек, которому Бог назначил свершить величайшее дело. Соответственно святой дух был не ипостасью Бога, не лицом его, а силой, посредством которой Бог действовал в мире и в душах. Эта сила осенила Марию, мать Иисуса, отчего та и зачала ребенка; эта же сила сошла на Иисуса и частично осталась в нем, когда тот омывался в Иордане, – так Иисус приобрел способность

творить чудеса именем «отца» небесного. Лишь в последней трети II века среди христиан этого направления укрепляется мнение о том, что Иисус был богом, воплотившимся в человеке, что земного отца у него не было, а был только небесный. Тогда простое учение об одном боге оказалось вытесненным достаточно туманным представлением о трех предметах поклонения – Отце, Сыне и Святом Духе. Вопросы о том, в каком отношении те находятся, были ли они всегда и что значит в таком случае единство Бога, в данной церкви решались по-разному. Здесь особенно выделяются учения савеллиан, ариан и никейцев.

Савеллиане, получившие свое имя от некоего Савеллия (III век), полагали, что Бог, пребывая в себе, есть полное единство, единица (*μονάς*). Открываясь миру, Бог становится Логосом. Логос являет себя последовательно в трех лицах – как Отец, который есть творец и законодатель; как Сын, который есть спаситель; и как Дух, который животворит и раздает дары. Таким образом, Бог не одновременно Отец, Сын и Дух. Сущность для савеллиан, вероятно, была тождественна ипостаси: Отец, Сын и Дух – три сущности, или три ипостаси.

Ариане, берущие начало от Ария, исповедовали, подобно савеллианам, что Бог изначально един. Логос Бога был не всегда – он имеет начало. Он сотворен из ничего волей творца, и поэтому он творение. Но он имеет преимущество перед прочей тварью: через него возникли мир и время. И по благодати своего создателя он стал Сыном: он – усыновленный сын. Соответственно тот, кто усыновил его, сделался Отцом. Воля Сына изначально не была неизменной, но могла направляться как к добру, так и к злу. Безгрешным он стал тоже по благодати.

Наконец, никейским называется такое учение, согласно которому Троица извечна, причем это один и тот же Бог. Бог – сущность; Отец, Сын и Дух – ипостаси. Отец извечно (не во времени) рождает Сына, Дух извечно исходит от Отца (у западных католиков – и от Сына тоже). Все три лица равны по божественности и могуществу. Никейской данная точка зрения, как было сказано выше, именно называется, но, по сути, не является: она сложилась в умах людей, действовавших уже после церковного совета в Никее в 325 году. Это прежде всего Афанасий Александрийский, Василий и Григорий Кесарийские, Григорий Назианзин.

Что касается ангелов, то здесь, имея в виду христианство иудейского направления, ограничимся только двумя источниками, принадлежащими к числу наиболее влиятельных.

В сочинении «О небесной иерархии» неизвестного писателя (V или начало VI века), скрывшегося под именем Дионисий Areопагит, утверждалось, что между Богом и миром есть девять разрядов промежуточных существ, которые распределены по трем уровням. Первый уровень: серафимы, херувимы и престолы. Второй уровень: господства, силы и власти. Третий: начала, архангелы и ангелы. Серафим означает «огненный»; считалось, что существа этого рода воспламеняют любовь к Богу в небесных тварях, а через них – в людях. Херувим – «просвещение», «излияние мудрости». Престол – небесный ум, предназначение которого – открывать истину Бога и служить правосудию. Господства, силы и власти суть наставники. Они учат управлять чувствами, побеждать искушения, бороться со злом, повелевать. Начала наставляют земных начальников в праведности перед Богом; архангелы благовествуют и укрепляют веру; ангелы передают волю Бога людям и охраняют их.

Иоанн Дамаскин (VIII век) в «Источнике знания» говорит, что ангелы, будучи творениями Бога, сами не могут творить и не могут менять вещи. Они присутствуют и действуют исключительно духовно. Но они открывают людям волю Бога, оберегают людей, направляют целые народы и страны, пророчествуют. Знание о будущем у них от Бога (демоны же только делают вид, что предсказывают, – грядущее им неизвестно). Ангелы могут склоняться к злу, но с трудом, ибо они более стойки по сравнению с человеком. Облик они принимают по воле пославшего их Бога. В двух местах одновременно находиться они не могут. Они не заключают браки, ибо бессмертны. Ведь цель брака – продолжение рода, а бессмертным это не нужно. Дьявол есть высший из чина ангелов, охраняющих землю. Дьявол и демоны способны только искушать, и такая вещь, как колдовство, существует лишь в воображении людей. Падение для ангела – то же самое, что смерть для человека, и как человек не может раскаяться после смерти, так и ангел после грехопадения...

В итоге мы видим, что христианство потребовало определенного сдвига смысла онтических понятий, что и было

сделано, или, точнее, случилось как-то само собой. За основу при этом взяли онтическую систему Аристотеля – Порфирия. Итоги этого сдвига нашли хорошее отражение в уже упоминавшемся «Источнике знания» Иоанна Дамаскина [60, с. 12–50, 72–73].

Сущее (τὸ ὄν) есть название всего, говорится здесь. Сущее – это сущность и признак (οὐσία и συμβεβηκός). Сущность существует в себе, признак – только благодаря сущности, которая для него выступает подлежащим. Но сущее – не род для сущности и признака, а лишь единое (сходное) имя для них (омоним), так как ни сущность, ни признак не принимают полного определения сущего.

Эллинские философы, разъясняется далее, почти отождествляли сущее и сущность, а природу (φύσις) рассматривали как сущность (οὐσία) в сочетании с отличиями (διαφορά). Таким образом, получалось, что наиболее общее – сущность, частное (низшие виды) – природа, единичное – ипостась. Но святые отцы мыслили иначе. Как выражение низшего вида они воспринимали сущность, природу, образ (μορφή) и вид (εἶδος); как выражение единичного – неделимое (ἄτομον), отдельное (μερικόν), лицо (πρόσωπον) и ипостась (ὑπόστασις).

Общее подлежит определению, единичное – описанию. Определение есть указание вышестоящего рода (γένος) и отличий определяемого вида (εἶδος) внутри данного рода. Описание есть перечисление несущественных признаков (συμβεβηκός). Отличие – важный, существенный признак, без него нет вида. Свойство (ἴδιον) принадлежит одному виду всему и всегда (например смех), так что в суждении, содержащем его, можно поменять местами подлежащее и сказуемое. Случайный признак может быть, а может и не быть, – он несущественный.

Наиболее любопытны те высказывания в «Философских главах», что касаются ипостаси. Это понятие стало одним из первостепенных по важности, поскольку без него уже не мыслилось объяснение бога. Итак, ипостась – это, с одной стороны, сущность (οὐσία), т. е. общее, а с другой – лицо (πρόσωπον), нечто неделимое (ἄτομον), т. е. единичное. Ипостаси существуют сами по себе, а все остальное – сущность, отличие, вид, признак – созерцаются в них. Это звучит, однако, очень нехорошо; это, по сути, уже почти что ересь (с точки зрения вселенского христианства, разумеется). Дело в том, что отсюда легко вытекает следующее:

самостоятельным существованием обладают только единичные божества Отец, Сын и Дух, тогда как бог лишь обобщающее обозначение. Таким образом, вместо единобожия мы получаем троебожие. Чтобы хоть как-то сгладить это противоречие перипатетической аналитики и католической веры, вводится оговорка: простая сущность (*οὐσία*) созерцается одинаково во всех ипостасях. Впрочем, это мало что дает.

Далее вводится понятие соединения (*ἔνωσις*), которое тоже важно для объяснения некоторых положений веры. Соединение есть либо смешение, слияние, сращение, либо рядоположение. Имеются три ипостасных единства: то, при котором возникает состав из двух природ (душа и тело образуют человека); то, при котором две вещи объединяются в одно лицо (например, Иисус Христос? – А.Д.); то, при котором к ипостаси присоединяется природа (Можно ли это понять как принятие телом нового качества? – А.Д.). Две, три и любое количество ипостасей не могут соединяться в одну сложную. Так же дело обстоит с сущностями и природами. К сожалению, не слишком понятно, чем отличаются вещи от ипостасей: выше говорилось, что две вещи, ипостасно соединяясь, могут познаваться в одном лице; но всякая вещь как нечто единичное есть, очевидно, ипостась. Таковы некоторые затруднения.

1. 3. ЛАТИНСКАЯ ОНТОЛОГИЯ; ДРЕВНЕРИМСКИЕ И СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ОНТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ

§ 1. Эллинское мышление, проистекающее из эллинского языка, уже давно является для многих предметом восхищения по причине своей самобытности. Не следует, конечно, думать, что эллинский язык полностью чуждался заимствований, но та терминология, на которой сейчас держится вся философия, местного происхождения. И многие философы, не раздумывая, согласятся признать себя как бы учениками эллинов.

О латыни такого уже не скажешь. Латинская мысль с самых ранних пор прилежно следует за эллинской, подстраивается под нее и не стремится забегать вперед. Латинская онтическая терминология – слепок с эллинской, хотя здесь и имеются свои любопытные особенности. Но

принижать латынь было бы неосмотрительным. Ведь латынь – язык философии, права, богослужения и изящной словесности средневекового запада; через нее мы приобщились к сокровищнице эллинов. И именно из латыни делаю большие заимствования все европейские языки – романские, германские и славянские.

I. В латинском языке существует глагольная пара, достаточно близкая к нашей паре «быть – существовать». Это *esse* и *existere* (*exsistere*). При этом последнее слово весьма многозначно, и «существовать» – далеко не основное его значение; оно может переводиться и как «выступать», «выходить», «показываться», «подниматься», «возникать», «становиться», «делаться», «происходить», «вытекать».

Одним из основных производных глагола *esse* выступает существительное женского рода *essentia* – «сущность» и «бытие». В первом значении слово встречается у весьма ранних латинских писателей, например, у Цицерона, Сенеки, Квинтилиана и Апулея; второе значение, видимо, можно назвать позднелатинским: оно наблюдается со времен Августина Аврелия, в частности у него же и отмечается. Мы со своей стороны предлагаем переводить *essentia* словом «естество» (а не «сущность»), чтобы подчеркнуть его родство с «есть» и чтобы провести границу между ним и понятием *substantia*, о котором вскоре будет сказано. Главное производное глагола *existere* – еще одно существительное тоже женского рода, а именно *existentia* («существование»). Слово принадлежит к числу позднелатинских (встречается у Августина и писателей следующих времен).

Другое важнейшее производное от *esse* – причастие настоящего времени *ens*, т. е. «сущее», «существующее» (Юлий Цезарь), а также «существо» и «вещь» (Квинтилиан).

Сущее, как известно, делится на сущность и признак: *ens* – это либо *substantia*, либо *accidens*. Первое слово грамматически существительное, второе – причастие. *Substantia* происходит от *substare* («быть в наличии», «существовать», «крепко держаться») и означает «сущность», «суть», «существо», «достояние», «имущество», «средства к жизни». *Accidens* означает «случайность», «случайный признак».

Признаков, строго говоря, три: отличительный, собственный и чисто случайный. В латыни этому соответствуют *differens* (*differentia*), *proprium* (точнее *proprietas* – «особен-

ность», «своеобразие», «свойство», «признак», «черта» и «право собственности») и *accidens* (*accidentia*).

Близким к *substantia* является *subsistentia*. Это отвлеченное понятие, происходящее от глагола *subsistere* («останавливаться», «оставаться», «задерживаться», «прекращать», «сопротивляться», «выдерживать», «помогать»), означает «действительность» и «сущность».

Признаки (*accidens*) сами по себе не существуют. Так, по крайней мере, считается. Они существуют благодаря сущности (*substantia*); они существуют в ней, она их основа, основание. Такое основание по-латыни можно назвать *substratus* («подстилка»), а также *subjectum* («подлежащее» – как в грамматическом, так и в физическом смысле).

Сущности (*substantia*) бывают единичные (*singularia*), или отдельные, неделимые (*individua*), и общие (*universalia*). Единичное – это вещь (*res*), общее – вид (*species*), род (*genus*) и определение (*definitio*).

В средневековой латыни к понятию *essentia* стали близко по смыслу *natura*, *forma*, а также такое искусственное производное, как *quidditas* (обычно переводится как «чтойность»). К натуре и форме мы еще вернемся.

II. Протяженность в ее различных проявлениях выражается у латинян, прежде всего, такими словами, как *locus*, *spatium*, *mundus*, *universum*, *universitas*. *Spatium* означает «пространство», «протяжение», «место»; «величина», «размер»; «расстояние», «промежуток» (в том числе временной), «отрезок», «срок»; «мера», «количество»; «ристалище». Это слово проникло, например, в английский язык, где существует сейчас в виде *space*. Оно не нагружено какими-то необычными смыслами: можно сказать, что это обычное близкое пространство, которое, как любят говорить, в XVI–XVII веках пришло на смену эллинскому космосу. *Locus* означает примерно то же самое: «место», «местность»; «положение», «должность», «звание», «происхождение»; «земельный участок», «жилище»; «глава», «отрывок»; «предмет» (разговора), «вопрос»; «основоположение»; «данное время»; «случай», «возможность», «повод»; «состояние», «обстоятельство», «отношение».

К эллинскому космосу и русскому миру наиболее близко понятие *mundus* – «наряд», «убор»; «оборудование», «орудие»; «мироздание», «небесное тело»; «земля», «люди», «человечество»; «поземелье», «преисподняя». В качестве мироздания *mundus* выступает синонимом для *universum*'а. Это

слово тоже попало в английский, преобразовавшись там в universe. Такой же смысл имеет и universitas, но помимо этого оно часто употребляется в значении «совокупность» и «объединение людей». Средневековый и современный университет – это именно universitas, т. е. объединение учителей и учеников. Изредка у латинян можно встретить слово universalitas, которое отличается от предыдущего не столько смыслом, сколько написанием. В значении подземелья mundus сближается с infernum'ом.

Зависимость латыни от эллинского языка проявилась в том, что уже в древности в нее проникли и достаточно прочно утвердились в ней довольно многочисленные заимствования: cosmos, chaos (как бесконечная пустота, неупорядоченное вещество, преисподняя, царство тьмы), chasma (как расщелина, трещина, разновидность метеора), abyssus (как бездна). Последнее слово представляет собой производное от не упоминавшегося у нас ранее ἡ ἄβυσσος – бедна, царство мертвых. Это выражение из сравнительно позднего, уже христианского эллинского языка. Через латынь оно опять же попало в английский (abyss). Но более любопытно, пожалуй, то, что здесь обнаруживаются истоки нашего понимания хаоса как исключительно беспорядка: оно уходит корнями именно в латинский, а не эллинский язык.

III. Слово natura (~природа) способно поразить многообразием своих значений: «рождение», «врожденное свойство», «сущность», «образ», «вид», «склад души», «мироздание», «природа», «первичное вещество», «особь», «часть тела», «детородная часть тела».

В чем здесь заключается большой шаг от эллинской φύσις к современной природе? В том, что natura может использоваться и как собирательное название всего сущего. Для средневекового латинского мышления natura – это все, что угодно, в том числе бог. Хотя и говорят, что христианский бог – сверхъестественное, сверхприродное существо, но латинская терминология не препятствует тому, чтобы и бога считать некоторой природой.

Для средневековой мысли очень важно противопоставление «сотворено – не сотворено». Оно позволяет провести границу между богом как природой и миром как природой: Бог – природа несотворенная и творящая, мир – природа сотворенная и нетворящая. Имели место и более изощренные учения. Например, у Иоанна Скота Эриугены выделя-

ется уже целых четыре природы: несотворенная и творящая (Бог), сотворенная и творящая (мировой ум, логос), сотворенная и не творящая (мироздание), несотворенная и не творящая (Бог как конечная цель всего сущего) [233, с. 157].

Христианское мышление в целом теистично (хотя и не во всех своих разновидностях). Это значит, что бог не только создал мир, но и управляет им, вмешивается в мировые события. А насколько часто он это делает – неизвестно. И воля его, конечно, до конца непознаваема. Поэтому основы для натуральной философии как науки о законах природы не было: если бог и заставил мироздание развиваться по законам, то он сам же их и нарушает. Природа становится непредсказуемой. Это не природа, по сути, а воля! Чья? Божественная и человеческая.

IV. Судьба по-латыни – это всем известные фатум и фортуна. *Fatum* – «слово богов», «прорицание», «предвещание», «судьба», «приговор»; «исход», «смерть», «смертный час»; «неотвратимое несчастье», «гибель»; «прах», «пепел». *Fortuna* – «судьба», «случай», «удел», «участь»; «исход», «успех»; а также «положение», «звание», «чин», «происхождение»; «имущество», «состояние», «добро»; *fortuna secunda* – «счастье», «благоденствие»; *fortuna adversa* – «несчастье», «невзгоды». Фортуны римляне с давних времен представляли как нечто обманчивое, неверное, крайне ненадежное и советовали, если так можно выразиться, держаться от нее подальше, не увлекаться ее дарами. Богини судьбы у латинян – это в основном так называемые Парки – *Parcae* (ед. число – *Parca*). Крайняя духовная зависимость римлян от эллинов проявилась и здесь: Парки являются прямым соответствием эллинским Мойрам, их тоже три, и никаких существенных особенностей, которые были бы чисто римскими по происхождению, тут не наблюдается.

Далее. *Necessitas* – «необходимость», «неизбежность», «принуждение»; «нерушимость», «незыблемость», «неприкосновенность»; «непререкаемая власть»; «потребности», «нужда». При желании можно образовать синоним *inevitabilitas* (от *inevitabilis* – «неизбежный», «неминуемый», «неотвратимый»). Вполне возможно, что такое производное появилось в средневековой латыни, как раз и склонной к подобному словотворчеству. Однако здесь точных сведений не имеем. Необходимость, причиной которой выступает бог, – это *praedestinatio* – «предопределение», «предназначение» (от

destinatio – «определение», «назначение», «избрание»; «твердое решение»). Противоположностью необходимости могут выступать accidentia («случай», «случайность»), accidens («случайность», «случайный признак», «несчастный случай», «происшествие»), а также в меньшей степени occasio – «случай», «повод»; «внезапное нападение»; «наличие», «запас».

V. Для выражения времени в основном использовались понятия aetas, aevum и tempus. Первое – женского рода, остальные среднего. Aetas – «время жизни», «век», «жизнь»; «лицо», «личность»; «пора», «время», «века»; «возраст», «юность», «молодость». Aevum – «вечность»; «жизнь», «век», «возраст»; «поколение»; «пора», «века»; «прошлое»; «старость». Tempus – «время», «промежуток времени», «пора», «время года»; «благоприятный случай», «обстоятельство», «стечение обстоятельств» (=эллинский «кайрос»); «опасность», «беда» (тоже «кайрос»); «отсрочка» (~эллинская «эпохэ»); «количество слога»; «погода» (последнее значение очень редкое). Как видим, смыслы этих понятий в значительной степени пересекаются.

Вечность по латыни – это либо aeternitas (также «бессмертие», «нерушимость» и «незапамятная древность»), либо sempiternitas. Последнее представляет собой производное от semper («всегда», «постоянно», «по-прежнему»). В качестве разъяснения того, что такое вечность и чем она отличается от простой бесконечности времен, ввели понятие nunc stans (застывшее теперь). Мгновение – momentum, хотя по большей части это слово использовалось для обозначения совсем других вещей («движущая сила», «толчок», «напор»; «повод», «причина»; «содействие», «помощь»; «вес», «важность», «влияние»; «решающее время»; «движение»; «влиятельное лицо»; «смена», «бег», «течение», «изменение»; «решение», «исход»; «отрезок времени или пространства»; «раздел», «часть»).

Средневековые перипатетики ввели три меры существования: время – для материальных, сущностно изменчивых вещей, вечность – для Бога и, наконец, нечто среднее – для ангелов и светил. Последние не подвержены сущностным переменам: будучи сотворены, они уже не стареют и никогда не умирают. Светила лишь меняют место, а ангелы – место, состояние ума и избрание (эта третья переменная величина не слишком понятна). В законченном виде данное учение появляется у Фомы Аквинского. Про-

межуточную меру в согласии с обычаями латинского языка вполне можно называть *aevum* или *aetas*.

VI. Духовные сущности у латинян – это *animus*, *anima* и *spiritus*. *Animus* – «дух», «душа», «разум»; «начало жизни»; «желание», «стремление», «склонность»; «чувство», «ощущение», «страсть»; «склад души», «нрав»; «настроение», «мужество», «храбрость», «уверенность»; «надежда»; «порыв», «сила»; «надменность», «высокомерие»; «наслаждение»; «память»; «мнение», «суждение»; «бодрствование»; «лицо», «личность». *Anima* – «воздух», «ветер»; «начало жизни», «жизнь»; «животное»; «душа», «тень (призрак) умершего»; «испарение», «запах». *Spiritus* – «веяние», «дуновение», «ветер», «воздух»; «испарение», «благоухание»; «дыхание», «вдох»; «жизнь», «жизненная сила»; «душа», «дух»; «лицо», «личность»; «настроение», «нрав»; «мужество», «высокомерие», «заносчивость», «недовольство»; «придыхание» (понятие грамматики). Здесь, как видим, тоже налицо многочисленные совпадения смысла.

Подобием эллинской *συνείδησις* выступает *conscientia* («осведомленность», «соглашение», «сознание», «совесть», «понимание», «убеждение»).

VII. Сложившееся в эллинском философском языке противопоставление ὕλη – μορφή нашло отражение и в латыни в виде *materia* – *forma*. Первое слово тоже весьма и весьма многозначно: «горючее», «древесина», «продовольствие», «предмет разговора», «повод», «причина», «склонность», «способность», «гной». *Forma* имеет следующие смыслы: «вид», «образ», «облик», «изображение», «красота», «устройство», «очерк», «водопровод» и «указ». Эллинское слово «стихия» (т. е. вторичная материя, говоря языком Аристотеля) было передано в латыни как *elementum*.

Таким образом, мы видим, что латинская онтическая терминология в значительной степени, если так можно выразиться, срисована с эллинской.

Вышеприведенный обзор отражает язык, сложившийся в основном еще в Древности, точнее во времена от Марка Туллия Цицерона до Августина Аврелия. Особенности средневекового словоупотребления оговорены особо, но они, как представляется, все-таки не очень значительные.

§ 2. После проникновения эллинской философии в Рим изначальная римская мифология была существенно потеснена учениями великих афинских школ. Наибольший успех выпал на долю стоической и эпикурейской «ересей», не-

сколько меньше было влияние академиков. Остальные школы не имели заметного веса. Таким образом, основу новых римских онтических представлений заложили стоики и эпикурейцы. Самыми известными для нас сейчас носителями эпикурейской учености был Тит Лукреций Кар, стоической – Луций Анней Сенека и Марк Аврелий.

«О природе вещей» Тита Лукреция Кара любопытно уже тем, что это самое полное дошедшее до нас изложение эпикурейства, – из богатого письменного наследия самого Эпикура и его ближайших последователей из числа эллинов мало что сохранилось. В целом, как представляется, Кар не отклонялся от точки зрения родоначальника течения.

Ничто не бывает из ничего, провозглашает он. Если бы это было не так, мы наблюдали бы самопроизвольное возникновение вещей. На самом деле, конечно, все происходит из чего-то и в ничто не уходит. Вещи только превращаются – из одного вида в другой. Нет ничего совершенно невидимого; всякое невидимое можно обнаружить, узреть посредством видимого. Например, невидимый ветер качает мачты кораблей.

Все есть тело и пустота, третьей природы нет. Есть неделимые тела; они лишены цвета, вкуса, запаха и прочих подобных качеств. О пустоте свидетельствует перемещение тел. Ведь если бы были только тела, то они постоянно противодействовали бы друг другу. Тела, кроме того, до некоторой степени взаимопроникают (хотя, конечно, проницаемость их ничтожна по сравнению с пустотой). Тела испускают призраки, и те летают повсюду. Попадая в душу, они преобразуются в ощущения... Свойства, действия и явления самостоятельно не существуют. Ведь не бывает, например, тяжести без камня или любого другого предмета, рабства без людей и т. д.

Кар вводит понятия, как бы мы это назвали, физической и логической делимости и неделимости. Физически неделимое может иметь в своем составе некоторые простые части, не существующие свободно сами по себе, но лишь как части целого. Так в одном смысле (в логическом) неделимость все-таки оказывается делимой, а в другом (физическом) – неделимой. Неделимые частицы движутся вниз, но отклоняются. Отклонение, впрочем, столь малое, что мы его не замечаем. Но оно есть; об этом косвенно свидетельствует свободная воля человека. Следовательно,

как сказал бы современный физик, мир, согласно Кару, вероятностный, не строго определенный совокупностью предшествующих событий.

Есть дух (*animus*) и есть душа (*anima*). Дух – разум, рассудок; душа – жизненная сила всякого живого существа. Дух и душа телесны и смертны. Дух состоит из более тонких тел. Если бы дух был бессмертен, у человека должны были бы иметься воспоминания о его прошлой жизни. Но этого нет.

Природа не божественна. Она смертна, как и все, – ничто не вечно. Мир существует сам по себе, а не ради людей. Ступени природы – неживая, живая (растения, звери), человек. Все живые существа появились из земли [191].

Сенека принимает основные положения стоической физики (терминов «метафизика» и «онтология» в те времена не было). Философию он делит на две ветви – ту, что касается богов (теология) и ту, что касается людей (этика). Наиболее важные и спорные вопросы философии, с его точки зрения, такие: кто создатель вселенной? что такое бог? насколько он могуществен? создает ли бог материю вселенной или пользуется ею как уже данной? что вообще первое – разум или материя? создает ли бог все, как он того пожелает, или из-за сопротивления материи творение оказывается несовершенным? сосредоточен ли бог всегда на себе или же он и нам уделяет внимание? творит ли бог постоянно или все создано им однажды и навсегда? вмешивается ли он в законы судеб или нет (ведь признание ошибки наносит ущерб величию)? бог – часть мира или сам мир? Эти вопросы в общем и целом Сенека разрешает в стоическом духе: бог есть ум вселенной, который неизменной и благой волей упорядочивает все раз и навсегда; развитие вещей – это круговорот мировых пожаров и потопов [181, с. 180–181].

Мировоззрение Марка Аврелия отмечено значительными противоречиями. Так, уверенное изложение стоической (зеноновской) физики сочетается у него с сомнениями относительно самых основных ее вопросов. Марк Аврелий спрашивает: подчинен ли мир закону кругового развития? управляет ли мысль Целого непрерывно каждым явлением в отдельности или она лишь задала некогда необходимые связи вещей и затем устранилась от управления? кто правит миром – бог или случай? что господствует в мире –

добрый промысел и порядок или полная сумятица? возможно ли, наконец, что все состоит из неделимых частиц?..

Признавая власть справедливости, гармонии, блага, целесообразности и единства в мироздании, он в то же время отказывает всему материальному в каком бы то ни было почтении: все это мрак, грязь, вечная текучесть – течет материя, время, движение и движимое. Жизнь – борьба и странствие по чужбине, время жизни – миг, ее сущность – вечное течение, ощущения смутны, тело бrenно и подобно сновидению и дыму, душа непостоянна, слава недостоверна, судьба загадочна. Ничтожна жизнь, ничтожен уголок земли, где ты живешь, ничтожна и самая долгая слава, люди блуждают без цели [87, с. 55–56].

Средневековые онтические системы в существенных чертах восходят к работам Августина Аврелия, Боэция и Фомы Аквинского. Первые два задали направление латинской онтической мысли до XII века включительно, третий – с XIII века и по сей день, хотя, конечно, нельзя не сказать о том, что латинская философия с XVIII столетия утратила свое главенствующее положение в Европе: теперь здесь принято философствовать на народных языках.

Августин не был склонен к отвлеченным умствованиям и не создал никакой чистой онтологии (или метафизики). Его заслуга в другом – он дал средневековому латинскому западу догму. Это было обычное католическое учение о бoге и мире. Хотя нельзя не отметить его вклад в развитие скептического представления о времени.

Бог один, но он есть Троица – Отец, Сын и Дух. Сын рождается от Отца, а Дух исходит от Отца. Все они, однако, суть одно и все равны друг другу. Бог есть добро – высочайшее и неизменное. Он также источник всякого добра. Все, что не Бог, – от него, т. е. сотворено им. Бог создал мир из бесформенной материи, которая есть почти ничто. Мир уже был в ней изначально, но в неупорядоченном состоянии – без различия в качествах и видах. Бог разделил небо и землю – область духовную и область телесную. Бог непрерывно поддерживает творение. Отними он от вещей свою производящую силу, и они сразу исчезнут.

Бог всемогущ. Он может сделать все, что пожелает. Ничья воля не способна ограничить его могущества. Помимо воли Бога не происходит ничего – даже то, что совершается против его воли. Ибо он допускает не только то,

чего сам желает, но и то, чего не желает. Например, он допускает зло, хотя и не желает его. Но делает он так не потому, что вынужден, а по собственной воле. И как всемогущий он способен творить из зла добро. Бог непоколебим в своей воле. Он справедлив, а кто справедлив, тот не может быть злым. Но он не только справедлив, он еще и милосерден.

Бог создал все (т. е. мир) через Разум / Слово (по-эллинически «логос»), которое есть Сын Бога. Временное он создал через вечное. Бог сотворил и ангелов, но часть их отпала от него по своей воле. Ныне это демоны. Они не могут раскаяться и вернуться в сонм ангелов. Ангелы же, оставшиеся с Богом, образуют небесную церковь.

Всякая природа – добро, а их Творец – высочайшее и неизменное добро. В природах же добро может уменьшаться и возрастать. Уменьшение добра и есть зло. Но пока некая природа существует, в ней есть хоть немного добра. Сколько бы природа не подвергалась порче, добро в ней все равно будет сохраняться. Порча не может уничтожить добро иначе, как уничтожив природу. Но когда зло уничтожает добро, оно уничтожает и само себя. Единственный источник зла – изменчивая воля некоторых существ. К ним относятся ангелы и люди. И никто не может быть несправедливым и злым, кроме ангела и человека [4, с. 8–9, 19–21].

И, наконец, о времени... Вся череда веков, если сравнить ее с беспредельной вечностью, не просто мала, – она есть полнейшее ничто. Время появилось вместе с миром. Поэтому нельзя спрашивать, что делал Бог до того, как сотворил небо и землю. Где нет времени, там нет ни «прежде», ни «после». Время появилось, когда все было уже облечено в форму, а значит, неправильно думать, будто неупорядоченное вещество предшествовало упорядоченному миру. Временем мы измеряем движение тела. А само время чем измерить? Другим временем, подобно тому, как более длинный предмет мы сравниваем с более коротким. Но время мы обязательно соотносим с движением. Получается, что без разнообразия в движении нет времени, а где нет никакого порядка и вида, там нет и разнообразия. Время представляется нам растяжением. Но это, скорее всего, растяжение души. Ведь прошлого никогда уже нет, а будущего никогда еще нет. Что касается настоящего, то оно постоянно стремится к небытию, каждое мгновение переставая существо-

вать. Поэтому существует только настоящее прошедшего (которое есть не что иное, как память), настоящее настоящего (непосредственное созерцание) и настоящее будущего (ожидание) [1, с. 165–176].

У Боэция мы наблюдаем почти все то же, что было у нас изложено по вопросу о латинской онтической терминологии. Но есть и некоторые особенности: *natura* – природа, *essentia* – естество (ибо *esse* означает «быть», а производный от него глагол настоящего времени у нас обычно звучит как «есть», – остальные виды, в общем-то, уже устарели), *substantia* – состояние, *subsistentia* – сущность, *forma* – форма (т. е. оставляем без перевода, поскольку слово прочно вошло в наш повседневный язык), *proprium* – свойство, *differentia* – отличие, *accidens* – качество, или признак [26].

Сделаем пояснения. Как уже сообщалось, лучше было бы не переводить *essentia* словом «сущность», – но не потому, что это неправильно, а исключительно для того, чтобы провести границу между ней с одной стороны и понятиями *substantia* и *subsistentia* с другой. *Substantia* следовало бы переводить как «состояние», «состав» или просто «вещь», поскольку, во-первых, это в общем и целом соответствует смыслу понятия, а во-вторых, как говорилось выше, именно таково было значение данного слова в повседневном латинском языке – «состояние», «имущество», «собственность» (по-эллински οὐσία). Если принять это, тогда для *subsistentia* не остается никакого иного перевода, кроме «сущности». Это как будто подтверждается следующим заявлением Боэция: отдельное – не только сущность (*subsistentia*), но и состояния / вещь (*substantia*); роды и виды – только сущности (*subsistentia*), ибо не имеют признаков (*accidens*) [27, с. 173]. Действительно, когда нас спрашивают о сущности чего-либо, мы даем определение, в котором указывается вид вещи и ее отличительные признаки, например, «дом – человеческое жилище» (здесь, конечно, является ли приведенное определение достаточным). Таким образом, сущность – это вид и род, которые сейчас обычно мыслятся как существующие только в уме, а не сами по себе. Но с другой стороны, «сущностями» философы уже давно называют и сами вещи. Состояние же – это пусть и не совершенная полнота, но все же известная (некоторая) полнота свойств вещи, это то, как она сама существует, а не просто ее вид или род.

Еще два суждения: «...субсистенция (~сущность. – А. Д.) – это то, что само не нуждается в признаках, чтобы быть»; «...субстанция (~вещь. – А. Д.) – то, что служит неким подлежащим для других акциденций (=признаков. – А. Д.), без чего они существовать не могут» [27, с. 173]. Если принять, что сущности – умопостигаемые виды и роды, становится понятным, почему им не требуются качества. Второе заявление нам представляется очевидным.

Против этого, насколько мы понимаем, возразить можно лишь то, что по уже установившемуся обычаю любой русский философ сейчас куда охотнее поставит знак равенства между сущностью и субстанцией, чем между сущностью и субсистенцией. Объясняется это, конечно, тем, что в русский философский словарь понятие «субсистенция» так и не вошло. Но ведь к смыслу латинских терминов наши русские языковые привычки отношения не имеют. И у Боэция именно субсистенция, а не субстанция ближе к нашей сущности.

Далее, поскольку мы часто работаем с понятиями, не поясняя, что имеем в виду, одно и то же может оказаться и субстанцией, и субсистенцией, и эссенцией (например, «человек»).

У понятия «природа» (*natura*) Боэций находит следующие значения: «вся совокупность вещей», «телесное и бестелесное», «только телесное», «видовое отличие, определяющее вещь». Здесь, пожалуй, все понятно: латинская *natura* несколько ближе к русской «природе», нежели эллинская φύσις. А вот слово «сущность» мы (особенно философы) используем почти так же, как эллины используют οὐσία; понятия же *substantia* и *subsistentia*, как их употребляет Боэций, для нас, русских, мы полагаем, довольно непривычные.

Наконец, легко заметить, что слова «свойство», «отличие», «качество» и «признак» в нашем языке примерно так же похожи по смыслу, как *proprium*, *differentia*, *accidens* у латинян.

Можно возразить, что вышеприведенные истолкования сделают латинские произведения труднодоступными или даже исказят их смысл, и мы с этим вполне согласимся. Но *substantia* и *subsistentia*, оставленные без всякого перевода и просто переписанные русскими буквами, звучат для читателя в тысячу раз менее понятно. Перевод всегда уничтожает хоть немного смысла подлинника и добавляет

то, чего в подлиннике не было. Об этом следует помнить и не превращать русские издания эллинов и средневековых латинян в одну большую загадку.

Далее. Вот как Боэций рассуждает о фортуне в трактате «Утешение философией». Преходящее счастье – от удачи, которая непостоянна. Когда она уходит, остается только печаль. Счастье, которое она приносит, это знамение будущих невзгод. Никто не обладает полным счастьем, таким, чтобы уже ничего не желать. Но ничто не является несчастьем, если его не считают таковым. Цель смертных – блаженство, и оно не заключено в случайных вещах, оно – высшее благо природы, и его нельзя отнять. Удача над ним не властна. Самодостаточность, заключающая в себе все блага, – вот что ближе всего к блаженству. Радость, страх, печаль, надежда – гони все это прочь от себя: ум, связанный ими, пребывает во мраке. Мудрость в том, чтобы не сетовать на удачу, а быть всегда готовым к ее переменам, чтобы бедствия не могли сломить, а удовольствия не могли расслабить.

Высшего блага (блаженства) добрые стремятся достичь природным путем – через добродетель; дурные – путем удовлетворения страстей. Таким образом, дурные слабы, ибо не могут приблизиться к тому, к чему их влечет природа. Отвратившись от истинной цели, они даже перестают существовать как люди, а значит, как бы вообще перестают существовать (т. е. здесь у Боэция почти тождество блага, истины и бытия! – А. Д.). Могущество этих людей – от их слабости, они сильны во зле. Наказанием для дурных служит сам их порок. И, конечно, для таких большим счастьем будет подвергнуться наказанию, чем избежать его. Для доброго же награда в этой жизни – его порядочность, а в будущей – стать богом.

В мире правит закон. Кто нарушит его, того постигает горький исход. Мир есть порядок, и это не может быть случайным: миром руководит создатель, бог. Он неподвижен, величествен, начало и конец всему, венец жизни. К творению его побудила природа блага. Он сделал прекрасный, совершенный мир. Числом связал стихии. Сотворил душу природы, меньшие души и низших существ. Душа природы тройственна (=тождественное, иное и среднее между ними. – А. Д.). Движение мироздания разделено на два круга (=небо и блуждающие звезды. – А. Д.). Благо – это бог, в боге благо, и благо одно. Если бы это было не

так, существовал бы некто, превосходящий бога; если бы благо было не одно, каждое из них было бы несовершенно.

Богу подчинена судьба, духи (ангелы и демоны), мировая душа и природа (движение светил). Божественный разум, или провидение, прост и неизменен; судьба – порядок вещей и воплощение провидения – переменчива. Чем дальше нечто отстоит от божественного разума, тем более оно подвержено превратностям судьбы, движущей небо, звезды и стихии. И все-таки везде в сущем порядок, направляющий его к благу, поэтому несправедливость и зло присутствуют лишь в воображении людей. Все кажущиеся бедствия, если они не укрепляют, значит, наказывают.

Что такое случай? Поскольку все находится в порядке, случай как нечто, не имеющее причины и смысла, не существует. Поэтому случаем мы называем обстоятельства, когда происходит то, чего мы не ожидали, то, что случилось по стечению неведомых нам причин.

Каждое разумное существо имеет свободу воли. Душа человека наиболее свободна, когда созерцает божественный разум. Как совместить свободу воли и предвидение бога? Неверно думать, будто бог предвидит то, что произойдет, поскольку оно произойдет, – словно знание бога – следствие, а событие – причина. Тут получается, что никакого предвидения, по сути, нет. Но если нет свободы, тогда исчезает смысл в наградах и наказаниях. Тогда и порок существует по воле бога, а значит, нам нет нужды молиться. Так прекращается всякое общение человека с богом. Предзнание существует, но не сообщает событиям необходимости. Таково правильное решение, ибо оно сохраняет свободу человека.

Заблуждаются, когда думают, будто знание зависит от природы познаваемого. В действительности оно больше зависит от природы познающего. Бог вечен, а вечность – обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни. У того, кто во времени, настоящее с наступлением будущего переходит в прошлое. У бога же все в настоящем. Знание бога не столько предвидение будущего, сколько непогрешимое созерцание нескончаемого настоящего. Бог единым умственным взором прозревает форму всех вещей, и его познание не раздроблено на рассудок, воображение и чувства. Поэтому одно и то же будущее по отношению к божественному знанию необходимо, а по отношению к своей природе свободно и независимо [28].

Таким образом, мы видим, что у Боэция латинская христианская онтология присутствует уже во вполне законченном виде.

У Фомы Аквинского соотношение онтических понятий, а также их приложение к католическому вероучению весьма полно представлено в небольшом трактате «О сущем и сущности».

Сущее (ens), как здесь утверждается, есть общее обозначение десяти родов (категорий Аристотеля) и истинности суждений. В первом случае оно делится на вещи, или сущности (substantia), и их признаки (accidens), которые самостоятельно, т. е. вне вещей, не существуют. Сущности бывают простые и сложные. Они различаются естеством (essentia), или, что почти то же самое, чьейностью (quidditas), формой (forma) и природой (natura). Далее, Бог есть чистая действительность, чистая форма, простейшая из простых сущностей (substantia), ибо у него естество (essentia) и бытие (esse) тождественны. К простым сущностям относятся также умы (ангелы) и души. Они состоят из формы и бытия, они суть формы, получившие бытие от Бога. У простых сущностей видов столько же, сколько особей. Сложные сущности возникают как соединение материи и формы. При этом форма есть то, что сообщает вещи бытие, а материя – восприимчива форм и чистая возможность. Нельзя говорить, что у сложных сущностей естество тождественно форме, – иначе физические определения у нас не будут отличаться от математических. Поэтому естество сложных сущностей – как материя, так и форма. Естество ума и души – форма и бытие [197].

1. 4. НОВОЕВРОПЕЙСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

§ 1. Особенности новоевропейской терминологии мы собираемся показать на примере ряда европейских языков и, следовательно, соответствующих видов мышления. Полагая, что смысл если и не всех, то по крайней мере основных онтических понятий русского языка был прояснен еще в предшествующих главах. Ведь эллинские и латинские слова и выражения там постоянно сопоставлялись с русскими. Поэтому здесь осталось только коснуться некоторых тонкостей, которые прежде у нас выпадали из поля зрения...

1. *Сущее, бытие, ничто.* Слово «сущее» в обычном русском языке уже почти не употребляется – его следует признать устаревшим. Вместо него теперь «существующее». Сущее же встречается лишь в отдельных и притом весьма немногочисленных словосочетаниях – «сущая правда», «сущий пустяк». Этим список примеров, может быть, даже полностью исчерпывается. «Сущий» в этих выражениях означает «настоящий», «действительный», «подлинный». «Сущий», «сущая», «сущее» считаются заимствованиями из старославянского языка, где они выступали действительными причастиями настоящего времени от глагола *быти*. Это звучит достаточно необычно, поскольку на первый взгляд «сущее» происходит от «существовать», а от «быть» – «бытие». По крайней мере, так это в современном русском языке.

Теперь перечислим родственные понятия и дадим краткие пояснения. Существование – бытие, наличие, присутствие. Сущность (суть) – главное свойство или совокупность главных свойств. Сущность устойчиво противопоставляется явлению как внутреннее, постоянное и важное – внешнему, изменчивому и второстепенному. Различие между сущностью и сутью выразить почти невозможно. Легко заметить только, что они употребляются с разными словами. Например, более принято говорить «суть дела» и «сущность вещи», чем «сущность дела» и «суть вещи». Но смысловой разницы понятий при этом не чувствуется. Существительное – часть речи, как бы отвечающая на вопросы «кто?» и «что?». Осуществление – свершение, переход от не-существования к существованию.

Теперь бытие. Собственно бытие – это существование, в том числе жизнь (хотя в наше время часто встречается противопоставление последних понятий, – это когда говорят «Мы не живем, а существуем» или что-то в этом роде). Имеются выражения «житие-бытие» или «житиё-бытиё», но они звучат простонародно и воспринимаются тоже как устаревающие. Бытиё – нефилософский и просто-народный вид «бытия»; обозначает уже не всякое существование, а только человеческую жизнь. Быт – повседневная жизнь, уклад повседневной жизни. Бытность – существование человека в некотором качестве. Забытьё – бессознательное состояние. Обыватель – средний, весьма себя-любивый и умственно не очень далекий человек. Обычай – то, что повторяется в обществе; то, что часто происходит;

устоявшиеся правила поведения и деятельности. Обыденность – повседневность, простота, незатейливость жизни. Бы – частица, не имеющая самостоятельного значения, но в сочетании с другими словами (обычно с глаголами прошедшего времени и словом «если») выражающая желательность, возможность, сожаление и тому подобные оттенки.

Далее, у нас имеется целый ряд глаголов, производных от «быть». Пребывать – оставаться постоянным. Прибывать – увеличиваться; появляться в каком-либо месте. Убывать – уменьшаться. Отбывать – покидать какое-либо место; претерпевать (пожалуй единственный пример здесь – «отбывать наказание»). Бытовать – иметь распространение. Сбываться – осуществляться, свершаться. Забыть – запоминать, т. е. утратить (хотя бы на время) возможность вспомнить что-либо. Забыться – потерять сознание, уснуть, изгладиться из памяти. От этих глаголов можно произвести соответствующие существительные. И все они за исключением исходного («быть») считаются мировоззренчески безразличными: никакого большого значения в философии они пока не приобрели.

Наиболее любопытно, вероятно, следующее: в обычном русском языке наших дней «сущее» и «бытие» соотносятся как «существующее» и «существование». Одно понятие здесь к другому не сводится. Но в философском русском понятие «бытие» употребляется и как родовое по отношению к «сущему»: у философов все можно назвать бытием – и вещи и их существование. Коротко говоря, это высший род. Мы считаем, что философское словоупотребление неестественно и не поддерживаем его. В частности потому, что оно создает излишнюю двусмысленность: когда философы говорят: «бытие», нередко приходится думать, что именно они имеют в виду. Этот довод, конечно, слабый, ведь многозначности в любом случае избежать не удастся. Таким образом, можно говорить о том, что главная причина нашего неприятия – ощущение искусственности, надуманности расширения смысла «бытия».

Вообще, если мы имеем два понятия (А и В), то их объемы могут соотноситься пятью способами: 1) они полностью совпадают; 2) А включает в себя В, но шире его по смыслу; 3) В включает в себя А, но шире его по смыслу; 4) они частично перекрываются, т. е. у них есть общая часть – некоторые А суть В, и некоторые В суть А; 5) они не имеют ничего общего – никакое А не есть

В и наоборот. Представляется все-таки, что первый из перечисленных способов в языке не встречается: два слова с совершенно одинаковым значением (=употреблением) – это роскошь, которой язык стремится избегать. В таком случае, если мы берем «сущее» и «бытие», то в обыденном русском языке они соотносятся по пятому типу, а в философском – по третьему. Остается только удивляться, почему не по второму и четвертому.

Никакой основы для деления сущего на сущность и признак в русском языке (как, впрочем, и в эллинском), как нам представляется, нет. Это искусственное, хотя и понятное, объяснимое наслоение. Качество, признак и свойство – почти одно и то же. Конечно, в словосочетании «высокое качество» заменить «качество» каким-либо из двух других слов невозможно без нарушения смысла. Но качество как признак и свойство (а не высокий уровень изготовления вещи или совершения действия) ничем от них не отличается.

Из христианского языка к нам пришло слово «ипостась». В повседневной речи оно, конечно, звучит не часто. Используется в основном в значении «проявление чего-либо», «одна из сторон чего-либо». Обычно говорят об ипостасях человека, имея в виду, что он может в разных обстоятельствах предстать в разных обликах, вести себя по-разному, выказывать разные способности.

II. Пространство. Для обозначения всего существующего в обычном языке и языке физики часто используется понятие «вселенная», которое, вероятно, большинством воспринимается как производное от слова «всё», чем и объясняется такое словоупотребление. Однако гораздо более правдоподобно, что оно – производное глагола «вселяться»: вселенная – это заселенная людьми часть земли. В таком случае это понятие пришло к нам как почти буквальный перевод эллинской οἰκουμένη.

Слово «мир» можно использовать в качестве замены для «вселенной», но употребляют его для этих целей в наши дни, как мы успели заметить, не очень охотно. А некоторые даже не понимают этого. Для них мир – это земное человеческое общество. Более ясным для этих целей будет «мироздание», но мы бы сказали, что оно звучит несколько искусственно. Впечатление такое, что его придумали как раз для того, чтобы более точно передавать в русском языке смысл эллинского слова «космос». Есть

устойчивые выражения «множество миров» и «параллельные миры». Первое означает «наличие разных планетных систем», второе — «сосуществующее вселенные».

Исходя из вышесказанного, замечаем: в противоположность сложившимся обычаям по-русски следовало бы все сущее называть миром, а земную часть его — вселенной.

В значении «мироздание» у русских могут употребляться также понятия «свет» и «белый свет», — но, что любопытно, по большей части в косвенных падежах, а не в именительном, например, «на свете», «на белом свете» и почти никак иначе. Эта ограниченность наводит на мысль, что подобное словоупотребление является, по сути, вымирающим. За пределами славянских языков найти такое будет трудно.

Заимствованное слово «космос» обычно обозначает внеземное пространство — то, которое начинается за пределами воздушной оболочки Земли. Поэтому устойчивые выражения вроде «слетать в космос», «полеты в космос» подразумевают именно это — выход во внеземное безвоздушное пространство. В физике, впрочем, космосом называют все сущее, в том числе Землю.

Понятие «пространство» хотя и не имеет на первый взгляд никакой мировоззренческой окраски, при ближайшем рассмотрении ее все-таки обнаруживает. Все дело в том, что большинство не чувствует связи пространства с протяженностью. «Пространство» ведь идет от глагола «простираться», а простираться может только нечто, какие-то тела, вещи. Но этого, повторяем, часто не замечают. В итоге пространство мыслят прямо-таки по-ньютоновски — как некое независимое вместилище для вещей, как совершенно пустую емкость, которую можно чем-то заполнить.

Весьма любопытным новшеством наших дней является «подпространство» (или «сверхпространство»). Раньше оно встречалось разве только у писателей, сочиняющих повести о воображаемом будущем, однако с недавних пор было принято и строгими физики. Хотя какие уж они строгие — им просто нравится себя таковыми считать... Оба понятия означают возможность сверхбыстрого и, следовательно, не требующего длительного времени перемещения между звездами и звездными скоплениями, на что в обычном пространстве ушли бы сотни и даже тысячи лет.

III. Природа. Природа — все сущее, окружающая среда (особенно та ее часть, которая считается живой; но, конеч-

но, и неживая тоже), происхождение и сущность чего-либо. Об этом последнем значении часто забывают, хотя, судя по древним языкам, оно изначальное: природа – это приращение и то, что приращено; природа – это бытие (изначально «быть» значит «расти», «произрастать»). Но так было, а в современном языке этого уже совершенно не чувствуется.

Современное понимание природы постепенно сложилось в XVII–XVIII веках под влиянием естественнонаучных устремлений и протестантизма. С одной стороны набрало силу движение за отделение философии, основанной на естественном (природном) разуме, от теологии, основанной на вере в откровение. Философия, построенная с помощью такого разума, занимается чувственно-воспринимаемой природой. Христианский бог-правитель оказывается тогда за пределами ведения философии и за пределами природы. Он становится сверхприродным, сверхъестественным. А между природой и чувственно воспринимаемым сущим выставляется знак тождества. Естественный разум признает бога только в качестве творца, в качестве первого источника порядка, мировых законов, которые никто не может нарушить – даже сам бог. Эти законы могут быть выражены в (псевдоматематических) уравнениях. Так физика обретает нынешний вид – вид математизированного естествознания. С другой стороны, большой вес приобрела протестантская этика. Протестантизм нацеливало человека на деятельную жизнь, на предпринимательство и накопление богатств. Поэтому природа начинает рассматриваться как источник чисто мирских благ, как хранилище сырья для удовлетворения растущих потребностей. Поэтому у нас сейчас выражения «природопользование» и «охрана природы» звучат совершенно естественно. Но ни в Древности, ни в Средние века ничего подобного не было.

Итак, природа для нас предстает в трех обликах – как чувственно воспринимаемое сущее, в котором нет места богам, духам и прочим подобным существам; как сущее, которое несмотря на изменчивость, развивается упорядоченно – по законам (благодаря чему может быть познано); как сущее, которое служит нашей пользе. Природа как происхождение и сущность отошла в тень. Эти два значения по-прежнему остаются в языке, но для философии (науки) это нечто второстепенное и даже призрачное. Дело в том, что невоспринимаемые сущности уже довольно дав-

но отрицаются, а проблема происхождения погребена под толстым слоем физических законов. Ведь происхождение – это что-то вроде роста. Когда нечто растет, оно непрерывно меняется, а то, что меняется, непознаваемо. Современной физике такой взгляд на вещи чужд: любое развитие она делит на периоды, в пределах которых можно найти какое-то постоянно, а значит, можно обнаружить законы.

IV. Необходимость и случайность. Необходимость есть то, чего нельзя обойти стороной, или то, чего нельзя избежать. Необходимость, причина которой находится как бы внутри живого существа, – это нужда, непреодолимая потребность; если же она исходит извне – это закон, судьба. Судьба в наше христианское время понимается как божественное предначертание, а не как некая сила, возвышающаяся даже над богом. В целом это понятие расценивается как религиозное и несколько устаревшее. Гораздо больше верят в мировые законы, или законы природы, часто недальновидно отождествляемые с законами физики. Иногда люди даже готовы поступиться идеей свободной воли, лишь бы естественная необходимость осталась неприкосновенной – настолько сильно это желание жить в мироздании, где все развивается не только по частным обычаям и установлениям тех или иных обществ, но и по всеобщим законам природы. Случайность как беспричинность и тем более как возникновение из ничего по-прежнему отрицается. Только в качестве непредвиденного человеком совпадения событий современный ум готов терпеть ее.

V. Время. Слово «время», как утверждается, сложными путями произошло от глагола «вертеть», поэтому в изначальном смысле время – возвращение, круговращение, чередование дня и ночи, лета и зимы и т. п.

Любопытные языковые игры лежат у истоков семейства корня «век», главные производные которого суть «вечный» и «вечность». Сравнение с другими языками наводит на мысль, что изначально век – сила, крепость, здоровье. Его противоположностью поэтому – и это весьма удивительно на первый взгляд – выступает не что иное, как «увечье». Присутствует этот корень и в слове человек, где первая часть (*чел*), как утверждается, означает «принадлежащий к роду или семье»; таким образом, «человек» – сильный, здоровый (полноценный) член рода. Скорее всего, это совершеннолетний мужчина, что-то вроде аристотелевского полноправного гражданина.

Век – это, конечно, прежде всего, срок человеческой жизни, сто лет. Но в этом слове чувствуется и нечто такое, что делает его трудно отличимым по смыслу от вечности: не зря же она (как слово) от него происходит. Время и вечность у нас, как правило, качественно не различаются. Вечность рассматривается просто как бесконечное, неограниченное время.

VI. Душа. Душа с некоторых пор считается понятием и не научным, и не философским, хотя в обычном языке оно продолжает твердо держаться. Ведь говорят же все время «душа радуется», «душа болит», «добрая душа», «душегуб», «ни души», «за душой ничего нет» и т. п. Духом у нас называют либо всю совокупность произведений ума, воображения и переживаний, либо опять же внутренний мир, волю и тому подобные вещи. Последнее особенно проявляется в словосочетаниях вроде «крепкие духом», в которых подразумевается, что человек силен не телесно, не внешним, а внутренним образом. Вместо души в философии используется преимущественно понятие «сознание», в психологии и прочем естествознании – «психика».

VII. Вещество. Данное смысловое семейство в современном русском языке полно заимствований. «Вещество» является исконным понятием, производным от слова «вещь», которое в свою очередь в незапамятной древности означало нечто «названное» и как бы «говорящее» («вещая вещь вещает»). Вещество потеснила латинская материя. Это понятие было заимствовано в XVIII веке. Если забыть о многообразии значений материи в латинском языке (а сделать это можно, ибо в русский из этого мало что попало), то вещество и материя – почти одно и то же. По крайней мере, в наиболее общем смысле (здесь мы, конечно, отбрасываем материю в качестве ткани). Но существование в языке (обычном или философском) двух слов с одинаковым значением, тем более с совершенно одинаковым употреблением – это невероятное расточительство, которого не допускает скрыто присутствующее все в том же языке требование использовать лишь необходимые средства.

Знакомые с физикой, вероятно, сразу вспомнят, что в ней материя выступает более общим понятием: утверждает, что материя существует в двух основных видах – вещество и поле. Были введены даже особые наименования для исходных частиц того и другого: частицы вещества

называются фермионы, частицы поля – бозоны. Те и другие делятся на подвиды. Фермионы – это либо лептоны («легкие»), либо кварки. Лептоны – это электрон, мюон, тау-лептон и три вида нейтрино. Кварков тоже шесть: верхний, нижний, странный, очарованный, красивый, правдивый. Каждой частице у лептонов и кварков соответствует противоположная (античастица). Из кварков состоят барионы («тяжелые») и мезоны («средние»). Главными представителями семейства барионов выступают протоны и нейтроны, из которых состоят ядра так называемых атомов. Что касается бозонов, то их четыре: фотон (электромагнитное взаимодействие), гравитон (гравитационное взаимодействие), векторный бозон (слабое взаимодействие) и глюон (сильное взаимодействие). Но в данном случае все это для нас не очень существенно. Важно, что при таком взгляде на вещи какой-то большой разницы между веществом и полем нет, поскольку носителем того и другого выступают некие частицы (волны, колебания и т. п.). Но отсюда опять же вытекает, что материя и вещество суть почти одно и то же.

Достаточно сложные единицы вещества принято называть (химическими) элементами. Это слово тоже из латыни.

Помимо материи и элемента обнаруживаются и заимствования из эллинского языка. Здесь имеются в виду прежде всего «атом» и «стихия».

Исконное значение слова «атом» настолько стерлось в европейских языках (в том числе в русском), что понимание атома как делимой частицы никого не удивляет и воспринимается как естественное. Наоборот, удивляются тому, как это раньше атом могли считать неделимым. Некоторые усматривают в этом одно из величайших заблуждений древности, когда наука якобы была слишком умозрительной. Говорят, например, что до конца XIX века об атоме думали, что он неделим, а новейшая физика неопровержимо доказала обратное... Однако совершенно очевидно, что ошибку сделали не древние эллины, а нынешние европейцы: атом не может быть делим, потому что «атом» и «неделимая частица» – тождественные понятия, и если некий кусок вещества, именуемый атомом, удалось раздробить на более мелкие составляющие, это значит всего лишь то, что изначально он атомом и не был, что он ошибочно так назывался. Физики, насколько нам известно,

в целом не поддерживают эти нелепые рассказы о «великом» открытии делимости неделимого; многие из них, вероятно, понимают, что атом для физики — чисто условное обозначение совокупности протонов, нейтронов и электронов; оно применяется в силу многовекового обычая, а не потому, что выражает глубинную сущность некоторой действительности. Вместо «атома» мы могли бы для этих целей использовать и какое-нибудь другое звуко сочетание (например, АВС), что было бы даже более уместным, но «атом» звучит привычнее. Так что, к сожалению, мы видим, что разглагольствования о делимости неделимых частиц исходят от лиц, которые мнят себя философами, но на деле не знают ни физики, ни грамматики.

Понятие «стихий» тоже изменилось до неузнаваемости. Смысл его можно прояснить, если вспомнить устойчивые словосочетания, в которых оно прописалось: «буйство стихии», «жертвы стихии», «стихия разыгралась» и тому подобные. Подразумевается всякий раз либо вода (дождь, снег, град), либо огонь (пожар, молния), либо воздух (сильный ветер). Таким образом, с одной стороны, какое-то преемство с эллинским пониманием все-таки имеется, но оно уже слишком поверхностное, ибо для эллинской мысли стихии были началами сущего, началами, из которых состояли все вещи. В современном словоупотреблении этого уже не просматривается...

Наше разъяснение русской онтической терминологии может показаться русскому читателю делом чисто грамматическим, нефилософским. Действительно, здесь все или почти все привычно и понятно. Но определенная доля философии в этом тем не менее есть: по сути, через эти простые слова и выражения раскрывается наша особая языковая картина мира. Небесполезным также является и сравнение обыденного и философского употребления ряда понятий. В целом можно сделать вывод, что список чисто философских категорий значительно беднее словарного запаса обыденного языка, но сами эти категории шире по смыслу. В этом их, так сказать, внутреннее богатство...

§ 2. На протяжении последних полутора тысяч лет в Европе на большей ее части существовало ярко выраженное двуязычие. В повседневных обстоятельствах говорили на народных языках, в качестве же языка философии (науки), богослужения, права и изящной словесности использовалась латынь. Этот обычай сохранялся до XVII века,

после чего наречие римлян стало постепенно терять завоеванные когда-то области.

Однако длительное сосуществование латинского и народных языков для последних даром не прошло. По-видимому, можно достаточно уверенно говорить о том, что латынь воспрепятствовала развитию своих соседей по речевому пространству. Но, конечно, не во всем, а только в некоторых отношениях. Ведь если на нее были возложены какие-то особые обязанности, то соответственно народные языки были от них освобождены. А дальше все шло по закону наименьших затрат: что не требовалось, то вообще не возникало. Это особенно хорошо наблюдается в английском языке, принадлежащем к германскому семейству.

Вырисовывается следующая картина: эллины сами создали свою философскую терминологию средствами собственного языка; римляне подстроили свой язык под эллинский, проделав в нем соответствующие изменения; германцы перешли к прямым заимствованиям. Ниже перечисляются основные примеры превращения латинских понятий в английские, немецкие, французские и итальянские.

Латынь

Некоторые романские языки

Французский

Итальянский

ens, entitas	entité (бытие, сущность)	ènte, entità (+существо, объем)
essentia	essence	èssere
existere	exister	esistere
existentia	existence	esistenza
substantia	substance	sostanza
subsistentia	subsister (существовать)	sussistenza
accidens, accidentia	accident	accidentalità
res, realitas	réalité	realità
anima, animus	animalité	ànima
natura	nature	natura
mundus	monde	móndo
universum	univers	univèrso
spatium	espace	spàzio
locus	local (местный)	località (край)
casus	cause	casualità
forma	forme	fóрма

species	espèce	spècie
differens, differentia	différence	differènza
definitio	définition	definizione
aeternitas	éternité	eternità
momentum	moment	momento
spiritus (mens)	esprit (mentalité)	spirito (mènte)
conscientia, conscious	conscience	conoscènza
materia	matière	matèria
elementum	élément	eleménto

Таково положение дел в романских языках, которые суть производные от латыни. Но и в германских наблюдается нечто похожее. Так, особенно мощному вторжению латинской учености подверглась английская мысль: когда смотришь на перечень английских онтических понятий, возникает впечатление, что имеешь дело с романским языком, наподобие французского, в то время как английский на самом деле принадлежит к числу германских. Если во французском и больше слов латинского происхождения, то это естественно: французский – бывшая латынь, видоизменявшаяся на протяжении многих столетий. С английским же все обстоит иначе: он вбирал эти понятия извне, прежде чем начать их преобразовывать внутри себя. Так или иначе, но, как это ни удивительно, собственно англосаксонской онтической терминологии сейчас почти нет. И сомнительно, чтобы она вообще когда-либо существовала в лучшем виде: едва ли она была вытеснена ученой латынью – она просто не успела развиться, ибо ее место изначально было занято. Эти обстоятельства станут еще более понятными, если вспомнить, что согласно некоторым подсчетам семь из каждых десяти слов современного английского языка – заимствованные... Что же тогда остается из чисто английской онтологии? Всего ничего: being, world, time, place, soul и еще некоторые.

Латынь

Английский язык

	<i>Латинские производные</i>	<i>Собственные термины</i>
ens, entitas	entity (сущность)	–
essentia	essence (сущность)	–
existere	to exist (существовать)	to be
existentia	existence (существование)	being

substantia	substance (сущность)	—
subsistentia	—	—
accidens, accidentia	accident (случай)	—
res, realitas	reality (действительность)	thing
nihil	—	nothing
natura	nature (природа)	—
mundus	—	world
universum	universe (мироздание)	—
spatium	space (пространство, мир)	—
locus	locus (место)	place
casus	cause	the whys, the wherefores
forma	form (вид, образ, форма)	—
species	species (вид)	—
differens, differentia	difference (отличие)	—
definitio	definition (определение)	—
aeternitas	eternity (вечность)	—
momentum	moment (мгновение)	—
spiritus	spirit (дух)	mind [?], soul
conscientia, conscious	consciousness (сознание)	—
materia	material, matter (вещество)	—
elementum	element (элемент, часть)	—

Не этим ли вторжением объясняется появление и преимущественное распространение эмпиризма (а также прагматизма и тому подобных течений мысли) на британских островах и вообще в англоязычном мире? Пока существовало двуязычие, никаких затруднений не возникало. Но когда британские философы отказались от латыни в пользу народного языка (XVI–XVIII века), они не могли не заметить, что в английском собственной философской терминологии нет, — все, что есть, заимствованное. Заимствования же воспринимались как нечто чуждое и поэтому были отождествлены со старой (опять же чуждой) философией, за которой соответственно закрепили не слишком лестные для последних времен обозначения — схоластика и (несколько позже) метафизика.

А вот немецкий язык, развивший и сохранивший собственную онтологию, стал хорошей почвой для метафизики. Как следствие, немецкая философская мысль в гораздо меньшей степени оказалась захваченной эмпирическими настроениями, а немецкая метафизика — наиболее влия-

тельная во всей европейской мысли. Можно даже говорить о том, что немецкий – язык метафизики, тогда как английский – физики. Французскую мысль в это противопоставление вписать уже трудно. Она здесь словно где-то посередине, и это среднее место – скорее этика.

Вот перечни основных заимствованных и собственных онтических понятий в немецком языке:

Латынь

Немецкий язык

	<i>Латинские производные</i>	<i>Собственные термины</i>
ens, entitas	Entität	Sein, Seiende, Dasein
essentia	–	Wesen, Wesentliche
existere	existieren	bestehen, sein, vorhanden sein
existentia	Existenz	Bestehen, Vorhandensein, Dasein
substantia	Substanz	Zustand (состояние) [?]
subsistentia	Subsistenz (бытие, средства)	–
accidens, accidentia	–	Zeichen, Anzeichen,
res, realitas	Realität	Wirklichkeit
nihil	–	nichts
natura	Natur	Wesen (сущность)
mundus	–	Welt, Weltall; Erde
universum	Universum	Weltraum (мировое пространство)
spatium	Spatium (расстояние)	Raum
locus	–	Platz
casus	–	Grund, Ursache, Anlass
forma	Form	–
species	–	Gestalt, Art, Gattung
differens, differentia	–	Unterschied
definitio	Definition	–
aeternitas	eternisieren (увековечивать)	Ewigkeit
momentum	Moment	Augenblick
spiritus	Spirit (дух, явление)	Geist, Stimmung
conscientia, conscious	–	Bewusstsein, Erkenntnis
materia	Materie	Stoff
elementum	Element	Bestandteil, Grundstoff

Главный итог здесь такой: значительнейшая часть современной философии построена как переосмысление творений эллинского ума, поскольку все ее основные философские понятия через латинян восходят к эллинам. Этим же обеспечивается и высокая степень единства европейской философской мысли.

§ 3. Онтические системы последних 400 лет не блистают новизной, хотя, вероятно, это им полагалось бы, поскольку данное время сейчас нередко называют Новым. Они либо представляют собой какую-то разновидность теологии христианского типа и теистической космографии (Паскаль, Спиноза, Лейбниц, Беркли, Сведенборг, Шеллинг, Гегель), либо вообще отсутствуют, поскольку их возможные создатели тяготеют к скепсису, а значит предпочитают воздерживаться от высказываний, содержание которых выходит за пределы чувственного восприятия (Декарт, Юм, Кант). Так что подлинной онтологией этой эпохи стала механистическая картина мира и тесно связанный с ней деизм – произведение скорее естественнонаучного, чем метафизического ума. Однако на эту идею работали в XVI–XVIII веках почти все – от Галилея до Канта. С середины XIX века она уже стала клониться к своему закату. Вообще, самые любопытные онтические новшества последних столетий, особенно относящиеся к пространству и времени, были плодом естественнонаучного ума.

Механистическая картина мира подразумевает восприятие последнего в качестве огромного устройства, который работает в строгом соответствии с некоторыми законами. В большинстве учений это законы механического движения, т. е. простого перемещения. Можно даже говорить о том, что главное в этом мире – закон остаточного движения (инерции): тело сохраняет состояние покоя или равномерно и прямолинейно движется, если на него не действуют внешние силы или равнодействующая внешних сил ничтожна. Главная сила, как бы скрепляющая все мироздание, – тяготение (иногда для некоего равновесия к ней добавляли еще отталкивание). Человек, животные – тоже механизмы особого рода, никакой божественной души в них нет.

Деизмом называется точка зрения, согласно которой бог выступает лишь творцом мира, но не правителем его – он не вмешивается в мировые события. Это исключает возможность того, что священное писание было создано при

непосредственном участии бога; исключает божественность Иисуса Христа (который, таким образом, превращается пусть и в великого, но все же просто человека); исключает второе пришествие, конец света и страшный суд с последующими воздаяниями). Вообще, природа, согласно такому взгляду, не ставит перед собой разумных целей и существует вовсе не для человека, а сама по себе. Вместе с тем деизм впервые по-настоящему направляет человека на познание и использование природы, поскольку если бог установил законы мироздания и сам их уже никогда не нарушает, то у человека появляется надежда обнаружить их путем тщательного наблюдения, а, обнаружив, приспособиться к ним и, может быть, даже обойти.

Значительнейшую часть современной онтологии составляет физика эпикурейской заправки, дополненная британским эмпиризмом XVII–XVIII веков. Это естественнонаучная онтология (попросту говоря, естественнонаучная картина мира). Здесь есть твердая вера в то, что мир материален, и никакая противоположность материи (душа) самостоятельно не существует. Но некоторые свойства некоторых материальных образований (имеются в виду организмы) *называют* душой, психикой, сознанием. Материя – это элементарные частицы, которые можно дробить на еще более элементарные составляющие. И так, предположительно, до бесконечности. В мире элементарных частиц нет жесткой предопределенности – здесь правит вероятность. Боги и духи, если и есть, то не проявляют себя в мире, а это уже равносильно тому, что их нет. Мироздание скорее всего бесконечно во времени, ведь никакого творца у него не имеется, и из ничего оно тем более появиться не может. Оно находится в постоянном качественном развитии согласно внутренним законам, так что отдельные ступени этого развития могут сильно различаться между собой. Мироздание бесконечно и в отношении пространства, однородно и заполнено звездными скоплениями (галактиками)... Даже те, которые считают себя философами, в большинстве своем, как мы подозреваем, представляют мир именно таким, т. е. как его рисуют физики.

В середине XVI века коперниканство воскресило гелиоцентрическую гипотезу Аристарха. Главными ее следствиями стали утрата человеком срединного, исключительного положения в мироздании и необходимость резко раздвинуть границы последнего, увеличить размеры сферы непод-

вижных звезд. Следующий шаг заключался в том, чтобы от нее вообще отказаться. И это было сделано. С конца века (и не в последнюю очередь благодаря Бруно) укрепляется подозрение, что никакой последней сферы нет и никогда не было – пространство бесконечно и полно миров (планетных систем). Наблюдение комет и новых звезд показало, что они находятся гораздо дальше Луны, а значит, вера в наличие в мире особых сущностно различных областей (подлунной и надлунной) оказывалась безосновательной... В некоторых сочинениях Галилея прямо утверждалось, что книга природы написана языком математики – числами и фигурами. Математизированную физику охватила страсть к поиску простых арифметических и геометрических соотношений во всех явлениях. Это была своего рода тоска по пифагорейскому космосу, образ которого доживал в умах свои последние дни. Затем была предложена разметка двумерной плоскости и трехмерного пространства – так называемая система координат, которую ньютонованство вскоре наделило самостоятельным существованием: ему нужна была независимая ни от чего точка отсчета для всей естественной философии. Она создавалась как общезначимая наука и поэтому требовала общезначимых переменных. По необходимости это должны были быть очень абстрактные переменные. Так появились абсолютное пространство и абсолютное время, и эти понятия продержались до начала XX века. Физика, конечно, стремилась привязать все это к какой-нибудь телесной сущности. Абсолютное пространство легко удавалось связать с эфиром, ведь это пусть и тонкое, но все же вещество, нечто, а не просто протяженное ничто (!), – в него погружены небесные тела. Изобретение новых видов геометрии поставило вопрос об истинном физическом пространстве: как оно устроено – по Евклиду, по Лобачевскому или по Риману? Общая теория относительности склонилась в пользу Римана (ближайшим подобием геометрии которого является полусфера) и отказалась от абсолютов Ньютона, объявив пространство свойством материи, производной ее распределения и движения. Кривизна такого пространства физически воспринимается нами как тяготение. Было подведено обоснование под трехмерность пространства: если бы число измерений было большим или меньшим, такие системы, как атомные, планетные, галактические, в которых имеет место орбитальное движение, в нашем мире были бы неустойчивы. Однако вопрос по-

прежнему считается очень спорным: существуют гипотезы, в которых утверждается двухмерность мира, трехмерность провозглашается видимостью; существуют гипотезы о вложенных пространствах и о многомерности микрокосмоса элементарных частиц.

Словно в противовес современной ей ньютоновской физике кантовская критическая философия восстановила скептическую точку зрения на пространство и время: то и другое не свойства мира, а сущность нашего восприятия; внешние вещи мы воспринимаем в пространстве, духовные события – во времени. Пространство и время – способы бессознательного упорядочения сущего [101, с. 51–68]. Это было весьма близко к мнению Августина.

Затем бергсоновский интуитивизм еще раз попытался лишить естествознание времени. Время, рассуждал он, это длительность, непрерывность. Мы ее ощущаем, но выразить не можем. А наука, вопреки первому впечатлению, вообще не имеет с ней дела: всякую непрерывность наука расчленяет на ряд обездвиженных состояний, которые потом и описывает. Но очевидно, что в ходе такого исследовательского действия длительность-то как раз и исчезает бесследно. А между тем все происходящее именно таково – оно длительно, непрерывно [20, с. 82–110].

Выпады критической философии и интуитивизма существенно не повлияли на физику времени, в которой первое слово и по сей день за эйнштейнианством. Частная теория относительности провозглашает зависимость времени от движения: чем больше скорость тела приближается к световой, тем сильнее замедляется для него время по сравнению с неподвижным. Общая теория относительности делает время производной тяготения: чем оно мощнее, тем медленнее течет время; на границе черной дыры, где тяготение обращается в бесконечность, время останавливается...

Современная естественнонаучная онтология ныне оспаривает первенство даже у христианства, истина которого как будто удостоверена гораздо более продолжительным временем его существования, и которое сохраняет свой вес, поскольку дает утешение именно тому, что физика почти полностью отрицает (душа).

Довольно большая доля почти чисто антропологических или чисто эпистемологических (со скептическим уклоном) философских течений в наши дни (психоанализ, экзистенциализм, философия абсурда, позитивизм, прагматизм, фе-

номенология, герменевтика), вероятно, объясняется именно давлением со стороны естественнонаучной онтологии. Она не позволяет развиваться соответствующим разделам внутри философских течений. Она просто душит их своим авторитетом. Физика, которая теперь воспринимается обычно как самостоятельная наука, как бы говорит философии: макрокосмос оставь мне, – это моя вотчина; займись-ка лучше своим микрокосмосом (=человеком) – здесь по крайней мере ты еще можешь сказать что-то толковое, чего пока не знаю я.

Возьмем, например, прагматизм – явная разновидность скепсиса; никакой особой онтологии тут найти невозможно. Какие-то онтические вкрапления в нем, конечно, есть. Основание их – обыденное понимание человека и мира. Подлинно сущее для прагматика – это то, что он освоил, с чем научился обращаться, что уже умеет использовать. Остальное – сказки, домыслы, пустые умопостроения. Только прикладное знание (знание-умение) является отражением сущего; отвлеченное не означает ничего.

Фундаментальную онтологию, неопозитивизм, постструктурализм и постмодернизм мы здесь вообще оставляем, поскольку им будет посвящена вся третья часть книги.

Итак, основные виды онтологии в нашу эпоху – христианская (в католической разновидности), естественнонаучная и обыденная. Последнюю достаточно легко найти в естественном языке, с описания которого мы и начали эту главу.

Часть 2

ЗОЛОТОЙ ВЕК МЕТАФИЗИКИ

2. 1. МЕТАФИЗИКА И ОНТОЛОГИЯ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СМЫСЛ ПОНЯТИЙ

Происхождение понятия «метафизика» как будто достаточно ясно. Это словосочетание (а в греческом языке, откуда оно пришло, это действительно не одно, а целых четыре слова – τὰ μετὰ τὰ φυσικά) было использовано для обозначения весьма разрозненных и слабо упорядоченных заметок, на которых значилось имя Аристотеля. Общая направленность этих заметок была такова, что их оказалось все-таки трудно отнести к физике, несмотря на всю их близость к данной науке. Тогда в собрании сочинений Аристотеля их поместили *после сочинений по физике*, и возникшее сначала чисто условное обозначение вскоре стало восприниматься как собственное название этого произведения, как название, выражающее его сущность. И все это несмотря на то, что языку IV века до н. э. данное словосочетание и понятие не принадлежало; в соответствии с его внутренним понятийным составом сочинение должно бы называться «Первая философия» или «Теология».

Вообще, судьба письменного наследия Аристотеля и Теофраста загадочна. По некоторым данным, их собрание сочинений в течение примерно 150 лет хранилось в очень плохих условиях у родственников перипатетика Нелея (ученик Теофраста). Около 100 года до н. э. их выкупил афинский книголюб Апелликонт; затем римский полководец Сулла, захватив Афины, вывез его библиотеку в Рим, где сочинения основателя Ликее попали в руки к Андронику и Тиранниону, грамматикам и поклонникам творчества Аристотеля. Они проделали большую работу по восстановлению испорченных мест, оценке подлинности и заново издали то, что сохранилось. Так вот, именно с подачи Андроника, по-видимому, появилось это обозначение, дав-

шее начало понятию «метафизика», – так Андроник обозначил разрозненные записки Аристотеля по самым разным вопросам, не укладывающиеся, с его точки зрения, ни в одну науку, но все же близкие к физике [187, с. 570–571].

В пределах эллинского языка τὰ μετὰ τὰ φυσικά звучит достаточно кратко и во всяком случае естественно. Но в языках, где совсем нет артиклей (например, в латыни и в русском), его приходится передавать громоздкими оборотами: «то, что идет после того, что относится к природе», «то, что идет после естественных наук», «то, что следует за книгами по физике» и тому подобное. Примерно так же это будет выглядеть и в английском языке, несмотря на наличие в нем артиклей, поскольку английским артиклям слишком далеко до эллинских в том, что касается гибкости и количества возможностей.

Отсюда становится понятным, почему упрощение названия τὰ μετὰ τὰ φυσικά произошло в рамках не родного, а чужого, а именно латинского языка. Артикли, как не имеющие соответствия в нем, а также как незначущие части речи, были попросту отброшены, а оставшиеся смысловые части соединены в одно слово. Это случилось, вероятно, в XIII веке, когда латинский запад вновь открыл для себя Аристотеля. До XII века включительно последний был известен здесь только как логик – и все благодаря тому, что Боэций в свое время перевел на латынь шесть аналитических трактатов основателя школы в Ликее. Теперь же Европа узнала Аристотеля как теолога (~метафизика), физика и политика. Но едва ли не более важным в данном случае было знакомство с трудами его арабских толкователей, ведь у самого Аристотеля термина «метафизика» еще не было, а до перевода поздних эллинских и эллинистических перипатетиков (начиная с Аспасия, Адраста и Александра Афродисийского) дело пока не дошло. Арабы же усвоили этот термин именно у поздних перипатетиков.

Теперь о так называемой онтологии. Этот термин, хотя и состоит из греческих слов, имеет негреческое происхождение. Впервые он обнаруживается в книге с обычным для тех времен витиеватым названием – «Философский словарь, посредством которого двери философии открываются как бы ключом». Его издал в 1613 году немец Рудольф Гоклениус. Словарь был написан на латыни.

И, видимо, должно было пройти еще достаточно много времени, прежде чем термин «онтология» был воспринят в

среде философов и стал привычным. Вероятно, не ошибемся, сказав, что это произошло в значительной степени благодаря Христиану Вольфу, немецкому мыслителю, творчество которого в наши дни обычно оценивается как вторичное. Но это сейчас, а в свое время Вольф имел большое влияние на умы, и многие мыслители вышли из его школы. Вольф, приверженец Декарта, Локка, Спинозы и Лейбница, проповедовал геометрический метод в философии: сначала – аксиомы, на них строятся теоремы и доказательства, из теорем выводятся следствия, новые теоремы и т. п. Аксиомы суть основные законы логики – закон непротиворечивости и достаточного основания. Из них, как получалось у Вольфа, можно вывести все. В то же время все явления можно изучать опытным путем. Таким образом, всякий предмет можно исследовать эмпирически и ноэтически. Эти два способа изыскания ведут к одним и тем же выводам, причем постижение через понятия более ясное.

Но для нас здесь наиболее любопытно следующее. Вольф по старому обычаю делит философию на теоретическую и практическую. Теоретическая – это логика, метафизика и физика; практическая – естественное право, мораль, государственное право (политика) и экономика. Метафизика в свою очередь подразделяется на онтологию (предметы которой – сущее, субстанция, акциденция, причины и действия и т. д.), космологию (тела, мироздание в целом), пневматологию (~психология) и естественную теологию (доказательство существования бога).

Итак, только с XVIII века термин «онтология» входит в более или менее широкое употребление в среде философов. Поэтому, например, приписывать древним эллинам какую бы то ни было онтологию надо с большой осторожностью – условно. То, что сейчас принято относить к этой области знания, сами эллины с IV века до н. э. относили частично к диалектике (~логике), частично – к физике; на латинском западе не ранее чем с XIII века – еще и к метафизике. В некоторых работах Мартина Хайдеггера, впрочем, утверждается, что представление о метафизике как особой области знания закрепилось в первую очередь под влиянием Франциска Суареса, последнего из великих средневековых перипатетиков [212].

Франсиско Суарес принадлежал к ордену иезуитов, преподавал теологию и философию во многих городах Испа-

нии (Саламанка, Сеговия, Вальядолид), а также в Коимбре, Лиссабоне и в Риме. Университетская наука до XVIII века находилась под его влиянием, хотя существенной новизны в его взглядах, насколько можно видеть, не было. Суарес утверждает такое понимание метафизики: это не просто обозначение одного из сочинений Аристотеля – это особая наука, а именно естественная теология. Она занимает среднее положение между физикой и теологией, построенной на откровении. Ее предмет – бог с точки зрения естественного разума. Эти науки в таком порядке и следует изучать: физика, метафизика, теология. Суарес заметил, что «Первая философия» Аристотеля, судя по всему, не является законченным произведением, и поставил перед собой задачу упорядоченно изложить ее вопросы. Что и было сделано. Любопытно, что Суарес, несмотря на приверженность метафизике, уже поддался эмпирическому настрою своего века и утверждал, что единичное более действительно, нежели общее, и поэтому в большей степени заслуживает звания главного предмета познания. В соответствии с этим Суарес даже почти отождествил сущность (*essentia*) с существованием (*existentia*). То, благодаря чему вещь обособляется (*principium individuationis*), есть ее сущность (*entitas*), и она первична по отношению к материи и видовой форме.

В XVII веке термин «метафизика» действительно стал привычным. Так, Френсис Бэкон предлагает «истинное деление философии и наук»: есть физика (исследует материальное) и метафизика (занимается вечными и неподвижными формами). Физика – основа механики, метафизика – основа магии [31, с. 863]. Современник Бэкона Томмазо Кампанелла пишет уже целый трактат «Метафизика». Рене Декарт и Томас Гоббс используют термины «метафизика», «метафизический» тоже безотносительно к Аристотелю. Например, Декарт в «Разыскании истины» [63, с. 48] или Гоббс в своих возражениях Декарту [54, с. 218]. Хотя в то же время Декарт, видимо, в силу обычая еще не решается назвать свое произведение «Размышления о метафизике», пока что он дает ему имя «Размышления о первой философии». Зато «Рассуждения о метафизике» есть у Готфрида Лейбница. Гоббс, кроме того, говорит не только о метафизике, но и о метафизиках. Одно из сочинений Вольтера – «Метафизический трактат». Статья «Метафизика» также присутствует в вольтеровском «Философском слова-

ре». Дидро находил метафизику даже у доаристотелевских мыслителей, например у поэта Ксенофана. И так далее.

И все-таки не следует делать Суареса родоначальником понимания метафизики как особой области знания, ибо здесь обнаруживаются и более ранние примеры. Вот некоторые и, пожалуй, наиболее заметные из них. Метафизику в таком качестве знает уже сам Фома Аквинский. В трактате «Сумма теологии» она названа высшей наукой [198, с. 156]. Затем Иоанн Дунс Скот с его «Парижскими сообщениями». Там рассматривается вопрос соотношения метафизики и физики, а также то, до какой степени та и другая постигают Бога. Далее Лоренцо Валла в «Похвальном слове святому Фоме Аквинскому». Он говорит, в числе прочего, о глубоко врезавшемся в умы мнении о том, что «...никто не может сделаться теологом без наставлений в диалектике, метафизике и остальной философии» [129, с. 381]. Джованни Пико делла Мирандола в «Речи о достоинстве человека» упоминает свои «72 новых тезиса о физике и метафизике» [148, с. 328]. Пьетро Помпонацци в «Трактате о бессмертии души» утверждает, что душа в качестве чего-то животного есть предмет естественной философии, а душа в качестве ума – предмет метафизики [155, с. 35]. И тому подобное.

Время между Декартом и Лейбницем есть как бы золотой век метафизики. С одной стороны, она уже вполне осознала себя, выделилась внутри философии как особое направление и обособилась от христианства, обрела независимость от него; а с другой – еще не подверглась натиску британского эмпиризма. Он еще не успел настолько завоевать умы, чтобы они стали нечувствительны к сверхчувственному. Это произойдет только во времена Просвещения, которое и открывает современную эпоху, в сущности, все еще просветительскую – даже через три столетия после зарождения этого движения.

2. 2. ДЕКАРТ

Был ли Декарт метафизиком? Вполне, ведь он признал ощущения недостаточно надежными, а значит, отверг эмпиризм. На чем тогда оставалось строить учение? Очевидно, на чистом разуме. Но где чистый разум, там неизбежно возникает метафизика... Конечно, у Декарта много и физи-

ки – без этого никакая философия не состоялась бы. Но у него она как бы не вполне законная: она возникает только там, где Декарт следует обычным мнениям, т. е. там, где он еще не применяет свой метод.

Декарт начинает со скепсиса. Он, правда, пытается его преодолеть и, как сейчас нередко полагают, использует его опять же лишь как метод для создания положительного учения. Однако мнения о том, насколько ему это удалось, слишком сильно разделились. Многие, во всяком случае, упрекали потом Декарта за чрезмерную неуверенность: все у него лишь вероятно, правдоподобно, и никакого твердого знания. Поэтому и Декарт занимает свое место в летописи французской скептической философии – где-то между Мишелем де Монтенем и Пьером Шарроном с одной стороны и Самуилом Сорбьером и Симоном Фуше с другой.

Все науки, заявляет Декарт в своем «Рассуждении о методе» заимствуют свои начала из философии. Однако последняя, хотя и разрабатывалась в течение многих веков превосходнейшими умами, не содержит ни одного положения, которое бы не служило предметом споров. Следовательно, на самом деле в ней все сомнительно. По сути, она лишь позволяет говорить правдоподобно о всяких вещах и тем самым удивлять несведущих.

Это, конечно, не совсем точный пересказ, поскольку отдельные мысли, приведенные выше, взяты из разных мест «Рассуждения». Но все-таки: что это, если не скепсис? чем еще это может быть?

И далее: осознав такое положение философии, Декарт стремится, очевидно, его поправить, иначе зачем было бы писать остальное. Он предлагает свой метод – четыре основных правила познания, из которых примечательно только первое: никогда не принимать за истину ничего, что я, Декарт, сам не постиг бы с очевидностью. Иными словами, просто так ничему не верить, все проверять самому. Это чисто скептический подход к делу. И даже первое из трех основных правил нравственности как будто прямо перепи-сано у древних скептиков. Звучит оно очень просто: следовать обычаям и законам своей страны. Действительно, у древних скептиков в обстоятельствах, когда им ничего или почти ничего точно не было известно, возникал вопрос: чем в таком случае руководствоваться в жизни? И они отвечали на него именно так, как через полторы тысячи

лет после них Декарт. Третье правило поведения Декарта, кстати, имеет стоическое происхождение.

Затем следует применение метода. Человек, который решил однажды ничему просто так не верить, а все перепроверять, должен осознать, что его знание – причудливое переплетение собственного и более или менее надежного опыта и бездумно усвоенных чужих мнений. Где граница между ними? – Неизвестно. Пока неизвестно. Ведь никогда раньше мы не задавались таким вопросом. Судя по произведениям Декарта, он вполне осознал это. И что он сделал? Он решил отбросить сразу все усвоенное, вместо того чтобы просеивать всю эту гору руды в поисках крупиц золота (зерен истины). Затем предполагалось найти первейшую очевидность, которая станет основой всего остального знания. И в этом состоянии всеохватного сомнения мысль (уже только мысль) Декарта находит ее: «Я мыслю, следовательно, существую». В конце концов, нельзя же мыслить и несмотря на это не быть! Так, вероятно, казалось этому мыслящему уму под названием «Декарт». Можно, однако, заметить, что если уж под сомнение поставлено все, то и такого вывода сделать будет нельзя, потому что отныне никакие мыслительные связки не действительны. Поэтому Декарт все-таки обманывается: до вселенского сомнения ему на самом деле очень далеко.

Но что это значит – «Мыслю, следовательно, существую»? Кто здесь мыслит и кто существует? Оказывается, мыслит не человек в привычном понимании этого слова, не Декарт как француз, который родился и жил там-то и делал то-то. Мыслит мышление, и оно же пока только и существует. Декарт доказал себе лишь то, что он, Декарт, наличествует в качестве мыслящего существа. А вот это уже слишком сильно похоже на самоочевидную тавтологию. Дело в том, что в европейских языках любое или почти любое суждение (утверждение, отрицание) легко переводится в вид с глаголом «быть»: «Я мыслю» означает, по сути, «Я есмь мыслящий (в данное мгновение или вообще способный к этому)». Поэтому высказывание Декарта в полном виде звучит так: «Я есмь (существую как) мыслящий, следовательно, я есмь (существую как) мыслящее существо». Таким образом, во второй части предложения не говорится ничего нового по сравнению с тем, что уже было сказано в первой части, – весьма прискорбное для Декарта соображение. Остается только посочувствовать ему,

что он не смог додуматься до этого. Но во всяком случае это совсем не насмешка над его умственными способностями, ибо всему свое время: будущие поколения, вероятно, тоже будут удивляться тому, как это мы не смогли додуматься до некоторых очевидных вещей.

Следующий шаг Декарта – это доказательство существования бога. Оно выглядит примерно так. Я, Декарт, мыслю совершенное существо. Сам же я – существо несовершенное, доказательство чего – мое сомнение. Будучи несовершенным, я не мог собственными силами создать понятие о совершенстве, следовательно, оно вложено в меня извне. И это могло сделать только само совершенное существо. Значит, оно есть.

Это рассуждение опять же словно переписано с небольшими изменениями у Ансельма из Аосты, архиепископа Кентерберийского. Вот ход мысли Ансельма. У нас в уме есть понятие о наибольшем во всех отношениях (=совершенном. – А.Д.) существе – о Боге. Может ли так быть, что это существо есть только в уме? Рассмотрим двух существ: одно из них есть только в нашем уме, а другое – и в уме, и вне его. Ясно, что наибольшим будет второе, а не первое. Следовательно, Бог существует.

Еще во времена Ансельма некий Гаунилон из Мармутье заметил, что подобным образом можно доказать существование чего угодно – надо только приписать нужному предмету признак совершенства.

У Декарта, как и у его менее известного в наши дни предшественника, существование бога выводится из понятия о нем как совершенном существе в нашем уме. Это у них общее. Такого рода доказательства с XVIII века называют онтологическими, что не очень понятно, ведь в некотором роде любое обоснование бытия чего бы то ни было есть обоснование онтологическое: оно же утверждает сущее – τὸ ὄν. Само выражение «онтологическое доказательство бытия (существования) бога» звучит опять же нелепо тавтологически. Но с этим, вероятно, еще долго ничего нельзя будет сделать. Только когда у философских умов пройдет страсть к изобретению новых терминов, только тогда, возможно, удастся вернуть здравый смысл и в эту область. Но этого не будет никогда...

Итак, Декарт доказал себе, что есть он, Декарт, как мыслящее существо, и есть бог как совершенное существо. Таковы первая и вторая очевидности, рядом с которыми

по степени ясности просто нечего поставить. Что же еще существует? Как и следовало ожидать, это весь чувственно воспринимаемый мир. Я его воспринимаю (ощущаю), значит, он тоже есть. Но созерцание это смутное, неотчетливое, поэтому бытие телесного мира гораздо менее очевидно, чем бытие мира мыслящего и мыслимого; поэтому в частности не может быть и речи о том, что бог и мир – одно и то же. Это и сделало Декарта в глазах последующих поколений законченным рационалистом (а по-эллинически – логиком). Здесь, таким образом, еще одна языковая несообразность: рационалисты сейчас по какой-то необъяснимой прихоти судьбы бытия, как сказал бы Хайдеггер, не приравниваются к логикам. И это несмотря на удивительное соответствие λόγος'a и ratio.

На этом доказательства существования у Декарта заканчиваются. В самом деле: я, бог и мир, – что еще нужно? Вместе с миром мыслящее существо под условным названием Декарт обретает тело и земное прошлое. Теперь он француз, который родился и живет там-то и там-то и делает то-то и то-то.

Но возникает новое большое затруднение: как соединены мыслящая и протяженная сущности (проще говоря, душа и тело)? Как сочетается одно тело с другим – это Декарту, видимо, понятно. Но как тело – с чем-то не телесным? Душа не имеет протяжения, а тело не мыслит, согласно Декарту. Это означает, что Декарт еще не попал в плен к тлетворнейшему представлению о производстве мышления (души) той частью тела, что известна под названием мозг. Он руководствуется непосредственной очевидностью, а очевидно как раз то, что душа не есть тело и, следовательно, не привязана ни к какому месту: о бестелесном нельзя сказать, что оно где-то находится. Есть, конечно, еще возможность того, что душа, мышление – это деятельность мозга. Но, вообще говоря, человек этого не ощущает и не переживает.

Декарт предполагает, что все действия животных и почти все человеческие (кроме мышления, речи) можно объяснить, не привлекая для этого душу. Животное и человеческое тело работает как машина – от внутреннего тепла, в силу свойственного ему расположения органов. Источником тепла выступает сердце, в котором кровь разогревается, разбухает и с силой устремляется в артерии; через них она что-то отдает частям тела, забирает что-то

взамен, охлаждается и возвращается по венам. Еще в сердце рождаются животные духи, которые быстро поднимаются в мозг, а оттуда расходятся по нервам и управляют всем. Что же касается души, то она есть только у человека, отвечает исключительно за разум и речь и, возможно, соединяется с телом где-то в мозге через железы. Здесь у Декарта не чувствуется никакой хорошей уверенности, – это просто предположение. Таким образом, вопрос остается открытым, как бы отосланным будущим поколениям философов.

Можно заметить также, что обнаруживаемое у Декарта ущемление животных в способностях ни на чем не основывается и является только отголоском христианских предубеждений, будто человек есть исключительное существо на земле, будто разумом и волей обладают только ангелы и люди, а все остальные существа непосредственно направляются богом. На самом деле у близких к людям видов хорошо заметны и способность к обучению, и мышление, и речь. Но опять же не будем слишком требовательны к картезианству. Стоять выше своего времени, как кто-то сказал, – это удел немногих. Тем более, что в ряде случаев Декарту удалось возвыситься над своим веком.

Физика Декарта представляет собой, как обычно, учение о происхождении и строении мироздания. Здесь как раз немало нового для XVII века, хотя отчасти это всего лишь хорошо забытое старое. Зная о печальной участи Бруно и Галилея, Декарт спешит оговориться: во-первых, все, что он предлагает, есть не более чем только догадка; во-вторых, она, скорее всего, еще и неверна.

О современных ему астрономах Декарт отзывался несколько двойственно. По его мнению, они делают весьма правильные выводы на основе наблюдений, а вот предположения у них всегда либо недостоверны, либо просто ошибочны...

Итак, бог – творец мира и источник движения в нем. Бог непогрешим. Он не вносит поправок в свое творение. В противном случае следовало бы признать, что созданный богом мир недостаточно хорош. Бог сообщает миру определенное количество движения, которое затем остается постоянным.

Всякое движение тела есть следствие воздействия другого тела. Для тел естественно прямолинейное движение и покой. Это и есть инерция. Для сравнения: еще Галилей

считал инерционным круговое движение планет вокруг Солнца. Но для Декарта уже более или менее ясно, что движение по кругу неизбежно сопровождается изменением скорости, т. е. ускорением. Уравнение этого ускорения вывел потом Христиан Гюйгенс...

Далее, тело сохраняет движение, пока не натолкнется на другое тело. Всякое изменение состояния тела связано с движением частиц внутри него.

Никаких скрытых качеств в телах нет. Они не обладают внутренней силой. Есть только законы природы, каковые суть законы движения. Они установлены богом, и никто не может их преодолеть. Они одинаковы везде. Никакого притяжения нет. Вообще нет никакого действия на расстоянии. Притяжение – это давление одних частиц на другие.

Вещество и пространство – одно и то же. Никакой пустоты в природе не существует. То, что нам кажется пустотой, на самом деле есть тончайшая материя, именуемая эфиром.

Мироздание безгранично, но не бесконечно. Поэтому нельзя говорить, что оно шарообразно. Изначально было равномерное распределение вещества. Вихрь заставил слипаться вещество в звезды и планеты. В околосолнечном пространстве эфир движется вихреобразно и увлекает планеты в круговое движение. Благодаря этому они не разбегаются от Солнца. Каждая планета вращается в своем собственном маленьком вихре.

Гипотеза Декарта о божьих, запускающих мировые вихри в неподвижном веществе, была ничем иным, как простым воскрешением учения Анаксагора из Клазомен. Существенной новизны по сравнению с древним прообразом в ней не наблюдается.

Но зачем нам понадобилась физика Декарта? Ведь мы собирались говорить о метафизике. Все дело в том, что трудно найти такую физику, в которой совсем не было бы метафизических включений. К этому мы еще неоднократно будем возвращаться.

Физика Декарта, в том числе учение о живых существах, это, как принято сейчас изъясняться, некая разновидность механистического материализма, где все явления сводятся к перемещению и столкновению тел. Полагают, что это весьма и весьма метафизический взгляд на вещи, хотя хорошего обоснования этого вроде бы не существует. Ведь тела, обладающие размером, весом и видом, а также

движение суть нечто физическое, а всякого рода скрытые сущности и качества из такой картины мира изгоняются. Это-то как раз и любопытно: метафизик Декарт в физике стремится избавиться от всего метафизического. Что это как не двойная истина схоластиков? Но схоластиков Декарт не любил, поэтому не знал скорее всего ни о доказательстве Ансельма, ни о двойной истине. А потому заново открывал старое.

Существенно метафизическим является утверждение о том, что тело сохраняет прямолинейное движение, пока не натолкнется на другое тело, или остается в покое, пока опять же другое тело не выведет его из этого состояния. Все это до сих пор относится к числу непроверяемых предположений. Как можно быть уверенным, что некое тело не подвергается действиям со стороны? Как можно быть уверенным, что оно пребывает в покое? Такие вещи находятся за пределами возможностей современных измерительных приборов и, кажется, за пределами возможности любых измерительных действий, которые когда-либо будут введены в использование... Еще здесь присутствует бог как создатель и источник движения. Это тоже метафизика.

Гипотеза с вихрями кажется вполне физической, но неудачной. Ведь вихрь – это нечто плоское. В плоскости вихря, судя по всему, будут происходить явления, описанные Анаксагором и Декартом: тяжелые частицы вещества стягиваются к середине вращения, легкие вытесняются на окраины, но тем не менее давят на плотную сердцевину. Это и воспринимается как тяготение. Однако по оси круговорота ничего подобного происходить не будет, а это значит, что, например, на полюсах Земли давление (тяготение) будет отсутствовать, и, оттолкнувшись от поверхности, можно будет улететь в эфирное пространство. Однако этого не наблюдается (о чем Декарт мог совсем не знать, поскольку в его времена не было сведений о том, что хоть кто-то на этих полюсах побывал). Наоборот, исследования нашего времени как будто показывают, что Земля несколько сплюснута по оси относительного вращения, и на экваторе тяготение меньше, чем в высоких широтах. Это выглядит так, словно Земля из-за вращения готова разорваться на части, и этого не происходит только потому, что скорость вращения недостаточна.

Декарт не обязан был знать этого, но наблюдения за вихрями, которые легко создать в воде даже дома, должны

были подсказать ему, что распространение вихревой гипотезы на все мироздание преждевременно.

Подведем общий итог. Декарта нередко считают родоначальником новой философии, однако представляется, что для такой оценки нет достаточных оснований: взгляды этого мыслителя обнаруживают обычную для позднего времени эклектичность и вторичность по отношению к основным философским направлениям. В вопросах метода Декарт проявил себя как скептик, в этике был стоиком, доказательство существования бога заимствовал у Ансельма Кентерберийского, учение о происхождении миров под действием вихревых движений – у Анаксагора из Клазомен. Его механический подход к объяснению животной жизни тоже, по сути, не был новым: он уже высказывался врачами XVI века (например, Гомесом Перейрой). Наиболее значительным изобретением и открытием Декарта, по-видимому, следует считать прямоугольную разметку пространства (так называемую систему координат), которая послужила основой для создания целой отрасли математики – аналитической геометрии. Помимо этого он ввел отрицательные числа, переменные функции, уравнения, в которых по одну сторону от знака равенства стоял ноль; показал разрешимость уравнений третьей степени и предложил почти современные условные математические обозначения (знаки переменных, степеней, коэффициентов). Но это чистая математика, с помощью которой нельзя было наделать много шума. Поэтому очевидно, что несмотря на все вышесказанное, новизна взглядов Декарта по сравнению со средневековыми была все-таки ощутимой, из-за чего, например, в Голландии, где Декарт длительное время жил, его, в конце концов, обвинили в богохульстве, оскорблении местной церкви, безнравственности и превознесении свободы выбора над божественным промыслом. А руководители ряда голландских университетов (особенно в Утрехте и Лейдене) осудили его за насаждение, как им показалось, новой и вредной философии, которая подрывает существующую систему образования, препятствуя молодым людям усваивать философию старую, проверенную веками. Вот любопытная выдержка из постановления от 16 марта 1642 года: «Мы, профессора университета Утрехта, не признаём и осуждаем эту новую философию, во-первых, потому, что она противоречит древней и ниспровергает основы последней; во-вторых, потому, что она отвлекает юношество

от занятий древней философией и поэтому препятствует его научному образованию, так как юношество, посвященное в основы этой мнимой мудрости, не в силах больше уразуметь академической школьной терминологии; наконец, потому, что это учение является источником лживых и противных разуму взглядов, да кроме того незрелые молодые люди могут сделать из него выводы, несогласные с другими науками и факультетами, в особенности же с истинной теологией». Многие сейчас, прочитав эти строки, усмехнутся недалёковидности этих профессоров, закоснелости их ума. Декарта знают в наши дни, вероятно, все или почти все философы, о нем слышали даже люди далекие от наук. А кто сможет припомнить имена лиц, вынесших Декарту этот приговор? Они известны только историкам!.. Но примечательно то, что когда дело доходит до осуждения какой-нибудь новой философии, неважно в какую эпоху это случается – хоть даже в нашу, все в точности повторяется. Во все времена высокопоставленные, увенчанные высокими званиями ревнители Любоумудрия прибегали и прибегают к доводам такого рода...

Повторим основное. По мнению Декарта, людям следует искать истину внутри себя и в вещах, а не в устаревших книгах. Аксиомы наук разум должен отыскивать в самом себе путем самоисследования. Чувственное восприятие и опыт для этого не годятся, ибо данные их смутны. Основные правила метода, согласно Декарту: не принимать на веру ничего, в чем не убедился разум; критерием истины считать очевидность; избегать поспешности и предвзятости; раскладывать трудные задачи на более мелкие и простые; продвигаться в познании от простого к сложному; составлять полные перечни и обзоры исследованного. Этот скептический метод привел Декарта к необходимости доказывать самому себе довольно странные вещи (что он, Декарт, существует, что существует мир, бог и т. д.). Из-за этого его философия не могла быть плодотворной: скепсис не допускает, по сути, никакой возможности обращения к чужому опыту, требуя от своего приверженца самостоятельной проверки любых сведений. Это в свою очередь обрекает на переоткрытие старых истин и отказ от всякой уверенности: почти все знание, добытое Декартом (кроме разве что самых первых и бесполезных положений), оказалось всего лишь вероятностным. В области физики Декарт произвел деление сущностей на телесную (протяженную) и

духовную (мыслящую); бога в физическом смысле рассматривал как творца, но не правителя мира; отрицал скрытые качества, в частности, тяготение, заменяя его давлением одних частиц на другие; полагал, что мироздание развивается само под действием вихревого движения, сообщенного создателем. Количество движения, согласно Декарту, остается в мире постоянным. Основные правила морали Декарта: подчиняться законам своей страны; быть последовательным, всегда доводить начатое до конца; стремиться менять себя и свое отношение к миру, а не сам мир, поскольку полностью в нашей власти только наши мысли. Его основные сочинения: «Мир, или Трактат о свете», «Рассуждение о методе», «Размышления о первой философии», «Геометрия». У Декарта было немало единомышленников и последователей, которые, по-видимому, ухитрились не сказать ничего существенно нового по сравнению со своим духовным учителем. Поэтому они остались в тени его, и имена их почти канули в лету. Но здесь мы вспоминаем их: Генрих Региус (1598–1679), Кенельм Дигби (1603–1665), Антуан Арно (1612–1694), Адриан Геереборд (1614–1659), Жеро Кордемуа (1620–1684), Иоганн Клауберг (1622–1665), Пьер Режис (1632–1707), Тобиас Андреа (1633–1685), Франсуа Лами (1636–1711), Бурхердс Вольдер (1643–1709), Пьер Пуаре (1646–1719) и некоторые другие... Вольдер и Пуаре, впрочем, от картезианства потом отошли.

Еще Декарта так или иначе сделали ответственным за рождение так называемой классической философии. Эту философию часто определяют как такую познавательную деятельность, при которой познающий явно или неявно рассматривается как отстраненный независимый наблюдатель, движимый только стремлением к истине, противопоставленный познаваемому предмету и свободный от любых влияний непознавательной природы (воспитание, личные пристрастия, общественные условия, отношения с другими людьми и т. п.). Иными словами, человек здесь как бы выводится за пределы мира. Его познавательные способности хотя и подвергаются исследованию, но не ставятся под сомнение, так что вышеописанный отвлеченный наблюдатель выступает мерой всех вещей. И поскольку он воплощает собой чистый разум, то и весь мир от этого становится разумным, строго упорядоченным, закономерным. Соответственно, для неклассической философии, по определению, должно быть свойственно все противоположное.

Она стремится включить познающего в область познаваемого и показывает обусловленность знания самыми разнообразными явлениями непознавательного происхождения. Зависимость разума от неразумных сил опять же переносится на предметы познания: природа превращается в беспорядок, цепь случайностей и совокупность безрассудных порывов. Расцвет классической философии, как полагают, пришелся на XVII–XVIII века, после чего она утратила господствующее положение (хотя и не исчезла полностью). К ней, прежде всего, причисляют как раз картезианство, британский эмпиризм и французское просветительство. Неклассическую философию относят к XIX–XX векам, ее наиболее яркими выражениями считают волюнтаризм, интуитивизм и экзистенциализм.

Едва ли Декарт осознавал что-то подобное. Ввод субъекта как безусловной точки отсчета приписали ему задним числом. Но можно заметить нечто достаточно любопытное: если принять это, обнаруживается хорошее соответствие между Декартом как метафизиком и Декартом как математиком, ибо второй ввел в геометрию понятие о разметке пространства, которая тоже представляет собой некую точку отсчета. На первый взгляд она условна. Но с другой стороны, она обеспечивает существование аналитической геометрии. Поэтому какая-то система координат должна быть обязательно. И в этом ее безусловность. Для неискривленного пространства это прямоугольная система; для шарового – шаровая и т. д. Но отвлеченность геометрии настолько высока, что, например, все множество прямоугольных координатных систем, где используются как положительные, так и отрицательные полупрямые, есть, по сути, одна и та же система. Ведь геометрическое пространство, которое имел в виду Декарт, безусловно, однородно, так что куда бы в нем не поместили исходную точку разметки, от этого ничего не изменится. Таким образом, в известном смысле такая разметка является метагеометрической, как «я» Декарта – метафизическим...

Картезианская метафизическая система, как представляется, содержательно довольно бедная. Скорее здесь лучше говорить даже не о системе, а просто о множестве метафизических вкраплений, обнаруживаемых в этой философии. Причина – противоборство Декарта-метафизика и Декарта-скептика, противоборство, в котором последний зачастую побеждал.

2. 3. СПИНОЗА

Учение Баруха Спинозы, которого часто считают или последователем Декарта, или, по крайней мере, мыслителем, испытавшим ошутимое влияние картезианства, в целом больше всего напоминает стоическое, пересказанное на средневековой философской латыни. В «Этике», признаваемой значительнейшим его творением, Спиноза применяет к философии геометрический метод, который, по нашему мнению, в неявном виде был заявлен еще Боэцием и затем с большим или меньшим успехом воскрешен старшим современником Спинозы Томасом Гоббсом. Суть же этого метода заключается в построении изложения в виде аксиом, теорем, доказательств и следствий. Однако мы здесь будем больше опираться не на «Этику», а на так называемое «Приложение, содержащее метафизические мысли», в котором транснатуральная доктрина Спинозы выстроена более четко.

Сущее (ens) есть то, что существует или может существовать. Таким образом, у него два подвида – необходимое по природе и только возможное. Это одно из истинных делений. Другим является следующее: сущее – это либо субстанция, либо модус. Ложным же будет подразделение сущего на действительное и мыслимое, а также на субстанцию и акциденцию. Вымышленное и мыслимое не является сущим. Вымышленное сущее возникает как произвольное соединение двух выражений, или терминов, без руководства со стороны разума. Например, Химера: она не может существовать по природе. Это не-сущее. И очевидно, что нельзя представлять сущее как распадающееся на сущее и не-сущее. Между действительным сущим и содержанием мысли нет никакого соответствия. Что же касается акциденции, то это только модус мышления, а всякий таковой, поскольку он возникает из сравнения вещей, не есть идея действительной вещи. Модусы мышления в первую очередь делятся на модусы запоминания (роды и виды), модусы объяснения (определения) и модусы воображения (воспроизведение следов ощущений). Модусом мышления, а не состоянием вещей, является, например, время. И точно так же дело обстоит с трансцендентальными терминами. Метафизики относят к ним «единое», «истинное» и «доброе», которые считаются состояниями вещей. Всякое

сущее, говорят они, — едино, истинно и исполнено добра. Однако мы видим, что единство не отличается от самой вещи. Следовательно, это модус мышления. Истинна та идея, которая отражает вещь; ложна — та, которая не отражает. Но «отражать» и «быть истинным», в сущности, одно и то же. Отсюда заключаем, что вышеприведенное высказывание есть риторический оборот. Во всяком случае ясно, что достоверность не заключается в вещах; такие свойства истины, как ясность, отчетливость, отсутствие сомнений, определенно указывают на то, что и она — модус мышления. Наконец, понятия о добре и зле мы извлекаем из сравнения различных предметов, а значит, и они относятся к области мыслимого. Таким образом, праведность и грех — не в вещах, а в душе.

С незапамятных времен Химера служила излюбленным примером для философов, точкой приложения их диалектических способностей. Уже не кто иной, как Горгий использовал ее в своих хитроумных целях. Признаемся, что и мы не смогли отказать себе в удовольствии вставить здесь свое слово. Прежде всего, замечаем, что эмпирически доказать несуществование Химеры невозможно — по крайней мере, в настоящее время. В самом деле, кто осмелится сказать, что он везде побывал и все повидал, так что в целом мироздании для него уже не осталось необследованных мест? Очевидно, что никто, находясь в обычном расположении рассудка, не решится на это. Отсюда становится ясно, что в каком-нибудь отдаленном или просто укромном уголке сущего вполне может обитать Химера. И если даже ее нигде нет сейчас, но когда-то в прошлом такая особь жила (а потом естественным образом скончалась), о ней уже не заявишь просто, что ее нет. Так обстоит дело с эмпирией. А что говорит логика? Может быть, существование Химеры заключает в себе чисто логическое (разумное) противоречие? Опять нет. Ведь логическое противоречие — это одновременное утверждение и отрицание одного и того же в одном и том же отношении. Как если бы мы сказали, что вода — это совсем не вода, человек — не человек, а сущее — ничто. Но в понятии «химера» этого нет, ибо Химера есть всего лишь *видимая* помесь нескольких животных: одна часть тела у нее как бы от льва, другая — от козы, третья — от змеи. Речь не идет о том, что она одновременно лев и не лев; это, повторяем, цельное живое существо, отдельные части которого словно заимствованы у

разных видов. Они могут всего лишь *казаться* козыими, львиными, змеиными, но на самом деле они – химерические. Никакого логического противоречия здесь поэтому нет, а опыт (т. е. все та же эмпирия) склоняет к мысли, что такое возможно, потому что известно, что подобные помеси время от времени рождаются на свет, хотя почти всегда оказываются нежизнеспособными. Но «почти всегда» ничего не значит. Мы могли бы не знать вообще ни одного случая выживания подобного чуда природы, но сделать отсюда вывод, что это совершенно невозможно, было бы нельзя. Ибо с эмпирической точки зрения то, что мы знаем, не тождественно тому, что есть...

И совсем уже непонятно звучат заявления Спинозы о том, что Химера – лишь словесное существо, не доступное ни разуму, ни воображению. Согласие понятия о Химере с разумом было только что показано, а вообразить ее не составит труда любому, кто видел льва, козу и змею... Такова новая истина о Химере. Древние были уверены в ее существовании, затем наступил век отрицателей, и вот теперь пришло время для осторожных сомнений...

Далее. Утверждение Спинозы о том, что между сущим и мыслью нет никакого соответствия, звучит как крайний номинализм и воскрешает в памяти имя Иоанна Росцелина. Но что на самом деле имеется в виду? Может быть, Спиноза хочет сказать, что есть только одно действительно сущее – Бог? Именно к этому предмету мы и подходим сейчас.

Бог эминентно (~в превосходной степени. – А. Д.) содержит то, что формально находится в сотворенных им вещах. Или: Бог имеет такие атрибуты, в которых все сотворенные им вещи содержатся эминентно. Бог знает себя и все остальное, он имеет в себе все объективно (~как предмет мысли. – А. Д.). Он – причина вещей; он действует на основании абсолютной свободы воли. У Бога сущность тождественна существованию, у сотворенных вещей нет. Все содержится в божественной сущности, и в этом смысле сущность вещей вечна. В Боге в неразличимом единстве находятся четыре вида бытия (*esse*) – бытие сущности (модус содержания вещей в атрибутах Бога), бытие идеи (то, что объективно содержится в идее Бога), бытие возможности (могущество Бога), бытие существования (сущность вещей вне Бога и сама в себе). В сотворенных вещах эти виды бытия различаются.

Поэтому подразделение атрибутов Бога скорее номинальное, чем реальное. Одни атрибуты Бога выражают его действительную сущность (разум, воля, жизнь, могущество); другие выражают модус его существования (единство, вечность, необходимость). Бог не составлен из субстанций, в нем нет сложения модусов; в нем вообще нет модусов, так как последние суть изменения субстанций. Поэтому, повторим, все различия в Боге – это различия в нашей мысли (а не реальные, или субстанциальные, и модальные).

Все совершенство – от Бога. Если бы было много богов, каждый должен был бы познавать не только себя, но и других. Таким образом, каждый зависел бы от других, – и это было бы уже не совершенство. В скобках заметим, что подобное доказательство встречается опять же у Ансельма из Аосты.

Бог неизмерим и неограничен (хотя он не есть некоторая величина). Бесконечность Бога – нечто положительное, а не отрицательное. Бесконечность вытекает из его сущности. А неизмеримость – понятие относительное: это вытекает из понятия Бога, рассматриваемого как первопричина. Человек не способен понять, как это Бог может быть повсюду. Часто объясняют это так: Бог присутствует везде в могуществе, но не в существе своем. Но ведь могущество у Бога тождественно его сущности!..

Всякое изменение предмета идет от внешних или от внутренних причин. Бог, очевидно, не страдает от внешних причин. Всякое же изменение изнутри делается с целью улучшения. Но Бог уже совершенен. Следовательно, он неизменен.

Жизнью называется сила, посредством которой вещь сохраняет себя. Но сила Бога тождественна его сущности. В этом смысле Бог – сама жизнь.

Знание Бога не предполагает никакого неведения. У Бога нет возможного разума, только действительный. Предмет божественного знания – сам Бог. В Боге одна и притом простая идея – идея его самого. Идея Бога о порожденной природе – одна, ибо эта природа – одно сущее. Вместе с тем Спиноза заявляет, что Бог постигает единичные вещи непосредственно, а в человеческих душах зрит всеобщее. Вероятно, это следует понимать в том смысле, что все это он познает опять же в себе.

Бог не искал материи вне себя – он создал вещи разумом, тождественным воле и могуществу. Он создал вещи

не из материи и не из ничего. Кроме действующей причины в творении не было никакой другой. Все необходимо только в силу решения Бога. Если бы он сделал какие-то вещи иными, он и нас сотворил бы иначе, дабы мы познавали все соответствующим образом. Мощь Бога творяка – абсолютная (как независимая от его решений), обыкновенная (как поддерживающая порядок мира согласно высшим решениям) и чрезвычайная (как производящая чудеса).

Вещь бывает необходима или невозможна либо по сущности, либо по причине. Сущность зависит только от вечных законов природы, существование – от последовательности и порядка причин. Бог необходимо существует – без этого его нельзя мыслить. Вещи существуют благодаря их причине, т. е. Богу, но не благодаря силе и необходимости своей сущности. Вещи, в том числе человеческая воля, не имеют силы действовать. Вещи определяются друг другом, воля часто определяется внешними вещами. Так принято думать. Но на самом деле все это – от Бога; в конечном счете сотворенные вещи зависят от творца как по сущности, так и по существованию.

Если что-то существует в силу воли Бога, оно необходимо. Когда же мы знаем действительную причину вещи, но не знаем, достаточно ли эта причина определена, вещь для нас только возможна. Что касается случайности, то она связана с сущностью, а не с причиной. Случайное – нечто среднее между Богом и Химерой, т. е. между необходимостью и невозможностью. Однако поскольку природа зависит от Бога, случайности в строгом смысле нет; ведь Бог не только сотворил, он продолжает творение, так что причина будущего вещей не их настоящее, а создатель. Ничто не может существовать ни мгновения, не будучи каждое мгновение творимо Богом. Творение вещей тождественно их сохранению. И Бог, очевидно, лишен непостоянства. Но как это соотносить со свободой человека? – Увы, это выше нашего понимания...

Богу присуща вечность, а не длительность, ибо его существование вытекает из его сущности. Вещи, наоборот, длительны, но не потому, что они изменчивы, а потому, что сущность у них не тождественна существованию.

До творения не было времени – оно появилось вместе с вещами. Бесконечной длительности быть не может, потому что она никогда не достигла бы настоящего (точки «теперь». – А. Д.). Поэтому мир не бесконечен во времени.

Длительность такова, что на каждую продолжительность всегда найдется большая. Бог никогда не будет творить длительность, больше которой он уже не мог бы создать, ибо это противоречит всемогуществу.

Помимо несотворенной мыслящей субстанции есть еще и сотворенные – души. Весьма любопытно и показательно, что ангелов Спиноза относит не к метафизике, а к теологии, ибо с его точки зрения они не познаются естественным светом разума. Получается, что все вышеизложенное знание о боге как бы уже заключено в самом понятии «бог», а значит все утверждения о нем самоочевидны (аналитичны по кантианскому определению).

Итак, душа не происходит от чего-либо, но создана, как и все остальное. Когда? – Увы, это тоже неизвестно. Вообще, надо понимать, что Бог многого не сообщил нам. Душа может быть разрушена творцом – в этом ее смертность. И, конечно, без своего создателя она не могла бы продолжать существовать. Но решения создателя, как уже говорилось, неизменны. Он не собирается уничтожать души – и в этом их бессмертие. Это ясно вытекает из откровения и естественного света.

Мыслить – значит утверждать и отрицать. Те мыслительные действия, которые исходят из самой души, суть хотения. В этом смысле душа есть воля. Как показывает опыт, воля способна желать дурного. Бог от вечности решил предостеречь некоторых людей, чтобы спасти их. А почему это так – тоже неизвестно... Душа все-таки не принуждается внешними вещами, а значит (видимо, с повседневной точки зрения. – А. Д.), свободна...

Ниже мы собираемся разрешить одно затруднение, возникшее у Спинозы. Речь идет о времени. Если мир вечен, то действительно можно спросить, как эта вечность, выйдя из бездны времен, смогла достичь настоящего мгновения? Ведь ни за какое конечное время этого осуществиться не может, а бесконечное время никогда не завершится. Следовательно, мир всегда будет где-то в прошлом и никогда в настоящем. Так, по-видимому, рассуждал про себя Спиноза и делал вывод, что мир не бесконечен во времени. Наше возражение заключается в следующем: нельзя указать такой точки на линии бесконечного времени, из которой бы мир вышел. Это очевидно. У Спинозы же скрыто подразумевается обратное. Значит, вопрос был поставлен неправильно, он бессмысленный, и на него можно не отвечать. Но от-

сюда же вытекает, что вечный мир (как и вообще все вечное) не движется по цепи времен, а присутствует сразу во всех ее точках, т. е. покоится!

Пойдем дальше и рассмотрим другую возможность. Если мир возник, что было до его появления? Уже в самом вопросе содержится намек на то, что все это не очень укладывается в уме. Но объяснение вполне может быть таким: время непредставимо там, где нет разнообразия (точнее сказать, хотя бы двух) явлений, протекающих с различной относительной размеренностью. Тогда, сопоставляя эти явления, как бы накладывая их мысленно одно на другое, мы видим, что нашли основания для понятия времени. Или иначе: понятие «время» в общем виде выражает отношение размеренности движений. И где нет размеренных движений, там нет времени. Но никаких явлений нет и не может быть вне мира. Следовательно, времени не было до того, как мир возник. Слова же «до» и «после» выражают время. Поэтому вопрос, поставленный выше, тоже неправильный.

Но из этого в свою очередь вытекает, что между предположениями о вечности и возникновении мира различий меньше, чем принято думать. Ведь в том и другом случае до и после мира ничего нет, так что конечное оказывается в определенном смысле равным бесконечному: то и другое заполняют все.

Если же мир появился, будучи создан богами или даже одним богом, вопрос переносится на творца: теперь надо решить уже относительно бога: он вечен или возник? После чего рассуждение повторяется.

Несколько слов о душе. С точки зрения вселенского христианства (а Спиноза не может быть чужд ему, поскольку укоренен в иудействе), душа каждого человека создается богом отдельно, особо; души не размножаются, подобно телам, так что моя душа не является потомком души Адама. Но когда происходит творение? Это действительно большой вопрос. Предсуществование душ во вселенском христианстве отрицается. Значит, остается, что либо бог творит разумную и свободную душу одновременно с зачатием тела человека, либо несколько позже. В утробе матери человек в каком-то смысле есть ее часть. Он как бы отросток ее тела — питается и очищается за счет ее. Выходит, душа ему пока не нужна. Или лучше так: в нем до рождения, до разрезания пуповины живет душа его

матери. Но ведь это душа чисто растительная и животная. Значит, даже после рождения может пройти известное время, прежде чем бог вложит в него высшую душу. И только внешние признаки разума и воли будут говорить о том, что она у него уже есть. С другой стороны, возможно, что по воле создателя душа уже может быть связана с телом, но еще не проявлять себя. Отсюда, мы видим, что затруднение трудноразрешимо. Но мы все же попытаемся дать положительное решение в последней части.

Вот что весьма примечательно. В «Метафизическом приложении» Спинозы, как очевидно из вышесказанного, речь идет в основном о боге, а не о душе. Но как такое возможно, что человек бога знает лучше, чем себя? А может быть, это просто случайность, что Спиноза уделил большее внимание одному предмету, чем другому?..

С ангелами тоже не все ясно. Ведь в близком для Спинозы вселенском христианстве они определяются как чистые бестелесные умы, т. е. это наиболее родственные душе сущности, и о них там есть целая наука, где тоже многое выводится как бы из самих понятий «ангел» и «бестелесный ум». Конечно, при этом привлекается на помощь Писание. Но ведь Спиноза недвусмысленно заявляет, что Писание согласно с естественным светом! Так что отсутствие ангелов в метафизике объясняется скорее желанием последней отделиться от христианства, а не тем, что они якобы непостижимы естественным светом разума. В современной метафизике, как представляется, даже уже с богом и душой дело обстоит плохо. И все из-за стремления быть подальше от христианства. Метафизика теперь насквозь атеистическая, ее с несравненно большей страстью ищут в физике, чем в теологии.

Бог, говорит Спиноза, никогда не будет творить длительность, больше которой он уже не мог бы сотворить, ибо это противоречит всемогуществу. Но тогда получается, что бог всегда творит хуже и меньше того, что он мог бы, — чтобы у него при любых обстоятельствах оставалась возможность доказать свое всемогущество. Значит, и мир, созданный им, не наилучший из возможных. Итак, из всемогущества бога, в некотором роде, вытекает, что он как бы вынужден все время работать вполсилы, во всяком случае, не на пределе возможностей, потому что такого предела нет. И творения совершенного по необходимости оказываются несовершенными. Второе совершенство было

бы, в сущности, вторым богом, который естественным образом ограничивал бы своего создателя, лишал бы его совершенства. Понимая это, бог не желает делать все, что он может, и делает лишь то, что не затрагивает его могущества. Отсюда, в свою очередь, как будто следует, что бог должен сдерживать себя, быть осторожным, следить за своими мыслями, ибо последние, как обычно полагается в христианстве, тождественны делам: у бога намерение и действие не могут быть разнесены во времени, волевое решение о творении уже и есть само творение. Но если совершенный создает несовершенное, как можно называть его воплощенным совершенством? Получается, что он не таков, а значит, как это ни ужасно, из совершенства бога вытекает его же собственное несовершенство.

Спиноза все стремится постигать в естественном свете разума, т. е. исходя из обычных мыслительных способностей и из порядка вещей в мироздании. Это у него своего рода навязчивая мысль. Он полагает, что на этом пути сможет добиться успеха. Но мы бы сказали, что опыт общения с доступной частью сущего может подсказать и иные выводы. Мы не желаем здесь опровергать Спинозу и приводим свой взгляд на этот вопрос только для сравнения...

Бог не может быть простым существом, ибо простое – это, например, доброта, хитрость, мужество и т. д. Но бог одновременно существует и существует в качестве хитрого, могущественного и доброго. Бог всемогущ, но не всеведущ, иначе его бытие было бы скучным для него самого. Бог может предопределить все события в мире, но он не делает так, ибо это скучно. Бог предоставляет твари свободу и наблюдает за ее действиями. Поскольку он не знает, что тварное существо предпримет в следующее мгновение, действия твари оказываются для него не лишними занятиями. Так он заполняет конечность или бесконечность времен, имеющуюся в его распоряжении. И, конечно, продолжает творить. Если вечность отличается от бесконечности времен неделимостью, неизменностью и неподвижностью, то бог существует не в вечности. Ибо непонятно для естественного разума, как вечное существо могло бы сотворить нечто временное. Мир же есть сущее во времени. Следовательно, и бог во времени, но вполне возможно, что в бесконечном. Бог создал мир, ибо нуждался в нем, чтобы занять себя. В противном случае он умер бы со скуки или

должен был бы самоуничтожиться. Но бог не желает ни того, ни другого. Поэтому он по необходимости стал творцом и наблюдателем, избавившись от избытка времени. И так далее...

И вообще, наблюдаемое в мире состояние вещей с извечной враждой всего живого и противостоянием добра и зла может быть расценено как свидетельство в пользу наличия, по меньшей мере, двух богов.

2. 4. ЛЕЙБНИЦ

Если Декарт порывал со всей предшествующей философией (что еще могут означать его слова о том, что истину надо искать не в устаревших книгах, а в себе и книге мира), то Лейбниц, наоборот, вписывал себя в философскую преемственность, идущую от эллинов.

Он выделяет три основные ступени развития философии – древние (прежде всего, Демокрит и Аристотель), схоластики (Фома Аквинский, Альберт фон Больштедт, Роджер Бэкон) и новые философы (в основном это механики, среди которых, конечно, выделяется Декарт). Лейбниц через все это прошел, и все это его не удовлетворило.

В одной только материи нельзя найти объяснение действию, нельзя найти принцип истинного единства. Значит, от Аристотеля назад к Демокриту, т. е. к атомам? Но материальное не может быть полностью единым. Отсюда вытекает необходимость вернуться к незаслуженно забытым субстанциальным формам схоластиков. Это не просто атомы, это атомы-субстанции, природа которых в их силе, это нечто вроде души. Эти формы не помогут в решении частных вопросов физики, но общую картину без них не нарисовать.

Субстанции не умирают, смерти вообще нет. Доказательство этому – открытия Мальпиги и Левенгука (имеются в виду маленькие животные), пробуждения мух и тому подобные явления. Субстанции как неделимые остаются всегда, тогда как делимое естественно разрушается – распадается и вновь соединяется.

Смерть издавна представляют как отделение души от тела. Декарт не объяснил связь души и тела. Картезианцы немного продвинулись вперед. Они говорили: все происходит с помощью Бога. Когда я хочу поднять руку, Бог ее

поднимает; движение от одного тела к другому передает тоже Бог. Это так называемая система окказиональных причин (учение, стоические корни которого не заметить может лишь несведущий в философии, добавляем мы от себя).

Лейбниц делает следующий шаг в решении этого вопроса. Бог изначально сотворил души и вообще вещи таким образом, что все, что в них происходит, происходит в силу их собственной природы, но при этом согласованно со всем остальным. Это мировая гармония. И это своего рода доказательство бытия Бога: подобная слаженность в мире, конечно, не могла возникнуть случайно. Например, когда душа чего-то желает, тело начинает это делать в силу собственной природы, а не потому, что душа оказала на него воздействие. Связь субстанций, таким образом, идет только через Бога. Важно и то, что в этом случае сохраняется свобода души и всего, ибо все действует в силу своей природы. В механике эти положения тоже применимы: тело отвечает на действие другого тела вследствие внутренней необходимости, а не потому, что на него действовали извне.

Так Лейбниц разрешает главное метафизическое затруднение своего века. Однако к сожалению для Лейбница он не был первым: несколько раньше очень похожее решение уже предлагал голландец Арнольд Гейлинкс...

Это была «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом». Теперь подробности, извлеченные из «Рассуждения о метафизике».

Здесь Лейбниц отталкивается от обычных мнений своего времени: то, что сотворил Бог, хорошо лишь потому, что оно сотворено Богом; на всякое совершенство всегда найдется еще более совершенное совершенство; Бог мог бы сотворить мир и лучше.

Лейбниц против всего этого. Совершенство Бога – это могущество и знание, оно превосходит достоинство фигур и чисел. Как можно хвалить Бога, если известно, что с тем же успехом он мог бы создать противоположное? Ведь если воля не имеет основания в разуме, это произвол, тирания. Любовь к Богу подразумевает согласие с его волей; но как могли бы мы согласиться со случайным и произвольным? Окажись мы в таком положении, мы были бы вечными бунтовщиками против божественной воли.

Бог сотворил мир по некоторому общему порядку. Бог выбрал самый совершенный мир – простейший по замыслу, богатейший по явлениям. Или иначе: средства Бога просты, а цели многообразны. Конечная цель Бога – наилучшее, наисовершенное. Частные цели Бога нам неведомы, а эта общая доступна. Новые же философы ошибочно сводят все либо к необходимости материи, либо к случайности.

Бог допускает то зло, которое не противоречит законам природы и из которого он может извлечь большее благо. Например: нужен ли был Иуда? На земле ответить на этот вопрос нельзя. Ясно только, что зло с избытком восполняется благом. Но Бог не есть причина зла. Дело в том, что все творение от природы ограничено и несовершенно. В частности это делает людей способными к греху.

Сотворенные субстанции зависят от Бога и только от него; друг от друга не зависят. Все, что может случиться с ними (в том числе с людьми), – следствие их же существа, а не внешнего влияния других субстанций. Общность субстанций – в Боге. Благодаря ему они представляют собой единый согласованный мир. Бог сохраняет субстанции и непрерывно поддерживает их неким излучением. Отдельная субстанция есть субъект, который уже не может быть предикатом. Предикативность имеет основание в природе вещей. Предикат может включаться в субъект прямо (при этом можно образовать тождественное предложение – аналитическое суждение, если использовать кантианскую терминологию) или потенциально (в возможности). Так вот, Бог, мысля отдельные понятия, видит в них основания и причины всех предикатов. Он знает, например, об Александре, царе Македонии, а priori, тогда как мы – только из истории.

Субстанции могут быть сотворены и уничтожены. Субстанции неделимы и необъединяемы. Число их постоянно. И каждая – целый мир, зеркало Бога и всего остального мира, подражание Богу.

Субстанциальные формы, как уже говорилось, бесполезны для физики. Там объясняют геометрически, механически и эмпирически. И ничего не дают высказывания вида «Часы действуют, поскольку обладают часопоказательной силой». Но для метафизики они нужны, и отвергать их полностью нельзя. Общие принципы телесной природы и самой механики – метафизичны! Они коренятся в недели-

мых формах и натурах. Я, говорит Лейбниц, защищаю субстанциальные формы, хотя это и необычно для наших дней. Несколько иначе это можно изложить так. Многое в природе хорошо объясняется двумя видами причин – действующей и конечной (и тем самым примирить механиков с теологами). Действующие причины раскрыть сложнее (особенно когда речь идет о частных явлениях), но они полезнее; конечные причины открыты, но бесполезны для физики.

Сущность тела – это не только протяженность, вид, движение. Вообще, эти понятия не так уж и отчетливы, как некоторые воображают. Например, движение не вполне реально. Если два тела меняются местами, какое из них двигалось, а какое покоилось? – Это можно определить только по силе, но не по самому движению. Следовательно, сила реальна, и она отлична от величины, вида и движения. Новые философы говорят: Бог сохраняет в мире количество движения. Они здесь опираются на представление о том, что количество движения тождественно силе. Но это не верно. Возьмем два тела весом в 1 и 4 фунта. Пусть они падают с разных высот: первое тело – с высоты в 4 раза большей, чем второе. Падая, они приобретут силы, равные произведению их веса на высоту. И эти силы будут равны. Но скорости у них в конце падения, как показал Галилей, будут различны: у первого тела – в 2 раза больше, чем у второго. Тогда количества их движения будут соотноситься как 2 : 4. Таким образом, количество движения разное! И хотя разумно, что в мире сохраняется одна и та же сила, постоянного механического движения не бывает – из-за трения (Иначе получился бы вечный двигатель? – А. Д.).

Так вот, в теле есть нечто сходное с душой – субстанциальная форма. Ведь все обладает известным постоянством, тождеством. Не будь некоего начала тождества, тело не просуществовало бы и мгновения. Но, конечно, не всякие такие сущности, а только разумные души сознают свои действия. Они всегда сохраняют основу самосознания и, следовательно, всегда способны принимать награды и наказания.

Понятие отдельной субстанции заключает в себе все, что с ней может произойти. Так было сказано выше. Но разве это приговор для свободы? – Совсем нет. Дело в том, что нужно различать достоверное и необходимое, не-

обходимость абсолютную (математическую) и необходимость по предположению. И, кстати говоря, если Бог все предвидит, от этого события еще не становятся необходимыми. Абсолютно необходимо то, противоположность чего включает в себе противоречие, т. е. в суждении о такой необходимости связь субъекта и предиката вытекает из их природы (вскоре Кант назовет такие суждения аналитическими). А необходимость по предположению в себе самой случайна, ибо противоположное ей не включает в себе противоречия.

Взгляд Бога всегда истинный. Наше восприятие тоже истинно, обманываемся же мы суждениями, которые исключительно наши. Познание бывает двух видов – смутное и отчетливое. Смутное – это когда, например, что-то нравится или не нравится, но не понятно, почему это так. Отчетливое – когда можем объяснить признаки, например, отличить настоящее золото от поддельного. В свою очередь отчетливое подразделяется на адекватное и интуитивное. Первое предполагает ясное постижение всего, что входит в определение вплоть до первых понятий; второе – ясное мгновенное схватывание. Но такое бывает редко. Что касается определений, то они делятся на номинальные (из них не вытекает, возможна ли вещь) и реальные (возможность вещи очевидна). Реальные определения могут доказываться опытом, априорно (это будет причинное определение) и таким путем, когда анализ доходит до первичных понятий (совершенное, сущностное определение). А вообще, конечно, знание по большей части – предположительное.

Много препятствий для познания создало понятие об идеях. Неправильное его использование привело к разным заблуждениям, например, к доказательству существования Бога из его идеи как совершенного существа. Забывали при этом, что есть и ложные идеи.

Многие отождествляют идею с формой как различием мысли. Другие говорят, что идея – непосредственный предмет мысли или постоянная форма, которая сохраняется и тогда, когда мы о ней не думаем. На самом деле идея – это состояние души, и выражает она природу, форму или сущность. Когда такое состояние представлено (=осознано. – А. Д.) – это уже понятие. Идея всегда в нас, ибо извне душа не принимает ничего, никаких образов, – окон у души нет. Понятия из ощущений не происходят. Все формы мы всегда имеем в себе (в этом смысле Платон

был очень прав, только, конечно, никакого предсуществования душ не было). Идею вещи имеешь только тогда, когда уверен в ее возможности.

Свойство субстанций – действовать и претерпевать. Более совершенно то, что действует. Менее совершенно – что претерпевает. От действия – удовольствие, от страдания – боль. Но преимущество настоящего может быть разрушено последующим злом, ибо, как известно, можно грешить, получая удовольствие. Действие всегда выражает свою причину, а Бог – причина всего. Поэтому высшее достоинство субстанции – выражать славу Бога.

В строгом метафизическом смысле на душу действует только Бог. Лишь с ним мы общаемся непосредственно. Бог – единственный непосредственный объект. Все вещи мы видим через него. Например, когда мы видим солнце, это Бог дает нам его идею и сохраняет ее. Бог сохраняет и непрерывно производит наше бытие. Содействуя нам, он сам всего лишь следует установленным им законам. Поэтому наши мысли самопроизвольны и свободны. Бог определяет нашу волю к выбору наилучшего, но не принуждает ее при этом, а значит, воля находится в состоянии безразличия.

Изменения тела не влияют на душу, разрушение тела не может разделить неделимое. Тело принадлежит нам, но не связано с нашей сущностью. Ощущения всегда немного смутны, так как все тела мироздания сочувствуют другу, и значит, каждое получает впечатления обо всех остальных.

Субстанции не уничтожаются – они меняются. Телесные субстанции, отражая все сущее, делают это менее совершенным образом, чем духи. Из-за отсутствия мышления у тел нет нравственности. Но разумная душа, знающая себя, могущая сказать «я», сохраняет существование и остается одной и той же в нравственном смысле. Она тождественна как личность; память или сознание этого «я» делают ее способной к награде и наказанию. А без воспоминания о себе бессмертие было бы бессмысленным. Бог всегда будет сохранять и нашу субстанцию, и нашу личность, т. е. память и сознание.

Бог не только творец, он глава всех личностей (разумных субстанций). Духи – существа самые совершенные и наилучшим образом выражающие Бога. Они могут познавать и любить его. Духи занимают и волнуют Бога бесконечно больше, чем остальные вещи, ибо последние – лишь

орудия духов. Но наша слава и наше почитание, конечно, ничего не добавляют к божественному удовлетворению, так как они — следствие его совершенства.

Бог дал духам наивысшее достоинство и вместе с тем возможность совершенствоваться дальше. Духи выражают скорее Бога, чем мир; тела выражают скорее мир, чем Бога. Другие существа — лишь средства для духов в их прославлении Бога.

Дары Бога необусловлены. Это чистые дары, и люди не могут требовать их. Бог избрал тех, чью веру и милосердие он предвидел. Но опять же вопрос: почему Бог дал благодать веры не всем? Говорят, что Бог осенил благодатью тех, кто изначально был предрасположен к добру. Возражение: естественное предрасположение — тоже следствие благодати, но обычной, а она уже становится причиной благодати чрезвычайной, и получается, что в конечном счете все сводится к благодати. Отсюда разумный вывод: понимание этого нам тоже недоступно (как, например, и в случае с Иудой).

Высший закон Бога — счастливое и цветущее состояние его государства, блаженство его обитателей. Счастье для личности — это то же самое, что совершенство для существа вообще. Царство Бога не теряет ни одной личности, мир — ни одной субстанции. Бог требует только искренней доброй воли, а его подданные не могут желать большего, чем совершенное счастье. Бог хочет лишь, чтобы его любили.

Древние философы мало знали обо всем этом. Только Иисус Христос выразил это ясно и просто — он показал царство Бога. Евангелие изменило весь ход человеческих дел. Ни один из наших поступков не забывается, ни одно праздное слово. Праведники будут как светила, и ничто не сравнится с тем блаженством, которое Бог готовит любящим его...

К выведенным им из забвения субстанциальным формам Лейбниц потом возвращался неоднократно. Однако в сочинении под условным названием «Монадология» (в рукописи оно не имеет заголовка), которое считается кратким изложением всех основ его метафизической системы, он вводит иную терминологию: здесь у него появляются «монады» и «предустановленная гармония» — понятия, ставшие (вместе с «принципом достаточного основания») вывеской его философии (как «идеи» Платона или «единое» Плати-

на). Лейбниц словно следует правилу: старые учения, если в них не влита свежая кровь, если их не заставили звучать по-новому, скучны. Пусть не будет новизны по существу дела, но хотя бы по названию...

Под монадами здесь подразумеваются простые субстанции (формы), из которых состоят субстанции сложные, или вещи (есть, конечно, еще совершенная субстанция – Бог). Монады делятся на обычные энтелехии, души и духи. Энтелехия является причиной живого существа, душа – причиной животного, дух – причиной мыслящего животного. И поскольку материя не бывает без форм, всякая ее часть неизбежно оказывается живой естественной машиной, состоящей в свою очередь из живых естественных машин меньшего размера, но не меньшего качества. И так до бесконечности: «...в малейшей части материи существует целый мир творений, живых существ, животных, энтелехий, душ» [120, с. 425]. И чуть дальше: «...члены этого живого тела полны других живых тел, растений, животных, из которых каждое имеет опять свою энтелехию, или господствующую душу» [120, с. 425]. Здесь, как видим, Лейбниц приближается еще и к так называемому гилозоизму или даже к панпсихизму, т. е. к такому взгляду на вещи, который предполагает всеобщность жизни в мироздании, всемирную одушевленность. Поэтому и нет в строгом смысле, как уже говорилось, ни настоящего рождения, ни настоящей смерти, – есть только развитие, превращение из одного живого в другое. Души и тела не столько соединяются, сколько находятся в согласии. Душа следует своим законам, тело – своим, но при этом они соотносятся между собой в силу предустановленной между всеми субстанциями гармонии.

Точка зрения Лейбница представляется ясной и не нуждающейся в особых дополнительных пояснениях. В этом великолепном и величественном учении как бы сошлись многие ветви философии. Здесь и Платон, и Аристотель, и Стоя, и Эпикур. Но больше всего, пожалуй, христианства. Однако это христианство не грубое простонародное, а утонченное, можно сказать, философское. Здесь мы ощущаем влияние Августина, отголоски споров о двойном предопределении, а значит, появляются Готшалк, Кальвин и сонмы протестантов. Поэтому Лейбниц знаменует собой своего рода возрождение эллинской и схоластической философии. Ему, правда, не удалось связать благодать бога и избира-

тельное действие божественной благодати в мире. Но эта загадка принадлежит к числу труднейших. Не знаем разгадки и мы. Однако что касается Иуды, то тут, как нам видится, тайны меньше, чем думал Лейбниц. Он и сам стоит на верном пути, ибо он говорит: Бог из этого зла сделал большое благо. Какое благо? – За смертью Иисуса последовало его воскрешение и обоготворение его человеческой природы (она сделалась нетленной и освободилась от естественных потребностей), а значит, и очищение ее от печати первородного греха, каковое очищение распространяется и на всех людей, принявших крещение. Так что именно благодаря предательству Иуды свершилось главное дело – дело искупления рода человеческого. Причинив временное зло Иисусу, Иуда открыл ему путь к совершенной жизни в Сыне Божьем, которым тот был некогда воспринят. И людям через это тоже открыта дорога к вечному блаженству. Поэтому Иуда должен почитаться как орудие Бога в осуществлении его величайшего замысла. Мог ли Бог сделать это как-то иначе? Мог ли он избрать для этого другого человека или вообще обойтись здесь без людей? Мог, ибо таково его могущество. Но он выбрал именно такой способ...

Если мир хорош только потому, что его сотворил бог, то со стороны бога это простой произвол, а мы, готовые ради высшей милости хвалить всякие его деяния, ведем себя как последние рабы. Мы пресмыкаемся перед ним исключительно из страха, в глубине души сознавая, что наш господин – худший из всех мыслимых тиранов. В самом деле, много ли найдется людей, полностью и безропотно принимающих судьбу?..

Если же бог действовал не по произволу, значит, его вынуждало некое вышестоящее благо. Таким образом, с человеческой точки зрения, или бог – самодур, или он не бог, ведь наличие чего-то, стоящего над ним, умаляет его самостоятельность и всемогущество. То и другое плохо. Можно, конечно, сказать, что человек здесь сталкивается с чем-то таким, что превышает возможности его разума, а неразрешимое противоречие – признак близости к богу. Как понять, что бог – всемогущий, ни от чего не зависящий и в то же время разумно благой? Именно так: бог как бесконечно превышающий все земное и мировое никогда не сможет быть в полноте постижим для земного ума. Это, во всяком случае, звучит благочестиво. Но эта истина

о боге как всемогущем и одновременно благом, таким образом, не выводится ни из разума, ни из пяти ощущений. Значит, источник ее – другой, и, каким бы он ни был, его имя одно – откровение. У Лейбница, Спинозы и Декарта это есть, хотя заметно, что они не исполнены желания постоянно прибегать к помощи откровения; по большей части они хотят вывести все истины из естественного разума, и где иудейское и христианское откровение не согласуется с ним, там они откровением жертвуют. Например, мы уже говорили об отказе Спинозы как метафизика от ангелов. Да и Лейбниц в «Монадологии» отрицает их.

Как разумно разрешить противоречие между всемогуществом и благостью? Допустим, что бог сотворил мир наилучшим образом, потому что сам без малейшего внешнего влияния, несколько условно выражаясь, пришел к выводу, что именно такой мир будет наилучшим. Возможно такое? Представляется, что это не выход: бог здесь имеет некую истину внутри себя, которую постигает и с которой, видимо, ничего сделать не может. Не вне бога, а в нем самом есть нечто, что выше его и не подвластно ему. Он мог бы пойти против этой истины, мог бы даже уничтожить ее, но она осталась бы в нем как воспоминание. Конечно, и его он мог бы по желанию забыть, но тогда в последующих действиях он обнаружил бы себя как самодур. Итак, это не слишком хорошее решение.

Но, может быть, бог не творец мира, мир не совершенен, а бог спасает нас от него? Это вера Маркиона, с которой начиналось христианство и от которой оно потом отошло. Но о Маркионе уже было сказано выше. Здесь же мы только представим одно из возможных пояснений к его вероучению.

Если божество самосуще и всевластно (что соответствует понятию о боге), оно не может гневаться на людей и карать их за те или иные дела, потому что всевластие и гнев несовместимы. Гневаться можно на человека или зверя, который причинил нам ущерб. Но существо, которому нельзя нанести урон, по необходимости чуждо всякого гнева, ибо у него для этого просто нет ни малейшего повода. Напротив, такое существо будет одинаково милостиво и всепрощающе, потому что для него ничего не стоит спасти жертвы и перевоспитать насильников. Оно не будет беспокоиться о том, почитают его люди или нет. Оно предоставит людям безмерную свободу, зная, что в своем

мире (который для нас является потусторонним) оно в одно мгновение сможет восполнить бесконечными дарами любую несправедливость, случившуюся у нас. Мир же полон несправедливости. Ее терпят не только жертвы, но и те, кто совершил насилие: по отношению к ним несправедливость проявилась в том, что они сделались склонными к насилию. Они, таким образом, испытали ее раньше, чем их жертвы.

Исправить все это можно только в том случае, если окончание посюстороннего существования для человека, т. е. смерть, не будет полным исчезновением, а только пробуждением к новой жизни, где правит неограниченная милость божества. И если такой бог есть, наш мир с нескончаемыми страданиями населяющих его существ будет оправдан.

Но зачем тогда существует этот мир? Откуда он, если все, что в нем происходит, будет упразднено превышающим всякое воображение милосердием бога? Он не может быть создан богом ради испытания нас, потому что со стороны бога это было бы злой забавой, противоречащей его всевластию и доброте. Следовательно, этот мир не имеет отношения к богу, он не создан им и чужд ему. Он есть порождение либо самого себя, либо другого существа, очевидно, не столь могущественного и доброго, коль скоро он допускает страдание своих детей.

Тогда почему высшее божество не положит предел злу и насилию и тотчас же не исправит ошибку космократора? Потому, что, сделав это, оно нарушило бы естественный ход вещей и само совершило бы насилие, чего оно, по видимому, желает избежать. Поэтому, в частности, оно принимает лишь тех, кто сам того хочет, и не осуждает других, которые его отвергли. А узнать о нем мы можем лишь от него самого, ибо в мире о нем ничто не напоминает, почему человек и не может даже догадаться о его существовании. Впрочем, возможно, бог ни во что не вмешивается, поскольку видит, что мировые события и так в силу внутренних причин движутся к благополучному исходу, а значит, торопить их не обязательно...

Часть 3

МИФ О ПРЕОДОЛЕНИИ МЕТАФИЗИКИ

3. 1. ПРОТИВОСТОЯНИЕ МЕТАФИЗИКИ И ЭМПИРИЗМА

Как дело обстоит с метафизикой как явлением (а не словом или словосочетанием)? Чтобы ответить на вопрос о ее происхождении, понадобится дать ей какое-то определение. Причем соотнесения с физикой здесь избежать не удастся. Можно сказать, например, так: физика – это наука о том, что доступно ощущению, а метафизика – о том, что исключительно умопостигаемо, сверхчувственно. Это определение, вероятно, не включает в себе ничего необычного, однако из него можно вывести довольно неожиданные следствия.

А именно речь идет вот о чем. В грамматическом смысле все слова *могут считаться* понятиями, поскольку для использования их требуется какое-то понимание. Несколько точнее: все слова (осмысленные звуки, рисунки, телодвижения) суть телесные выражения состояний ума (собственно понятий).

Сочетания понятий тоже, очевидно, могут рассматриваться как понятия. Некоторые сочетания можно назвать незаконченными, другие – законченными. Последние суть предложения (высказывания). Если исходить из предыдущего, предложения тоже должны быть понятиями. И так далее, ведь на предложениях дело не заканчивается: будут еще и совокупности предложений, т. е. сочинения. Все это закономерно, хотя и непривычно на первый взгляд. Важно то, что кроме привычки ничто не препятствует рассмотрению даже целых произведений в таком качестве...

В более узком (и несколько искусственном, условном, по нашему мнению) смысле понятиями называют только виды, роды и определения. Например «человек», «живот-

ное», «общественное и разумное животное». Такие понятия в общем-то могут иметь какую угодно длину (кроме бесконечной). Пример: «враждебная настроенность по отношению ко всякого рода общественным учреждениям». Любопытно, что в английском языке это всего одно слово – *antiestablishmentarism*. Едва ли разумно будет утверждать, что некий смысл является понятием в английском языке, но не является таковым в русском. Что касается определений, то они, вообще говоря, состоят из определяемого слова и его разъяснения. Это разъяснение, идущее после глагола «быть», и есть то понятие, которое подразумевалось выше (в перечне). Например «Человек есть *общественное и разумное животное*». Виды, роды и определения могут выражаться не только существительными или существительными с дополнениями, но и субстантивированными (в русском языке – по умолчанию) прилагательными, причастиями, а также словосочетаниями, начинающимися с «то, что», «то, которое» и им подобных.

Метафизика коренится, можно сказать, уже в самой грамматике. Какая часть из грамматических понятий относится к чувственно воспринимаемому? Какой части из них можно поставить в соответствие что-то, что можно видеть, слышать, осязать, обонять и вкушать? Довольно большой части. Это очевидно. Но с определенной точки зрения метафизических среди них все же больше, чем может показаться на первый взгляд. Причем это не какие-то философские термины, а самые обычные слова, вплетенные в повседневную речь.

Например, обращают на себя внимание предлоги. Они вполне могут считаться вспомогательной частью речи, но это ничего не меняет в том смысле, что каждый предлог – некое понятие: чтобы его использовать, его нужно понимать, именно понимать. И в большинстве языков, как представляется, обойтись без предлогов, не меняя остальных языковых средств, нельзя, так что их вспомогательность – вещь далеко не очевидная.

И здесь можно заметить, что сам по себе любой предлог – понятие очень и очень отвлеченное и ничего чувственно воспринимаемого не означающее. «Человек сидит за столом» – утверждение вполне физическое, оно описывает ощущения. Но что такое это «за» само по себе? Легко понять, что оно выражает связь тех или иных явлений, отчего последние сливаются в явление более высо-

кого порядка, более сложное. Но утверждать, что оно само выражает некое чувственное явление, пожалуй, не следует.

Эти так называемые вспомогательные части речи рассматривал еще Августин Аврелий в трактате «Об учителе». Источником ему послужили строки из «Энеиды» Вергилия: «Если из града такого богам ничего не угодно оставить», откуда Августин взял «если», «ничего» и «из». В ходе своего рассуждения он уравнил их с основными частями речи по степени осмысленности и знаковости: и те и другие в равной мере выступают знаками чего-то (вещей и состояний души человека) и, будучи высказанными, побуждают слушающего к уразумению (пониманию) того или иного предмета. Таким образом, хотя Августин называет их смыслами и знаками, а не понятиями (как мы в этой главе), различие это, как представляется, по большей части чисто внешнее, словесное [3, с. 323–325].

От предлогов, о которых говорилось выше, достаточно легко избавиться, причем полностью, что видно на примере разных языков. Дело в том, что все предложные обороты устраняются путем введения дополнительных падежей существительных, прилагательных и местоимений или путем введения новых глаголов. И хотя искусственно это делать никто не будет, сама возможность этого многое показывает: от какой-то части метафизики можно все же избавиться. Но останутся еще отглагольные существительные (субstantивированные действия) и слова, выражающие переживания – не свои, а другого человека.

«Человек стоит» или «Человек читает» – это можно видеть. Снова спрашиваем: что такое «стояние» или «чтение» сами по себе? Эти «вещи» хотя и понятны, но не наблюдаемы. Хуже дело обстоит со словами, обозначающими так называемый внутренний мир, душу человека. Замечаем сразу, что физический (эмпирический) метод требует признания только одной души – «моей собственной». Остальные опять же ненаблюдаемы. Созерцая «других», «я» видит лишь их телодвижения, слышит издаваемые ими звуки, которые можно расценить как выражение других таких же «я». Но, вообще говоря, доказательств их существования у него нет. Следовательно, любые утверждения о них «с моей стороны» – метафизика. Эта крайне странная для обычной жизни точка зрения представляется безупречной для чистой логики и эмпирического подхода. Не потому ли современная, пропитанная эмпиризмом психология

отказалась от понятия души, что слишком трепетно к нему относилась, — ведь душа издавна считалась если и не совершенно бестелесной, то во всяком случае чувственно не воспринимаемой. И психология заменила «душу» пусто и таким же по смыслу, но все же другим словом — «психика». Если отвлечься от этих названий, можно уверенно утверждать, что эмпирическая психология есть наука о чем-то чисто внешнем, о чем может быть общезначимое опытное знание, а именно о видимом поведении человека (по этой причине она должна была бы называться и не психологией вовсе, а этологией или просто этикой). Невидимая же душа ей совершенно не нужна, более того, она для нее опасна — она ее кошмар и проклятие. Если бы эмпирическая психология попыталась ею заняться, это был бы ее последний день в своем качестве.

Вернемся еще раз к предлогам. Можно заметить, что «за» очень многозначно: «Человек сидит за столом», «Человек стоит за домом», «Человек бежит за человеком», «Человек повторяет слово за человеком». Поэтому попытка представить это «за» вообще (а не в отдельном из перечисленных случаев) обречена на неудачу. Получается как раз, что его и нельзя представить, его надо понимать.

Можно возразить, что это верно относительно чего угодно, ведь и «человека вообще» представить тоже невозможно, а значит, когда говорят «человек», не указывают ни на что определенное. Таким образом, почти все понятия, выражаемые с помощью имен, становятся метафизическими — за исключением разве что тех имен собственных, которые приложимы к одной-единственной вещи (явлению). И это ничто иное, как возвращение еще к древней эллинской мысли (нашедшей потом отражение в средневековом номинализме) о том, что слова не называют ничего.

При таком взгляде на проблему «язык — вещи» почти все мышление оказывается метафизическим. Имеет ли это смысл? Полагаем, что имеет, поскольку все это вытекает из начальных определений физики и метафизики, определений, естественность которых у нас не вызывает сомнений, ведь бессмысленно называть физикой и метафизикой что-то другое. И это показывает, что борьба с метафизикой, вообще говоря, заведомо проигрышное занятие, ибо метафизика, образно выражаясь, везде...

Посмотрим с другой стороны. То, о чем речь шла выше, это, так сказать, глоссическая (грамматическая) метафизика.

Она едва ли полностью устранима. И, наверное, поэтому ей никто и никогда не пытался противостоять. За исключением, может быть, тех крайне редких философов, которые вместо словесного ответа на вопрос предлагали ввести ответы в виде указания пальцем на вещь. Правда, в этом случае и вопросы должны относиться только к видимым и четко очерченным в пространстве предметам; прочие вопросы останутся без ответа.

Есть и еще одно обстоятельство. Язык очень мало зависит от желаний и воли отдельно взятого человека, даже многих людей. Не так уж часто языковое новшество, предложенное отдельным лицом, приживалось, становилось общепотребительным на долгое время. В этом смысле язык – словно самостоятельное существо, которое действует по каким-то собственным правилам. Как выразился кто-то, бороться с языком – значит плевать против ветра: тот все равно победит. Как это ни странно, положение выглядит так, будто не язык существует для человека, а человек для языка. Человек нужен для того, чтобы язык выразил себя. «Человек» и сам есть всего лишь один из знаков на почти бескрайнем знаковом поле речи. Поэтому так называемые люди (например, философы) могли сколько угодно хотеть создать по-настоящему эмпирический язык. Эти желания и их воплощения остались крайне ограничены в пространстве и времени. Не «люди» извне определяли правила игры, они сами были встроены в эти правила, и игра играла ими как хотела...

Итак, устранить намеревались не грамматическую, а такую метафизику, которую в отличие от предыдущей можно было бы назвать онтической, устранить путем последовательного проведения эмпирического метода и удаления за пределы философии (науки) всего, что не соответствовало ему или оказывалось ему недоступно. Это движение всегда было хорошо заметно в британской мысли, где оно набрало силу еще в XIII веке. Роджер Бэкон, Вильям Оккам, Френсис Бэкон, Томас Гоббс, Исаак Ньютон, Джордж Беркли – вот, наверное, главные символы этой борьбы за физику против метафизики. Но и мысль континентальной Европы не чуждалась этого. Последними крупными проявлениями его, вероятно, были позитивизм и неопозитивизм.

Британская эмпирическая философия – одно из основных течений мысли последних столетий. Ее родоначальни-

ками, по сути, были еще некоторые представители оксфордской школы времен позднего Средневековья – Роберт Гроссетест, Роджер Бэкон и Вильям Оккам. Нередко ей противопоставляется логическая (рационалистическая) философия континентальной Европы.

Роджер Бэкон выделял три ступени познания – рассуждение, опыт и божественное вдохновение. Последнее дает высшее знание, но и первыми двумя видами нельзя пренебрегать. Не нужно прибегать к рассуждениям там, где есть возможность получить знание из опыта, ведь опыт обладает гораздо большей убедительностью. Но точно так же не нужно искать ответы на все вопросы в Писании, вероучении и у отцов церкви. Именно науки, основанные на опыте, дают могущество, которое очень пригодится христианам, когда дело дойдет до столкновения с иноверцами. Такого рода науки и надо развивать, помня при этом, что орудием вообще любых наук является математика... Однако надо заметить, что несмотря на увлечение эмпирией, оптикой и астрономией, Бэкон еще всецело оставался на почве католического христианства.

Со своей стороны Вильям Оккам четко разграничивал знание (разум) и веру. Полагал, что знания о христианском католическом Боге здесь, на земле, быть не может, так как существование такого бога нельзя вывести из наблюдений. Следовательно, в Бога-Троицу можно только верить. Имеется два вида знания – интуитивное и абстрагированное, т. е. непосредственное и отвлеченное. Первое может быть как чувственным (восприятие внешних вещей и явлений), так и умственным (постижение умом понятий, или терминов). Интуиция показывает, есть вещь или ее нет; абстракция ничего не говорит о существовании. Соответственно двум видам знания есть два вида терминов. Термины первичной интенции (направленности) обозначают то, что дано в интуиции; термины вторичной (например, «род», «вид» и им подобные) – это отвлеченные понятия, обозначающие какие-то общие смыслы терминов первичной интенции. Отсюда следует, что имеется также два вида общего (*universalia*) – общее по природе и общее по установлению. Первое – естественные знаки вещей в душе, невыразимые внутренние слова, которые у всех людей одинаковы; второе – слова произнесенные или написанные, иначе говоря, искусственные условные знаки. Всякий знак в уме имеет отдельное существование, хотя он и означает

многое, поэтому общее есть в то же самое время единичное. Таким образом, можно видеть, что в целом учение Вильяма направляло человека на познание единичных вещей нашего мира, т. е. служило предпосылкой для развития естествознания.

К первым значительнейшим эмпирикам послесредневековой эпохи могут быть отнесены Френсис Бэкон, Томас Гоббс, Джон Локк, Исаак Ньютон, Джордж Беркли, Давид Юм. В соответствии с их эмпирическим взглядом на вещи, все понятия человеческого ума сводятся к данным чувственного опыта и, следовательно, возникают на этой основе. Все достоверное знание опирается на ощущения. Истина – соответствие высказывания событиям; ложное знание – неправильное соединение в уме и в высказывании каких-либо опытных данных.

Френсис Бэкон в наши дни стал известен среди философов как обличитель якобы оторванной от жизни школьной науки своего времени, как проповедник экспериментальной философии, основанной на индуктивном методе (когда общие выводы делаются, исходя из наблюдений единичных случаев). Поскольку эмпиризм стал устойчиво связываться с физикой, получилось, что в лице Бэкона мы и наблюдаем первые и еще как бы не вполне осознанные выпады против метафизики. Не вполне осознанные – потому что в явном виде у Бэкона враждебного настроения по отношению к ней пока нет. Скорее наоборот. Вот его «истинное деление философии и наук». Исследование вечных и неподвижных форм есть метафизика; исследование действующего начала, материи – физика. Физике подчинена механика, метафизике – магия (в хорошем, не демоническом смысле слова). Все беды философии, говорит Бэкон, происходят от софистики, эмпирики и суеверия [31, с. 850], т. е., поясняем мы, от плохой логики, беспорядочного собирания фактов и ложной веры. Значит, счастье философии, как можно предположить, – от хорошей логики, осмысленного опыта и истинной христианской веры. Таким образом, получается, что философия – не только логика и физика, но и теология, а эта последняя в своей христианской разновидности в достаточной степени метафизична.

Конечная цель познания, согласно Бэкону, – это установление природы (формы, сущности, признака) вещи. Источником природы выступает род более высокий по отношению к ней. Истинная форма тождественна отличительно-

му признаку и всегда обнаруживается вместе с природой. Например, источник сущности – дерево, истинная форма – дом, природа, или сущность, – дом. Если дом переделать, придать ему форму корабля, то дом как сущность, очевидно, тоже исчезнет. Поэтому естественно, что форма и природа неразлучны. Всякая вещь составлена из простых форм (природ) и их отличительных признаков. Эти формы и надо распознать. Какова природа (форма) теплоты? Для ответа нужно поставить как можно большее количество опытов. В одних опытах тепло не проявляется, в других проявляется, причем в разных степенях. Сопоставив полученные данные, можно будет заключить: природа теплоты – то, что встречается везде, где присутствует теплота; то, чего нет, когда она отсутствует; и то, что заметно в большей степени при большем тепле и в меньшей – при меньшем [31, с. 862–864].

Подводя маленький итог, можно сказать, что у Бэкона все еще слишком много перипатетических терминов, на которых строилась средневековая ученость. Бэкон, повторим, одной ногой еще в Средних веках.

Томас Гоббс в своих попытках обосновать самостоятельность философии определял ее как науку о телесной и изменчивой природе. Поэтому бог и ангелы, как бестелесные сущности, находятся вне ее ведения. Наилучший метод – геометрический, и вся философия (естественная и гражданская) должна быть преобразована по образцу геометрии: исходные понятия ее должны получить строгое, однозначное определение; поэтические иносказания и прочие вольности недопустимы. Если понятие не определено или внутренне противоречиво, оно бессмысленно. Рассуждение вообще подобно вычислению: оно представляет собой сложение и вычитание представлений. Например, когда мы приближаемся к человеку, мы сначала видим тело, потом к этой идее добавляется одушевленность (поскольку тело упорядоченно движется), потом разумность. И тому подобное. Рассуждение устанавливает связи между ощущаемыми вещами и событиями. Твердо знать такие связи, однако, нельзя, поэтому наука – вероятностна. Ссылкам на авторитет не место в философии: суждение (*belief*) должно быть убедительным на основе доводов и доказательств, а не на основе безграничного доверия (*faith*) к говорящему. Истина, с точки зрения Гоббса, есть соответствие между высказываемой последовательностью слов и действительной после-

довательностью вещей [53, с. 25–27, 30–32, 34–36]. В лице Гоббса, как видим, перед нами выступает почти что неопозитивист из Венского кружка.

Джон Локк прославился своей разработкой вопроса о происхождении понятий и образов человеческого ума (собирательно называемых идеями). Согласно Локку, в разуме нет ничего, чего прежде не было в ощущениях; душа человека изначально как чистая доска, и врожденных идей не существует. Все идеи имеют своим источником внешние и внутренние чувства. То, что воздействует на чувства, а значит, и существует на самом деле, это объем, вид, движение, количество. Они суть первичные качества. Есть еще качества вторичные, которые существуют только в самих чувствах, – цвет, звук, запах, вкус [128, с. 96–114, 154–169]. Таким образом, Локк прокладывает путь отвлеченной физике и косвенно ограничивает в правах метафизику. Ведь у него получается, что мироздание есть совокупность тел разного вида, размера и движения.

С конца XVII века в британском эмпиризме усиливаются скептические настроения. Исаак Ньютон уже отрицает возможность строго доказать вывод индуктивным способом, на что, видимо, надеялся Френсис Бэкон. Он также провозглашает отказ от объяснения явлений, предлагая ограничиться их количественным (математическим) описанием. Эта мысль находит выражение в его знаменитом изречении «Гипотез не измышляю». Тем самым он хочет сказать, что главное для науки – связать поддающиеся хоть какому-то измерению переменные величины, т. е. написать уравнение, отражающее закон мироздания; выяснение же того, почему закон именно такой, а не другой, – для науки дело десятой важности... [142, с. 128] Это мы опять же расцениваем как неопозитивизм чистейшей воды и, конечно, как попытку изгнать метафизику.

Джордж Беркли отвергает любые понятия, которым не соответствуют чувственные восприятия (материя, бесконечно малое, бесконечно большое). Такие понятия, по его мнению, суть знаки без содержания. С точки зрения здравого смысла, быть – значит восприниматься. Следовательно, не нужно предполагать существование того, что не ощущается. Из этого Беркли выводит, что все сущее по природе не вещественно, а духовно. Есть высший дух (бог) и низшие (человеческие души); материальный мир – излишняя и пустая идея [22].

Давид Юм сходным образом подверг сомнению представление о причинно-следственных отношениях: никакое сколь угодно частое соединение каких-либо событий в прошлом не является строгим доказательством их природной связи. Все это может быть цепочкой случайных совпадений. Таким образом, «причина» и «следствие», возможно, пустые понятия [234, с. 141–152, 208–222].

Согласно эмпирическому подходу – что так или иначе уже прозвучало выше – наши высказывания в целом (а не отдельные их части) как высказывания здравой мысли и науки должны иметь чувственно воспринимаемое соответствие, очевидное не только для нас, но и для других (последняя оговорка – насчет «других» – подчеркивает общезначимость знания – еще один столп эмпирического метода). Это была борьба уже не со всем языком, а лишь с некоторой частью его – с теми видами, родами и определениями, которые, как считалось, не отражают ничего в вещах. Первоначально требование соответствия (оно называется «принцип верификации») было очень жестким: предполагалось, что оно – т. е. соответствие – должно быть полным. Но вскоре, и это была уже явная уступка метафизике, от него пришлось отказаться: наука, построенная таким образом, выглядела бы как пусть и тщательное, но внутренне неупорядоченное описание разрозненных событий. Затем многочисленные упрощения, прежде всего математические, которые применяются во многих физических науках, эти предельные ненаблюдаемые условия. Все это самая обычная метафизика. Не бог и не душа, а идеальный газ, идеальный маятник, абсолютно упругий удар, первый закон Кеплера (эллиптические орбиты планет), первый закон Ньютона (сохранение движения или покоя при полном отсутствии или взаимном погашении внешних воздействий), теорема Нернста (невозможность достижения абсолютного нуля температур), двухмерный мир и т. п. Сама идея разграничения физики и метафизики в свете этих примеров кажется крайне странной, а война с метафизикой – заведомо проигранной.

Разберем некоторые из упомянутых примеров метафизического внедрения в физику. Так называемый первый закон Ньютона гласит: всякое тело продолжает удерживаться в своем состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменять это состояние. Утверждение,

очевидно, восходит к соображениям, высказанным еще Галилеем (если только до этого не додумался кто-нибудь раньше): «...скорость, однажды сообщенная движущемуся телу, будет строго сохраняться, поскольку устранены внешние причины ускорения и замедления, — условие, которое обнаруживается только на горизонтальной плоскости, ибо в случае движения по наклонной плоскости вниз уже существует причина ускорения, в то время как при движении по наклонной плоскости вверх налицо замедление; из этого следует, что движение по горизонтальной плоскости вечно, ибо, если скорость будет постоянной, движение не может быть уменьшено или ослаблено, а тем более уничтожено» [цит. по 84, с. 94].

В связи с этим можно высказать такие замечания. Во-первых, существенного различия между горизонтальной и наклонной плоскостью нет. Всякая физическая плоскость по отношению к Земле или любому другому мировому телу является одновременно и горизонтальной, и наклонной. Все зависит от того, с какой точки шарообразной Земли смотреть (а Галилей в свое время считал Землю именно такой по виду). Любая плоская поверхность, касающаяся Земли, имеет с ней какие-то общие точки и при этом уходит от нее во всех направлениях. Тело, движущееся по такой поверхности рано или поздно (а наступит это очень скоро) начнет удаляться от Земли. Для этого ему потребуется собственная сила. Если же ее не будет, тело либо начнет возвратное движение в направлении точек соприкосновения Земли и плоскости, либо просто остановится. Поэтому то, что заявлено Галилеем, неверно. Тут у него как будто рассматривается плоскость безотносительно к Земле и прочим мировым телам. Но такая плоскость будет уже не физической. Следовательно, высказывание Галилея принадлежит совсем не той науке, которую здесь обычно имеют в виду. Оно принадлежит метафизике, а не физике.

Далее, ускорение и замедление суть не что иное, как изменение скорости. Поэтому первое и последнее суждения Галилея, по сути, звучат так: если устранить причины изменения скорости, скорость меняться не будет. Это весьма справедливо, но ведь это всего лишь тождество.

Закон Галилея и Ньютона более правильно выразить следующим образом: если бы удалось оградить тело от действия любых сил, оно, возможно, сохранило бы состо-

яние покоя или прямого равномерного движения. Почему «возможно»? Потому что для точного суждения здесь надо поставить хоть какой-то опыт (дабы оно не превращалось во внеопытную чисто разумную истину). Но как можно быть уверенным в том, что действия всех сил исключены? Очевидно также, что если тело полностью оградить от внешних влияний, оно станет совершенно невоспринимаемым, ведь даже наблюдение тела приводит к изменению его состояния. Следовательно, никаких наблюдений не должно быть. Таким образом, данное тело исчезнет для нас и для всего мира. Оно попросту перестанет существовать, ибо если что-то никем и ничем не воспринимается, то его вообще нет.

Современник Галилея, другой крупнейший математик этого времени Иоганн Кеплер, основываясь на очень точных наблюдениях движения Марса, выполненных его учителем Тихо Браге, обнаружил, что все видимые перемещения этой планеты по небу легко объяснить из предположения, что она вращается вокруг Солнца по эллипсу. Эллипсом в математике называется, говоря простым языком, растянутый круг не с одним, а с двумя центрами, которые, впрочем, принято называть фокусами. В одном из фокусов, по расчетам Кеплера, и находится Солнце. Вскоре он также обнаружил, что и для всех остальных планет и известных их спутников эллиптическая модель тоже очень хорошо подходит. Это был переворот в космографии, ведь до этого на протяжении 1700 лет (со времен Аполлония Пергского) считалось, что планеты (за исключением Луны и Солнца) выписывают на небе сложные петли, которые образуются вследствие наложения правильных кругов — деферента и эпициклов. Даже Николай Коперник не смог преодолеть такую точку зрения.

Итак, был найден новый гораздо более простой геометрический образ движения блуждающих светил. С тех пор эта истина стала кочевать по учебникам естествознания и держится там по сей день. Но эта истина по меркам физики должна быть признана всего лишь математическим отвлечением высокого порядка. Ибо в физике с конца XVII века считается незыблемым утверждение, по которому все тела притягиваются друг к другу. Это так называемый закон всемирного тяготения (но, по сути, только смелая гипотеза). Притягиваются же они, по Ньютону, в прямой зависимости от их количества вещества и в обратной — от

второй степени расстояния между ними. Ясно, что поскольку взаимное расположение мировых тел постоянно меняется, меняются и так называемые силы, с которыми они воздействуют друг на друга. Поэтому, даже если бы творец изначально предписал планетам двигаться по эллипсам, потом они в силу их природы неизбежно нарушили бы этот порядок. Таким образом, если принять гипотезу Ньютона, планетные орбиты лишь приблизительно являются эллипсами. А какие они на самом деле? – Ответ: этого никто не знает, ведь даже задача движения трех взаимно притягивающихся тел до сих пор не решена в общем виде, т. е. математически – настолько она сложна.

Современную физику невозможно представить без понятия «сила». Оно входит как составная часть в огромное число физических уравнений. Однако, как справедливо говорят, сила – понятие, по сути, не физическое, не эмпирическое. Показать это весьма легко. Если тело совершает некоторое действие, оказывает влияние на другие тела, принято считать, что оно обладало (и, может быть, до сих пор обладает) определенной силой. Но наблюдаема ли она? Ответ очевиден: нет. Наблюдаемо действие, например движение. И это действительно эмпирическая категория. А о силе, как и было только что сказано, мы выносим заключение на основе восприятия действия. Сила – это возможность действия, но возможность невидима, неслышима, неосязаема, необоняема и непробуема на вкус. По существу дела, для подлинно эмпирического мышления сила – это и есть действие. А значит, все уравнения, связывающие в том или ином виде силы и действия, суть скрытые тавтологии. Эллинская мысль в отличие от современной была невероятно близка к этой простой истине, ибо в эллинском языке для выражения силы и возможности существовало одно слово, а именно δύναμις.

В науке о действии тепла (так называемая термодинамика) имеются три начала, которые и составляют ее основу. *Первое*. В любых превращениях количество энергии остается постоянным. *Второе* (здесь существует несколько определений). Невозможен переход тепла от холодного тела к теплomu без каких-либо дополнительных изменений в самих телах или окружающей их среде. Или: в природе невозможно действие, единственным следствием которого была бы механическая работа, совершаемая за счет охлаждения тепловой емкости (=запрет вечного двигателя). *Тре-*

тье. Невозможно полностью лишить тело теплоты (достичь абсолютного температурного нуля) путем конечной последовательности действий по перемещению тепла.

Доказать все это в строгом смысле едва ли удастся, если дальнейшее развитие науки будет продолжаться тем же путем, что и до сих пор. Первое начало термодинамики есть чистейшая гипотеза. Второе, возможно, опровергается самим существованием мироздания, которое вечно работает (~поднимает грузы), не получая никакой помощи извне. Третье заключает в себе странное противоречие: с одной стороны, в нем подразумевается, что «абсолютный температурный ноль» как бы существует, с другой стороны, устанавливается, что его нельзя достичь; но откуда тогда известно, что он существует?!. Для наших целей особенно важно именно третье начало, в котором как будто утверждается наличие того, что согласно этому же самому утверждению не может быть эмпирически проверено. Но, если присмотреться внимательнее, третье начало звучит так: отсутствия теплоты не бывает (=того, чего нет, нет!). Это даже уже не метафизика...

Чрезвычайно заманчивым, но не продуманным нами в хорошей степени является признание пограничным с метафизикой (но не чисто метафизическим) всего, что в науках уже описано, но пока не объяснено. Главная опасность здесь заключается в возможности легкого соскальзывания в детское вопрошательство, когда за всяким новым положительным ответом следует вопрос «Почему?». И эти «Почему?» ведут в бесконечность. При таком подходе получится, что ничто уже до конца не объяснено, а значит, согласно предложенному выше все знание одной ногой стоит в метафизике. Любопытно, признал бы хоть кто-нибудь такое детское вопрошание благочестием мысли?..

И все-таки кажется, что некоторые явления в физике, по сути, только называются, но почти совсем не объясняются. Например, тяготение. Вопрос о тяготении особенно важен в свете того, что с недавних времен оно считается силой, определяющей движение больших скоплений вещества, т. е. как бы лицо макрокосмоса. Всего таких сил выделяется четыре, при этом две из них («сильная» и «слабая») действуют только на сверхмалых расстояниях — они определяют облик микрокосмоса. Остаются, таким образом, еще две — электромагнитная и гравитационная. Первая затрагивает только заряженные частицы и тела,

вторая – вообще все тела мироздания. В этом ее исключительность.

В современной физике разумно утверждается, что коль скоро есть действие, должен быть вещественный переносчик его. Получается, что частицы обычного вещества сами по себе не притягивались бы друг к другу, не будь особых переносчиков притяжения. Здесь скрыто подразумевается такое сравнение: я могу что-то сделать с окружающими предметами, протянув к ним руку и дотронувшись до них. Следовательно, любые мировые тела влияют друг на друга примерно таким же образом. Но согласно ньютоновской гипотезе всемирного тяготения взаимодействуют все частицы. В том числе и переносчики, говорим уже мы. За счет чего? Выходит, за счет каких-то переносчиков второго порядка, те – за счет переносчиков третьего порядка и так далее до бесконечности. В этом, очевидно, и состоит главный логический изъян современных объяснений, касающихся тяготения. Ведь если тяготение есть, то введение в гипотезу каких-то особых переносчиков его на самом деле ровным счетом ничего не объясняет. Потому что понадобится сказать, как в свою очередь взаимодействуют переносчики, как они вообще действуют. Не вводить же в самом деле какие-то еще более первичные носители сил, с помощью которых взаимодействуют первые переносчики. Ведь это как раз и есть дорога в никуда. Почему так называемый гравитон (название носителя тяготения) обладает этой чудесной способностью – сводить тела, например протоны, вместе, а сами протоны – нет? Нельзя отвечать, что так устроен мир. Это не ответ, а отсутствие ответа. Это все равно, что сказать: такова воля божья. Гравитон здесь, таким образом, – *Deus ex machina*. Ссылка на него, на первый взгляд, выглядит разумной («гравитон есть нечто вроде руки, которую одно тело протягивает к другому, чтобы подтянуть его поближе к себе»), а то, что она нарушает запрет Вильяма Оккама, не бросается в глаза. А она его нарушает! Зачем объяснять притяжение протонов с помощью каких-то там гравитонов? Объясните его, исходя из самих же протонов! Вы говорите, что это не удастся? А почему вы думаете, что это удастся сделать путем привлечения в гипотезу конечного числа видов дополнительных частиц? Ведь нет ни малейших оснований полагать, что на гравитонах дело закончится; напротив, есть все основания полагать, что за ними последует бесконечный

ряд субгравитонов. Таким образом, предлагая ввести носители тяготения, вы просто переносите задачу в другое место, а вовсе не пытаетесь ее решить.

Получается, что если тела притягиваются, то притягиваются сами! Но как это происходит? Есть признаки того, что в обычной физике этого толком вообще никто не представляет и не понимает. Не зря же, начиная с общей теории относительности, от тяготения пытаются совсем избавиться – сделать так, чтобы его в действительности не было, чтобы оно осталось только как бытовое, а не научное понятие. Основой этого понятия является повседневное представление о телах тяжелых и менее тяжелых, о давлении тел на опору, взвешивание вещей и тому подобное. Гильберт, Кеплер и Ньютон распространили притяжение на все мироздание, придав обыденному мнению силу всеохватного действия. Качественные положения учения о тяготении были даны Кеплером, количественное выражение его – Ньютоном. С тех пор представление о тяготении, которое якобы выступает главной силой, скрепляющей мироздание, держится уже три века. Все настолько привыкли к нему, что оно стало истиной природы. Оно превратилось в новые очки, через которые люди взирают на вещи.

Ньютон не утверждал, что изменение тяготения распространяется мгновенно, но такой вывод напрашивался сам собой, и это послужило поводом для обвинений в недостаточной проработанности физической части учения. Впрочем, в основном Ньютона упрекали за то, что он не указал причины убывания силы тяготения пропорционально квадрату расстояния и не объяснил самого главного – как именно оно действует. Говорят, Ньютона спрашивали: вы утверждаете, что сила притяжения находится в обратной зависимости от второй степени расстояния; но позвольте, как небесные тела определяют величину расстояния между ними? Один бог знает, отвечал философ... [118, с. 61]

Ньютон и сам не понимал, как притяжение может передаваться от тела к телу без всякого посредника, но, видимо, считал, что для физики это вопрос не первой важности. Важно, что мы можем выразить силу тяготения, соотнеся ее с особенностями самих тел и их взаимного расположения. Вот собственные слова Ньютона: «Причину этих свойств силы тяготения я до сих пор не мог вывести из явлений, гипотез же я не измышляю... Довольно того, что тяготение на самом деле существует и действует со-

гласно изложенным нами законам, и вполне достаточно для объяснения всех движений небесных тел и моря» [цит. по 84, с. 109]. В другом месте он признает крайнюю нелепость предположения о существовании силы без переносчика силы, но все равно никакого определенного носителя не указывает и, допустив даже нематериальность его, оставляет этот вопрос на усмотрение читателей...

С тех пор, как видим, мало что изменилось. Физика, измучившись попытками объяснить это явление, начала спасаться бегством. В общей теории относительности тяготение геометризруется, т. е. отождествляется с искривлением пространства. Иными словами, тяготения как такового нет, — это лишь чувственная кажимость, а есть меньшая или большая кривизна. В этом же направлении идут новейшие гипотезы плоского пространства: якобы мироздание на самом деле вообще имеет только два измерения, а третье нам кажется. И в этом двухмерном пространстве о тяготении опять же не может быть и речи.

В общем и целом создается впечатление, что Ньютон со своими невнятными отговорками был иногда ближе к истине, чем нынешняя физика. Он был ближе к пониманию того, что тяготение необъяснимо физически, хотя и не сделал этого последнего шага. Невозможно объяснить взаимное притяжение одних тел действиями других. Получается, что тела каким-то мистическим, а не физическим способом тянут друг друга через пустоту, которой к тому же еще и не может быть. Таким образом, затруднения с тяготением прямой дорогой ведут к апории Парменида, о которой речь впереди...

И так далее. Сила, тяготение, инерция, а в широком смысле сохранение действия, движения, количества вещества — вот лишь некоторые столпы физики наших дней. Однако легко увидеть, что все это — принципы, т. е. начала, если говорить по-русски. А начала не доказываются — они принимаются на веру... В самом общем виде можно сказать, присоединяясь к весьма и весьма здравой точке зрения Александра Койре, что законы физики (именно физики, а не самой природы) связывают по большей части не действительные явления (единичные и неповторимые в своем существовании), а отвлеченные понятия, мыслимые предметы [110]. Недостаточность индуктивного метода ведет к тому, что все законы физики оказываются гипотезами, а отвлеченность от полноты бытия — к тому, что все они —

условные утверждения, прямо ничему не соответствующие, т. е. вполне метафизические.

На этом предварительный разговор о соотношении эмпирии и чистой нозматики можно считать завершенным. Наиболее тяжелые последствия вторжения метафизики в физику, подрывающие все основы этой науки, будут рассмотрены в четвертой части нашего сочинения.

3. 2. ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ И САМООБНАРУЖЕНИЕ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ЭМПИРИЗМА

Первоначальный (контовский) позитивизм продолжал линию, намеченную еще в британской эмпирической философии XVII–XVIII веков. Согласно ему, человеческое знание в своем развитии проходит три ступени: теология (когда все явления объясняются действиями богов, духов и подобных существ); метафизика (когда природа объясняется через отвлеченные сущности); положительная (позитивная) наука. Задача положительной науки – не объяснять, а описывать явления. Предмет ее – окружающий мир, открытый для нашего чувственного восприятия. Наука есть описание того, что доступно ощущению. Метафизика исходила из ложной предпосылки: есть вещи и есть сущности вещей; чувственно воспринимаемое явление (вещь) скрывает сущность, которая подлежит только умозрению. Метод науки – индукция: от частного к общему, от фактов к теории (иначе получится метафизика). Положительная наука и есть подлинная философия. Любая другая философия ложна. Все знание о природе распадается на следующие шесть наук (в порядке усложнения): математика, астрономия, физика, химия, биология, социальная физика (социология), – и каждая наука сама себе философия...

Логический позитивизм никакой особой онтологии не представил. Наоборот, в своем далеко зашедшем скепсисе он скорее выбивал почву из-под ног любой возможной онтологии. Прежде всего, он лишил философию права выступать двойником естественных наук, а значит, высказываться о мире, о сущем. Одно это уже должно было поставить крест на онтических притязаниях философии. Область ее ведения сокращалась, сужалась до логики – исследование языков (естественных и искусственных) и методология познания (в основном эмпирического). Филосо-

фия отныне пусть ничего не говорит о вещах, — она может лишь говорить что-то о науках, которые как раз с вещами и имеют дело.

Казалось бы, это еще не конец онтологии, ведь об отрицании физики пока речи нет. Но на самом деле это было только начало. Пристальное изучение фактов уже и раньше приводило к неутешительным выводам: нет доказательств, что факты суть нечто физическое. Конечно, не следует утверждать и того, что они — нечто чисто психическое. В итоге ничего неизвестно. Мы описываем свои ощущения, а что за ними стоит, чем они вызваны (внешними вещами или как-то иначе), об этом лучше не рассуждать...

«Логико-философский трактат» (1921) Людвига Витгенштейна любопытен во многих отношениях. Это и очередная попытка дать всеобъемлющий метод нахождения ответов на любые вопросы, и попытка (не первая и не последняя) окончательного развенчания метафизики, и признание бесплодности и бесполезности как будто найденного положительного выхода из всех метафизических псевдопроблем, и, наконец, пусть и смутное, но все же обнаружение внутреннего противоречия в самом замысле «безупречного» метода...

«Логико-философский трактат» был если и не неопозитивистским сочинением (по некоторым частным признакам), то по крайней мере имеющим ярко выраженный эмпирический настрой. Многие его положения можно найти и в исследованиях так называемого Венского кружка (с 1922 года до конца 30-х годов), исходного объединения логических позитивистов XX века.

В «Трактате» [42] все многообразие наук сводится к трем направлениям; иными словами, всякая наука принадлежит к одной из трех областей. Соответственно рассматриваются три вида предложений. Существуют, говорится там, предложения логики (в том числе математики), предложения естествознания и предложения метафизики (философии). Но предложения логики суть тавтологии (тождества): они построены по образцу «Шар круглый», «Вода водянистая» и т. п. В этом отношении они бессмысленны, пусты, излишни. О математике, например, так и заявлено: предложения математики не выражают никакой мысли (=не выражают ничего, кроме самих себя. — А. Д.). Впрочем, делается оговорка, некоторые подобные тавтологии

(особенно в математике) неочевидны, и так называемое математическое доказательство призвано как раз обнаружить скрытую тавтологию, перевести ее из неявного в явный вид. Что касается метафизики, то в ее предложениях отдельные слова не наделены никаким значением, т. е. не отнесены ни к чему, что можно видеть, слышать, осязать, обонять, пробовать на вкус (бог, бессмертие души, смысл жизни и т. п.). Таким образом, остаются только предложения естествознания (по сути, физики), которое по этой причине оказывается единственной областью здравого смысла. Вроде бы все ясно: это хотя и не ответ на все вопросы, но метод нахождения ответов на любые вопросы, которые только могут быть заданы. Однако обнаруживается, что это не имеет ни малейшего значения, т. е. ничего не дает; в сущности, это никому не нужно. Всеобъемлющий, ясный и непогрешимый метод оказался словно пятым колесом в телеге. А дело в том, что все это обращено к «человеку», т. е. к метафизическому человеку, для которого наиболее значимыми являются именно слова, не имеющие физического значения. Мир, в котором возможны лишь предложения физики, есть мир плоский и бесцветный для такого человека. Потому что его мир, скажем, забегая вперед, — нераздельность и неслиянность сущего и ничто, а это неизмеримо больше, чем различие в объеме и цвете. Так в «Логико-философском трактате» разум словно высекал сам себя, показал себе свою собственную несостоятельность и даже какую-то низменную никчемность. Победа разума оказалась в высшей степени пирровой. Очень редкий, в сущности, пример скепсиса: разум сам себя опроверг...

«Смысл мира должен лежать вне его», — говорится в пункте 6.41. Но в «Трактате» как будто просматривается изначальная уверенность, что ничего такого, к чему можно было бы приложить словосочетание «вне мира», нет и никогда не было. Таким образом, нет и никакого смысла мира (смысла жизни): «В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как оно происходит. В нем нет никакой ценности...» (6.41). Иными словами, мир *просто* есть, он не существует для чего-то, ради чего-то. Следовательно, «...решение проблемы [смысла] жизни состоит в исчезновении этой проблемы» (6.521).

О душе и бессмертии: «Бессмертие души во времени <...> не только ничем не гарантировано, но прежде всего это предположение не выполняет даже того, что с его

помощью всегда хотели достичь. Решается ли какая-либо загадка тем, что я вечно продолжаю жить? Не является ли поэтому эта вечная жизнь настолько же загадочной, как и настоящая?..» (6.4312). Все это можно пояснить через сопоставление с уже упоминавшимся пунктом 6.41. Чтобы постичь смысл этой жизни, нужно посмотреть на нее как бы со стороны, из некой другой жизни. Допустим, таковая имеется. Но, разрешив с помощью нее тайну жизни земной, мы должны неизбежно столкнуться с новой тайной – тайной жизни вечной. Выходит, что никакой другой мир не может помочь в постижении этого. Или: если нашего мира оказывается недостаточно для познания его смысла, дело становится безнадежным. Но оно в любом случае безнадежно. Ведь смысл вещи, ценность вещи всегда есть нечто внешнее по отношению к ней самой, а ничего внешнего по отношению к миру как целому нет. Так утверждается в «Логико-философском трактате». Возможность того, что эта другая, вечная жизнь не просто другая такая же, а совершенная, всепревосходящая, проливающая ясный свет и на земное существование и на саму себя, здесь даже не упоминается. Что вообще-то является логической ошибкой.

И, наконец, бог. «Как есть мир для высшего – совершенно безразлично. Бог не проявляет себя в мире» (6.432). Поэтому он такое же ненужное, избыточное допущение как «смысл жизни» и «бессмертие души». Об этом нельзя не только ничего утверждать, об этом нельзя даже спрашивать. А «...о чем невозможно говорить, о том следует молчать» (7). «Если вопрос вообще может быть поставлен, то на него можно также и ответить» (6.5).

Что остается? – «Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего <...> кроме предложений естествознания <...>, и затем всегда, когда кто-нибудь захочет сказать нечто метафизическое, показать ему, что он не дал никакого значения некоторым знакам в своих предложениях <...> Это был бы единственный строго правильный метод» (6.53).

А затем все рушится: «Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов, уясняет их бессмысленность» (6.54). Неутешительный итог, вообще говоря, был подведен еще в Предисловии: «...я держусь того мнения, что поставленные проблемы в основном окончательно решены. И если я в этом не ошибаюсь,

то значение этой работы заключается, во-вторых, в том, что она показывает, как мало дает решение этих проблем».

В скобках заметим, что в точке зрения «Логико-философского трактата» можно усмотреть видоизмененное выражение или закономерное развитие протестантской религиозности. Раньше, т. е. до протестантизма, бог, вечная жизнь и душа были почти в буквальном смысле общим достоянием. Об этих предметах говорили и писали. Общался с богом не столько человек, сколько община, церковь. Человек без церкви не христианин, он отвержен перед богом. Протестанты все перевернули: церковь и священники как посредники в общении с другим миром исчезли; бог, вечная жизнь и душа стали личным делом каждого отдельного человека. И в качестве чего-то сугубо личного они не подлежали больше никакому обсуждению. Раньше об этом болтали, теперь молчат, хотя оно никуда не исчезло, оно по-прежнему есть. Ведь с определенной точки зрения в «Логико-философском трактате» ни бог, ни другой мир не отрицаются – просто об этом нельзя высказываться. Например, пункт 6.522: «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя; это – мистическое». И в этом некоторая противоречивость, логическая непоследовательность логического трактата...

Итак, почти все, что нужно было сказать, сказано. И все это *можно* было сказать. Прочее попало в поле молчания.

Вернемся к Предисловию, к тому его месту, где говорится о малозначительности «всеобъемлющего метода нахождения ответов на любые вопросы». Можно ли считать проблему решенной (тем более, окончательно решенной), если обнаруженное решение почти ничего не дает? Вопрос, скорее, риторический...

Зададимся еще одним вопросом. Как уже отмечалось, все поле знания было разделено в «Трактате» на три области – логика, физика и метафизика. А к какой из них принадлежит сам «Трактат»? Здесь открываются разные возможности. Возможность первая: допустим, что Витгенштейн не заблуждался относительно своих намерений, и название «Логико-философский трактат» полностью оправдано, т. е. соответствует сути сочинения. Вспоминая о том, что между философией и метафизикой у него поставлен знак тождества, получаем очевидный, хотя и незаметный на первый взгляд смысл: «Логико-метафизический трактат».

Но логика избыточна, ибо состоит из тождесловий, а метафизика пуста, потому что в ее высказываниях по крайней мере некоторые знаки не имеют ни малейшего эмпирического содержания. Вот откуда у Витгенштейна идет ощущение бессмысленности проделанной работы. Он выяснил, что единственная достойная наука – физика, но вместо того, чтобы в поте лица проводить изоощренные опыты или на худой конец предаться простому наблюдению и описанию природных явлений, он погрузился в привычное, но – увы! – беспросветное умственное болото, где не происходит ничего, кроме перетраживания понятий.

Есть и другая возможность: что если Витгенштейн не вполне охватил взглядом собственное творение, и в нем имеется нечто такое, что выходит за рамки и логики, и физики, и метафизики? Исследование этого вопроса представляет большую трудность, поскольку есть подозрения, что придется проверить каждое отдельное суждение «Трактата».

Подводя итог, можно отметить, что отношение к метафизике в «Трактате» в общем и целом миролюбивое. Это объясняется, видимо, как раз тем, что Витгенштейн сам почувствовал: человек без метафизики жить не может. Куда более враждебно и решительно настроение, выраженное в сочинении «Преодоление метафизики логическим анализом языка» Рудольфа Карнапа [102].

Исходное утверждение здесь такое: предложения (высказывания) метафизики суть псевдопредложения, пусть даже для поверхностного взгляда это не очевидно. Причин возникновения псевдопредложений две: употребление слов, не имеющих значения, и нарушение правил построения высказывания (правил синтаксиса). То и другое постоянно встречается в метафизике, вследствие чего она бессмысленна.

Легко согласиться с тем, что присутствие слов без значения и отсутствие привычного порядка значащих слов лишает речь смысла. Но можно сразу сказать, что то и другое (или хотя бы одно из этого) превращает эту речь в бред сумасшедшего. Данный вывод должен быть осознан и высказан прямо; он звучит грубо, но это как раз то, что подразумевается в рассматриваемой работе, это ее итог, ее конец.

Однако утверждать такое о метафизике по меньшей мере преждевременно. То или иное метафизическое в своей

сути сочинение может быть непонятно какому-то кругу лиц. Это естественно. Но другой круг лиц хорошо понимает, о чем идет речь, и видит во всем этом большой смысл. Что это означает? Ничего, кроме того, что одни принимают метафизику, а другие нет. Ведь и так называемый «логический анализ языка» понятен не всем: большинство, добравшись до второго пункта работы Карнапа (он называется «Значение слова»), бросит чтение, найдя повествование крайне невразумительным, скучным и бесполезным для жизни. Таким образом, говоря неопозитивистским языком, эти лица признают предложения Карнапа асинтаксичными и лишенными эмпирического содержания. Если бы читательское большинство было знакомо с соответствующей терминологией, оно вполне могло бы прийти к заключению, что «Преодоление метафизики...» само метафизично в своем существе...

Последовательное изложение мыслей, высказанных в этой работе, представляется нам невозможным, поскольку это означало бы простое повторение заблуждений, ибо все главные выводы работы без преувеличения ошибочны.

Косвенное, но красноречивое доказательство этого состоит в том, что она не получила хоть сколько-нибудь широкой известности даже в среде философов, и само имя Рудольфа Карнапа за пределами логического позитивизма вообще не имеет хоть сколько-нибудь ощутимого веса (в то время как имя осмеиваемого Карнапом Мартина Хайдеггера звучит в философии повсеместно).

Теперь представим прямые доказательства.

Утверждается: «Первоначально <...> каждое слово имело значение. В ходе <...> развития слово часто изменяло свое значение. И теперь бывает иногда так, что слово, потеряв свое старое значение, не получило нового. Вследствие этого возникает псевдопонятие».

Хотелось бы представить, как такое возможно! Значение слова – это связи данного слова с другими словами, что выражается в возможности высказать об этом слове что-либо положительное (о слове, лишенном значения, очевидно, можно лишь задавать вопросы, наподобие этого: «Что такое *ностос*?»), или включить его в предложение изъявительного наклонения. Такая возможность, в частности, позволит дать ему определение. Любопытно, что об этом говорится и в «Преодолении метафизики...»: чтобы слово имело значение, «...должен быть установлен синтаксис сло-

ва», «...значение многих слов <...> можно определить путем сведения к другим словам».

По большому счету, о слове без значения вообще ничего нельзя сказать. Ведь даже если мы произносим: «Ностос – это неизвестное нам слово», мы уже выразимся положительно и, таким образом, впишем это звуко сочетание в наш язык, придадим ему наименьший, но все-таки уже наличествующий смысл. Кроме того, почти любое новое слово по звучанию будет похоже на какие-то уже имеющиеся слова, благодаря чему произнесение его будет сопровождаться некоторыми особыми переживаниями (примечательны примеры из «Преодоления метафизики...» – «бебик» и «бабик»). Так оно почти мгновенно приобретает не только денотат, но и коннотат. Как сказано по этому поводу в «Логико-философском трактате» Людвига Витгенштейна, «...мы не можем мыслить какой-либо объект вне возможности его связи с другими» (пункт 2.0121).

И уже совсем явную ошибку совершают, когда незначущим пытаются представить слово «бог» (возможно, самое метафизическое, с точки зрения противников метафизики). Значимость этого слова даже для атеистов трудно переоценить. Если же все было бы так, как написано в «Преодолении метафизики...», метафизики без конца твердили бы одно и то же: «Что такое бог?» – «Бог – неизвестное нам слово»...

Далее. Синтаксисом слова в «Преодолении метафизики...» называется способ его включения в простейшее предложение. Пример такого предложения для камня: «Х есть камень», где «х» – это какой-нибудь предмет: «этот алмаз», «это яблоко» и т. д. Вот, кстати говоря, образец крайне странного с обычной точки зрения синтаксиса. Даже в «Преодолении метафизики...» это выглядит не слишком прозрачно; если же начать в таком духе изъясняться на улице, окружающие сделают вывод о вашей склонности, мягко выражаясь, к умственным излишествам. Ведь на самом деле в жизни так не говорят. Да и в философии это редко встречается.

Не слишком очевидно здесь следующее: как можно на место «х» в вышеприведенном предложении поставить что-либо, кроме «камень», «этот камень», «тот камень»? Алмаз подходит, ибо относится к числу драгоценных камней. Но зачем говорить о яблоках? Может быть, имеется в виду яблоко, окаменевшее от времени?..

Отсюда заключаем следующее. Камни делятся на обычные (например, гранит) и драгоценные (например, алмаз). Названия этих камней могут быть подставлены вместо «х», и все предложение в целом окажется построенным по образцу «Вода водянистая»: «Такой-то вид камня есть камень». Предназначение подобного тождесловия непонятно.

Предложение перестанет быть самоочевидной истиной, только если разрешить употребление слов в так называемом переносном смысле. Например: «Сердце этого человека – камень» (т. е. он нечувствителен, бесчувствен). По некоторым высказываниям в «Преодолении метафизики...» можно достаточно уверенно сделать вывод, что логический позитивизм Карнапа такого не предусматривает. К этому мы еще вернемся.

В скобках заметим, что если предложить христианину на рассмотрение суждение «Х есть бог» (оно, кстати, упоминается в рассматриваемой работе), то он, скорее всего, будет уязвлен этим, поскольку суждение низводит «бога» до рядового понятия и предполагает множество богов. Таким образом, с точки зрения христианства это и не логично, и не этично.

Со своей стороны мы могли бы предложить в качестве простейших такие высказывания: «это называется камень», «это называется дерево» и т. п. В этом случае мы, во-первых, избегаем тождесловия, во-вторых, устраняем (но не имеется в виду, что устраняем полностью) глагол «быть», который согласно «Преодолению метафизики...» породил столько недоразумений и заблуждений (речь идет о его использовании как самостоятельного сказуемого, или предиката). «Это» будет универсальным абстрактным подлежащим, не тождественным ничему, кроме самого себя... Глагол «быть» не устраняется полностью, потому что «Это называется дерево» по сути означает следующее: «Это есть называющееся деревом». По-русски звучит, конечно, не слишком естественно, но зато есть основания полагать, что звучит точно. По-английски, например, тут вообще нельзя обойтись без глагола «быть» (to be): *it is called a tree*. Можно, конечно, предложить еще такой выход: *they call it a tree*. Но это тоже слабое утешение (по причинам, которые только что были указаны).

Возвращаясь к словам, повторим, что слов без значений не бывает. Противоположное утверждение в «Преодолении метафизики...» является неоправданным преувеличением.

Однако вполне здоровой выглядит мысль, что некоторые слова не имеют эмпирического значения, т. е. зрительного, слухового, обонятельного, осязательного и вкусового соответствия. В трактате это присутствует. Вероятно, логическому позитивизму этим и следовало ограничиться и не впадать в ненужные крайности. Но, к сожалению, даже такое привычное мнение ведет к удивительным выводам. Пожалуй, главное из них: метафизическим является понятие «я». Это неизбежно, если стремиться быть последовательным, что и наблюдается в «Преодолении метафизики...».

Однако разница между «я» как метафизическим понятием и «богом» тоже как метафизическим понятием невероятно велика. Почти любой взрослый человек скажет, что его внутренний мир (память, воображение, воля, мышление, переживания и т. д.) обладает никак не меньшей степенью реальности, чем мир внешний, пусть даже первый невидим, неслышим и неосязаем. По существу, метафизическим является любое «другое я», но не мое. Да и это верно лишь в рамках теоретической философии, но никак не практической: этика требует признания множества равноправных «я»...

Обратимся теперь к вопросу о предложениях с нарушенным синтаксисом (второй источник метафизики согласно трактату).

Примеры, приводимые здесь, опять трудно назвать удачными. Вот они:

1. *Цезарь есть и.*
2. *Цезарь есть простое число.*

Сразу можно заметить, что во втором предложении синтаксис на самом деле несколько не нарушен, оно просто звучит непонятно. Ошибку можно заподозрить лишь в первом предложении, но при определенных условиях эта видимость исчезает.

Относительного второго предложения в «Преодолении метафизики...» утверждается, что его грамматика действительно правильная, вот только грамматика не всегда соответствует логике. Это чрезвычайно любопытная, но почти наверняка ошибочная мысль. Все дело в том, что, о чем бы мы ни рассуждали, здоровое рассуждение всегда будет идти по правилам грамматики (=по правилам языка). При их нарушении нас признают либо недоучившимися, либо сумасшедшими. Логика (т. е. ход мысли) – это, собственно говоря, и есть грамматика. Откуда вообще может взяться

какая-то логика, которая противоречит грамматике? Ответ: либо из этой же самой грамматики, либо это какая-то другая грамматика. Иными словами: есть разные языки (дискурсы, парадигмы), и один из них – язык жизни, другой – язык философии (науки). Даже если второй является по внешней видимости самостоятельным и независимым от первого, надо понимать, что это только видимость. Так называемый язык науки (логика), образно выражаясь, вырастает на почве языка жизни. И он лишь в чем-то может быть лучше того, но безусловно не во всех отношениях: в других отношениях лучше как раз язык жизни, ибо его правильность доказывается его постоянным успешным применением. Попросту говоря, он хорошо работает.

Таким образом, логика – это относительно обособленная часть грамматики, и в силу своего происхождения она не может притязать на главенство. Превосходство логики над грамматикой (науки над жизнью) – миф. Или: так называемая логика опровергает так называемую грамматику не больше и не меньше, чем грамматика опровергает логику. Ведь они две части одного целого.

Отсюда следует только то, что грамматика внутренне противоречива. Или, выражаясь в духе постмодернизма: поле языка – это множество языков (дискурсов), которые не вполне согласуются друг с другом и, принадлежа к одному пространству, находятся в состоянии борьбы. Вероятно, по этой причине ничего нельзя надежно доказать.

Таким образом, мы утверждаем, что в работе «Преодоление метафизики...» имеется выход, возможно, на главную апорию мышления: «С помощью грамматических (логических) средств можно показать ошибочность грамматики (логики)». Об этом, по сути, у Карнапа было сказано еще во второй главе: в языке разрешено утверждение «я существую», но средствами языка мы показываем, что это высказывание недопустимо.

Вернемся к примерам. «Цезарь – это простое число» звучит не то чтобы совсем непонятно, но не очень понятно. Однако можно представить это предложение как вырванное из некоего повествования, например: «Цезарь – простое число, а Цицерон – сложное». И здесь все становится достаточно прозрачно. Это просто иносказание, сравнение, выражающее склад души двух лиц. Если бы мы столкнулись с такой строкой, читая поэтическое сочинение,

мы бы даже не задержали на ней внимания – настолько естественно все это звучит.

Точно так же дело обстоит с первым примером. Впишем его в сходное противопоставление: «Цезарь есть “и”», а Марк Антоний – “но”». Что может означать, например, следующее: Цезарь дружелюбен и ищет согласия, тогда как Марк Антоний склонен к вражде и противоречию. На память приходят имена двух министров иностранных дел Советского Союза и России, одного из которых в западном мире называли «господин нет», а другого – «господин да». И это было понятно любому взрослому человеку (подразумевалось, что первый на всякое предложение с Запада отвечал отказом, а второй был заранее со всем согласен).

Можно возразить, что наш пример отличается от исходного присутствием кавычек: «Цезарь есть и» и «Цезарь есть “и”». Таким образом, произошла подмена. Отчасти с этим можно согласиться. Но, во-первых, на слух оба предложения одинаковы (ибо кавычки не читаются), а во-вторых, суждение с противопоставлением и без кавычек все-таки понятно, хотя и с несколько большим трудом: «Цезарь – и, а Марк Антоний – но».

Предложения, которые логический позитивизм ради утверждения собственной значимости желал бы найти в метафизике (вроде «Луна умножает четырехугольно», «Мазуки в скипидаре присевают» и т. п.), в ней, по-видимому, не встречаются. К чести обычной старой метафизики надо сказать, что степень осмысленности этой науки находится на неплохом уровне. Говоря «обычная старая метафизика», мы, впрочем, не имеем в виду Гегеля, у которого уже не столько философия, сколько непростительное умственное юродство...

По-настоящему осмысленных предложений в «Преодолении метафизики...» выделяется три вида: тавтологии (предложения логики и математики), противоречия (противоположные тавтологиям) и эмпирические.

Все-таки в последнем пункте работы делается настолько существенное отступление от всего предшествующего, что иначе как скрытым признанием поражения это трудно назвать: «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 <...> с таким усердием и пылом зани-

маться метафизикой, если она представляет собой всего лишь набор бессмысленных слов?» И вот решение: «...предложения метафизики служат не для высказывания о положении дел <...>; они служат для выражения чувства жизни».

Но, таким образом, говорим мы, внешнее соответствие метафизики успешно найдено. Эмпирическое знание отражает ощущения, метафизическое – переживания. Как можно заявлять в этом случае, что оно не высказывается ни о чем существующем? Вопрос, как представляется, риторический. Мое внутреннее чувство жизни для меня не менее действительно, чем вещи вне меня. И если моя метафизика не вполне понятна для другого, то это лишнее подтверждение тому, что переживания у нас, во-первых, разные, а во-вторых, мы не в состоянии передать их друг другу: мое чувство жизни, по большому счету, закрыто от всех остальных людей; все, что они могут, это разгадывать те символы, в которых я пытаюсь выразить его...

Таким образом, вопреки изначальному замыслу, в «Преодолении метафизики...» произошло не опровержение метафизики, а оправдание ее. Неубедительной выглядит и последняя попытка представить метафизику как ошибочное смешение науки и искусства. Именно искусство (живопись, музыка, изящная словесность), говорится там, призвано выразить чувство жизни; оно есть соответствующее предмету средство такого выражения. А метафизика – средство не соответствующее, потому что она по содержанию – искусство, а по внешнему виду – наука, поскольку строится как последовательность рассудочных предложений. Поэтому метафизик – это как бы художник без дара живописца, музыкант без музыкальных способностей и т. д.

Примем посылку о том, что метафизика не выражает ничего, кроме чувства жизни. Но почему о нем изначально не может быть никакой науки? Кто наложил на это запрет? Логический позитивизм?..

Получается, что наука о том, что мы видим, слышим, осязаем, имеет полное право на существование, а наука о том, что мы внутренне переживаем, – ни малейших прав. Можно даже заранее признать, что она пока несовершенна. Но что это меняет? Здесь никогда нельзя забывать о том, что и так называемая эмпирия относительна и отнюдь не общезначима. Простейший пример: человек, от рождения лишенный зрения, вполне может пользоваться понятием

«цвет», но он будет вкладывать в него какой-то свой смысл, понятие «цвет» зрячего будет для слепого метафизическим...

«Науке стало бы смешно, если бы она восприняла это Ничто всерьез». Эти слова Оскара Крауса, относящиеся к хайдеггеровской философии, приводятся в «Преодолении метафизики...». Пусть так, отвечаем мы, но и фундаментальная онтология вполне могла бы посмеяться над наукой, которая не замечает Ничто.

Кто ближе к истине? На примере таких работ как «Логико-философский трактат» или «Преодоление метафизики логическим анализом языка» мы видим, что логическому позитивизму не удалось найти хороших доводов против обычной метафизики. В «Логико-философском трактате» вообще обнаруживается почти прямое признание поражения логики в борьбе с ней. С другой стороны линия логического позитивизма (пусть даже его не удастся надежно обосновать) не лишена привлекательности: он провозглашает упразднение очень многих (если вообще не всех) философских вопросов, которые, постоянно всплывая в умах поколений, не получают никакого однозначного, зачастую даже сколько-нибудь определенного ответа, что как будто действительно свидетельствует об их изначальной неразрешимости, об ошибочности самой их постановки.

Хайдеггеровская фундаментальная онтология, против которой не в последнюю очередь направлялись стрелы в «Преодолении метафизики...», после стольких лет существования стала понятной. Другое дело – так называемый постмодернизм, прежде всего в лице Делёза и Деррида.

О чем говорится, например, в «Различии и повторении»? О различии и повторении. И это все, что можно уверенно предложить в качестве ответа. Весьма прозрачные понятия «различие» и «повторение» превращаются в этой работе в весьма непрозрачные. Поистине философия ставит все с ног на голову: неочевидное делает очевидным, а очевидное – неочевидным.

«Различие» и «повторение» сами по себе понятия слишком отвлеченные и без сомнения метафизические. Здесь следует иметь в виду, что «различие между кошкой и собакой» – это одно, а «различие как таковое» («различие само по себе») – другое. Чувствуется также, что все рассуждения в работе следуют за какими-то очень тонкими переживаниями по поводу различий и повторений. Поэтому

можно было бы спокойно утверждать, что работа – метафизическая. Наличие же в ней всяких языковых красот наводит на мысль о ее художественной направленности. Таким образом, здесь мы имеем еще и пример смешения науки и искусства...

А о чем говорится в «Рассеивании»? Ответить на этот вопрос положительно, кажется, уже вообще невозможно. Это рассеивание мысли по поводу чего угодно. Философское мышление, сталкиваясь с неким предметом, обычно, если так можно выразиться, собирается. Это схождение линий мысли в точку, говоря языком геометрии, есть нахождение более или менее положительного решения. Здесь же все наоборот: мысль, натываясь на предмет, словно расходится в бесконечность по множеству направлений. Вот что это значит – говорить так, чтобы в итоге ничего не сказать. Таким образом, работа написана ради пояснения одной-единственной идеи.

Выходцы из неопозитивистских кругов, даже замечая все эти странности и противоречия внутри логического позитивизма, еще весьма продолжительное время не подвергали сомнению саму главную задачу. Например, с точки зрения Карла Поппера, который, как ему казалось, вполне преодолел в себе устремления детского эмпиризма, мыслительные ходы Витгенштейна в его «Трактате» должны быть оценены как довольно слабые. Однако провести границу между наукой и метафизикой – дело для Поппера, по-прежнему, важное. Не стоит только клеймить метафизику как совершенно никчемное изобретение ума, ибо в ряде случаев из метафизических построений выросли значительные научные теории. Так было с атомистикой Демокрита, так было с Шопенгауэром, предвосхитившим такую полезную вещь, как психоанализ Фрейда. Главная опасность метафизики, согласно Попперу, состоит в ее привлекательности: она очаровывает и поэтому сбивает с толку. Нужно быть очень трезвомыслящим человеком (критическим рационалистом!), чтобы не поддаться ее чарам...

Только во второй половине XX века позитивистский заряд неприязни к метафизике стал иссякать (вместе с нездоровым воинственным настроением и предчувствием скорой победы над ней). Начиналась эпоха какого-то нового нозматического синкретизма, для которого уже не было различия науки и не-науки, сенсуализма и рационализма и тому подобных вещей.

Вот, например, как изображается ход и завершение борьбы эмпирического метода против метафизики в работах «Две догмы эмпиризма» и «Онтологическая относительность» Вилларда ван Ормана Куайна [115; 116]. Борьба, как там утверждается, началась с попытки сведения всех понятий к данным непосредственного чувственного опыта. Только это могло, по мысли британских эмпириков от Локка до Юма, придать понятиям значение. Затем со времен Готлоба Фреге эмпирически осмысленными отдельные понятия считать перестали, – в таком качестве отныне расценивались лишь законченные высказывания. Это как раз, уже с нашей точки зрения, и есть признание того, что в языке имеется множество понятий (например, тех же союзов), которым нельзя поставить в соответствие что-либо чувственно воспринимаемое. Это был неопозитивистский подход.

Куайн со своей стороны надеялся, что сделал следующий шаг вперед: эмпирическая значимость – признак даже не отдельных высказываний, а всего знания в целом, всей науки. Ибо когда под влиянием опыта мы изменяем одно суждение, то по причине логических связей его со всеми остальными, последние тоже меняются. Так вся наука оказывается втянутой в верификацию, по какому бы поводу та не проводилась. Кроме того, совершенно ясно, что в науке лишь часть теорий допускает прямую верификацию; для другой части она настолько опосредована, что уверенно провозгласить ее физикой, а не метафизикой уже невозможно. Что и означает: движение за устранение метафизики терпит поражение; отделить ее от так называемой эмпирической науки не удастся.

Эмпиризм неоправданно догматичен, продолжается рассуждение Куайна. Исходные догмы, которых всего две, принимаются на веру и рушатся при попытке разобраться в них. Первая догма: осмысленные высказывания прямо отражают непосредственный опыт; понятиям соответствуют вещи, понятия (слова) – как ярлыки предметов в поле нашего зрения (слуха, обоняния, осязания). Вторая догма (вытекающая из первой): есть два вида истин – аналитические и синтетические.

Для целей уже нашего исследования особенно важно исходное положение. Почему оно сомнительно? Разве вещи не существуют и разве некоторые высказывания не отражают их действительное положение?

Допустим, что существуют. Попробуем их найти... Разговаривают два человека — я и другой. Я сообщаю что-то своему собеседнику. Он оказывается или непонятливым, или придирчивым — в данном случае это несущественная разница. Он спрашивает: что ты имеешь в виду? Я разъясняю, но он не удовлетворен. Он снова задает вопросы, требуя разъяснить уже некоторые положения моего предыдущего разъяснения. Очевидно, что в подобных обстоятельствах дело очень быстро дойдет до определения отдельных слов в предложениях. Но слова определяются через другие слова. Раскрыть значение имени — значит произнести некоторую последовательность других имен (поэтому, в частности, нет никаких значений, есть только имена). Если я говорю на особом языке (иностранном, научном), то по просьбе собеседника я переведу свои мысли на простой народный язык. И на этом наверняка все закончится. Но заметьте: никакие вещи при этом еще не появляются, даже если речь идет о еде, одежде и прочих повседневностях — имеет место лишь обмен словами (знаками). Ну, а если собеседник продолжает упорствовать в своем искреннем или наигранном непонимании? Что тогда? Некоторые слова в высказываниях (союзы, наречия, глаголы) я смогу растолковать только с помощью других слов, ибо те слишком отвлеченные; но другие, как обычно думают, я смогу пояснить путем указания пальцем на соответствующие предметы. К таким словам относятся имена — существительные и прилагательные — и местоимения. Вот, казалось бы, положительный исход: от слов мы перешли к вещам, мы наконец нашли их. Но увы! Радость здесь преждевременная. Дело в том, что указание рукой — это достаточно разветвленный и потому сложный и отвлеченный язык. Можно указывать всей рукой, можно одним или несколькими пальцами; можно как бы обвести в воздухе предмет со всех сторон, а можно просто, что называется, ткнуть в него. И так далее. Чтобы этим пользоваться, надо все это заранее знать. И, таким образом, мы в очередной раз совершаем переход с одного языка на другой, а так называемые вещи ускользают от нас. Или лучше: они даже не думали появляться в поле нашего восприятия. И, кстати говоря, насколько расплывчато на самом деле это указание пальцем! Никогда не понятно, хотят ли привлечь наше внимание ко «всему предмету», или к «его части», или к тому, что «он появился перед глазами». Или еще к чему-

нибудь... Если собеседника удовлетворил язык телодвижений, это хорошо. А если нет? Ведь дальше идти некуда. А вещи по-прежнему где-то там...

Поэтому есть множество теорий (искусственных языков), каждая из которых притязает на то, чтобы быть отражением действительности (онтологии); но все они уходят корнями в народный язык (звуковой и телесный). Сведение к нему считается разъяснением, в ходе которого мы как бы приходим к самим вещам (к первичной и единственно подлинной онтологии). Но в том-то все и дело, что «как бы приходим». В сущности, мы так и остаемся в пределах языка, причем такого, который уже не разъясняется и потому непрозрачен. Его можно лишь принимать или не принимать...

3. 3. ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ: БЫТИЙНОЕ МЫШЛЕНИЕ ПРОТИВ МЕТАФИЗИКИ

Во второй половине XIX – начале XX века борьба с метафизикой шла полным ходом. Материализм, позитивизм и прагматизм, не сговариваясь друг с другом и двигаясь отчасти в разных направлениях, тем не менее делали одно и то же дело – изгоняли всякую трансценденцию за пределы философии (так сказать, трансцендировали трансценденцию). Что запредельно, пусть будет по-настоящему запредельным. В худшем для трансцендентного случае это звучало так: его нет. В лучшем: о нем нельзя высказываться, это не предмет для ученого спора и вообще для обсуждения.

То, что оставалось вследствие этого усечения поля философии, называлось по-разному, но по сути было почти одним и тем же. Материализм именовал это материей, понимая под ней действительный внешний источник ощущений. Последовательный позитивизм, зашедший дальше в своем скепсисе, обозначал это уже только как совокупность самих ощущений; прагматизм – как пользу, из тех же ощущений извлекаемую.

Таким образом, картина ясная: материализм, позитивизм и прагматизм делали ставку на чувственное восприятие. Они выдвигали его критерием того, что есть: что не воспринимается, то не существует. Ограниченность этого восприятия во времени, пространстве и в количестве видов

могла вызвать у них только еще более скептический настрой, – в самых важных для обычной философии вопросах они уже стояли на грани отрицательной диалектики средней Академии. Но, во всяком случае, возврата назад не намечалось.

Это называлось «быть научным». Никогда еще в умах не было столь безобразной веры в значимость посюстороннего. По известному выражению, это было время материалистического половодья [9, с. 9], пик которого пришелся на 60–80-е годы XIX века.

Однако потом маятник естественным образом качнулся в другую сторону: для существа, которое трансцендентно самому себе, невозможно слишком долго отрицать собственную трансцендентность (а значит, и трансцендентность вообще). Да и в так называемой эмпирической науке не все было хорошо: появились квантовая теория и теория относительности с их эмпирическими странностями (или псевдоэмпирическими – в этом до сих пор трудно разобраться). Они ослабили напор этого движения за упрощение вещей.

На самом деле даже в пору материалистического половодья метафизика никогда полностью не исчезала под давлением позитивизма и материализма. Она лишь, может быть, ненадолго отступила, чтобы потом возродиться едва ли не с большей силой. Хайдеггеровская философия – одна из вершин этого восстановления. Единственное, в чем она как будто сдалась, предала свою сущность под мощным натиском извне, – отреклась от Ничто в пользу Бытия: ей не хотелось бросать на себя тень законченного нигилизма. Хотя, возможно, следовало сохранить и то, и другое...

Фундаментальная онтология не смогла остаться в стороне от словесных битв вокруг метафизики. Во всяком случае, вопрос о возможном преодолении последней не чужд ей.

Что такое подлинная метафизика? – Это предельное вопрошание из основного настроения философствования: что такое мир? что такое конечность? что такое уединение? Это предельное вопрошание о сущем как целом, такое вопрошание, которое захватывает и самого вопрошающего. Метафизика есть истинное имя философствования. Античное философствование достигло своей вершины в лице Аристотеля. Его предметом была природа (фюсис), понима-

емая как сущее в целом и сущность. После Аристотеля живое вопрошание умирает. Главное теперь – преобразовать плоды этого вопрошания в такой вид, в каком каждый мог бы все это выучить и повторить. Так происходит превращение платонизма и перипатетизма в школьную философию. Его главный признак – образование школьных дисциплин. Философия первым делом занималась фюсис’ом. Противоположность ее – этос (нрав, поведение, все человеческое). Но то и другое изъясняется в логосе. Отсюда школьный набор – логика, физика, этика, – введенный еще академиком Ксенократом чуть ли не во времена самого Платона.

В I веке до н. э. по отношению к наиболее философской (собственно философской!) части аристотелевского наследия возникло замешательство: она не укладывалась ни в одну школьную науку. Ей назначили место «после физики», и это поначалу лишь совершенно условное обозначение некоего произведения превратилось однажды в латинском языке в термин «метафизика». Вскоре метафизика воспринималась тоже уже как наименование одной из дисциплин. И поскольку дело происходило в эпоху Средневековья, то закономерно, что предметом ее стало потустороннее, сверхчувственное сущее – Бог и бессмертие. Сверхчувственное сделалось одной из областей сущего среди других – никакого превосходства. Оно наличествовало в определенном смысле одинаково с чувственным. У Аристотеля первая философия тоже была ничем иным, как теологией. Но коренное отличие заключается здесь в том, что аристотелевский бог – сущее в наибольшей степени, а бог христиан – совершенная личность. Метафизика теперь удостоверялась откровением и церковным учением, – и ни следа понимания ее как совершенно свободного вопрошания. Поэтому с некоторой точки зрения средневековой философии вообще нет. Только Кант уловил потом внутренний проблематизм метафизики...

Для Фомы Аквинского, который являет собой одну из важнейших вех в развитии средневековой мысли, первая философия, метафизика и теология суть одно и то же. Это высшее познание, совершаемое собственными человеческими усилиями, которое задает правила для всех других наук. Она постигает наиболее познаваемое – первую причину и высшие категории. Или несколько более подробно: первая философия исследует причины, метафизика – сущее как

сущее, теология – Бога. Но, по сути, это один и тот же предмет.

Затем был Франсиско Суарес, который у Хайдеггера объявляется еще более высоко стоящим по остроте и самостоятельной постановке вопросов, нежели Фома. Под его влиянием метафизика сложилась как определенная дисциплина. Суарес как бы передал метафизику от Средних веков Новому времени. Он поставил перед собой цель рассмотреть строение естественной теологии, которая предшествовала теологии откровения, проработать и упорядочить все предметы аристотелевской «Метафизики». Ибо он нашел, что это не целостное произведение, а скорее сборник небольших трактатов, объединенных уже учениками основателя школы в Ликее. Метафизические истины, согласно Суаресу, совершенно необходимы для понимания и даже самого существования теологии откровения. Поэтому метафизика именно в качестве естественной теологии стоит между физикой и богооткровенной теологией.

Говорят, что новоевропейская философия началась с критического обоснования самой философии, а первое сомнение в возможности метафизики принадлежит Канту. До некоторой степени с этим можно согласиться. Но важно и другое. Метафизика Нового времени рассматривается с точки зрения новой научности – математического естествознания. Здесь выдвигается в качестве первейшего требование достоверности. Как следствие, метафизика ставит задачу разработать свои вопросы в этом новом духе математической строгости и через это поднять себя до уровня абсолютной науки. Говорят также, что, начиная с Декарта, исходят уже не из бытия Бога, а из сознания, из «я». Но забывают при этом, что «я» включается в метафизику так, что не ставится под вопрос. «Я» становится, таким образом, бесспорным основанием метафизики, и это есть большое упущение вопрошающего внимания...

Такова согласно трактату «Основные понятия метафизики» (1929–1930) краткая история (от Аристотеля до Канта) этого явления человеческой жизни (если это так можно назвать) [212].

Проследим теперь основные мысли «Преодоления метафизики» [216]. Итак, допустим, древняя и средневековая метафизики, изжив себя, уходят. Примем это как данность. Но что идет на смену? Что мы видим? Новоевропейская философия все больше превращается в теорию познания.

Бытие становится предметом, противопоставленным познающему существу, т. е. человеку, отношение ко всему – пред-
ставление (Говоря словами Бердяева, человек болезненно
обособился от бытия и выпал из него. – А. Д.). Истинный
мир теперь – чувственное, а сверхчувственное – неистинно.
Бытие начинает отождествляться с природой. Природе про-
тивопоставляются разум и свобода, обратная сторона свобо-
ды – долженствование. Источник долга и свободы – воля.
Ни разум, ни воля уже не мыслятся как бытие. Воля, это
ненасытное стремление, все обращает в так называемые
ценности. В них и с помощью них она самоутверждается.
Воля пытается противостоять судьбе. Но настоящее собы-
тие – всегда от судьбы. Следствие этого – бессобытий-
ность (его признак – распространение историографического
представления, его вырожденный вид – историзм). Главен-
ствующий способ работы воли – расчет (ratio). Она рас-
считывает, устраивает и обеспечивает непрерывное исполь-
зование сущего. Она стоит в потребительском отношении к
сущему. И это потребительство истребляющее по своей
природе. Такая деятельность лишена подлинной цели: дви-
жение воли – это просто переход от одного предмета
желания к другому, и так в дурную бесконечность. Извра-
щенная цель воли – она сама: у воли нет другой воли,
кроме как к воле; она желает, чтобы желать. Воля стоит
перед пустотой бытия, которую не заполнить никаким су-
щим, и вся наша техника – это всего лишь упорядочение
недостатка.

Философии в таких условиях не остается ничего, кроме
как быть антропологией. В этом качестве она быстро низ-
водит себя до уровня биологии, социологии и психологии,
этих неявных ответвлений метафизики. Это гибель филосо-
фии, гибель от метафизики. Потому что там, где видят
только сущее, может быть только метафизика.

Таков исход забвения бытия. Метафизика, вопреки все-
му, не преодолена. Она есть судьба Европы, обрекающая
человечество на сущее без того, чтобы бытие сущего когда-
либо было замечено, воспринято и осмыслено. Вот она –
бытийная оставленность, утрата мира, ибо «...“мир” означает
неопредмеченное пребывание истины Бытия для человека,
поскольку последний в своей сути препоручен Бытию»...
[216, с. 188]

Очень трудно писать какие-либо примечания ко всему
вышеизложенному, ибо оно – и это еще будет показано –

несет на себе печать откровения. Откровение же можно лишь принимать или не принимать – спорить с ним невозможно.

Но что такое метафизика? Этот вопрос предполагает выход за пределы того, о чем спрашивают (Можно было бы сказать: метафизика обосновывается из некой мета-метафизики. – А. Д.).

Метафизика мыслит сущее в качестве сущего (сущее как сущее, сущее как таковое). Она его видит, но чтобы видеть, нужен свет. В фундаментальной онтологии этот свет называется бытием. Бытие, таким образом, первично по отношению к представлению о сущем; оно неявно включено в это представление. Поэтому и говорится: метафизика «...постоянно высказывает бытие <...>, но не дает слова самому бытию», она «...мыслит бытие, лишь представляя сущее как сущее» [208, с. 29]. В этом ее недостаточность, но эта недостаточность не есть нечто случайное, побочное, это событие внутри бытия, притом исполненное глубокого и не совсем еще ясного смысла.

Причина этого: метафизика «...продумывает бытие не в его истине, истину – не как непотаенность, и эту последнюю – не в ее существе» [208, с. 29]. Но не столько даже метафизика, сколько сам человек, понятый как разумное животное, а значит, выступающий, по сути, метафизическим существом, все больше сосредотачивается на сущем и погружается в забвение бытия. И это забвение скрыто от него: он забыл бытие и забыл, что забыл его. Бытие для него теперь все равно что ничто. Но опять же не следует расценивать это как частное недоразумение – такова на самом деле великая и загадочная судьба.

Итак, есть философия, есть метафизика и есть еще нечто первичное по отношению к ним – истина бытия. Истина – почва, метафизика – корень дерева, философия – само это дерево.

Такова ясная картина, нарисованная во «Введении к “Что такое метафизика?”» (1949) [208]. Эта ясность, однако, несколько затуманивается под влиянием следующего обстоятельства. Можно заметить, например, что физика тоже занимается сущим (физика, понятая по-эллински, – происхождением и сущностью сущего). В таком случае метафизика, дабы оправдывать свое название, должна выходить за пределы сущего, т. е. быть как раз познанием бытия, потому что помимо сущего согласно этой философии есть

лишь бытие. Именно это и утверждается в «Европейском нигилизме» (1967) [209, с. 157], который представляет собой выдержку из работы «Ницше» (1961), а та в свою очередь была прочитана в виде лекций в 1940 году.

Таким образом, имеет место несовпадение в терминологии разных времен.

Можно было бы возразить, что физика исследует не сущее как сущее, а только «вот это сущее», «вот то сущее» и т. д. Тогда сущее как сущее удастся закрепить исключительно за метафизикой. Это верно, но в таком случае пища метафизики весьма скудная. Сущее как таковое – это десять категорий Аристотеля, если руководствоваться старинным делением. На этом все мышление о сущем завершается. Ясно, что метафизика в качестве науки, которая начинается и заканчивается суждением «Сущее есть сущее», не нужна. Да и о десяти категориях как таковых мало что можно сказать.

Итак, мы как будто нашли в этой философии два понимания: метафизика как любое учение о сущем (в каком учении нет ничего, кроме сущего) и метафизика как учение о бытии. Но есть еще и третье. Оно представлено в докладе «Что такое метафизика?» (1929).

Наше современное состояние, говорится там, в значительной степени определяется наукой. Да и собрались мы здесь (имеется в виду на лекции) как на некоем научном мероприятии. Что, спрашивается, исследует наука? – Ответ очевиден: все сущее. А еще что? – Больше ничего, только сущее и ничто сверх того. А что такое это «ничто»? Как с ним обстоит дело? Как бы ни обстояло, но сказать об этом едва ли что-то можно, ведь сам вопрос и любой возможный ответ на него уже заключает в себе внутреннее противоречие. Ибо вопрос в полном виде звучит так: что такое *есть* ничто? И ответ будет строиться таким же образом: ничто *есть* то-то и то-то... Следовательно, самим вопросом мы превращаем ничто в нечто. Таким образом, имеющийся в наличии язык плохо приспособлен для того, чтобы говорить о ничто.

Затем делается небольшое отступление и исследуется такой вопрос: что первично – ничто или языковое (логическое) отрицание? Первично ничто, дается ответ; логическое отрицание (выражаемое, например, в русском языке такими словами, как «нет», «не», «ни») существует только потому, что некоторым образом есть ничто.

Далее следует возврат к основному предмету. Итак, нельзя сказать, что такое есть ничто. Но каким-то образом найти его надо, несмотря на всю его странную природу. И тогда возникает решение: если нельзя показать само ничто, то можно показать хотя бы состояние человека, в котором он с ничто соприкасается. Это состояние – ужас. Не страх, ибо последний возникает перед чем-то определенным, перед нечем, а именно ужас. А доказательство этому такое: когда ужас уходит, человек понимает, что там, в этом состоянии, собственно говоря, ничего и не было – того, что могло бы вызывать ужас.

Итак, ничто найдено. Но какое оно имеет отношение к человеку? Оказывается, большое. Ведь чтобы увидеть сущее как целое, чтобы, например, осознать свою жизнь как нечто единое, надо посмотреть на это со стороны, как бы извне. Но откуда можно посмотреть на сущее, если сущее – это все, что есть? Если кроме него ничего нет. Очевидно, на него нужно смотреть из «того, что осталось», из его противоположности, т. е. как раз из ничто. Это единственный способ. Так и получается, что ничто выступает условием обнаружения сущего как целого, сущего как такового. В этом смысле можно даже сказать, что оно, будучи совсем не-сущим, принадлежит к его основе. Оно почти что часть его. Сущее и ничто никогда не встречаются порознь, они всегда вместе. И бытие (т. е. человек) осознает жизнь и сущее только благодаря своей выдвинутости в ничто... [218]

Доклад, по-видимому, вызвал сильнейшие возражения с самых разных сторон: в нем увидели проповедь алогизма, упадочные настроения и законченный нигилизм [215, с. 37]. И тогда, как нам представляется, хайдеггеровская мысль пошла на попятную: в некоторых более поздних работах Хайдеггера утверждается, что под ничто в докладе на самом деле подразумевалось бытие. Обоснование этого строится примерно так: бытие – нечто иное по отношению к сущему, причем бытие никто не замечает, следовательно, для европейского мышления оно – ничто.

Все это, разумеется, не лишено частицы убедительности, но в докладе «Что такое метафизика?» данное толкование не просматривается. Чтобы разглядеть там подобный смысл, его надо заранее знать. А, вообще говоря, достаточно в докладе подставить на место слова «ничто» слово «бытие», чтобы убедиться в надуманности такого хода

мысли. Ведь там нередко эти понятия соседствуют, причем не как тождественные, и замена «ничто» на «бытие» превратит ряд мест в бессмыслицу. Например: «Бытие и Ничто взаимопринадлежат друг другу, однако, не потому, что они <...> совпадают по своей неопределенности и непосредственности, а потому, что само бытие в своем существе конечно и обнаруживается только в трансценденции выдвинутой в Ничто человеческого бытия» [218, с. 25].

Плодотворным для этой философии было бы сохранение всей троицы «сущее – ничто – бытие». Одним из поводов для сведения ее к двоице «сущее – бытие», возможно, послужило стремление любой ценой отмежеваться от так называемого экзистенциализма (смотри, например, «Письмо о гуманизме»), потому что наличие «ничто» (пусть и задним числом) придавало этой философии, как принято говорить, отчетливое экзистенциальное звучание. Ведь есть же знаменитый экзистенциалистский трактат «Бытие и ничто» (принадлежит Жан-Поллю Сартру)... Повторим наше истолкование: только выдвигаясь в ничто, человек начинает видеть сущее как целое (теперь он видит его как бы со стороны) и впервые осознает, что он существует, а через это для него приоткрывается уже и бытие вообще...

Наличие трех разных пониманий метафизики, с одной стороны, конечно, осложняет дело, но с другой – упрощает, ведь можно легко соединить их в одном: предмет метафизики тройственный – бытие, ничто, сущее. Правда, в этом последнем случае метафизика оказывается слишком широким и поэтому как будто избыточным понятием, ведь теперь любая новоевропейская наука как наука, застрявшая на сущем, по сути, является метафизической...

Но откуда идет забвение бытия, о котором так много разговоров в фундаментальной онтологии?

Прежде всего, замечаем, что бытие присутствует как отвлеченное существительное, образованное от глагола «быть». Последний очень часто используется как связка подлежащего и сказуемого в утвердительных предложениях, а также в вопросах (хотя, например, в русском языке его легко опустить или заменить словом «это»: «Человек – это [есть] общественное животное»). Вот ближайший источник бытия, вот что можно уверенно сказать о его происхождении.

Любопытно, что даже те утвердительные высказывания, где этот глагол как будто отсутствует, легко преобразовать

в такие, где он будет. Они звучат искусственно, но смысл их ясен. Пример: «Христофор Колумб открыл новые для европейцев земли в конце XV века» преобразуется в «Христофор Колумб есть открывший новые земли». И тому подобное. Исходя из этого, можно было бы сказать: всякая вещь (всякое сущее), совершает она что-то или претерпевает, прежде должна быть. Она сначала есть, а потом уже есть в таком-то качестве.

Такого рода явный реализм в истолковании понятий «быть» и «бытие» как раз наблюдается в фундаментальной онтологии. Понимание глагола «быть» в чисто грамматическом ключе, т. е. как связки подлежащего и сказуемого, и есть одно из проявлений всеобщего забвения бытия. Впрочем, в обычном языке (и это, конечно, отражается в грамматических справочниках) «быть» используется не только как связующий, но и как смысловой глагол. Это значит, что он выражает нечто – бытие, существование. Для фундаментальной онтологии это большая опора.

Что можно сказать об этом бытии? Почти ничего. Звезды светят, дерево растет, человек мыслит. Чтобы светить, расти и мыслить, прежде надо существовать. Это вроде бы настолько ясно, что об этом вполне можно забыть. В самом деле, зачем говорить каждый раз «Дерево есть и оно растет», «Человек есть и он мыслит». Эту присутствующую в каждом суждении общую часть можно и не произносить – для краткости речи. Вот ее и не произносят из соображений расчетливости (*ratio*); берегут силы для вещей, для сущего, а бытия вещей не замечают. А ведь кажется, это единственное, что можно было бы сделать, – не забывать о нем, просто чувствовать.

Это краткое изложение данной философии хотя и сделано не совсем хайдеггеровским языком, все-таки, как представляется, хорошо отражает ее суть...

Началось это давно. Если не считать, что метафизика есть как раз тот род знания, в котором имеет место постоянное неосознанное сползание от бытия к сущему, то искомое забвение бытия идет еще от эллинов. Ведь сказано же у Хайдеггера: «...от метафизики на протяжении ее истории от Анаксимандра до Ницше истина бытия остается закрытой» [208, с. 29].

С некоторой точки зрения, это явное преувеличение: где можно найти метафизику у Анаксимандра, от сочинений которого, сколько бы их ни было, осталось всего одно

предложение? Хотя любопытно, что у Анаксимандра, насколько известно, впервые употреблено τὰ ὄντα в общем смысле – «все вещи», «сущее». А потом почти через сто лет, как мы полагаем (т. е. после подозрительно большого перерыва), об этом предмете (τὸ ὄν) вновь заговорил Парменид. И снова мы слышим от фундаментальной онтологии, что Парменид (как Анаксимандр и Гераклит) – важная веха на пути забвения бытия.

Здесь мы еще раз сталкиваемся с вышеупомянутым противоречием этой философии: с одной стороны, Анаксимандр, Гераклит, Парменид, Протагор принадлежат истории метафизики [209, с. 117]; с другой – для ранних эллинов свойственно выставлять непотаенность (ἀλήθεια), бытие мерой сущего, а такое мышление, когда мысли настроены не на сущее, называется в «Послесловии к “Что такое метафизика?”» бытийным. Оно, согласно «Введению к “Что такое метафизика?”», не должно именоваться метафизическим.

Итак, до Анаксимандра и Парменида никто не писал ни о сущем, ни тем более о бытии. Значит, в определенном смысле, бытия еще не было. Но согласно хайдеггеровской философии именно поэтому оно и было: эллины жили тогда в истине бытия (или что-то в этом роде). А когда о бытии стали говорить и писать, т. е. со времен Платона и Аристотеля, оно исчезло, скрылось. Оно есть, когда его нет; его нет, когда оно есть. Очень показательны, например, крайне необычные хайдеггеровские переводы отдельных изречений, вырванных из эллинских сочинений (Гераклит, Софокл, Протагор, Платон). Там, где в подлиннике нет ни бытия, ни присутствия, ни открытости хайдеггеровская мысль все это успешно находит. Один любопытный пример. Софокл завершает трагедию «Эдип в Колоне» такими словами:

Ἄλλ' ἀποπαύετε μῆδ' ἐπὶ πλείω
 θρήνον ἐγείρετε.
 πάντως γὰρ ἔχει τάδε κύρος.

В непоэтическом, а только передающем смысл переводе:

Остановитесь и больше
 Не поднимайте плача,
 Ибо все уже предрешиено.

У Хайдеггера (в переложении В. В. Библихина) читаем:

Но перестаньте же, и впредь больше никогда
Не поднимайте жалобного плача;
Ибо всюду Сбывшееся держит при себе хранимым решение
о полноте.

Здесь совершенно непонятно, откуда в последней строке взялись «сбывшееся» (к тому же с большой буквы), «хранимое» и «решение о полноте». Иначе как мистифицирующим такой перевод трудно назвать...

Вернемся к еще одному примечательному противоречию. Выше уже приводилось сравнение философии с деревом, метафизики – с корнями этого дерева, а истины бытия – с почвой, на которой дерево растет; а также сравнение бытия со светом, в котором нам предстает сущее («Введение к “Что такое метафизика?”», 1949).

Полагаем, что все это звучит весьма прозрачно, так что больших вопросов, кажется, уже не остается. Но столь же ясно говорилось чуть ранее в «Письме о гуманизме» (1947): «...что такое бытие? Оно есть оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. Бытие – это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе к человеку, чем любое сущее <...>. Бытие – это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким. <...> Представляя сущее как сущее, мысль, конечно, вступает в отношение к бытию, но мыслит по-настоящему всегда только сущее как таковое и как раз никогда – бытие как таковое».

Возможно, это следует понимать в том смысле, что сравнения сравнениями и остаются, существа дела они все-таки не выражают; возможно, что мысль, заявленная как будущая в «Письме о гуманизме», стала настоящей во «Введении к “Что такое метафизика?”». Трудно сказать, что из этого ближе к истине.

В еще более позднем «Европейском нигилизме» (1967) противоречивость, свойственная вышеприведенной выдержке, возводится едва ли не в главный способ говорения о бытии: бытие – пустейшее и одновременно одаривающее все сокровище; общайшее и единичнейшее, понятнейшее и менее всего понятное, надежнейшее и слабейшее, самое забытое и памятейшее, самое высказанное и несказаннейшее [209, с. 173–174]. Но эта противоречивость – геракли-

товская по своей сути: *для нас* бытие самое пустое, самое обобщенное, понятное, употребительное, надежное, забытое, высказанное; *на деле* оно – полная противоположность. Таким образом, истина бытия открылась? Открылась нам через ее апостола?..

Бытие, согласно фундаментальной онтологии, определяет все, даже бога. В христианском мире существовал хороший ответ на любой вопрос: «Такова воля божья!». В «Повороте» (1949, 1962) читаем: «Жив Бог или остается умершим, определяется не религиозностью людей, тем более не теологическими экскурсами философии и естествознания. Будет ли Бог Богом, определяется констелляций (~сущностной расположенностью. – А. Д.) бытия и внутри нее» [214, с. 258]. В общем, что бы ни случилось, за всем стоит бытие (хотя как именно оно себя проявит в следующее мгновение, этого фундаментальная онтология, разумеется, предсказать не может; и даже не пытается).

Христианский мир, несмотря на всю свою укорененность в христианстве (а, может быть, и поэтому, ибо это свойственно последнему), ощущал свою богооставленность, отчуждение от бога и устремлялся к нему душой в жажде воссоединения. В «Повороте» мы слышим почти такую же тоску по утраченному и надежду на обретение его: «Окажемся ли мы, одаренные этим прозрением, так захвачены светом бытия, чтобы уже не выходить из него? <...> Разглядим ли мы молнию бытия <...>? Молнию, которая приходит из тишины и сама есть тишина? Безмолвно одаряющая тишина. Что она одаряет? Она одаряет мир, неслышно полня его существо бытием» [214, с. 258].

Вот она – поэзия видоизмененной богооставленности... Слова меняются, но их последовательность остается!

Бог «...преживает как сущий». Это тоже из «Поворота». Бог «...остается сущим». Всего лишь остается сущим! «Он пребывает <...> в бытии и его сути, осуществляющейся в свете мира»...

Какое чудовищное унижение для бога, ведь выше него и до него – бытие. Но и это имеет соответствия в христианстве. Бог как Троица – Отец, Сын и Дух, – как мудрый, благой, могущественнейший (коротко говоря, бог, разложенный на категории катафатической теологии), был даже слишком понятен и в этом смысле был посюсторонним, всецело сущим. Но была у Бога вторая сторона – та, в которой всегда нуждалась трансцендентная сама по отно-

шению к себе, не всегда понятная сама для себя душа. Она нуждалась в по-настоящему трансцендентном боге. Эта сторона божественного отражалась уже в апофатической теологии. Здесь бог, сохраняя свое сущее, терял свое сущее вплоть до того, что переходил в его полную противоположность. Противоположности сливались, все растворялось во всем и исчезало, одновременно наполняясь совершенной полнотой. Такой бог – зеркало души – открывался только в неведении, превышающем, однако, всякое знание (Григорий Палама, Николай Кребс и др.). Такой бог и есть прообраз невысказанного и невысказываемого бытия фундаментальной онтологии...

Итак, понятие метафизики как мышления о ничто хотя и присутствует в хайдеггеровской философии, в ней же и отрицается. Понятие о метафизике как мышлении о сущем, возникшем и постоянно возникающем вследствие невнимания к бытию, пожалуй, наиболее проработано и устойчиво в этой философии. Как раз в таком качестве метафизика нуждается в преодолении, а именно в дополнении ее бытийным мышлением. Такое преодоление есть не исправление случайной ошибки, но понимание метафизики как судьбы новой Европы. Эта задача до некоторой степени решена. Путь к бытийному мышлению открыт, но до конца не пройден. Это очевидно: само существование данной философии говорит о прорыве к бытию, в то же время в ней содержатся предостережения о том, что работа еще не завершена, что ясная мысль о бытии – дело будущего. Но это на словах. А на деле? Если читать между строк? Можно не сомневаться: чтобы бытие когда-либо было высказано или определено – такого в изначальном замысле фундаментальной онтологии нет и, по-видимому, никогда не было. Определение – от рассудка. А бытие – дорассудочно. Надо просто сидеть, смотреть и слушать. Слушать шум ветра, смотреть, как плывут облака. И тогда за всем этим начнет проглядывать и прослушиваться «открытый простор бытия». Бытие не для того, чтобы его понимать, ибо понимание неизбежно сворачивает к сущему. Это воскрешает в памяти одно из положений ямвлиховской теургии, согласно которому с богами соединяются не с помощью мышления. Ведь иначе это было бы доступно любому философу. Каждый философ, хоть самый захудалый и убогий, смог бы сделать это!.. Но тайна, если она настоящая, не должна и не может быть раскрыта – ни телесно,

ни словесно... В этом видится выход хайдеггеровской философии за пределы всякой рассудочной философии.

3. 4. МЕТАФИЗИКА И ПОСТМОДЕРНИЗМ

Учитывая обстоятельства, о части которых будет сказано ниже, так называемый постмодернизм едва ли может положительно решить хоть какое-то философское затруднение – дело в том, что он сам есть одно сплошное затруднение. Судя по всему, он не представляет собой ни положительного метода, ни положительной догмы, – все в нем неясно, размыто, неопределенно. Это набор отдельных приемов и ходов мысли, которые каждый желающий может произвольно соединять в какие угодно сочетания. Те немногочисленные островки прозрачного смысла, которые время от времени возникают в этой непроглядной пропасти, обычно сразу же объявляются сынами этой пропасти чем-то заведомо призрачным, ненастоящим. Или заранее объявлены таковыми...

Но все же полностью обойти постмодернизм стороной было бы в данном случае для нас невозможным, ведь борьба с метафизикой была обозначена в нем как одна из его больших задач. Мы здесь использовали постмодернистские сочинения в основном в качестве отправной точки для создания некоего собственного положительного постмодернистского учения, которое, конечно, является лишь подобием деконструктивизма, номадизма, постмодернизма и тому подобных извращений. Таким образом, у нас будет лишь псевдо-пост-модернизм. Но иного выхода не видно: искать в постмодернизме положительное и связанное объяснение чего бы то ни было – это все равно, что искать кожевника, сшившего мешок для ветра...

Существует мнение, что метафизика – это мышление через противоположности. Это положение, в частности, просматривается в рассуждениях под названием «Насилие и метафизика» Жака Деррида. Во всяком случае, оно иногда приписывается ему. Но что значит «приписывается»? Разве сам Деррида не сказал об этом ясно в своих многочисленных сочинениях? Для человека, далекого от постмодернизма, ответ прозвучит необычно: дело обстоит именно так – Деррида не сказал не только этого, но вообще ничего; по крайней мере, у него к этому было стремление.

Страх перед метафизикой в некоторых кругах был настолько большим, а предчувствие, что избежать ее невозможно или почти невозможно, – настолько острым, что возникло решение: лучше ничего не говорить, чем говорить что-то. Но если молчать, значит ничего не произойдет и не сдвинется. Следовательно, говорить все-таки надо, но так, чтобы в итоге ничего не было сказано. Тогда сдвиг будет равносителен отсутствию сдвига. Итак, говорение без сказывания... Прямым выражением этого стало предостережение Деррида: никакие положительные утверждения по поводу его учения не имеют смысла [5, с. 86]. Таков, вероятно, предел постмодернизма. Можно, впрочем, заметить, что наличие некоторого учения у себя Деррида все-таки неявно признал...

Так или иначе, но даже безотносительно к ее источнику мысль о метафизике как мышлении через противоположности понятна. Список основных противоположностей, очевидно, таков:

- 1) сущее и ничто (~бытие и небытие и т. п.);
- 2) бог и мир (~трансцендентное и имманентное);
- 3) дух и материя;
- 4) душа и тело;
- 5) тождественное и иное;
- 6) субстанция и акциденция;
- 7) жизнь и смерть;
- 8) истина и мнение;
- 9) знание (знаки) и действительность;
- 10) знание и вера;
- 11) мышление и ощущение;
- 12) свобода и необходимость;
- 13) добро и зло;
- 14) человек и мир;
- 15) я и другой;
- 16) человек и животное;
- 17) мужское и женское;
- 18) автор и читатель.

В упомянутом выше сочинении «Насилие и метафизика» довольно много разговоров о парах «я – другой» и «тождественное – иное». В работе «О грамматологии» перечисляются пары «мировое и не-мировое», «внешнее и внутреннее», «идеальное и не-идеальное», «универсальное и не-универсальное», «трансцендентальное и эмпирическое». На них, как утверждается, держится нынешняя идея мира...

Ясно, что мышление в таких понятиях структурирует все, чего оно касается. Оно повсюду воздвигает иерархии. И можно легко согласиться с тем, что в большинстве философских учений (попросту говоря, в философии) из каждой пары противоположностей одна благоприятствуемая, а другая – подавляемая, угнетаемая, т. е. они неравноценны, несмотря на то, что никакая одна без другой не имеет смысла.

Мировоззрение может быть теистично или атеистично, материалистично или идеалистично, догматично или скептически, фаталистично или волюнтаристично, эгоцентрично или альтруистично и т. д. Но никогда в одном отношении оно не может быть и таким и не таким одновременно. Причем, как отмечается, часто наблюдаются одни и те же «понятийные сцепки». Так, обычно атеизму сопутствуют материализм, фатализм («ананкастический синдром», говоря врачебным языком) и сенсуализм (эмпиризм)...

Следовательно, преодоление так понятой метафизики лежит через отказ от упрощенного мышления через противоположности, от мышления через крайности.

Крайности суть абстракции, а жизнь где-то посередине между ними. Значит, надо восстановить в правах подавленную противоположность в каждой паре и уничтожить всю пару уже путем смешения противоположностей. В обычном понимании это опять же приведет к нарушению закона непротиворечивости. Но, по крайней мере, всякая иерархия развалится, и все смешается со всем до неразличимости. Эту гремучую и одновременно безжизненную смесь (ведь никакой философии на этой зыбкой почве уже не построишь) мы, по-видимому, и наблюдаем в ряде постмодернистских сочинений, например в «Рассеивании» Деррида.

Вернемся к вопросу об иерархии. В одной из более или менее ясных книг постмодернизма мы находим, в частности, нечто такое: философия состоит из трех составляющих – план имманенции (~картина мира. – А. Д.), концептуальный персонаж (~второе, третье, четвертое «я» философа. – А. Д.) и концепт (~философское учение. – А. Д.). Более или менее новым и необычным является то, что картина мира существует здесь как бы без самого мира: никакого мира как такового на самом деле нет, а все, что представляется таковым, есть уже некая картина. Мир без картины мира – чистый хаос. Далее, философ, как и все возможные его «я», – часть этой картины. И философское

учение в таком случае сильно отличается от любых других учений – научных, художественных и религиозных. Концепт недискурсивен (=не логичен, не относится к области науки. – А. Д.) и не состоит из пропозиций (=силлогизмов. – А. Д.), которые определяются своей референцией (=призваны отразить внешние по отношению к ним события. – А. Д.). Концепт не нуждается в подкреплении опытом, ибо он сам создает события, задающие опыт. Он не гонится за истиной как соответствием знания вещам и вообще не стремится быть знанием. Философия желает быть интересной, значительной, открывающей новые пространства мысли. И поэтому концепт всегда имеет яркое, запоминающееся название, а также несет на себе печать личности творца... Отличие концепта от произведения искусства более очевидно, ведь последнее создает перцепты и аффекты (=впечатления и переживания. – А. Д.). Что касается религии, то ее главная особенность – иерархия трансцендентного (=запредельного, священного, недостижимого. – А. Д.) и имманентного (=посюстороннего. – А. Д.). В подлинной же философии все имманентно, все здесь, все доступно; концепты не порождают иерархии – они равноценны по отношению друг к другу. Это становится одной из причин того, что о философии нередко говорят как о некоей разновидности шизофрении – во-первых, из-за раздвоения внутри философа (его концептуальные персонажи), во-вторых, из-за наличия множества равноценных точек притяжения (концепты)... Примерно такая картина представлена в сочинении «Что такое философия?» Жюль Делёза и Феликса Гваттари.

На основании многословных рассуждений Делёза в других произведениях можно составить себе следующее представление. Имеются две линии в философии: метафизика, берущая начало от Платона и господствующая в европейском сознании, и те сравнительно немногочисленные мыслители, которые пытались противостоять ей (видимо, это Лукреций, Спиноза, Юм, Кант, Ницше, Бергсон и еще некоторые). Метафизика, по сути, всегда была государственной философией: она служила порядку (иерархии!), власти, признанным властью учреждениям. Старая западная метафизика все сводила к сущности, божественному бытию и особенно к некоему «я» как основанию всего. Явно или неявно она полагала такое «я» в качестве того первичного, что определяет бытие. Порождения метафизической мысли

были обособлены, конечны и завершены. В них не было места развитию. Упорядочивающему, оседлому мышлению («философия представления») противопоставляется мышление блуждающее, кочующее, странствующее («номадическое»). Блуждающее мышление – это свободное сотворение новых понятий (концептов) и дальнейшая работа с ними. За такого рода творчеством и тем, что возникает в ходе его, стоят некие «блуждающие единичности». Однако чтобы избежать соскальзывания в очередную метафизику, следует полностью отказаться от определения их. Противопоставление двух видов философии отражается также в понятиях паранойи и шизофрении. Метафизика параноидальна (одержима поиском несуществующего единства и порядка), кочующая философия шизофренична (в ней идет свободная игра равных сил, расчлняются казавшиеся цельными вещи, понятия рождаются от многообразия и изменчивости жизни). Пространство параноидального мышления неровное, оно указывает направление движения, лишая человека свободы; пространство шизофренической мысли – плоскость, где все направления равноправны (где, в частности, нет тирании означаемого, – заезженная мысль постмодернизма). И основной задачей так называемого шизоанализа является освобождение желаний и блуждающих единичностей из-под власти государственной философии.

Но как это возможно – свободное сотворение новых понятий? Разве это не звучит по-философски легкомысленно? Чему эти новые понятия будут соответствовать? В том-то и дело, дается ответ, что вопрос о соответствии вещам есть вопрос неправильный. Вещей как вещей нет. Есть только вещи как понятия и представления, иными словами, как означающее, но не означаемое.

Означаемое, если бы оно было, выступало бы подлинником (идея – на языке Делёза), означающее (копия) – его подобием. Но если означаемого нет, то означающее – не более чем подделка под несуществующее (симулякр), обман и ложь. В мире этих подделок мы и обитаем, будучи сами такими же подделками.

В этом и заключается «переворачивание платонизма», главного источника метафизики, – задача, которая была провозглашена еще Ницше. Она подразумевает, что соотношение умопостигаемого и чувственного миров будет поставлено с ног на голову. Согласно платоновскому учению, совершенные сущности-прообразы предопределяют причаст-

ные им видимые вещи; прообразы первичны, вещи вторичны. Ницшеанский волюнтаризм меняет их местами: земное, нескладное, можно даже сказать, низменное и есть то, что подлинно существует; философия же – пустое отвлечение, жалкое подобие жизни. Так цель была достигнута.

Но оказалось, что есть еще одна возможность переворачивания. Она-то и была осуществлена в постмодернизме. Старая философия знала только подлинник (божественное) и подобие (земное, человеческое); новейшая разглядела третью сущность – подделку, такую, когда делают вид, что что-то воспроизвели, а в действительности создали лишь чистую видимость. Подобие – образ, имеющий сходство; подделка – образ несходный. Но это несходство тщательно скрывается, иначе игра не стоила бы свеч. Его проталкивают хитростями и уловками, и, если это удастся, подлинник будет ниспровергнут, – исход зачастую неожиданный для самого обманщика. Тогда подделка взойдет на престол подлинника и осуществит свою власть – потребует поклонения, раболепия: отныне подобию должны будут соответствовать ей, а не подлиннику. А затем все повторится и будет повторяться бесконечно. Но это – событие не какого-то далекого будущего и даже не настоящего. Это то, что, возможно, происходит всегда. Так подлинное бытие оказывается никогда-не-существующим, а бытие подделок – вечно-бытием.

Подделка в корне уничтожает философию представления. Ведь «представлять» – значит отражать внешний мир во внутренних понятиях и образах. Но это – все та же старая метафизика, построенная на противопоставлениях «я – мир», «означающее – означаемое». Нет картины мира, потому что нет мира как подлинника, – все эти противоположности изначально поддельны. В сущности, это было заметно всегда: философия во все времена стремилась к истине, к этой последней пещере, которая, наконец, откроет все тайны, и каждому поколению казалось, что еще немного – и забрезжит свет в конце пути; но всегда обнаруживался новый поворот подземелья и за ним – еще более богатый мир. Это и есть движение означающих без означаемого, нескончаемая чехарда подделок [66].

Переиначив немного выражение Мишеля Фуко, можно было бы воскликнуть: «Насмешка судьбы: наука, именуемая физикой, имеет дело с отвлеченными (несуществующими!) качествами тел; а метафизика – с телесностью несуществу-

ющего, т. е. с призраками, обманом и предметами ложного поклонения!..»

Примерно в те же цели метит свои стрелы Жан-Франсуа Лиотар. Согласно Лиотару, существует связь между познавательными устремлениями европейского человека и политическим состоянием Европы. Речь идет, с одной стороны, о поиске единой безусловной истины и закрытых (тоталитарных) обществах – с другой. Первое выступает основанием второго. Закрытые общества были порождением революций, а революционеры обычно мыслили себя избранными, носителями открывшейся им вечной истины и нравственности. Таким образом, их революционность была религиозной, в чем состояла ее изначальная и неустраняемая ограниченность. Поэтому социализм, главный образчик тоталитарности, проиграл капитализму, ибо последний оказался, как это ни странно, гораздо более революционным в своем законченном безверии и в низвержении всего святого. Но капитализм не надо сдерживать – пусть он и дальше продолжает уничтожать ценности. Преодоление этого произойдет через возврат из исторического времени во время мифов. И философия со своей стороны должна сделать шаг в этом направлении – от логоса (с его критичностью) к мифу. Философия до сих пор четко различала общее и особенное, истины вневременные и истины частных случаев, науку и повествование («теорию» и «нарратив»). При этом наука («макронарратив») неизменно служила обоснованию, подтверждению и закреплению некоего общественного строя, законов, нравственных правил, образа мысли и т. п. Таким образом, она была орудием власти. Особенность же нашего времени («постмодерна») состоит как раз в том, что после многочисленных потрясений XX века, после чехарды идеологий наука утратила эту силу. Теперь она уже не в состоянии ничего узаконить. Вера в разум, свободу, правовое государство, поступательное развитие общества утрачена. Обнаружилось, что наука, несмотря на все свои притязания на вневременную истину, сама есть не более чем повествование, только скрытое. Эпоха науки закончилась, ей на смену пришла эпоха равноправных повествований, или языковых игр [127].

Развенчание науки как разновидности исследования, якобы идущего по истинному пути, очень знакомо по критическому рационализму, но особенно, конечно, по эпистемологическому анархизму. Так что в каком-то смысле

эти учения выступают основанием критики Жан-Франсуа Лиотара...

Предметом нападок Пауля Фейерабенда, воздвигшего здание анархической теории познания, является неопозитивистское учение о научном методе с его понятиями «факта» и «верификации». Неопозитивисты исходили из того, что факты могут находить прямое отражение в мышлении и языке (обыденном и научном). Таким образом, создавалась основа для представления о «чистом факте». В сущности, это была предпосылка, не подвергавшаяся никакому исследованию. Однако вся история науки показывает, что язык – не отражение действительности, а истолкование ее. Иными словами, всякий язык теоретически нагружен, и смена теорий влечет за собой смену фактов. Но это означает, что верификация бессмысленна. Вообще, наука, как ее сейчас обычно изображают, есть один из современных мифов. Науке приписывают эмпиричность, упорядоченность, опору на разум и отрицание всех иных авторитетов, поступательное развитие, преемственность теорий, свободу от влияний личности и общества и т. п. В действительности положение дел прямо противоположное. Наука – это люди, а люди предвзяты, беспорядочны, их исследования – вереница случайных открытий, они подчиняются требованиям государства и выполняют общественный заказ. Поэтому наука ничуть не лучше того, что сейчас принято считать ненаучным (мистика, шаманство, знахарство, гадания и т. д.). Ложные представления о науке лишь сдерживают ее развитие. Для того чтобы подстегнуть его, в науку нужно включать самые разнообразные гипотезы, даже те, которые в настоящее время кажутся сумасшедшими. Когда-нибудь все сойдется, все пойдет в дело (знаменитое *everything goes*)! Ведь никто не знает, к чему все это идет, и никто не сможет поручиться за то, что через тысячу лет наша нынешняя наука, которую мы так высоко оцениваем, не будет вызывать снисходительной улыбки. По этой же причине каждый ученый вправе создавать свое собственное направление исследований. Далее, наука, о которой говорят позитивисты, явление чисто западное. Но она подчинила себе все народы; она повсюду разрушает местные обычаи и лишает людей духовной независимости. Христианство и наука – вот самые большие поработители человечества. Наука – прямая угроза демократии. Западный мир в опасности, поскольку в нем утверждается научная тирания.

Люди уже думают, что с помощью науки можно решить все задачи. Это очень опасные умонастроения: государство, прикрываясь именем науки, может лишить людей свободы. Поэтому следует отделить науку от государства, как ранее от него отделили религию... [193]

Говоря о Лиотаре, мы вплотную подошли к одному из наиболее любопытных изобретений постмодернистского ума – учению о том, что всякая действительность есть письмо (текст), которое всегда открыто, незавершено и допускает все новые и новые толкования, а значит, есть некая языковая игра: в любом сочинении есть лежащий на поверхности разумный смысл и следы иных смыслов, которые можно искать сколько угодно. Отсюда, в числе прочего, у Деррида идет разграничение философии следа (не-присутствия) и обычной философии, которая есть философия присутствия.

Подвести под все это разумное основание достаточно легко. Как говорится в «Логико-философском трактате», мир есть совокупность фактов, а не вещей. Почему так? Факт, или по-русски событие, если так можно выразиться, больше вещи. Событие – это не просто вещь, а вещь, которая совершает или претерпевает действие. Вещь – это, например, дерево; а «Дерево растет» – это уже событие (факт). Из таких событий, очевидно, и состоит мир. Но посмотрим на него пристальнее. «Дерево растет» – это простое повествовательное предложение, где есть подлежащее и сказуемое. Их можно еще, конечно, отяжелить прилагательными, наречиями, прямыми дополнениями. Но таким образом, мир есть совокупность повествовательных предложений, это повесть, текст...

Текст всегда отсылает к другим текстам, он существует только в контексте (который тоже есть бесконечный текст, толкующий сам себя), и его смысл создается как предшествующими ему во времени словесными сочинениями, так и появившимися после него, но вдохновленными им («интертекстуальность», «смерть автора»). У любого писания нет ни начала, ни конца. И первая строка – не начало, и последняя – не конец. Изначально оно безначально и поэтому невместимо. Оно заведомо превышает все, что может что-либо вместить. И поэтому оно нигде. Таким образом, его никогда не было... Истина текста безлична и, может быть, даже безлика. Истина открывается и свершается. И, конечно, она никому не принадлежит. Хотя бы

потому, что никем не открывается. Она сама себя открывает.

Авторство – это только видимость, ибо никто не может написать книгу без обращения к наследию прошлого, а значит, любое произведение – просто сборник выдержек, цитат. Ум писателя изначально засорен и притом сильно. Более или менее чистая душа имеется лишь у младенца. И спрашивается: хоть один человек наблюдал когда-нибудь, чтобы новорожденный выдал нечто такое, что можно было бы назвать произведением изящной словесности?.. Конечно-го смысла сочинения нет; читателя тоже нет, поскольку его сознание опять же полностью состоит из цитат, что делает невозможным самостоятельное понимание сочинения. И вообще, не человек толкует произведение, а мысль толкует сама себя.

Можно подойти к пониманию смерти автора и с другой стороны. Верно, что писатель пишет произведение. Но произведению требуется читатель, который принимает точно такое же участие в создании смысла написанного. Получается, что писатель и читатель имеют равные права на художественное произведение. А поскольку количество читателей, вообще говоря, может быть неограниченно большим, создание книги никогда не завершится. Отсюда следует, что писатель выступил человеком, который всего лишь осуществил запись каких-то знаков. В привычном понимании этого слова он не автор. Наделить текст автором – значит придать ему окончательный смысл, остановить саморазвитие языка, чего изначально быть не может.

Так что «Логико-философский трактат» гораздо более действителен, чем Людвиг Витгенштейн. Но знание, которое развернулось через знаковую систему «Логико-философского трактата» еще более причастно бытию. Его обнаружить легче, чем «Трактат» и тем более чем Витгенштейна. Оно самообнаруживается. Многие умы наверняка дошли до чего-то такого, никогда не слыхав ни о Витгенштейне, ни о его опусе.

На заглавной странице книги следовало бы писать так. Не:

Людвиг Витгенштейн
«Логико-философский трактат»

Вместо этого должно быть:

*Логико-философский трактат
«Людвига Витгенштейна».*

У эллинов в древности имя автора в начале сочинения ставилось в родительном (т. е. не первом, не исходном) падеже, значит, главным было творение, а не творец. Сейчас оно идет в именительном, в первом падеже, – «я» здесь как бы выпячивается...

Что такое, например, Платон? Особенно сейчас, когда его нет. Это не более, чем имя, которое значится на четырех десятках произведений, внутри которых, что любопытно, Платон упомянут всего один или два раза. Таким образом, «Платон» есть собирательное название этих сочинений, заместительное имя. Чтобы не перечислять долго: в «Федре», в «Федоне», «Теэтете», «Тимее», – говорится коротко: «У Платона». Но самое примечательное заключается в том, что Платона не было, даже когда он был. Не было как подлежащего преходящих состояний. Были только сами преходящие состояния. О чем вообще-то, пусть и невянятно, сказано в том же «Теэтете».

Чем больше по объему словесное произведение, тем больше вероятность того, что отдельные его части не согласуются друг с другом. Разрастание письма угрожает его внутренней целостности. Это неизбежно. И при внимательном прочтении это обнаруживается. Но что это значит? Что это доказывает? А все то же самое: подлежащего (=единства личности) не существует; разрозненный опыт, обрывки знания искусственно подводятся под некое общее понятие, стягиваются к одному основанию. Возникает видимость единства – «человек», «я». То, что это видимость, как раз и подтверждается внутренней противоречивостью большого письма. Например, как согласовать «Федр» и «Тимей»? Никак, нет для этого возможностей. А ведь, казалось бы, у них одно подлежащее – Платон! В таких случаях обычно говорится, что взгляды Платона менялись на протяжении его жизни, что совершенно естественно, и у большинства уже не вызывает вопросов. Да, вроде бы так. Но в то же время это означает, что Платон – несуществующее подлежащее, собирательное название, слово, не более чем другие слова, *flatus vocis*...

Смерть автора не относится ни к какому определенному времени, тем более к нашему времени. Но она существует. Где виден автор в художественном произведении? Обычно

нигде, кроме обложки, на которой написано какое-то имя – пустое подлежащее. Оно имеет истинный смысл лишь как знак тех мест, куда следует направлять денежные знаки. Или как повод для восхищения и раздражения. И если даже там помещено некое изображение человека, то это, кроме сиюмгновенного впечатления? Такого кратковременного, что, если подумать, его вообще нет...

Жак Деррида, как уже сообщалось, со своей стороны (если начать усиленно искать хоть сколько-нибудь определенный смысл в его произведениях) поставил задачу в следующем виде – говорить так, чтобы ничего не сказать. Тем самым свершится убийство ненавистного тиранического разума, речи и мужского начала (лого-фоно-фаллоцентризм) вместе с основанной на них метафизикой, – философия будет спасена. Этой цели отвечает пресловутая деконструкция. Разумной сутью ее было бы, возможно, выявление скрытых предпосылок знания, с которыми уже ничего нельзя сделать. В этом смысле такие предпосылки – неразрешимости (апории!), а не просто противоречия, ибо последние все-таки устранимы. Рассудочные утверждения всегда покоятся на каких-то основаниях: как говорил Аристотель, где-то необходимо остановиться (т. е. принять что-либо за истину). Но это, по убеждению предводителя деконструкторов, не что иное, как философская безответственность, – вопрошание в философии должно быть бесконечным. Таким образом, можно говорить о том, что деконструирующий метод – это всего лишь несколько подновленная, как бы перекрашенная разновидность скепсиса.

Что такое постмодернизм Деррида? Почему мы здесь начали с оговорки «если усиленно искать определенный смысл...» и т. д.? Дело в том, что если, например, у Гегеля философски приличная мысль встречается не чаще, чем один раз на две-три страницы, то у Деррида нередко даже этого в помине нет. Такая плотность содержательного письма для него – труднодостижимые заоблачные высоты. Однако создается стойкое впечатление, что он туда и не пытается подняться, – наоборот, всеми силами устремляется как можно ниже. Он пишет целое произведение для выражения самое большее одного-единственного положения. Или даже просто так – не имея в уме ни одного ясного положения. А потом дает этой писанине наугад какое-нибудь внешне глубокомысленное, но, в сущности, случайное название. Если говорить мягко, книга Деррида выглядит

как очень вольное и потому необязательное вступление к какому-то большому и основательному исследованию – как если бы какой-то чрезвычайно именитый философ, авторитету которого уже не может повредить никакая его выходка, решил снисходительно покрасоваться. Читая его, все ждешь, когда же сочинитель перейдет от пустого витийства ради красоты слога к настоящему делу. А, дочитав до конца, понимаешь, что этого не случится никогда.

Косвенным доказательством этого может служить то обстоятельство, что в предисловиях и послесловиях к изданиям и переводам книг Деррида иногда даже не делается попытки кратко и связно пересказать изложенные в них взгляды. Еще бы! Ведь их там нет.

Любая рациональная реконструкция деконструкции Деррида неизбежно будет содержательнее самой деконструкции. Возможно, осознав это, Деррида и сказал: никакие положительные утверждения о моем методе не имеют значения. Если бы это прозвучало из уст противника, это было бы обвинение и приговор в одном лице; но когда подобное изрекает сам обвиняемый, это уже словно упреждение всех возможных нападок.

Так что если принять за отправную точку то утверждение, что Деррида пытался разделаться с метафизикой (а это из его сочинений, как нетрудно догадаться, уже далеко не очевидно), то придется признать, что всякая содержательная мысль для него заведомо метафизическая, из чего делается вывод, что только бессодержательность может противостоять ей.

Многие (если не все) ключевые для философии понятия у Деррида как бы умышленно размыты. К этому числу относится и «метафизика». Он говорит о ней то так, то эдак; возникает ощущение, что при желании он назовет метафизикой, подобно Хайдеггеру, все что угодно – любое учение и представление. Так, у него появляется какая-то метафизика лица, метафизика расхождения и внеположности, метафизика бесконечного расхождения, метафизика желания, души и тела, плоти, бытия, присутствия, диалога и учения, западного театра и так далее и тому подобное. Наконец, метафизика самой метафизики [см. например: 72, с. 144, 153, 180, 193]. От всего этого становится невыразимо скучно...

Итак, где мысль – там метафизика, разрушение метафизики – безмыслие. Оно, разумеется, лучше всего выража-

лось бы в молчании, но ведь молчание незаметно. Между тем мысль о безмыслии надо было как-то донести до умов (если, конечно, они вообще существуют). Так родилась эта новая разновидность словесного творчества – родилась, должно быть, в тяжких муках. Действительно, чтобы так писать, требуется или прирожденный дар, или длительные упражнения. Последнее более правдоподобно. Пределом и вершиной подобного сочинительства является книга с чистыми страницами. Именно таким должно было быть последнее издание Деррида, но он либо не додумался до этого, либо не успел этого сделать.

Уже в одном названии «Конец книги и начало письма» (один из разделов «О грамматологии») слышится некий странный призыв. Ведь письмо (по-русски) есть либо послание, обычно небольшое по размерам, либо само действие по написанию чего-нибудь, либо какой угодно вид записи. То и другое все-таки ниже книги – в привычном понимании. Получается, что нам предлагают сделать шаг назад. И что дальше? – «Конец письма и начало чистописания»? А затем «Конец чистописания и начало выведения каракулей»?..

В этом произведении с притязаниями на изложение замысла новой великой философии хорошего обоснования того, что якобы «...письмо превосходит границы языка и охватывает его», нет. Чего и следовало ожидать. Выглядит это следующим образом. Имеется пара «речь – письмо». Первая противоположность благоприятствуемая, возвышаемая; вторая подавляемая, принижаемая. Задача – восстановить ее в истинном положении... Началось это давно. Со времен Аристотеля широко распространяется мнение, что состояния души, которые суть образы вещей, у всех людей одинаковы. Произнесенные вслух слова – знаки этих состояний, написанные слова – знаки произнесенных. Те и другие знаки уже условны и различаются у народов. Главное же здесь то, что письмо стоит в самом конце этой цепочки знакового грехопадения. Таким образом, письмо дальше всех от наличного, от присутствующего, т. е. от означаемого. Что здесь действительно имеет место нечто вроде грехопадения, это становится еще более ясным, если вспомнить, что философия в своем поиске единой для всех истины неосознанно имеет в виду в числе прочего не что иное, как полное избавление от всех условностей, связанных с означиванием.

Итак, достоинства речи как будто очевидны. А достоинства письма? Здесь у Деррида три весомых примера из прошлого: Священное Писание христиан, которое мыслится ни много ни мало как письмо самого Бога; образ «книги мира» («книги природы»), столь частый в философии XVII–XVIII веков; и, в сущности, тоже устаревшее иероглифическое письмо, знаки которого соотносятся не со звуковой речью, а как бы уже напрямую с состояниями ума (как замечает Деррида, следуя Гегелю, такое письмо – удел сословия избранных, а отнюдь не всего народа, и ничего кроме застоя он не привносит ни в жизнь, ни в философию). В качестве новейшего примера возникает Ницше с его открытием того, что письмо (в первую очередь его собственное) изначально не было подчинено никакому логосу и никакой истине [69, с. 134].

Но все это, мы бы сказали, как-то вокруг да около. Старые истины, если они не сыграны по-новому, если в них не влита свежая кровь, не производят впечатления; отдельно взятый Ницше – тоже...

Пытаясь покончить с метафизикой знака, понятие которого неизбежно предполагает разрыв означающего и означаемого, Деррида хватается за образ перечеркивания. Он возникает у Хайдеггера в «Вопросе о бытии», где этому действию подвергается как раз слово «бытие». Это означает, что «бытие» вовсе не частный знак какой-то сугубо местной онтологии и метафизики, а само бытие – нечто пред-понимаемое в любом языке, в любой мысли. Для Деррида же это становится сущностно «первым и последним письмом»: вычеркнутый знак по-прежнему поддается прочтению, но вычеркивание отрицает означаемое, тем самым знак впервые по-настоящему выявляется как знак [69, с. 140].

Мы расцениваем это как ход все в том же направлении – в сторону книги с чистыми страницами: в самом деле, можно представить себе произведение, сочинитель которого, дойдя до последнего предложения, перечеркнул затем все строки и в таком виде все это издал...

Не столько пересказывая Деррида, сколько пытаясь в очередной раз воссоздать ход его истинной мысли, который он словно намеренно не потрудился запечатлеть на бумаге (т. е. как бы деконструируя самого Деконструктора!), можно заметить следующее. Да, письмо (или просто письменность) имеет некоторые любопытные преимущества, – но,

конечно, не над языком вообще, а именно над устной речью. Когда нет письменности, невозможно существование хоть сколько-нибудь крупных словесных произведений. Причина – ограниченность человеческой памяти. Мы просто не в состоянии запомнить больше пары десятков подряд идущих предложений. Но это было бы гораздо легче сделать, если бы предложения содержали в себе некие подсказки для запоминания. Например, если бы все предложения были построены определенным образом. Стихосложение здесь просто напрашивается само собой: строки наперед заданной длины, особое чередование ударных и безударных слогов (или длинных и коротких слогов, как в эллинской поэзии), конечные созвучия (это, впрочем, очень позднее изобретение – всего тысячелетней давности) и т. п. Отсюда, кстати, возникает здравая гипотеза: а не возникло ли стихосложение именно как средство для облегчения запоминания? А потом с появлением и развитием письменности его значение резко упало? Ведь теперь его используют почти исключительно для услаждения слуха; в стихотворном виде выходит крайне мало весомых сочинений.

Что дальше? Возникшая письменность не только свергает с почетного места стихосложение, она дает мощный толчок развитию языка, ибо отныне любые образчики всякого случайного и не необходимого для жизни словотворчества можно сохранить, и этим можно заразить других. Письменная речь может быть гораздо более пространной – это касается в первую очередь длины предложений. Так создается двуязычие особого рода (разговорный и письменный язык). Наконец, письменность, являя собой средство внешней памяти, открывает дорогу росту знания.

Получается, письмо действительно шире звуковой речи, как шире ее язык; оно, образно выражаясь, как бы охватывает ее со всех сторон и уходит в бесконечность, ибо с определенной точки зрения все, что человек воспринимает, он может расценивать как послание, направленное именно ему. Таким образом, здесь мы имеем уже знакомый образ мира-текста (в то время как «книга природы» возникала у Галилея и у Декарта совсем по другому поводу: они так или иначе противопоставляли ее христианскому Писанию, от которого просто устали, – ну, сколько можно ответы на любые вопросы искать в нем и только в нем?!). Вот так это ясно и вполне убедительно раскрывается – и без всяких деконструктивистских ухищрений...

Как выглядит деконструкция? Это болтовня о жизни, не имеющая отношения к жизни. Это болтовня о Платоне, не имеющая отношения к Платону. Это болтовня о Левинасе, имеющая отношение к чему угодно, а к Левинасу – далеко не в первую очередь. И тому подобное. А почему так? Потому что это движение знаков без означаемого. Деррида пишет как будто в соответствии с критерием безумия Жака Лакана. Тот спрашивает: чем отличается душевно здоровый человек от душевно больного? И отвечает: каждый человек почти постоянно говорит сам с собой, у него идет почти непрерывная внутренняя речь; душевно здоров тот, кто большую часть содержания своей внутренней речи оставляет без внимания и пропускает мимо памяти [117]. Деррида же, хотел он этого осознанно или нет, пошел по другому пути. Он словно сказал себе: не важно, как я отношусь к некоторым своим мыслям, – важно, что отныне я буду все свои мысли записывать и издавать. Поэтому он выдергивает из чужих сочинений отдельные предложения и пишет буквально все, что придет ему на ум относительно них (или намеренно отбирает самые странные из своих наитий?). Неудивительно поэтому, что читатель, знакомясь с измышлениями Деррида о Платоне, не узнает Платона. А на вопрос «Почему так?» слышит неизменный ответ: «Это и есть деконструкция». И с этим он ничего сделать не может. Ему остается либо закрыть книгу Деррида, либо продолжить чтение. Но ведь он уже начал и отступать – значит признавать свое поражение. Не очень хочется... И тогда он продолжает. Но здесь-то и скрывается, вернее, открывается суть дела.

После двух, трех или десяти прочтений (кому сколько хватит) читатель все-таки усвоит более или менее эти знаки, оставленные Деррида на бумаге. Эти знаки, таким образом, станут новым означаемым внутри него. И когда в дальнейшем он обратится к другим книгам, т. е. знакам, Деррида (а они, безусловно, будут иметь сходство с уже прочитанными и усвоенными), он найдет для них соответствие внутри себя. Одна умственная химера будет отсылать к другой химере и поэтому, как ни удивительно на первый взгляд, будет по этой причине уже понятной.

Так осуществляется «власть дискурса» (еще одно пост-модернистское понятие). Читатель, сам того не замечая и без непосредственного участия Деррида, установит внутри себя часть знаковой системы «Деррида», которая станет

саморазрастающимся дешифратором для всех остальных сходных шифров (т. е. книг Деррида и его прихлебателей – а как иначе их можно назвать?).

Не для того писал Деррида, чтобы открыть читателям некую истину или тем более Истину (ведь ее нет!), а чтобы заразить их своим дискурсом (болтовней, по удачному объяснению трезвых умов), чтобы через это сделаться их духовным вождем, почти что богом. Не истины он жаждал, а власти. И, в общем, достиг желаемого. Посмотрите, что и как пишут поклонники Деррида. Им все равно, по поводу чего оставлять знаки на бумаге, но делают они это уже как Деррида, может быть, даже лучше его, – им только недостает славы родоначальника.

Впрочем, и это еще не все. Дело в том, что всякое мышление (находящее выражение в речи), даже самое обычное, так сказать, приземленное – это тоже некий дискурс, разновидность болтовни. И всему этому тоже когда-то учатся, – принято считать, что в детстве. Так это *называется* в пределах этого вида.

Выше нездоровое мышление Деррида было противопоставлено здоровому обычному мышлению. Но ведь ясно, что восприятие второго в качестве здорового – всего лишь следствие привычки. Поскольку мое мышление постоянно воспроизводит себя и подтверждается через сравнение с почти таким же мышлением других таких же, оно уверовало в свою естественность и непогрешимость. Но, по сути, оно до сих пор проверяло себя с помощью самого же себя, ссылками на себя. Оно считало себя истинным, поскольку не знало ничего другого. Как некий бог, который сказал в неведении и гордыне: я – бог, и нет другого бога, кроме меня. Его упоение своеволием и безнаказанностью длилось недолго...

До этого места все книги вроде «Рассеивания», «Насилия и метафизики», «Письма и различия» и других подобных имели смысл только в качестве неудачного испражнения в красноречии (выражение Франсуа Рабле); деконструкция была лишь смутным замыслом – смутным, надуманным и нелепым. Но после этого последнего мыслительного хода деконструкция оказалась полностью завершенной. Она осуществилась (что бы ни было написано в этой книге по поводу нее) путем создания настоящего «не-я» и соединения его с «я», отчего они взаимно уничтожились. Но ведь это «не-я» родилось в пределах «я»; иными сло-

вами, внутри «я» впервые возникло некое расстояние и различие, благодаря которому оно увидело себя со стороны и постигло свою ограниченность и условность. И Деррида, которого нет и никогда не было, проиграв, все-таки одержал победу...

Воспроизводят ли эти рассуждения взгляды Барта, Лiotара, Делёза и Деррида? – Кто знает... Тогда подобием чего все это является? – Может быть, и ничего. Но как такое можно допустить в основательном исследовании? – А что здесь такого? Если уж играть в постмодернистские игры, то играть по всем его правилам. Что означает на деле «играть без правил»!..

Наиболее важные пары противоположностей, имеющие прямое отношение к предмету нашего большого разговора, мы рассмотрим в следующей части. И не просто рассмотрим – мы покажем, что эти противопоставления не имеют смысла, который им обычно приписывается. Таким образом, замысел постмодернизма, если таковой вообще имеет место, будет осуществлен в лучшем виде.

Часть 4

НИЧТО И ВНУТРЕННЯЯ ИСТОРИЯ БЫТИЯ

4. 1. АПОРИЯ БЫТИЯ И СУЩЕГО

1. Постановка вопроса. Существует ли бытие как нечто отдельное (как своего рода вещь или вид вещей) или как отдельный признак вещи?

Нет такой отдельной вещи или вида вещей (явлений), которые назывались бы в обычном языке «бытием». В этом вопросе обычный язык (повседневное мышление) подчеркнуто номиналистичен: он признает бытие лишь в качестве собирательного названия, общего понятия для всех видов и родов. Не так дело обстоит в философском языке: философия (пусть и не всякая) с легкостью утверждает действительное существование единой основы всего разнообразия мира. Эту основу часто (хотя и не всегда) называют бытием, а также материей. Философское мышление здесь, таким образом, скорее реалистично, чем номиналистично.

А вообще вопрос трудноразрешимый. Философия, видя за всем бытие, обращается к чему-то такому, что с догматической точки зрения выходит далеко за пределы чувственного. Для метафизики это естественно. Но и физика в последнее время движется в этом направлении. Речь идет, например, о предположении, что при энергии, соответствующей температуре порядка ста тысяч октиллионов градусов по шкале Кельвина, все виды вещества и все взаимодействия утрачивают свои отличительные черты и становятся, по сути, чем-то одним [141, с. 156–157]. Если руководствоваться критерием Карла Поппера, физика здесь покидает свои границы и сползает в метафизику.

Далее. На некоторых примерах легко показать, что бытие не есть и особый признак.

Существование и бытие вещи это, вне всякого сомнения, разные наименования одного и того же, ибо по отношению к чему бы то ни было между «быть» и «существовать» нет разницы — они выражают одинаковую степень наличия, присутствия и т. п. Для начала можно заметить, что признак бытия, если допустить, что он имеет место, совсем не похож на другие. Например, на него нельзя воздействовать непосредственно. Все телесные (ощущаемые) свойства поддаются телесному воздействию, а бытие нет. Приходится, по меньшей мере, признать, что этот признак совершенно особый: он составляет как бы отдельный род, тогда как остальные признаки — свой. Далее можно обратить внимание на то, что бытие всякой вещи (в том числе и животного) прекращается с разрушением некоторых (но не любых, а только важнейших) осязаемых, наблюдаемых признаков ее. Например, для стола важнейшие признаки суть плоская поверхность и наличие какой-либо опоры. При этом поверхность может быть любого вида (круглая, треугольная, прямоугольная и так далее), она может быть не очень ровной, может быть даже слегка наклонной, выпуклой или вогнутой; у нее может быть какое угодно количество опор (ножек). Наконец, она может быть прикреплена к стене; в этом случае последняя и выступит ее единственной опорой. Все остальные признаки стола не столь важны, и их уничтожение не повлечет за собой уничтожение стола в качестве стола. Напротив, если изменить хотя бы один главный признак, стол в качестве стола тотчас перестанет существовать. Это и означает, что «бытие» вещи тождественно всей совокупности ее главных признаков, а не отдельный признак.

Очевидно также, что вышеперечисленные свойства стола составляют то, что принято называть его сущностью. Таким образом, сущность, существование и бытие у вещи совпадают.

Могут заметить, что мы здесь рассматривали «стол вообще», но не «вот этот вот стол», т. е. как бы платоновскую идею стола, а не отдельные, единичные и неповторимые столы, которые только и существуют в чувственно воспринимаемом мире. Это замечание верно, вот только с бытием такого стола дело обстоит еще хуже. А именно: его вообще нет, ибо, непрерывно изменяясь, он в каждое мгновение оказывается нетождественным себе. Иными словами: бытие единичной вещи сиюмгновенно. Это равносильно

тому, что ее никогда нет, ведь мгновение не имеет длительности. Таким образом, попутно получаем такую апорию: ощущения открывают нам вещи, но разум подсказывает, что так не бывает.

Из вышесказанного, в свою очередь, следует, что не только сущность (~платоновская идея) и бытие совпадают, но вся главная онтическая троика – бытие, сущность, сущее – оказывается одним и тем же...

Вернемся к доказательству тождества бытия и главных признаков вещи. Оно весьма убедительно, ошибки в нем как будто отсутствуют. Но даже в таком качестве оно вполне могло бы остаться одним из тех хитроумных рассуждений, которых, вероятно, немало в философии, если бы не одно обстоятельство.

Соотнесем его с обычным взглядом на вещи. Здесь-то и обнаруживается его невероятное следствие: оно стирает различие между существованием и несуществованием, наличием и отсутствием, жизнью и не-жизнью; между прошлым, настоящим и будущим; между истиной и ложью. «Платон существует» («Платон есть») означает согласно доказанному выше, что Платону присущ некий набор главных признаков, которые отличают его, например, от Сократа или от меня. Правильным с точки зрения номинализма пониманием высказывания вида «Платон существует» будет «Это (есть) Платон, т. е. знатный афинянин, написавший “Федр”, “Федон”, “Тимей” и т. д. (здесь идет перечисление признаков, позволяющих уверенно отличить Платона от любого другого человека). Причем заметно, что такое понимание, по сути дела, тавтология, ведь Платон здесь – это всего лишь название совокупности некоторых качеств (свойств, признаков).

А что тогда означает выражение «Платон не существует»? Оказывается, ничего! Хотя понять это очень трудно. Если «существует» («есть») – собирательное (заместительное) обозначение главных признаков (например, афинский гражданин, человек из знатного рода, создатель «Федона», «Тимея» и других произведений и т. д.), то выражение «не существует» вообще лишено смысла. Нельзя отделяться ответом, что «не есть» – это отсутствие данных качеств и, следовательно, Платона. Ведь отсутствие здесь – это несуществование, а существование – это производное от глагола «существовать» (=«быть»), который сам по себе не имеет смысла, – он осмыслен лишь как связка подлежаще-

го и сказуемого, предмета и его признаков. «Афинский гражданин из рода царя Кодра, написавший “Тимей”, не существует» будет значить «афинский гражданин из рода Кодра, написавший “Тимей”, не афинский гражданин из рода Кодра, написавший “Тимей”». Или совсем коротко: «Платон не Платон». При этом внутри этого предложения нигде уже не будет подразумеваться ни бытия, ни существования. Просто «Платон-не-Платон». Еще отсюда вытекает, что отрицательные частицы следует ставить не перед глаголом-связкой, а перед предикатом: нельзя отрицать то, что не имеет никакого вещного смысла, а имеет только смысл языковой. Этот глагол показывает нам, что где-то перед ним идет подлежащее, а где-то после него пойдет сказуемое; он – звуковая и зримая (если мы имеем дело с письменной речью) нить, которой связаны два слова. Таким образом, не «Платон не есть Сократ», а «Платон есть не Сократ», что значит: одна совокупность признаков не то же самое, что другая совокупность. Отрицание связи, очевидно, равносильно разрыву предложения, как если бы мы между подлежащим и сказуемым поставили на письме точку.

Но «был» и «будет» – тоже, если задуматься, оказываются бессмысленными видами глагола «быть» (или тождественными «есть»): видоизменять его по временам, строго говоря, нельзя. Это было бы перенесением свойств реального бытия на номинальное, онтического на грамматическое. Но согласно доказанному, реальное бытие – пустое понятие. Изменение по временам предполагает, что «быть» – собирательное обозначение неких отдельных признаков вещи, в том числе признака бытия, который сам может реально быть, а может и не быть. Кроме того, совершенно непонятно, что это могло бы значить – изменять по временам вспомогательную часть речи, всего лишь скрепляющую подлежащее и сказуемое.

Но если отныне мы не имеем права произносить слова «Это было», «Это будет», то как мы сможем сказать, например, «Шел дождь» или «Пойдет дождь»? Ведь с обычной точки зрения эти высказывания теснейшим образом связаны, они подразумевают друг друга: «Шел дождь» – это высказывание о «том, что было». Или в общем виде: если наложен запрет на прошедшее и будущее время глаголов «быть» и «существовать», то как могут быть разрешены прошедшее и будущее время других глаголов? Такое

можно было бы допустить, если бы, например, удалось показать, что «быть» и «существовать» вовсе не глаголы, а только похожи на них (или что они из какого-то совершенно особого глагольного семейства). Не пытаясь охватить все возможные языки (количество которых уходит в бесконечность), дадим определение, которое подойдет для многих уже существующих языков: глагол есть часть речи, выражающая действие или страдание. Спрашивается: а существование, или бытие в привычном смысле этих слов – это действие или страдание? Кажется, что лучше ответить так: это еще ни то и ни другое, но непереносимое условие и возможность того и другого. В самом деле, чтобы действовать или претерпевать действие, надо прежде быть. Но с обычной точки зрения «быть» – глагол. Получается, что нам надо внести поправки в вышеприведенное определение: глагол есть часть речи, выражающая не только действие и страдание, но и первую очередь существование (бытие).

Однако выше у нас было показано, что «быть» и «существовать» – связки подлежащего и сказуемого, не имеющие никакого иного значения. По отношению к смысловым частям речи они – словно дорожный указатель по отношению к дороге: ничего собственно «дорожного» в них нет. Очевидно, это низводит их до уровня вспомогательных вставок. Но тогда получается, что правильным было все-таки исходное определение глагола.

Мы не можем просто перенести на все остальные глаголы то, что было доказано относительно «быть» и «существовать», ибо это было бы неоправданным индуктивным обобщением. Но грамматическое сходство «быть», «говорить», «ходить» и прочих слов делает положение неопределенным: то, что твердо доказано для нескольких слов, обычно рассматриваемых в качестве глаголов, по меньшей мере бросает тень и на все остальные глаголы. И теперь надо выяснять, как поступать с ними. Тем более что в русском языке сказуемые настоящего и прошедшего времени легко преобразуются в последовательность «“быть” + смысловое причастие»: «Человек идет» = «Человек есть идущий»; «Дерево росло / выросло» = «Дерево есть [некогда] росшее / выросшее». Несколько сложнее дело обстоит с будущим временем: соответствующих причастий в русском языке нет. Однако замечаем, что они вполне могли быть (языковые средства позволяют это), – просто такой обычай не сложился (или уже исчез).

Вот что еще обращает на себя внимание. Причастие выражает не столько действие, сколько состояние. А среди глаголов тоже немало таких, о которых не скажешь уверенно, что это действия, например «стоять», «превосходить», «соответствовать» и т. д. При желании можно сделать обобщение: глаголы служат для обозначения не действий и страданий, а существования и состояний существующего. Это и отражено в примерах наподобие «Человек есть идущий».

Далее, легко заметить, что в вышеприведенных примерах этого рода (исключение должен составить только несовершенный вид будущего времени) признак времени как бы перетекает с глагола «быть» на следующее за ним смысловое причастие, которое, кстати, тоже считается сейчас одним из видов глагола (или глаголоподобной частью речи). Таким образом, раскладывая глагол в цепку «“быть” + смысловое причастие», мы лишь перемещаем признак времени в другое место. Можно, конечно, продолжить эту работу и подвергнуть расчленению уже само причастие. Однако здесь придется изобретать дополнительные языковые средства, наподобие тех, которые есть в языках с неразвитым словообразованием. В таких языках все слова – корни, и никаких приставок и окончаний нет или почти нет. Поэтому, в частности, глаголы там могут не изменяться ни по лицам, ни по числам, ни по временам, ни по виду – все эти явления указываются дополнительными словами. Что у нас тогда получится? Возьмем, например, глагол «расти»: «растет» = «есть растущее»; «росло» = «есть растущее в прошлом», «выросло» = «есть завершение-растущее в прошлом»; «будет расти» = «есть растущее в будущем», «вырастет» = «есть завершение-растущее в будущем» и т. п. В любом случае видим: изменение по временам сохраняется – меняются только средства его выражения. Но именно это изменение ставилось у нас под сомнение. Итак, завещаем этот трудный вопрос будущему...

В Древности и в Средние века небезосновательно считали, что истина – знание сущего, а ложь – не-сущего. Действительно, когда мы говорим правду, нашим словам что-то соответствует; когда лжем – им ничего не соответствует, мы изрекаем то, чего нет. В последнее время подобное определение используется редко. Предпочитают объяснять, что истина – соответствие суждения событиям (разума вещам), соответствие одного суждения другому,

мнение большинства и тому подобное. Но во всем этом скрыто утверждается существование и несуществование. Изначальное понимание незаметно тлеет на дне всех споров об истине... Однако если разницы между бытием и небытием и, следовательно, сущим и ничто нет, изречь ложь невозможно. Вместе с этим утрачивает смысл и истина. Или так: все утверждения одинаково истинны (одинаково ложны). Это кажется невероятным: как может совершаться хоть какое-то познание без понятийного противопоставления истины и лжи? Ведь в ходе познания мы все время что-то старое признаем ложным и что-то утверждаем в качестве новой истины...

Другие соображения в пользу несуществования бытия.
Довод первый. Бессмысленно думать, что бытие есть. Если бы это было так, то получалось бы, что *есть некое бытие бытия*, а следовательно, *есть бытие бытия бытия* и так далее до бесконечности. Значит, бытие, благодаря которому нечто только и может быть, само уже не существует, не есть, не присутствует, не имеется и не имеет места (вопреки тому, что, например, говорится у Мартина Хайдеггера, – подразумевается французский оборот речи *у а*, значения которого тождественны только что перечисленным). Не потому ли в поэме Парменида сказано ἔστι γὰρ εἶναι [249], а не ἔστι γὰρ τὸ εἶναι («ибо есть быть», а не «ибо есть бытие»)?..

Конечно, что касается Парменида, это чистая догадка. Важнее другое: здесь надо особо подчеркнуть, что мы нашли еще одну особую апорию. Она звучит так. Если все есть благодаря бытию, то само бытие тоже должно обладать признаком бытия (=должно существовать), и этот признак тоже в свою очередь должен существовать. И так до бесконечности, что странно и нелепо. Но если отбросить такое решение, то получится, что все существует благодаря тому, что само уже не существует, или что нечто есть благодаря ничто.

Довод второй. В знаменитом списке аристотелевских категорий нет бытия. Там есть только οὐσία (сущность), которая, конечно, представляет собой производное от εἶναι (быть), но которая все-таки не то же самое, что τὸ εἶναι (бытие). Нет его и в менее известном стоическом списке категорий, и среди «пяти звучаний» Порфирия. Таким образом, древняя философия как бы намекает нам: «бытие» не высказывается о вещи (но лишь соединяет вещь с ее

признаками). Пытаясь восполнить этот чудовищный для фундаментальной онтологии изъян и пробел, Мартин Хайдеггер берет на себя смелость утверждать, что οὐσία – это и есть бытие, существование (см. например, «Европейский нигилизм», [209, с. 154]). Но тогда что такое τὸ εἶναι?..

Еще одно просто любопытное наблюдение, не имеющее доказательной силы. Русское мышление довольно легко обходится без «есть», не заменяя его почти ничем или заменяя неопределенным указателем «это», а также, по-видимому, «такое». Например: «Я – человек», «Человек – *это* общественное животное», «Что *такое* жизнь?» И когда надо сказать, что нечто наличествует, тоже можно обойтись без «есть», заменив его на «имеется», «существует», «присутствует». Сравни в английском: *I am* a man (a human being); *Human is* a political animal; *What is* life? В немецком: *Ich bin* ein Mensch; *Der Mensch ist* ein soziales Tier; *Was ist* Leben? В польском: *Jestem* człowiekiem; *Człowiek jest* zwierzęciem społecznym; *Co to jest* życie?.. Таким образом, во многих европейских языках (с не слишком развитым синтаксисом) опустить в речи эту связку подлежащего и сказуемого невозможно. Но даже в языках с развитым синтаксисом (греческий, латинский, польский и т. д.) это зачастую не предусмотрено... Отсюда мы видим, что в известном смысле русское восприятие хорошо замечает только прошлое («было»), будущее («будет») и возможность («быть»), но плохо замечает настоящее. Вероятно, на этой почве можно построить целую антропософию, а может быть, и нет; но мы перед собой такую задачу здесь не ставим... Более любопытны случаи, когда в русском языке слово «есть» между подлежащим и сказуемым не произносится и ничем словесным не заменяется; на письме тогда между ними можно поставить только черту (так называемое тире), которая не звучит: ей соответствует задержка, приостановка (ἐπιτομή) речи. Человек, говорим мы и немного приостанавливаемся, разумное общественное животное с руками, ногами, головой и без перьев. Получается, что «философия бытия» – это «философия речевой задержки, пустого места в говорении»! Понятно поэтому, почему «философия бытия» у русских не местного происхождения – она пришла из Европы...

Доказательство номиналистичности бытия мы рассматриваем не как опровержение привычного хода мысли, а как открывающее одну из величайших апорий мысли вообще,

наподобие элейских апорий, когда мы, как нам кажется, видим одно, но твердо доказываем себе прямо противоположное и остаемся в недоумении: что мы должны выбрать? чему следовать? А именно: весьма заманчивое и как будто здоровое номиналистическое истолкование бытия, к которому склонялись Иммануил Кант, Готлоб Фреге, Рудольф Карнап (о них речь впереди) и, наверняка, многие неопозитивисты, ведет к очень странным следствиям и потому не может быть принято безоговорочно (например, для изложения номиналистического понимания придется использовать суждения, запрещенные этим же пониманием). Мы привыкли думать (и даже как будто видим), что одно возникает, другое исчезает, одно есть, другого уже нет, третье еще только будет. Но тут выясняется, что этим словосочетаниям вообще ничего не может соответствовать, что есть только «есть» (а не «было» и «будет»), причем исключительно в качестве связки подлежащего и сказуемого, которую к тому же в некоторых языках (как, например, в русском) можно везде или почти везде опускать без ущерба для смысла. «Быть» тогда становится чисто вспомогательной частью речи, наподобие предлогов и союзов, или даже менее этого. Никакого другого смысла у данного глагола нет... Но и противоположное этому реалистическое истолкование бытия представляется неверным. В этом суть апории.

Пройдем еще раз по основным пунктам нашего рассуждения.

Исходная точка 1: Глагол «быть» в европейских языках используется как связка субъекта и предиката и как самостоятельный смысловой глагол. Оправдано ли это?

Исходная точка 2: Можно предложить реалистическое и номиналистическое понимание бытия. Какое из них предпочтительнее?

Обоснование 1: Более разумной представляется точка зрения, что бытие – лишь собирательное название (nomen) единичных вещей, а не вещь (res) среди вещей и не вещь в вещах.

Обоснование 2: На примерах можно убедительно показать, что бытие не самостоятельный признак вещи, а опять же собирательное название ее главных признаков.

Следствие 1: Использование глагола «быть» как самостоятельного смыслового, строго говоря, недопустимо. «Быть» может быть только глаголом-связкой.

Следствие 2: В предложении нельзя ставить отрицание «не» перед «быть», поскольку это равносильно уничтожению связки подлежащего и сказуемого, т. е. разрыву предложения на два отдельных. Отрицание должно стоять только непосредственно перед предикатом.

Следствие 3: «Быть» не может изменяться по временам, как не могут этого делать, например, предлоги и союзы, ибо это всего лишь соединительные части речи.

Следствие 4: Предложения вида «Минотавр существует» могут означать только «Минотавр есть человекобык», т. е. по сути «Минотавр есть минотавр». Предложения вида «Минотавр не существует» могут означать только «Минотавр есть не человек», «Минотавр есть не лошадь», «Минотавр есть не камень», «Минотавр есть не дерево» и т. п. Таким образом, минотавры отличаются от людей какими угодно признаками, но только не тем, что первых якобы *нет*, а последние *есть*. В терминах реализма: они существуют (не существуют) одинаково.

II. История вопроса. Что с бытием не все обстоит так хорошо, как это выглядит в повседневном и даже в философском языке, это было ясно для кантовской критической философии, фундаментальной онтологии и логического позитивизма. Здесь имеются в виду такие работы как «Критика чистого разума» и «Критика способности суждения» Иммануила Канта, «Тезис Канта о бытии» Мартина Хайдеггера, «О существовании. Диалог с Пюньером» Готлоба Фреге, «Преодоление метафизики логическим анализом языка» Рудольфа Карнапа. Все эти исследования, образно выражаясь, стоят на пороге открытия вышеизложенной апории, но ни одно его не переступает.

Кантовская критическая философия подходит к этому вопросу через доказательство существования бога, которое примерно с XVIII века стало называться онтологическим. Оно связывается с именем Рене Декарта [см. например: 2, с. 93–94], хотя обнаруживается еще у Ансельма из Аосты [12, с. 128–129], а восходит ко Клеанфу и Хрисиппу [196, с. 184–185]. Близость критической философии к рассматриваемой апории определяется такими суждениями: «Бытие, очевидно, не есть реальный предикат...» [101, с. 354]; «Положение “Бог есть всемогущее существо” содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко “есть” не составляет здесь дополнительного предиката, а служит лишь для того, чтобы

ставить предикат в отношение к субъекту» [101, с. 354–355]; «Если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их <...>, то от прибавления, что эта вещь существует, к ней ничего не присоединяется» [101, с. 355].

Таким образом, здесь утверждается чисто грамматический смысл «бытия» (или логический, как это называется в «Критике чистого разума»), что полностью совпадает с итогом нашего доказательства.

Заметим в скобках, что последнее из приведенных выражений несколько неопределенно, ведь если вещь мыслится, значит, это пока лишь мыслимая вещь. Но это не очень существенно. А по-настоящему существенно то, что одновременно критическая философия делает большой шаг назад. Выглядит это незаметно: «Оно [бытие] есть только полагание вещи или известных определений само по себе» [101, с. 354]; «Если я возьму субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами <...> и скажу “Бог есть” или “Есть Бог”, то я не присоединяю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами и притом как предмет в отношении к моему понятию» [101, с. 355].

Этим нас как будто хотят убедить, что «бытия» на самом деле нет, а есть «полагание». Вот что якобы в действительности происходит, когда говорят «есть» и т. п.

Но это только на первый взгляд. И если при замене «бытия» на «полагание» обойтись без «бытия» чисто словесно удалось, это еще ничего не значит. Какое полагание имеется в виду? Полагание книги на стол? Очевидно, нет. Имеется в виду не что иное, как полагание существования, или бытия! Ничего другого следующие слова не могут означать: «...полагаю субъект сам по себе и притом как предмет в отношении к моему понятию». Существованием (бытием) как раз и называется то, что имеется (положен) некий внешний предмет, более или менее соответствующий нашему внутреннему понятию. Когда говорится не в шутку «Кентавр существует», по умолчанию подразумевается, что кентавр – не только понятие в уме и образ в воображении – с этим-то все ясно! – но что где-то за пределами души обитают кентавры, которых можно увидеть, послушать, потрогать и даже попробовать на вкус. Если следовать чисто грамматическому пониманию «бытия», то полагание человека как разумного общественного животного с

руками, ногами, головой и без перьев и полагание кентавра как получеловека-полулошади совершенно одинаково: это всего лишь связывание подлежащих со сказуемыми и ничего больше! Это значит, что человек и кентавр одинаково существуют (=не существуют)! Иначе говоря, как у того, так и у другого имеется некоторый набор признаков.

Выражения «предикатом существования я ничего не прибавляю к вещи» и «предикатом существования я саму вещь прибавляю к ее понятию» заметно различаются только на словах, но по смыслу полностью согласуются, ибо первое утверждение, по сути, звучит так: «Предикатом существования я ничего не прибавляю к вещи, которая, поскольку она вещь, необходимо всегда уже существует».

Итак, заменить подобным способом «бытие» на «полагание» не удастся. Или: эта замена ничего не приносит, она чисто словесная. И это показывает в частности, что избавиться в языке и мышлении от реального бытия, оставив только номинальное (грамматическое), очень сложно, если вообще возможно.

В скобках заметим, что пример с кентавром весьма показателен. Он свидетельствует о том, что (с догматической точки зрения) все некоторым образом существует – и кентавры, и Химера, и Кербер и т. п. Как только мы начинаем мыслить или воображать Химеру, она становится существующей – пусть даже в качестве мысли или образа. И заявлять, что Химеры нет, уже безоговорочно нельзя. Не это ли имеется виду в знаменитых словах «Ибо мыслить и быть – одно и то же»?..

Фундаментальная онтология в свою очередь отталкивается от кантовской критической философии. Для этой онтологии, как известно, первостепенную важность имеет разделение сущего и бытия. Первое понимается как совокупность вещей, второе – например, как высветляюще-держателее присутствие вещей [217, с. 380]. Таково одно из туманных определений.

Фундаментальная онтология цепляется, словно за спасительную соломинку, за следующее положение: «Бытие, очевидно, не есть реальный предикат...» Далее проводится такая линия: «реальный» – от латинского *res*; *res* значит «вещь»; вещь – это сущее. Получается, у Канта сказано: «Бытие – это не сущее» [217, с. 365]. По большому счету, фундаментальной онтологии другого и не требуется; в этом коротком выражении она достигает заветной цели и даже

как бы превращает кантианство если и не в своего двойника, то в свою предтечу: кантианству здесь приписывается якобы идущее с древности понимание бытия как постоянного присутствия [217, с. 372].

Более содержательной, приоткрывающей некие глубинные явления представляется следующая мысль. Имеется два способа употребления глагола «быть» – логический и онтический, причем оба выражают отношение: в первом случае – субъекта высказывания к его предикату, во втором – субъекта познания («я») к его объекту. Исходя из этого, делается попытка дать положительное уточнение кантовского утверждения. Если бытие не реальный предикат, то какой? Ответ: он не реальный (онтический), а трансцендентальный (онтологический). Вероятно, это как раз и означает, что он выражает отношение субъекта к объекту. Можно, впрочем, заметить, что терминологии здесь недостает внутреннего единства.

Наиболее близкой к нашей апории мы признаем такое суждение: «Лежащий перед нами камень <...> мы можем всесторонне осматривать и обследовать, – мы никогда не найдем в нем этого “есть”. Но все же камень *есть*» [217, с. 366].

Не чувствуется понимания глубины внутреннего противоречия бытия и в работе «Преодоление метафизики логическим анализом языка» Рудольфа Карнапа [102], которая тоже опирается на кантовскую критическую философию. Об этом свидетельствуют такие слова: «...уже давно известно, что существование не есть признак (см. кантовское опровержение онтологического доказательства бытия бога)». Глагол «быть», говорится в работе, «...употребляется и как связка (“человек есть определенное существо”), и как обозначение существования (“человек есть”»)». Но второе употребление ошибочно, хотя именно на нем основано множество метафизических утверждений.

Логический позитивизм не может обойти вниманием то обстоятельство, что указанное явление свойственно едва ли не всем европейским языкам. Что делать? Объявить неправильным обычное европейское словоупотребление? Чтобы бросить подобный вызов, надо обладать, пожалуй, прямо-таки сверхчеловеческой смелостью. И ради чего? Ради последующего осмеяния? Ведь победы здесь все равно не предвидится: как кто-то сказал, спорить с языком – все равно, что плевать против ветра... Поэтому находится об-

манчиво легкий, половинчатый и даже в известном смысле лицемерный выход: это явление в языках еще не ошибка, а только нецелесообразность, опасность. Опасность зарождения метафизики, что и наблюдается. Хотя этого и мало, с этим, конечно, можно согласиться. Почти прямое доказательство – непролазные дебри, возникшие у нас в связи с попыткой обосновать точку зрения Канта и Карнапа, направленную как раз на устранение всякой метафизики бытия.

Вернемся к исследованиям Карнапа. Правильное предложение существования, говорится в работе, должно иметь вид не «X существует», а «X существует в таком-то качестве», т. е. глаголы «быть» и «существовать» выступают не как предикаты, а как связки субъектов и предикатов. Поэтому, в частности, знаменитое «Я мыслю, следовательно, существую», если понимать это буквально, нелепо. Здесь есть как бы недосказанность. «Я мыслю, следовательно, существую как мыслящее существо / следовательно, емь мыслящий» – вот полный правильный вид данного суждения. Однако замечаем, что в подобном качестве это слишком ничтожно, поскольку очень напоминает «масляное масло»...

В таком случае, продолжаем делать выводы мы, выражения вида «Существует нечто» / «Нечто существует» («Есть нечто» / «Нечто есть») в строгом смысле недопустимы. В английском языке, например, под запрет подпадут не только *something exists; something is*, но также и *there is something*. Но в «Преодолении метафизики...» высказывания такого рода, как ни странно, присутствуют. Например, «Существует европеец», «Имеется нечто мыслящее». Согласно же вышеприведенным правилам, следует изъясняться только так: «Некто есть европеец», «Некто существует как европеец», «Это нечто есть мыслящее» и т. п.

Подразумевалось, видимо, что в предложении «Существует европеец» «европеец» – это предикат. Но где тогда субъект? И на каком основании можно уверенно сказать, что «европеец» – предикат? В русском языке «Европеец существует» и «Существует европеец» выражают *одинаковое* существование, и «европеец» здесь везде субъект. В английском этому будет соответствовать *a European exists* и *there is a European*, причем во втором случае «европеец» (*a European*) – действительно предикат (по крайней мере, так можно считать), а *there* – неопределенный безличный

субъект. Однако данные предложения, несмотря на эту синтаксическую разницу, выражают одно и то же. И поскольку это так, если мы собираемся отказаться от предикативного употребления бытия как ошибочного, один вид (a European exists) на другой (there is a European) менять бессмысленно: они в отношении бытия одинаковы. Примерно так же дело обстоит в немецком: ein Europäer existiert и es gibt einen Europäer. Мы приводим эти примеры, поскольку Карнап пишет по-немецки и по-английски.

И здесь едва ли удастся отделаться хитрыми и очень удобными объяснениями, что говорится одно, а подразумевается другое. В этом-то и заключается все коварное лицемерие решения о языке, данного в «Преодолении метафизики...»: требовать отказа от *понимания* бытия как предиката, но не от *употребления* бытия как предиката! На самом же деле, в случаях, когда говорится ясно, *как* говорится, *так* и понимается. Только если высказывание малопонятно, у слушателя возникает подозрение, что смысл в нем, возможно, не лежит на поверхности. Но употребление глаголов «быть» и «существовать» в качестве самостоятельных предикатов настолько прочно вошло в европейские языки, что на это никто не обращает внимания, а в словарях и языковых справочниках оно идет без малейших оговорок... Любопытно, какую бы лазейку нашел Карнап, чтобы номиналистически истолковать такое свое же собственное заявление: можно построить предложение, «...которое не выражает ни существующего, ни несуществующего»?! Вот оно – реальное, а не номинальное бытие, которое прежде отрицалось.

Таким образом, в работе «Преодоление метафизики логическим анализом языка» попытка низвести бытие до уровня вспомогательной части речи не удастся. Реальное бытие, образно говоря, прокрадывается, куда ему надо, с черного входа. Это естественно: едва ли так легко можно устранить из языка (из мысли) реалистически понятое бытие. Но данное противоречие не становится в работе Карнапа предметом не только исследования, но даже внимания...

Более обстоятельно вопрос о бытии разработан в небольшом сочинении Готлоба Фреге «О существовании. Диалог с Пюньером». Этому философу мы и отдаем предпочтение перед Кантом и Карнапом, которые в известных нам книгах только провозглашают некоторые истины, но

ничего не обосновывают. Мы также отмечаем, что, еще не зная хода мысли Фреге, в определенной степени самостоятельно повторили его. Но, конечно, не во всем. Главное отличие здесь заключается, по-видимому, в следующем. С точки зрения Фреге, единственно разумный смысл предложений вида «А существует» есть «Некоторые вещи суть А»; у нас же получилось скорее так: «А существует» означает «А есть А» или просто «А». Полагаем, что «Некоторое есть А» – это все же скрытое утверждение существования, поэтому мы более последовательны в его отрицании.

Фреге в своих рассуждениях отталкивается от содержательности понятий. Понятие имеет содержание, говорит он, если его объем ограничен; понятие неограниченного объема лишено содержания. А «бытие», «существование», «состояние в наличии» именно таковы. Значит, они бессодержательны, самоочевидны и как предикаты ничего не прибавляют к субъектам. Они создают лишь форму высказывания, чисто языковую форму, и их при желании можно было бы заменить другими словами (например «самотождественное»), – от этого ничего не изменилось бы. Подлинный смысл высказывания вида «Человек существует» – это «Кое-что [из сущего] есть человек» (а кое-что другое – лошадь, еще кое-что – камень и т. п.). Сущее, бытие, как выражается Фреге, это «...всего лишь порождение затруднения языка в использовании формы частного суждения. И когда философы говорят об “абсолютном бытии”, то по сути дела они обожают простую связку». Отсюда ясно, как легко язык становится источником и пособником в возникновении заблуждений и как важно для философии лишить его господства...

Удивительно, но несмотря на то, что мы принимаем целый ряд выводов Фреге, некоторые отправные точки его рассуждения вызывают у нас возражения. Мы расцениваем это как свидетельство погружения в первобытный мрак разума, которым сопровождается изъятие любых неразрешимостей такого рода.

А именно мы имеем в виду следующее. Утверждение о том, что содержание понятия состоит лишь в ограничении его объема, выглядит у Фреге как постулат, висящий в воздухе. Да, его легко принять; кажется, легко и подвести под него основание. В самом деле, содержание понятия отражается в его определении. Но наиболее общему понятию (высшему роду) дать определение уже нельзя, потому

что определение – это подведение под вышестоящий род, а такого здесь нет. Хорошо, принимаем это. Но тогда возникает нечто неприятное: оказывается, что все в конечном счете постигается через непостижимое бытие (существование), ибо к нему сводятся все определения; значит, по большому счету мы ничего не знаем, ничего не понимаем, ничего не определяем, – вывод, который доставит удовольствие Горгию или Сексту, но не Фреге и Карнапу. Из этой ловушки Антисфена уже не выбраться. Можно, конечно, попробовать допустить, что бытие тоже подлежит определению, а значит, ограничению содержания. Об этом мы в свое время уже говорили в связи с Бозцием: на самом деле язык (мир) устроен так, что все в нем определяется друг через друга, и никаких высших родов нет. Многие находятся в плену представления, согласно которому видовые и родовые обозначения (понятия ума) образуют незамкнутый порядок в виде пирамиды, на вершине которой находятся высшие роды – аристотелевские категории. В действительности среди мыслей есть, по меньшей мере, две такие, которые взаимно обозначаются, т. е. каждая является родовой, более общей по отношению к другой. И таким образом, порядок категорий не ступенчатый в виде пирамиды, а замкнутый, круговой. Так, все существующее, в конечном счете, собирается под обозначением «бытие» («сущее»). А бытие есть одно из «понятий». Но само понятие как нечто существующее есть разновидность бытия. И круг благополучно замыкается. Что такое бытие? – Одно из понятий. Что такое понятие? – Один из видов бытия.

Но насколько мы понимаем, для Фреге это слабое утешение: все равно получается, что его учение – замок, построенный на песке в пределах досягаемости морского прилива.

Это что касается начал. Теперь о следствиях. Как Фреге собирается лишить язык господства? Полностью избавиться от него? Но это равнозначно отказу от мышления. Внести поправки в синтаксис, наложить запрет на некоторые речевые обороты? Это то, что он мог бы сделать с самим собой, но едва ли с Языком, ибо тот – как и Мир – живет своей жизнью и никому особенно не подчиняется.

И наконец. Фреге излагает вопрос о существовании совершенно бесстрастно. Ничто не ставит нас в тупик так сильно, как его спокойствие. Это похоже на то, как если

бы христианин, встретив на улице Иисуса Христа, сказал ему: «Здравствуй, Сын Божий! Где ты был все это время? Мы уже ждали тебя! Но мне сейчас надо идти: неотложные дела, сам понимаешь... Скажи, где ты остановился, я зайду к тебе вечером. Поговорим». Такого христианина можно было бы оценить как человека, который на самом деле еще не поверил по-настоящему, что перед ним – Христос и что это – обещанное второе пришествие, а потому все земные заботы отныне не имеют значения.

Примерно так же дело обстоит и с Фреге. Он как будто еще не сознает, что продвигаемая им точка зрения подрывает самые основы его мировоззрения, которым он руководствуется в жизни в гораздо большей степени, чем всеми своими философскими работами вместе взятыми. Ведь вопреки тому, что у него доказывается, когда люди (в том числе сам Фреге) говорят «Слоны существуют, а кентавры нет», они придают одинаковый вес всем словам в этом предложении, они воспринимаят его даже не столько как предложение, отражающее положение вещей в мироздании, сколько как само положение вещей, как саму действительность. Фреге не видит здесь никакой захватывающей весь разум апории, – ему кажется, что он ступил на путь мелких улучшений в области языка...

4. 2. АПОРИЯ НИЧТО

Изложение апории. Эту апорию можно обнаружить в безымянной поэме Парменида [143; 144]. В явном виде она там, впрочем, не прописана, – до некоторых вещей приходится уже додумываться, кое-что вычитывается, что называется, между строк. К сожалению, конечно. Неясность можно было бы списать на то, что поэма дошла до наших дней не полностью. Однако скорее всего это ложный ход: сохранившиеся отрывки как будто достаточны для восстановления основного смысла.

Вообще эта поэма имеет исключительное значение: встречается мнение, что это первое по-настоящему философское произведение; до Парменида, по сути, были только мифологи и протофизики, Парменид же есть первый философ.

...Как говорится в поэме, имеются только два пути – «то, что есть» и «то, чего нет». О втором нельзя ничего

ни узнать, ни высказать. Следовательно, его надо оставить в покое и заняться первым. Какое оно – то, что есть? Оно единственно, едино, неделимо, неподвижно, неизменно, шарообразно, не возникло, не подвержено гибели, не было и не будет, но есть. Если забыть ненадолго о Пармениде, чему соответствует это описание? Спросите случайного прохожего: что едино, неделимо, неподвижно, неизменно, не возникло, не исчезнет, не было и не будет, но только есть? Без сомнения, случайный прохожий окажется в затруднении: у него будет подозрение, что под это описание хорошо ничего не подходит. И он будет прав... Но что подразумевалось в самой поэме? Перечисление этих признаков вместе с крайне скудными разъяснениями к ним занимает в ней совсем немного места – около одной страницы в современном издании, т. е. примерно столько же, сколько вступление, где повествуется о нисхождении жаждущего истины Парменида в Аид. Оставшаяся часть поэмы, насколько можно судить по сохранившимся отрывкам, была посвящена вопросу о происхождении и строении мироздания, происхождении и развитии живых существ и т. п. Причем здесь идут представления, обычные для того времени; они, кстати, весьма напоминают взгляды, изложенные у Эмпедокла в поэме «О природе», из-за чего складывается впечатление, что последняя была написана все-таки раньше, чем поэма Парменида (несмотря на то, что по всем свидетельствам Парменид был старше Эмпедокла)... Но что все это значит? Только что было сказано, что Парменид сошел в Аид к богам. И сошел, конечно, не напрасно: боги открыли ему истину. Изложение ее занимает вторую часть поэмы (ту, которая сразу после вступления). Границей между второй и третьей частью служат следующие строки:

Верное слово и мысль я об истине здесь завершаю.

Мнения смертных, начавши отсюда, изучишь вполне ты,

Лживому строю нарядных стихов моих внемля усердно.

(перевод наш по изданию [249])

Итак, говоря не совсем парменидовским языком, Парменид последовательно излагает две точки зрения – свою и чужую (чужая – это, по сути, все остальные, вместе взятые). В поэме они обозначены как «божественная истина» и «кажимость смертных». Читателю, таким образом, предлагается сравнить «то, что есть» с «тем, чего нет». И

поскольку в третьей части поэмы речь идет, очевидно, о мироздании, то и во второй части, получается, о том же самом. Так что же едино, неделимо, неподвижно, неизменно, шарообразно, не возникло, не исчезнет, не было и не будет, но есть? – Все! Все, что существует. Весь мир.

На этом, собственно говоря, изложение содержания поэмы следует завершить. Больше в ней почти ничего нет. Но остается вопрос: почему Парменид так уверен в своей правоте, уверен настолько, что выдает свой взгляд на вещи за божественный? Здесь приходится догадываться, поскольку никакого ясного ответа на этот вопрос в сохранившихся отрывках поэмы нет (да и, похоже, не было, когда поэма была цела).

Имеем два предположения – сущее множественно (как все обычно считают) и сущее едино (как утверждает у Парменида). Третьего не дано. Первое предположение опирается на привычку, на восприятие, на опытные данные, – по крайней мере, так кажется. А второе на что? – Непонятно.

Пойдем от противного: допустим, что сущее множественно, и посмотрим, нет ли в этом допущении чего-нибудь несообразного. На первый взгляд нет, но это объясняется всего лишь силой привычки. Спросим себя: если сущее множественно, т. е. если имеется множество отдельных тел (вещей, явлений), то что находится между ними, что разделяет их, благодаря чему они могут существовать как отдельные?

Если не слишком задумываться, можно предложить два ответа: либо другие тела, либо ничего, т. е. пустота. Примем это и рассмотрим последовательно. Первый ответ в общем виде звучит так: между любыми двумя телами, разделенными в пространстве, есть какие-то другие тела. Тогда возникает новый вопрос: как, исходя из этого, объяснить движение? Ведь если все заполнено телами, никакой сдвиг невозможен. Или: чтобы некоторому телу занять место соседнего, ему нужно сдвинуть все, что находится в том направлении (или по кругу). Такое как будто возможно, но почему подобного чуда мы не наблюдаем ежедневно и ежечасно? Ведь мы, как нам кажется, постоянно движемся. Таким образом, данное предположение, как принято считать, находится в противоречии с чувственными данными (и в любом случае оно противоречит нашему знанию – если не делить его на чувственное и умственное). Проти-

воречие это настолько разительное, что отказ от изначального предположения о заполнении телами всего кажется неизбежным. Заметим в скобках, что возможность прохождения одного тела через другое (с целью поменяться местами) мы отвергаем не вообще, а только как не относящееся к области физики (а относящееся, например, к области чудес). Итак, получается, что не все заполнено телами, есть некие зазоры, пустоты, куда тела могут беспрепятственно смещаться и через это меняться местами без вселенских сдвигов. Но тут мы замечаем, что и это предположение плохое, в некотором роде оно еще хуже. И вот почему. Нам, очевидно, для объяснения движения нужна не какая-то, а самая настоящая пустота, пустота в строгом и прямом смысле слова. В обычных обстоятельствах мы используем это слово исключительно в переносном значении; мы говорим, например: «пустой дом», «пустая емкость» и т. д. Мы имеем в виду, что в доме не оказалось того, что мы ожидали там найти, — людей, зверей, предметов обстановки и т. п. Но мы никогда не имеем в виду, что там *вообще ничего* нет. Ибо мы смутно понимаем: так не бывает. Таким образом, дом пустой не вообще, он *пуст от чего-то*, но при этом заполнен чем-то другим. Такая пустота есть, по сути, не пустота, а все та же заполненность, полнота. А она нам не подходит: нам нужна настоящая пустота. Но настоящая пустота есть полное отсутствие чего бы то ни было. Полное отсутствие чего бы то ни было — это ничто. А ничто — это то, чего нет. Поэтому пустоты нет! Пустота — это пустое понятие, которому в строгом смысле ничего не соответствует. И уж конечно пустота не может выступать разделителем физических тел: слово не разделяет вещи (впрочем, если тела — это только понятия, тогда может, но это будет уже совсем другой мир — мир, где нет ничего, кроме чистых понятий, разделяющих друга!). Сказать, что между двумя телами находится пустота — значит на самом деле сказать, что между ними нет никакого расстояния (ибо Ничто не имеет протяженности), что они плотно примыкают друг к другу и что, следовательно, они составляют не два, а одно тело. Так все кажущееся множество тел мира срастается в одно единственное тело, о котором писал Парменид. И он прав!

Теперь вернемся к первому предположению — что все заполнено телами. На самом деле, если присмотреться внимательнее, это предположение не отличается от второго,

потому что в нем изначально предполагается существование отдельных тел, разделенных Ничем. Тела не могут разграничиваться телами – вот что следует понять. Для того, чтобы существовали отдельные физические тела (не важно, какого качества), нужно, чтобы существовала их противоположность – полная физическая бестелесность, т. е. Ничто.

Итак, на вопрос «Что находится между телами (чтобы у нас вообще было множество тел)?» может быть, как ни странно, только один ответ, но этот ответ разрушает все знание (а не только физику, как опять же может показаться на первый взгляд). Ибо он звучит так: есть то, чего нет. Если мы соглашаемся на это противоречие, мы уничтожаем знание. Ведь тогда все становится возможным, и допустимо говорить все, что угодно. Например: можно отсутствовать несмотря на присутствие и присутствовать несмотря на отсутствие. Словом, возможны любые чудеса. По сравнению с этим предположение, что Луна состоит из сыра, поскольку она желтая, является здравомысленнейшей эмпирической истиной. Познание и наука, как теперь становится ясно, невозможны без ограничений, но принятие исходного внутренне противоречивого утверждения снимает все ограничения. Если же мы отказываемся принять «есть то, чего нет», то сразу попадаем в объятия хитроумного Парменида, у которого опять же никакая наука невозможна: там просто нечего изучать...

Из всего этого, между прочим, следует, что Парменид опроверг атомистическую (корпускулярную, квантовую) гипотезу вещества лет за пятьдесят до того, как ее впервые выдвинул Демокрит.

Возможные решения. Встречается мнение, согласно которому заслуга Парменида состоит в том, что он впервые обнаружил умопостигаемое бытие (~сущее) и, таким образом, произвел разделение бытия на два вида – умственное и ощущаемое (чувственно воспринимаемое). Тем самым, как представляется, апория Парменида лишается почти всякой ценности. На вопрос, что все это значит, философ говорит, как бы извиняясь: ну, это ведь (всего лишь!!) чисто умопостигаемое бытие. Физик-догматик равно как и любой догматически настроенный человек делают отсюда вывод, что вопрос не имеет отношения к жизни, к эмпирической действительности, т. е. это нечто вроде игры ума, лишенной какого бы то ни было выхода вовне умственного мира. Значит, можно со спокойной душой об этом забыть.

Так Парменид окончательно погружается в забвение. Любопытно, что повод для такого обращения с апорией сущего ничто дают сами философы, которые, казалось бы, должны скорее оправдывать ее. Можно возразить: почему это философы обязаны оправдывать всякое философское учение? Действительно, в общем случае не обязаны. Но не в данном. Ведь такое с позволения сказать «решение» апории Парменида возникает в уме из-за того, что мы не идем дальше чистых утверждений Парменида, не пытаемся соотнести их с другим знанием. Перечислив признаки сущего, мы видим, что они как будто ничему не соответствуют, и начинаем свои нелепые извинения перед догматиками. Но таким способом добрую (и лучшую) половину философии можно перевести в разряд сказок. И зачем тогда философия вообще будет нужна?..

Так вот, мы утверждаем, что деление «умственное – чувственное» было введено как аксиома, т. е. бездоказательно, именно в качестве средства устранения апории Парменида. Это деление давно стало привычным и почти всегда принимается на веру, оно служит отправной точкой во многих философских учениях, а также в обычной жизни. Но из этого еще не следует, что оно верное.

Однако все по порядку. Во-первых, можно заметить, что Парменид, Зенон и Мелисс, судя по имеющимся сейчас отрывкам их сочинений, относились к своему открытию иначе: они по меньшей мере считали, что в наших представлениях о мироздании есть какой-то изъян. Во-вторых, даже если принять за истину (а надо сказать, что это не вполне очевидно) выделение и четкое разграничение двух основных познавательных способностей (ощущение и мышление), именно с догматической точки зрения ясно, что каждая из них в отдельности беспомощна: ни на чистом ощущении, ни на чистом мышлении далеко не продвинешься. Да, можно согласиться, что чистое мышление порождает химер; но чистое ощущение, со своей стороны, способно породить только бездну сиюмгновенных впечатлений! Любая степень порядка в потоке восприятия есть, скорее всего, следствие деятельности разума, так что оба критерия на самом деле работают постоянно и всегда вместе. Даже «бездна сиюмгновенных впечатлений» – это уже определенный порядок. Поэтому не может быть речи о том, что некое отдельно взятое умственное построение противоречит некоторым чувственным данным, которые оно как будто

призвано отражать, и что, следовательно, оно ложно. Правильно говорить так: некоторое знание противоречит другому, и поскольку оба достаточно убедительны (первое, например, в силу чрезвычайно давней привычки, второе – в силу рассуждения), человеческое знание как целое оказывается внутренне противоречивым, и непонятно, чему мы должны верить. Или: теория «мышление» не согласуется с теорией «ощущение». Таким образом, затруднение не устраняется. Это и есть апория.

Сохраняя деление «чувственное – умопостигаемое», можно сказать так: Парменид, Зенон и Мелисс открыли, что наше мышление по крайней мере в некоторых случаях полностью противоречит нашим же ощущениям. Сколько существует таких точек рассогласования? – Мы не знаем, поскольку найти их непросто, они не лежат на поверхности. Чему в подобных обстоятельствах мы должны верить – чувствам или разуму? Это, по-видимому, надо решать в каждом отдельном случае. Но итог здесь тот же самый: если ощущения дают какое-то знание (а для догматика, исповедующего разделение критериев, это действительно так), и мышление дает какое-то знание, человеческое знание как целое оказывается внутренне противоречивым. Апория сохраняется.

В-третьих, нельзя безоговорочно приписывать древним разграничение, как это потом стали называть, двух критериев – ощущения и мышления. Вместо пары «ощущение – мышление» у них ясно присутствует пара «истина – кажимость»: есть то, что на самом деле есть, и есть то, что кажется; первое – от богов, второе – плод ума смертных; одно – надежно, другое – ненадежно.

У Ксенофана читаем:

Правды (τὸ σαφές) не знает никто, и никто никогда не узнает
Ни о богах, ни о том, что предметом бесед моих служит.
Если ж нам кто-то подчас безошибочно правду предскажет,
Сам он не знает о ней, – все будет простою догадкой (δόκος).
(пер. Я. Мееровича [114, с. 279])

У Эмпедокла:

Скудные средства познания нашим дарованы членам,
Множество скверн и напастей смущает пытливые думы.

Малый узрев лишь удел человеческой жизни злосчастной,
Гибнут, как дыма струя, скоротечных людей поколенья,
Сердцем постигнув лишь то, что каждому путь преградило
В суетной жизни стезе; а всякий мнит целое ведать:
Оку людскому незримо оно, ни уху невятно,
Даже умом необъемлемо. Ты же, столь жадный к познанию,
Сведать готовься лишь то, что смертная мысль прозревает.
(пер. Г. Якубаниса [236, с. 71])

Затем, как принято у поэтов, он призывает на помощь Музу:

Но от глаголов моих отвратите безумцев гордыню,
Чистый источник из уст непорочных пролейте, о боги!
Ты же, молю, белорукая, многожеланная дева,
Муза, ко мне снизойди на послушной тебе колеснице,
Благоговейное слово неся краткодневным созданиям.
(пер. Г. Якубаниса [236, с. 71])

И еще раз о связи правильного познания с богами:

Свойственно людям негодным сильнейшему слову не верить.
Ты же, как это велят откровенья правдивые Музы,
В сердце своем различи слово истины, правду чтоб сведать.
(пер. Г. Якубаниса [236, с. 72])

Часто забывают о том, что и поэма Парменида начинается, по сути, с обращения к богам. Впрочем, здесь наблюдается известное нарушение устоев: наставниками поэта, вещающего истину, испокон веков выступали Музы, дочери Зевса, одно из прозвищ которых – Геликониады (от названия «Геликон» – горы, на которой Музы собирались); Парменида же сопровождают Гелиады (дочери Гелия), они приводят его в Аид, обитель Дики и Фемиды, где Пармениду и открывается завершенная истина. Поэтому по внешним признакам ни Ксенофан, ни Эмпедокл, ни Парменид, ни даже Протагор не были безбожниками. Ведь Протагор говорит не то, что богов нет, а только то, что он о них ничего не может сказать, ибо все связанное с богами отмечено какой-то неясностью, а его собственный опыт недостаточен (жизнь коротка) [79, с. 348]. Таким образом, Протагор допускает, что боги существуют. Что же касается Парменида, то здесь все гораздо более запутанно: возникает

подозрение, что начало поэмы, где повествуется о путешествии ко краю земли и о нисхождении в Аид, было придумано для того, чтобы плавно подвести читателя к чрезвычайно сложному вопросу, чтобы не отпугнуть его от чтения первыми же строками.

Далее, у Ксенофана:

Есть один бог, между смертных и между богов величайший,
Смертным совсем не подобен ни обликом он и ни мыслью.
Весь целиком беспрестанно и видит, и мыслит, и слышит.
И помышленьем ума без труда все вокруг потрясает.

(перевод наш по изданию [246])

Итак, существует некий бог, который весь видит, слышит и мыслит. Естественное предположить, что такое мнение родилось из наблюдения за собой: Ксенофан ни странственно, ни сущностно не разделял эти способности, он ведь жил во времена, когда еще не было точки зрения, будто все это осуществляется каким-то там мозгом, находящимся под черепными костями, и поэтому ему казалось, что человек познает как бы всем своим существом. Если это звучит не слишком убедительным, приведем строки из Эмпедокла:

Землю землей созерцаем и воду мы видим водою,
Дивным эфиром – эфир и огнем беспощадным – огонь же;
Также любовью – любовь и вражду – ядовитой враждою.

(пер. Г. Якубаниса [236, с. 81])

Впоследствии это стали называть «подобное познается подобным», что значит: мы познаем только то, что есть в нас самих. А согласно Эмпедоклу, это – земля, вода, воздух и огонь.

Ибо из них все, что есть, сочеталось в стройный порядок,
Ими же думают (φρονέουσι) люди и чувствуют радость и скорби.

(пер. Г. Якубаниса [236, с. 81])

И еще:

И в какой мере иными мы стали, в такой всякий раз нам
Мысль (τὸ φρονεῖν) представляет иное...

(перевод наш по изданию [242])

В поэме Парменида, видимо, в качестве примера широко распространенного заблуждения приведено в точности то же самое:

ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κράσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τῶς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

Каждый какое имеет смешенье изменчивых членов,
Мысль таковая ему и приходит: одно ведь и то же
Членов природа и то, что она познает, — во всех людях,
Также во всем остальном. Ибо мысль — это то, что в избытке.
(перевод наш по изданию [249])

В явном виде разделение критериев впервые появляется, судя по всему, только у Демокрита, и поэтому, как уже говорилось, можно предположить с высокой степенью уверенности, что и оно родилось как попытка найти выход из создавшегося безвыходного положения. Ведь оно-то как раз и позволяет дать пусть и неудовлетворительное, но хоть какое-то решение, а именно что у Парменида речь идет *всего лишь* о чисто умопостигаемом сущем! Отсюда же вскоре родилось представление об истине как соответствии умственного чувственному. Оно часто считается аристотелевским. Главное — что оно послепарменидовское. Истина, говорят в этом случае, есть соответствие понятий вещам. И это как будто верно, поскольку широко признано. Но это не верно. Вещь, очевидно, есть понятие. И все, что мы собирательно называем вещами, тоже понятия. Некоторые подумают, что если так, то можно обойтись и без понятий, указав на что-то рукой или пальцем. Но это заблуждение, потому что указание пальцем есть понятие, выраженное телодвижением. Это ясно видно на примере людей глухих и немых. Но и телодвижение тоже понятие. И так далее. Есть и еще одно существенное препятствие. Даже с догматической точки зрения указание пальцем на предмет речи, пусть и с небольшого расстояния, крайне неопределенно: не понятно, на что именно показывают. Пальцем надо не просто показывать (это ничего не дает), палец надо прикладывать к предмету, обозначаемому другими способами. Но ясно, что во многих случаях это невозможно; и даже там, где это возможно, известная неопределенность всегда

сохраняется. В философии как будто наметился возврат к этому: так называемая «онтологическая относительность» Вилларда Куайна [116], критика теории ума как «чистой доски» (*tabula rasa*) у Карла Поппера [157].

Таким образом, вещи существуют не иначе как в понятиях и только так. Вещи – часть множества понятий, а не другое множество помимо этого первого. Поэтому, когда говорят, что вещей больше, чем слов, это справедливо; но если сказать, что их больше, чем понятий, это будет ошибкой. На самом деле понятий всегда больше, ибо они охватывают и вещи, и еще кое-что неведущественное.

Истина, получается, есть соответствие понятий понятиям. На первый взгляд это кажется бессмысленным; возникает желание сказать, что истина не есть такое соответствие. С другой стороны, есть мнение, что истина – согласие многих (еще лучше – всех) относительно чего-либо. Тогда можно дополнить определение: истина – это соответствие понятий одних людей понятиям других, т. е. попросту говоря, согласие. Относительно чего согласны данные лица, то для них и истина. И это верно даже в том случае, если, собравшись, они решат, что истина – ни в коем случае не есть общее согласие по поводу чего-либо. Впрочем, и против этого можно возразить: человек – тоже понятие. Так что, как ни странно, определение, согласно которому истина есть соответствие понятий понятиям, возможно, наилучшее...

Вернемся к Демокриту. Введя деление «мышление – ощущение», он проложил путь отвлеченной физике, которая и существует до сих пор под названием просто «физика». Она, как обычно считают, сделала большие успехи. Но на самом деле это можно признать лишь в том смысле, что на этом пути было выдвинуто огромное количество гипотез. Однако ни об одной из них пока нельзя сказать, что она окончательная, поэтому выглядит все это, скорее, как путь в бесконечность, у которой нет никакой последней цели.

Демокрит, по крайней мере, понимал, на что идет. Поэтому и сказал прямо: есть то, что есть, и есть то, чего нет; первое – неделимости, второе – пустота. А что нынешние физики? Нынешние физики, смутно понимая, что дела их плохи, говорят: пустоты нет. Но дальше они не идут, ибо дальше бездна Парменида, где все рушится. Таким образом, они устанавливают искусственное ограниче-

ние на дальнейшее рассуждение. Вместо пустоты они предлагают некий «физический вакуум», который, конечно, в строгом смысле настоящей пустотой не является: он состоит из каких-то частиц, условно обозначаемых как виртуальные.

О возникновении и уничтожении. В физике существует принцип: вещество и энергия не появляются из ничего и не исчезают, а только переходят из одного состояния в другое. Многие ошибочно считают это законом, а о законах принято думать, что это нечто твердо установленное, доказанное. На самом деле это именно принцип, т. е. начальное утверждение, аксиома, а не закон. Как эмпириоподобное утверждение он не может быть доказан путем обобщения частных случаев (индуктивно). По крайней мере, в настоящее время это верно. Кроме того, никогда нельзя забывать, что в эмпирической физике не существует никакой окончательной точности: любой прибор измеряет величину до какого-то знака. Поэтому единственное, что физик может сказать, звучит так: в поставленных опытах, призванных проверить принцип сохранения, данный принцип выполнялся с точностью до такого-то знака после запятой. Больше здесь физик как физик вообще ничего сказать не может. Таким образом, следует осознать: в физике нет хороших оснований настаивать на существовании естественного закона сохранения, имеются только кое-какие данные в пользу этого. Поэтому нельзя исключать, что нечто может возникать из ничего и превращаться в ничто.

Почему же тогда мы так тщательно избегаем признавать действие Ничто? Потому что тогда разрушится весь привычный порядок жизни. Допустим, некто заявил о краже в его доме. Проведенное расследование позволило обнаружить там следы постороннего (например отпечатки пальцев). Затем уже в моем доме были найдены украденные вещи, а сличение отпечатков пальцев с места преступления с моими показало чрезвычайно большую степень их сходства. Но если мы допускаем действие Ничто, я могу заявить в свое оправдание, что мои следы в чужом доме появились из ничего, равно как и пропавшие вещи – в моем. Даже если кто-то видел меня на месте преступления, я могу сказать, что это был не я, но мой двойник, сначала возникший из ничего, а затем бесследно исчезнувший, самоуничтожившийся. И если в обществе доводы такого рода будут считаться здравыми, то в итоге ничего нельзя будет

доказать — даже в самом очевидном случае. Правосудие рухнет, и общество окажется на пороге распада. Таким образом, принципы (аксиомы) сохранения в натуральной философии пришли сюда из философии моральной, попросту говоря, из этики, из области нравственности. Выражаясь кантианским языком, практический разум направил разум теоретический...

Еще одна апория о сущем, ничто и движении. Если движение есть, то сдвинуться тело может либо туда, где что-то есть, либо туда, где ничего нет. Но ни то, ни другое невозможно. Нельзя сдвинуться туда, где что-то имеется, ибо там уже все место занято. Но и сдвинуться туда, где ничего нет, т. е. в ничто, очевидно, тоже нельзя, ведь не бывает так, чтобы нечто двигалось в никуда. Или: Ничто не может выступать вместилищем для чего бы то ни было сущего. Таким образом, движения нет, ибо для него требуется существование несуществующего.

Этой апории мы раньше нигде не встречали и поэтому, конечно, склонны считать себя ее первооткрывателями. Похожее, но гораздо менее прозрачное рассуждение, согласно источникам, принадлежит Диодору по прозвищу Крон: если вещь движется, то либо там, где она есть, либо там, где ее нет; но ни того, ни другого быть не может, следовательно, движения нет [178, с. 119].

Образ пустого пространства, на котором держится обычное представление о множестве тел и движении, можно считать первичной предпосылкой любого исследования, любого роста знания. Ставить вопрос о происхождении этого образа в целом бессмысленно, ибо это вопрос о происхождении Всего.

Апория Горгия, или Где находится мир? Данная апория, о которой сейчас вспоминают не часто, предвосхищает некоторые выкладки современной физики. Книга Горгия, как, впрочем, и сочинения первых эллинских преподавателей диалектики и риторики (так называемых софистов), не сохранилась. До нас дошло лишь изложение Секста, о степени полноты которого (т. е. изложения) можно лишь догадываться. Мы представляем ниже краткий пересказ этого пересказа. Книга, озаглавленная «О природе, или О не-сущем», состояла из трех частей, которые были посвящены последовательной защите таких положений: ничего нет; даже если что-то есть, оно непознаваемо; даже если познаваемо, оно невыразимо.

Глава 1. Если что-то существует, то это либо существующее, либо несуществующее, либо то и другое. Нелепость второго и третьего ясна без доказательств. Значит, остается первое. Существующее либо вечно, либо преходяще. Если вечно, то не имеет начала; если не имеет начала, то бесконечно; если бесконечно, то не находится ни в чем (ни в каком месте); если оно ни в чем, то оно нигде; если нигде, то его вообще нет. Если же преходяще, то возникло либо из существующего, либо из несуществующего. Но бессмысленно утверждать, что существующее произошло из существующего, ведь это означает, что оно просто было и не возникало. А существующее из несуществующего появиться не может. *Глава 2.* Существующее и несуществующее противоположны. Следовательно, им свойственно все противоположное. Если одно познаваемо, то другое нет. Но мы познаем Химеру, Скиллу, Харибду и прочее, чего нет. Значит, существующее непознаваемо. *Глава 3.* Мы выражаемся словами. Но слова совершенно непохожи на вещи. Следовательно, они их не выражают [176, с. 73–77].

Нас занимает первая часть рассуждения. Наиболее неприятен здесь малопонятный переход от временной безначальности к пространственной бесконечности. Он наводит на мысль об ошибке или о большом пропуске – как если бы кто-то выбросил несколько промежуточных посылок. Но если оставить эти несообразности в покое, можно заметить другие любопытные вещи. Пойдем немного дальше Горгия. Сущее либо конечно (по объему), либо бесконечно. Если бесконечно, то не находится ни в чем (ни в каком месте); если оно ни в чем, то оно нигде. Если же конечно, то как дело обстоит с его концами, границами, пределами? Никак не обстоит, т. е. их нет. Ведь сущее, о котором шла речь, это, разумеется, *все* сущее, а не какая-то часть его. За пределами сущего ничего нет – ни пространства, ни времени, ни еще чего-то. Вообще нет такого, к чему можно было бы приложить это выражение – «за пределами сущего». И граница, как уже говорилось, не может быть образована чем-то и ничем. Следовательно, у конечного по объему сущего тоже нет границ, и оно не находится ни в чем (ни в каком месте); если же оно ни в чем, то оно нигде! Итак, независимо от того, конечен объем сущего или бесконечен, оно не имеет границ и нигде не находится. Можно придать этому вид закона: сущее (мироздание) устроено так, что оно существует только для внутреннего

наблюдателя; только для него оно — нечто, тогда как для внешнего наблюдателя — ничто, ведь сколько бы последний не искал его, он его не найдет. А не найдет потому, что его самого нет и не может быть. Как не может быть внешнего взгляда на сущее.

Если в этих строках поменять «сущее» на «вселенную», то как раз и получится современная физика. Но это не самое главное. Важнее осуществить мысленный переход от «не находится нигде» к «его нет». На первый взгляд это странное, вычурное умозаключение. Но попробуйте помыслить и представить место, в которое нельзя попасть извне и из которого нельзя выбраться: по какой бы дороге (по какому бы бездорожью) не вышли из Рима, всегда приходишь обратно в Рим. Попробуйте представить вещь, на которую нельзя посмотреть со стороны. И тому подобное. Вспомните, наконец, так называемых материалистов, которые отвергают душу именно потому, что вы не в состоянии показать им ее, представить ее для внешнего наблюдателя. Душа — как мир: она существует только в себе и для себя и никогда для другого...

Итак, мироздание не существует — и мы вместе с ним. Мы не замечаем этого только потому, что не рассматриваем его в качестве единого места своего пребывания. Наше место пока — только Земля. О других пространствах можно лишь мечтать. Но когда вся совокупность мест будет осмыслена как место мира, тогда встанет вопрос: где это место? Ответ известен уже сейчас: оно нигде и, значит, его нет...

Ничто как основание свободы и необходимость. Все ли, происходящее в мире, происходит в силу некой необходимости? Все ли предопределено, имеет причины? Или бывают беспричинные события? Этот вопрос (надо заметить, вполне физический) также относится к числу почти неразрешимых. С одной стороны, человеку чрезвычайно трудно согласиться с тем, что в мире хоть что-то случается без причины. Ведь это почти равносильно возникновению из ничего! Напрашивается заманчивое для всех времен решение: все предопределено. Но если это так, то нет никакой свободы, и человек — просто устройство (пусть и возникшее естественным образом), движимое его собственной природой и внешними обстоятельствами. И, кстати говоря, нет свободы — нет ответственности... Но все это противоречит внутреннему самоощущению: я чувствую, что

я свободен, и с этим ничего нельзя сделать, — никакие разумные доказательства не пересиливают этого чувства. Сколько бы я таких обоснований ни придумал, сколько бы ни перебрал их в уме, уже через несколько мгновений, занявшись другими делами, я их забуду и буду продолжать как ни в чем не бывало чувствовать себя свободным. Таким образом, здесь возникает еще одна апория, только тут разуму противоречит не внешнее ощущение, а внутреннее переживание. У Жана Буридана, к исследованиям которого все это восходит, апория изложена в более рассудочном ключе: в пользу свободы говорит возможность ответственности, а в пользу необходимости — подразумеваемое в ней отсутствие беспричинных явлений [40, с. 280].

Хорошо, говорим мы, откажемся от предыдущего заключения. В конце концов, почему мы должны так думать? Кто обязывает нас к этому? Никто. Даем новый ответ: человек свободен, свободен внутренне — разумом и волей (о внешней свободе, т. е. о возможности осуществить волевое решение, вспоминать бессмысленно и нелепо, если само решение было predetermined). И вот тут обнаруживается самое любопытное. Свободное волевое решение, свободная мысль, если они вообще существуют, согласно самому понятию свободы просто не могут быть связаны ни с одним предшествующим событием. Иными словами, они берутся как бы из ничего, они возникают из Ничто. Таким образом, в мире все-таки есть нечто такое — а именно душа, — что находится вне причинно-следственных связей!..

На Ничто как неизбежное основание свободы до нас указывал Николай Бердяев. Здесь мы полностью признаем его первенство. В его книгах это выражено примерно так. Свобода превосходит сущее (у самого Бердяева в подобных случаях говорится «бытие»). Свобода не скована даже Богом. Она укоренена в небытии, в ничто. Все в конечном счете происходит из ничто, оно — до всего: Божественное Ничто предшествует Троице; из ничего сотворен мир. При этом то ничто, которое используется для творения, само уже не сотворено и находится вне власти Бога: оно — другая сторона Божественного Ничто. И оно живет во всем, в том числе в человеке, предназначение которого — продолжение миротворения [21, с. 39–54].

Чрезвычайно любопытны также замечания Рудольфа Карнапа. Согласно его рассуждениям ответственность нельзя связывать исключительно со свободой, т. е. нельзя

видеть в свободе единственное основание для ответственности. Последняя не в меньшей степени требует необходимости, наличия причинно-следственных связей. Здесь все очень просто. Ведь если бы таких связей (попросту говоря, законов мироздания) не было, человек не мог бы просчитать, не мог бы вообще предсказать последствия своих поступков, а значит, было бы несправедливо обвинять его в чем бы то ни было... [103, с. 293–294] Все же мы хотим привлечь особое внимание к тому обстоятельству, что главного затруднения, возникающего в связи со свободой воли и мысли, это наблюдение не устраняет.

Еще раз о Пармениде. Наиболее загадочными из признаков сущего, перечисляемых в поэме, являются шарообразность и ограниченность:

Так как оно – последний предел, то оно завершено
Сразу со всех сторон, как тело круглого шара,
Вкруг середины всегда равновесного, ибо не нужно
Быть ему ни с какой стороны ни больше, ни меньше.
(пер. М. Гаспарова [143, с. 180])

И относительно ограниченности:

<...> Неизбежность

Мощная держит его, сжав кругом, в оковах предела,
Ибо тому, что Есть, неместна незавершенность.
(пер. М. Гаспарова [143, с. 180])

Сущее есть, очевидно, все, что есть. Можно, конечно, сказать, что оно граничит с не-сущим. Только как это понять? Ведь нечто не может соприкасаться с ничто! Но и что-то с чем-то не может соприкасаться, потому что это предполагает множественность сущего, а такое предположение по необходимости основано на допущении существования несуществующего. Это значит, что никаких границ вовсе нигде нет. Такова, по сути, еще одна апория.

Теперь шарообразность. Возможно, это следует понимать совершенно буквально: сущее – не шар, но подобно шару. Например, бесконечное сущее в некотором смысле шарообразно: от каждой его точки расстояние до его «края» одинаково бесконечно в любом направлении, и это похоже на шар, у которого от середины до краев расстояние всегда одно и то же. Это толкование было бы неплохим, если бы

у Парменида речь не шла об ограниченности сущего... В итоге не все ясно. Возможно, конечно, что в поэме эти два положения просто не были продуманы должным образом. Кто, в конце концов, огражден от ошибки?..

Что нам остается? Воскликнуть подобно римлянам: *sed tamen potest esse totaliter aliter?*.. Возможно, когда-нибудь (и даже скоро) эта апория получит хорошее решение.

Физика и ничто. Насколько нам известно, в науковедении до сих пор речь шла только о том, что естествознание, вопреки распространенному мнению о его строгой эмпиричности, на самом деле как раз и не вполне эмпирично. В нем существует немало утверждений, которым пока не были поставлены в соответствие никакие опытные данные. Но самое любопытное, что некоторые его утверждения выглядят так, будто им изначально нельзя поставить в соответствие ничего чувственно воспринимаемого. Особенно это касается, по-видимому, так называемой фундаментальной физики. Таким образом, физика оказывается, если допустимо подобное выражение, не совсем физической – в ней много метафизики. Это было хорошо показано, например, в работах Александра Койре. Нельзя также не признать успешными попытки стереть границу между теорией и эмпирией. Чистых опытных данных не существует, говорится в исследованиях этого рода. Когда человек высказывается о вещах (событиях), он делает это на определенном языке, который изначально теоретически нагружен. Поэтому любое высказывание, в сущности, теоретично. Никто не начинает исследование с чистой страницы (*tabula rasa*) и не идет путем простого накопления чувственных данных. Исследователь, чтобы быть исследователем, должен уже много знать – иначе он будет не ученый, а младенец. Из бездны чувственных данных он одно отбирает, а другое оставляет как несущественное. И он всегда нацелен на то, чтобы что-то проверить. Не установить впервые, а именно проверить уже имеющееся. Таким образом, мы всегда предвзяты – во-первых, как люди и, во-вторых, как исследователи. Это было показано, например, в работах Карла Поппера. Но если границы между эмпирией и теорией нет, то вопрос о том, является ли, допустим, физика строго эмпирической наукой или отчасти метафизической, вообще лишается смысла. Ведь чистой эмпирии нет!

Ниже будет показано, что, даже если сохранить противопоставление «эмпирия – теория», физика все равно будет

наукой метафизической до крайней степени, ибо в ней то здесь, то там обнаруживается положительное представление о ничто, т. е. ничто присутствует в ней как нечто. Впрочем, иным образом оно может присутствовать и не может; иным образом оно может только отсутствовать. На этих примерах мы увидим, что граница между физикой и метафизикой изначально была чем-то мнимым. В пределе физика – такая же меонтология, как ее кажущаяся противоположность...

На словах физика стремится откреститься от ничто. В ней утверждается, что пустоты нет (это можно встретить, например, в учебниках по начальной физике), а так называемый физический вакуум («пустота» в переводе с латыни) есть совокупность неких виртуальных частиц, т. е. это вовсе и не пустота, а особое состояние полноты, вещества. Здесь можно согласиться только с тем, что в явном виде Ничто в физике не встречается, его приходится искать между строк физических гипотез. Зато в этих зазорах оно в избытке.

1. Плотность и разряжение. Едва ли не главный черный ход, с которого в физику незаметно пробирается Ничто – это представление о средах разной плотности (что было подмечено еще в трактате Мелисса «О природе, или О сущем»). Плотность определяется как количество вещества в объеме; на условном языке физиков: $\rho = m / V$. Если в двух равных объемах находится разное количество вещества, то это будут среды с разными плотностями. До этого места все хорошо. Но дальше начинаются странности: если объем заполнен телами не весь, то что там еще присутствует? Ответ поразительный: оказывается, там присутствует совершеннейшее Ничто! Две среды разной плотности отличаются не только количеством вещества в единице объема, но и количеством Ничто. Это выглядит так, как если бы в арифметике при умножении нуля на два получалось два, а нуля на пять – пять: $0 \times 2 = 2$ и $0 \times 5 = 5$.

Физика в свою защиту ссылается на опыты, которые впервые проделали еще в XVII веке Эванджелиста Торричелли и Отто фон Герике [84, с. 103]. Торричелли взял стеклянную трубку, запаянную с одного конца, наполнил ее ртутью и открытым концом обернул в сосуд, тоже заполненный ртутью. Он наблюдал, что ртуть в стоящей вверх дном трубке немного опустилась, и он подумал, что там

между стенками и веществом возникла пустота. Отто фон Герике взял два полушария из прочного вещества, сложил их так, чтобы они образовали шар, с помощью насоса выкачал изнутри воздух (по крайней мере, так ему показалось), привязал к полушариям коней и попытался заставить их разорвать шар. Но кони не справились с задачей. Отсюда сделали вывод, что между полушариями образовалась если даже и не сама пустота, то сильное разряжение (вот она – чисто словесная подмена в современной физике!), а внешнее вещество стремилось заполнить его и давило на полушария с невероятной силой, ибо, как известно, природа не терпит пустоты.

Кажется, что эти опыты легче объяснить именно допущением о существовании пустоты в вещах (которую, правда, физика отрицает). Но разум все равно не может с этим безоговорочно согласиться, и, следовательно, данные объяснения остаются условными. Кроме того, эти объяснения удовлетворяют нас, только если мы заранее уже свыклись с вышеупомянутым законом: природа не терпит пустоты и стремится ее заполнить. Это стремление проявляется в давлении и движении вещества. До этого места опять все вроде бы неплохо. Но сделаем следующий шаг. Вспомним, что настоящая пустота – это ничто. Получается, что природа стремится уничтожить Ничто, т. е. то, чего и так нет; получается, что существует разность давления между Нечто и Ничто, что Нечто находится в состоянии какого-то странного неравновесия с Ничто!

II. Сингулярность. Здесь мы вступаем в область частных и очень сложных вопросов физики, чем скорее всего вызовем негодование представителей этой науки, которые сочтут наши объяснения слишком поверхностными – и все потому, что не встретят у нас никаких физических уравнений. Предупреждая это недовольство, мы заявляем следующее: во-первых, всякое уравнение физики имеет физический смысл, выразимый на обычном языке; во-вторых, в своих рассуждениях мы берем за основу высказывания самих же физиков, мы не придумываем ничего – только сопоставляем мнения...

Понятие «сингулярность» родилось в англоязычной физике и восходит в конечном счете к латинским корням, например, к слову *singularitas* – одиночество, холостое состояние, единственное число в грамматике. Или к прилагательному *singularis* – отдельный, одиночный, уединенный,

частный, особый, особенный, единственный, исключительный. В английском языке имеется слово *single* – одинокий, одиночный и т. п. В связи с таким переводом здесь прежде всего напрашиваются мысли о «едином» того же Парменида или Плотина, а связь с Ничто на первый взгляд просматривается плохо.

Прояснить физическую сингулярность легче на примерах. В физике она присутствует в двух видах – мироздание непосредственно перед началом так называемого «большого взрыва» и «черная дыра». То и другое якобы представляет собой высшую степень физического единства – выше уже не бывает. Там даже нет времени (что совершенно закономерно): с «большим взрывом» время впервые только и начинается, а в «черной дыре» оно навсегда заканчивается; когда попадаешь в сингулярность, событийный ряд завершается, и больше уже ничего не происходит. Что случится после того, как тебя затянет «черная дыра»? – Ничего не случится, ибо после этого ничего и не бывает. Иногда предлагают такое сравнение: как нет места южнее южного полюса, так нет времени после сингулярности, с какой бы стороны туда не попал. Правда, наш мир каким-то образом из этого состояния вышел. Так предполагается, но уже не объясняется. Произошло это будто бы 10–15 миллиардов лет назад, когда все вещество было сосредоточено в очень небольшом объеме – меньше самой малой известной частицы. Это вытекает из одного решения уравнений, которые в 1915 году были выведены Давидом Гильбертом и Альбертом Эйнштейном и которые сейчас известны под названием «общая теория относительности». Само же решение найдено впервые Александром Фридманом в начале 20-х годов XX века [141; 84, с. 157–158, 161–162, 168–170, 173, 186–189]. Так вот, вещество было тогда, предположительно, чрезвычайно плотным, горячим и с мощным полем тяготения. Это состояние мира в физике и называется «сингулярностью» («совершенное единство»). Чего-то более определенного о нем сообщить невозможно; признается только, что обычные представления о веществе совсем не подходят для тех начальных мгновений. А некоторые физики даже утверждают, что этот первичный мир возник из ничего (из пустоты, тождественной полноте?!). Так думают Алан Гут, Сидней Коулмен, Александр Виленин, Эд Тайон, Хайнц Пейджелс (Соединенные Штаты), Пол Дэвис (Британия) и другие.

Возникает, впрочем, одно большое сомнение. Если мироздание — это все, что есть, то как можно говорить о нем как о чем-то малом или большом. Такие высказывания предполагают наличие внешней меры — как если бы мы могли приложить к мирозданию линейку и измерить его. Но коль скоро мир — это все сущее, на него и посмотреть со стороны нельзя, потому что нет никакого места вне мира, откуда можно было бы смотреть. Следовательно, мироздание не имеет никаких внешних размеров, и о нем нельзя говорить, что оно когда-то было маленьким, а потом стало большим. Оно всегда одновременно и бесконечность, и ничто! И, безусловно, оно не может ни во что раздуваться.

Чтобы избежать этого противоречия, физики вынуждены говорить, что наш мир не есть все сущее, но только часть его. А это «все сущее» представляет собой нечто такое, что можно сравнить только с пеной — пространственно-временной, бесконечной, сверхплотной и одновременно пустой! Пене же, как известно, свойственно пениться, пузыриться, а в пустоте, по утверждениям физиков, имеет место отрицательное давление, действует внутреннее отталкивание, а не притяжение. Вот откуда взялось сравнение с пеной. Все это якобы и происходит. И те пузыри суть не что иное, как мироздания, в одном из которых существуем мы. Так было, есть и будет — в этой пространственно-временной пене миры зарождаются и умирают по прихоти случая, т. е. квантово-механической неопределенности...

Эта, мягко говоря, невероятная мысль о том, что сверхплотное состояние вещества подобно и даже тождественно пустоте, родилась в конце 60-х годов XX века. Ее создателем был малоизвестный физик из России Э. Глинер. Гипотеза о пространственно-временной пене выдвинута в начале 1980-х годов Аланом Гуттом и Андреем Линде [141, с. 167–173].

Итак, мы видим, что в поисках начала всех начал физика еще раз пришла к нарушению закона непротиворечивости, признав Ничто сущим и отождествив пустоту и полноту.

Другим следствием общей теории относительности является так называемая «черная дыра». В 1916 году Карл Шварцшильд нашел одно примечательное решение уравнений Гильберта — Эйнштейна. В переводе на обычный язык оно звучит так: у всякого тела есть некий определенный,

правда, очень маленький размер, но если тело сжать до этого размера, сила тяготения на его поверхности, сила, направленная к середине тела, станет бесконечно большой. Тогда, очевидно, уже ничто (никакое внутреннее давление, например) не сможет воспрепятствовать дальнейшему сжатию тела в безразмерную точку.

Величина тела, с которой начинается «схлопывание в точку», называли потом сферой Шварцшильда. Внутри нее, по мнению ряда физиков, должны происходить очень странные вещи: вещество движется к ее центру со сверхсветовой и неограниченно растущей скоростью (что, кстати, противоречит «частной теории относительности»); любые тела мгновенно разрываются приливными силами на мельчайшие составляющие; плотность вещества «по его внутренним часам» за конечное время станет бесконечно большой (мы взяли внутренние часы в кавычки, потому что никаких часов там быть не может). В конце концов, вещество там вообще исчезнет (потому что безразмерная точка – это математическое понятие, а не физическое), а вот тяготение каким-то образом останется, и любое другое тело, попавшее внутрь сферы Шварцшильда, будет обречено на распад и исчезновение.

Непредвзятый читатель на основании вышесказанного не может не признать, что «черная дыра» – это как бы действующее Ничто. Его нет, ведь вещество там исчезает, и в то же время оно проявляет себя как область пространства с растущим тяготением, которое где-то (на некотором расстоянии от срединной точки «черной дыры») в один миг становится бесконечным. Физики даже делают оценки массы предполагаемых «черных дыр».

В 1963 году для объяснения необычайно мощного излучения звездоподобных образований, первое из которых было открыто в 1960 году Алланом Сендиджем, появилось предположение, сделанное Игорем Новиковым, что если где-то (т. е. в сфере Шварцшильда) вещество исчезает, то в другом месте оно появляется. Через какое-то время (видимо, в конце 60-х годов) это явление получило название «белая дыра». Подразумевалось, что в «черную дыру» вещество падает, а из «белой дыры» оно выбрасывается (таким образом, помимо прочего физика избегала нарушения аксиомы сохранения). Связку между дырами называли «горловиной». Уравнения, описывающие ее состояние, придумал тот же Новиков. Однако в 70-е годы сначала Роджер

Пенроуз, затем сам Новиков, а также Йект Гурсел, Вернон Сандберг и Алексей Старобинский в совместной работе показали, что «горловина» крайне неустойчива: она должна исчезать, еще даже не возникнув. Да и сами «белые дыры» были признаны тоже в высшей степени неустойчивыми образованиями: якобы вещество, падающее в них, должно быстро превращать их в «черные дыры» [141, с. 110–111]. В итоге большинство современных физиков верит в «черные дыры» и не верит в «белые», а значит, скрыто допускается возможность самого настоящего *y-ничтожения* вещества.

По наблюдениям некоторых физиков, все это достаточно закономерно, ведь и «большой взрыв», и «черную дыру» вывели из «общей теории относительности», а в ней нет и не может быть законов сохранения (на что было указано еще Давидом Гильбертом). Между тем, говорят, до сих пор не обнаружено никаких свидетельств того, что они хоть где-то нарушаются. Причина отсутствия таких законов – принятие в эйнштейнстве пространства Римана в качестве действительного, но в этом пространстве, как выражаются математики, нет нужной симметрии относительно сдвигов и поворотов. Сущность евклидова пространства выражается, по Анатолию Логунову, широко известной теоремой Пифагора:

$$L^2 = (\Delta x)^2 + (\Delta y)^2$$

А сущность пространства Римана такая:

$$L^2 = g(11) \cdot (\Delta x)^2 + 2g(12) \cdot \Delta x \cdot \Delta y + g(22) \cdot (\Delta y)^2,$$

где L – длина некоторого отрезка, Δx и Δy – проекции отрезка на координатные оси, $g(nm)$ – некие множители, величины которых изменяются при переходе от одной точки к другой [84, с. 171–172].

На следующем примере будет еще раз показано, что из ничего можно вывести все, что угодно.

III. Машина времени. Писатели, которые занимаются изображением возможного будущего, уже довольно давно повествуют о путешествиях во времени (это началось, видимо, с Герберта Веллса); потом кто-то ввел понятие о подпространстве (или сверхпространстве), в котором все расстояния меньше, чем обычно, а значит, путешествия

через него не столь продолжительны, как можно было бы ожидать. Физики, скованные своими постулатами и принципами, долго не замечали всего этого, но потом, когда у них появились новые уравнения, стали признавать, что в выдумках писателей кое-какой физический смысл все-таки есть. При этом, оправдывая свои предыдущие насмешки над сочинителями, они, разумеется, оговаривались, что те только в самых общих чертах указали направление поиска, но что рассуждения у них полностью ошибочны, в то время как у физиков-де – настоящая наука...

Чтобы создать подпространство, физикам в очередной раз понадобилась пустота, т. е. ничто. Если между двумя телами пустота, значит на самом деле их ничто не разделяет, и они так плотно прилегают друг к другу, что это уже не два тела, а одно. Физикам показалось, что это ничто можно как бы растянуть – так, что, например, в обычном пространстве между звездой A и звездой B может быть 10 световых лет, а в пустоте (в ничто), разумеется, никакого или почти никакого расстояния между ними не будет. Поэтому не нужно тратить по меньшей мере 11–12 лет на перемещение от одной звезды к другой, нужно только создать пустотный проход и нырнуть в него. Предполагается, что входы и выходы (устья) такой норы будут подобны черным дырам, а сама она – горловине, соединяющей черную и белую дыру.

Если же еще заставить один конец прохода быстро вращаться вокруг другого, можно будет получить настоящую машину времени. Наиболее заманчива, конечно, возможность побывать в прошлом, поскольку в будущее в известном смысле мы все и так постоянно движемся – без каких бы то ни было искусственных приспособлений. Оговаривается, однако, что с помощью подобного «устройства» можно все же попасть лишь в такое прошлое, в котором машина времени уже существовала. Игорь Новиков приводит следующее рассуждение. Допустим, устье B движется со скоростью, обеспечивающей двукратное замедление времени по сравнению с устьем A . Допустим, что когда мы отправляемся в полет, устье B уже довольно долго вращалось, и часы A показывают «20 лет», а часы B – «10 лет». Мы пролетаем с небольшой (не околосветовой) скоростью в обычном пространстве от A до B за 10 лет, но по времени B это будет, понятно, только 5 лет. Затем мы ныряем в устье B , а поскольку в подпространстве A и B – рядом,

часы там показывают почти одно и то же. Таким образом, когда мы, прилетев, смотрим из точки *B* в точку *A* не в пространстве, а в подпространстве, мы видим, что часы *A* показывают тоже «15 лет» (любопытно, что если из *A* смотреть в *B*, то часы *B* будут показывать «30 лет», – такова относительность времени и пространства). Но мы вылетели из *A*, когда на часах там было «20 лет». Следовательно, мы возвратились в прошлое на целых 5 лет! Это и есть машина времени, утверждается в книгах Новикова [141, с. 228–234].

Обращает на себя внимание и другое. Что если бы машина времени проработала к нашему отлету 100 лет? Мы пролетели бы по пространству из *A* в *B*, затем по подпространству из *B* в *A*, и на часах *B* было бы «55 лет». Получилось бы, что мы вернулись в прошлое на такую же величину – 55 лет (или на 45 – если считать от времени отлета из точки *A*). Таким образом, оказывается, что глубина падения в прошлое зависит еще и от того, сколько проработала наша машина, т. е. от того, как долго одно устье вращалось вокруг другого...

Наш вывод: противоречие в показаниях одних и тех же часов, а значит, нарушение закона непротиворечивости является прямым следствием введения Ничто в физику. Впрочем, мы готовы признать, что данное определение – скрытое тавтологическое: везде, где *есть ничто*, нарушается непротиворечивость; и вполне возможно, что везде, где нарушается непротиворечивость, можно обнаружить то, чего нет.

Математика и ничто. Ничто в математике – это ноль. Ясно осознаваться в европейской математике он начал только с проникновением сюда индийских числовых обозначений, которые по месту заимствования называются арабскими. Время начального проникновения – не раньше конца X века, когда в арабские государства Иберии съездил Герберт Аквитанский (будущий папа Сильвестр II) [83, с. 100–104]. Широкое же распространение индийских знаков относится уже к XIII веку.

Ноль в математике есть следствие особого способа записи чисел (10, 20, 100, 1000, 10 000, 1 000 000 и т. д.). В древности эллины и римляне обходились без этого знака, хотя нельзя уверенно утверждать, что у них не было соответствующего понятия. Ведь слово «ничто» имелось в языке.

Ноль создает некоторые затруднения в арифметике только тогда, когда мы спрашиваем себя, является ли он числом, и еще когда мы пытаемся на него делить. С определенной точки зрения эти вещи связаны: если мы скажем, что ноль — это число, то как будто получим право и делить на него; если скажем, что не число, то разумным будет, если это так можно назвать, несколько ограничить его в правах. Но вопросы все равно остаются: почему можно умножать на ноль, а делить на него нельзя? Можно, конечно, привести доказательство того, что последнее делать не следует, но почему не существует доказательства того, что на него не следует умножать? Откуда такая несоразмерность?..

Доказательство же в условных арифметических знаках выглядит так:

[первый шаг]: $0 = 0$

[второй шаг]: $2 \times 0 = 3 \times 0$

[третий шаг]: *в предыдущем равенстве производим сокращение (деление) на ноль*

[итог]: $2 = 3$

Когда человек, знакомый с обычной арифметикой, впервые видит данное доказательство, он часто вспоминает именно то, что сокращать (делить) на ноль нельзя, но не может объяснить, откуда взялся такой запрет. Это естественно: в начальных учебниках все это преподносится как аксиома.

Между тем, дело обстоит довольно просто: вышеприведенное четырехступенчатое рассуждение и есть доказательство нецелесообразности деления на ноль. Ведь если его разрешить, то любое число оказывается равно любому другому, и само понятие числа от этого, очевидно, становится бессмысленным. Значит, число имеет значение только при наличии множества чисел. Отсюда еще более интересный вывод: деление на ничто уничтожает вообще всю арифметику! А почему? Потому, что оно рождает внутреннее противоречие: А есть не-А. Ни с каким числом такого больше вроде бы не происходит, хотя нельзя не заметить, что деление некоторых чисел на некоторые другие не приводит к появлению числа. Что тоже не очень хорошо для арифметики. Имеется в виду, например, деление единицы на девять. Но это отдельный большой разговор...

Вернемся к нолю. Почему все-таки именно деление на него нежелательно, а умножение, сложение, вычитание, возведение в степень не ведет к плохим последствиям?

Переведем арифметические действия на несколько иной язык. Что такое сложение и вычитание – это вполне ясно. Если к нечто прибавить ничто, то нечто останется без изменений. И если от нечто отнять ничто (т. е. ничего не отнять), оно тоже останется прежним. Умножение, как говорят, сводится к сложению. Если ничто взять несколько раз (причем сколько угодно), то все равно нечто не возникнет. Если нечто не взять ни разу (взять ничто раз), то снова ничего не будет. Наконец, деление – это что-то вроде последовательного вычитания. Разделить ничто на два (три, четыре и т. д.) едва ли возможно, потому что его нельзя взять. Во всяком случае, здесь можно достаточно уверенно сказать, что итог будет все тот же ноль. При делении на ничто эта неопределенность становится уже гораздо более ощутимой. Разделить нечто на ничто – что это значит? Разумно утверждать, например, что это тождественно отсутствию деления, т. е. никакого арифметического действия тут вообще не было произведено. Следовательно, как было нечто, так оно и осталось (например $2 : 0 = 2$). Удивительно, но противоречия при подобном взгляде не возникает! Но с другой стороны, когда мы делим десять на два, мы как бы узнаем, сколько раз нужно взять два, чтобы получить десять. А сколько раз нужно взять ничто, чтобы получить нечто? Да сколько раз ни возьми, все равно не получишь. В обычной арифметике не существует даже никакого условного знака для такого итога (хотя, конечно, ввести его – дело легчайшее).

Но гораздо более важно то, что, как мы убедились, деление на ноль (ничто) изначально не имеет однозначного истолкования. Это и есть неопределенность. Правда, она никак не помогает в решении поставленного вопроса. Можно даже обнаружить, что такое понимание деления вообще несовместимо с вышеприведенным доказательством нежелательности деления на ноль.

Таким образом, загадка остается. Но одно несомненно: понятие «ничто» («ноль») таит в себе угрозу для всей арифметики, оно разрушительно для нее, а потому нуждается в дополнительных ограничениях применения, что и было достаточно показано. Ведь наша неопределенность (когда деление на ноль – это либо отсутствие деления,

либо действие без ясного итога) в обычной арифметике даже не рассматривается, само же деление на ноль запрещается по другим соображениям.

4. 3. АПОРИЯ СУЩНОСТИ

§ 1. Разделение сущего на сущность и признак стало в философии обычаем, истина которого как будто удостоверена его древностью. И все-таки против него есть что возразить. Возьмем любую единичную вещь. Где у нее сущность? Нигде. Во всяком случае, не в самой вещи – она в нашем уме как видовое и родовое понятие, а также как их определения. Вещь, конечно, вся целиком есть сущность, если мыслить по-эллински. Но когда говорят о связке «сущность – признак», имеют в виду не это. Единичная, неповторимая вещь не подлежит определению, как утверждается с давних времен. Она может быть только описана, а описание есть перечисление всех признаков и только их. Но таким образом, получается, что единичное бессущностно (бессубстанциально), оно лишь скопление неких качеств в ограниченном пространстве. Ни к какой сущности эти качества не привязаны. Они связаны исключительно друг с другом, причем не какими-то совершенно прочными узами, а просто связаны.

Бессущностность нередко распенивают не как свойство действительности, а как некое человеческое заблуждение относительно действительности – заблуждение древнее, прямо-таки доисторическое. Его считают одной из отличительных черт мифологического мышления. Обратимся к примерам. Большинство сейчас склонно считать, что, допустим, существует человек, и этот человек может находиться в разных состояниях – бодрствование, сон, безумие, голод, сытость, гнев, радость, враждебность, дружелюбие и т. д. Однако в ряде древних произведений все это выглядит иначе, а именно так, будто эти состояния существуют самостоятельно. Это такие отдельные существа или боже-ства... Геракл впал в безумие, когда к нему пришла богиня Безумие (Ата). Бессмертный кентавр Хирон, будучи не в силах избавиться от мучений, вызванных тем, что в его рану попала кровь Лернейской змеи, отдал бессмертие Прометею, а сам от него получил смертность и, благополучно сойдя в чертоги Аида, перестал страдать. В доме

Эпиметея хранился сосуд, в котором были заперты беды, несчастья, горести, болезни. Это были такие зловредные существа (~демоны). Пандора, в чем и состояло ее предназначение, нашла этот сосуд и открыла его. Вредоносные божества разлетелись по всей земле, и только после этого у людей началась их нынешняя тяжелая жизнь – прежде они благоденствовали. Еще один отрывок из «Рождения богов» Гесиода, где говорится о детях Вражды (Эриды):

Грозной Эридою Труд порожден утомительный, также
Голод, Забвенья и Скорби, точащие слезы у смертных,
Схватки жестокие, Битвы, Убийства, мужей Избиенья,
Полные ложью Слова, Словопренья, Судебные тяжбы,
И Ослепление души с Беззаконьем, родные друг другу,
И наиболее скорби несущий мужам земнородным
Орк, наказующий тех, кто ложною клятвой клянется.

(пер. В. Вересаева [52, с. 33–34])

Получается, что для древнего мышления все есть сущность (субстанция), а признаков, которые, как в наши дни кажется, самостоятельным существованием не обладают, нет. Но понятия «сущность» и «признак» имеют смысл только вместе – как пары «главное – второстепенное» или «самостоятельное – зависимое». Если все сущее состоит из сущностей, то понятие «сущность» становится полностью излишним. И так же дело обстоит с «признаком». Поэтому и говорят, что первобытному мышлению свойственна бессубстанциальность...

Итак, качества, составляющие вещь, связаны исключительно друг с другом, причем довольно слабо: отделить одно качество от других сложно, по-видимому, лишь потому, что некоторые качества имеют большую пространственную протяженность. Для их смещения потребуется много времени. А может быть, вещь есть совокупность свойств, как бы нанизанных на ничто?.. Если бы это последнее предположение удалось обосновать, оно стало бы одной из величайших апорий, наряду с апориями ничто и сущего. Но как это сделать? На первый взгляд, оно вообще надуманно, – представление о вещи как скоплении свойств в одном месте выглядит гораздо лучше, ибо в нем нет ловушки Парменида. Зачем же вводить «существование несуществующего» без крайней необходимости? А такой необходимости не видно.

Таким образом, в вышеизложенном виде это слабая апория. Но у нее есть по крайней мере две сильные разновидности. Это апория «единичное – общее» и особенно апория души (апория Я).

§ 2. С давних времен (хотя в данном случае мы затрудняемся сделать точное указание) существует противопоставление сущности и явления. Обычно считается, что явление – чувственно воспринимаемо, а сущность – умопостигаема. Допустимо выразиться и так: явление – это как бы чувственная оболочка мыслимой, но вместе с тем реальной сущности. Явление обычно считается изменчивым, а сущность – постоянной. Вышеизложенный взгляд в его законченном виде сложился в позитивизме и неопозитивизме как выражение главного заблуждения старой метафизики. И в качестве заблуждения он нуждался в преодолении. Позитивизм утверждал, что в вещах существует только чувственно воспринимаемое, никаких сущностей в них нет; сущности – это уже наши понятия и не более того.

Особенно важно здесь то, что сущность и явление соотносятся примерно как общее и единичное. Допустимо мыслить так: у одной сущности могут быть разные проявления. Это легко представить на следующем примере: возьмем какую-нибудь вещь и будем смотреть на нее с разных сторон; вещь (сущность) – одна, а выглядит всегда по-разному. Однако сразу замечаем, что любая вещь, обычно попадающая в поле нашего зрения, – это на самом деле не вещь, а только собирательное название некоторых чувственно воспринимаемых свойств. Таким образом, вещь (res) не реальна, а номинальна. Существует ли человек? – спрашиваем мы и указываем на кого-нибудь. Нет, гласит ответ, человек здесь – это только сводное обозначение головы, туловища, рук, ног и прочих частей тела. А существуют ли голова, руки и ноги? – Тоже нет, ведь и они не суть неделимые качества; они – собирательные имена. А так называемые молекулы, атомы, из которых с физической точки зрения все это состоит? – Опять нет. А лептоны, кварки? – Об этих последних можно сказать лишь то, что на сегодня они в качестве некоторых тел физически неделимы. Но ведь это еще ничего не значит: то, что неделимо сегодня, может оказаться делимым завтра. Кроме того, лептоны и кварки проявляют себя не единственным образом... Итак, вполне может оказаться, что любое качество – это собирательное наименование еще более первичных (еще

более элементарных) качеств. И так до бесконечности. Если бы существовали некие неделимые качества, то они и были бы истинными сущностями всего существующего. А если их нет, то сущность – пустое понятие. Но с другой стороны, как такое вообще возможно? Ведь неделимое качество – это как бы некая вещь, которая проявляет себя одним-единственным образом, на которую, например, можно посмотреть только с одной стороны...

Какое это имеет отношение к вопросу о единичном и общем? Самое непосредственное. Номинализм исходит из того, что общее – лишь имена, тогда как вещи – единичны и неповторимы. Реализмом же называется мнение, согласно которому общее существует как вещь (т. е. реально) во всех вещах одного вида. На первый взгляд, эти учения, имея точки соприкосновения (оба как будто признают реальность единичного, что, впрочем, не бесспорно), все же сильно отличаются (когда объясняют способ существования общего). Согласно номиналистическому взгляду нет ни камня, ни дома, ни человека, ни синего, ни доброго, ни красивого, – это собирательные имена. А согласно реализму только это и существует, ибо все так называемое единичное складывается из общего.

Возвращаемся теперь к нашему рассуждению. Если нет неделимых (т. е. строго единичных) качеств, на чем на самом деле должен настаивать последовательный номинализм (он просто не может найти такие качества), то существуют только общие понятия, а это уже согласуется с реализмом. Так крайний номинализм оказывается тождественным крайнему реализму, а значит, противоречия между ними нет. В пределе это одно и то же учение!..

§ 3. Душой обычно называют внутренний мир человека со всеми особенностями восприятия и переживаний данного лица. Душа – это то, что каждый знает лучше всего, ибо человек есть его душа. Душа – сущность человека. Не ясно только, является ли душа неким особым телом, заключенным временно в теле плотском, или же она есть разновидность тела, обладающего жизнью. Последнее можно прояснить следующим образом. Тела обычно делятся на живые и неживые. Все живые имеют какую-либо душу. Но это происходит не так, что у них есть душа по причине того, что они живые, и не так, что они становятся живыми после обретения души. Одно без другого здесь не бывает, и поэтому выражения «быть живым» и «быть одушевлен-

ным» тождественны, как это и объясняется у Аристотеля [17, с. 394]. Душа и жизнь суть лишь разные способы выражения одного и того же. Если же душа – это некое тело, временно вселившееся в плоть (это уже линия Платона), его, вероятно, однажды удастся обнаружить, ибо все телесное чувственно воспринимаемо. Но многих отталкивает от этой точки зрения именно то, что до сих пор ничего такого не найдено. Им кажется, что если это невозможно сейчас, то не будет возможно никогда. Поэтому они согласны считать душу чем-то вроде работы сложного устройства, которая отдельно от устройства, разумеется, не существует. Душа как-то связана с телом, но вряд ли можно сказать, что она находится в теле. Ведь она везде, куда она достигает: когда я вижу дерево, моя душа у этого дерева; когда я слышу пение, она с тем, кто поет. Ощущение, что душа заключена в теле и сосредоточена, приходит с возрастом и является признаком старения; у детей же душа не имеет средоточия, она словно рассеяна по всему мирозданию, она только там, где ее восприятия. А сами эти восприятия не исходят ни из какой середины. Зрелый же человек различает свое «я» (душу) среди окружающих вещей...

Возможно, что существует лишь одна душа – мировая. Соединяясь тем или иным образом с веществом, она порождает все видимое многообразие тел, одни из которых признаются живыми, другие – нет. Но заключение об их одушевленности выносится нами по сходству: если тело подобно моему, я могу посчитать его живым; если не подобно, откажусь это сделать, хотя на самом деле могу заблуждаться. Таким образом, в представлениях о живом и неживом тоже нет достоверности...

Но почему здесь говорится о душе? В философии (в науках) это слово, как уже не однажды говорилось выше, стало вызывать почти что отвращение. Одержимость материализмом достигла в наш век такой крайней степени, что люди, даже прибегая в речи к слову «душа», когда их спрашивают об этом, начинают оправдываться и предлагают не понимать их буквально: это, мол, было всего лишь иносказание, обычай повседневной речи, – и никакой души на самом деле нет...

Но все это лишь введение к нашему главному вопросу. Итак, (если не иметь в виду ребенка с его рассредоточенной душой), есть одно обстоятельство, которое заводит в

тупик любые исследования о душе. Душ, скорее всего, имеется очень много, потому что самонадеянно и странно думать, что душа – это только я, а все остальные существа – совершенно иной природы. Тогда надо объяснить, почему моя душа действительно моя, или, иными словами, почему я, как мыслящее и чувствующее существо, нахожусь именно в этом теле, а не в другом, хотя они в отношении предпочтительности одинаковы. В еще более простом виде этот вопрос выражают так: почему я – это я? почему я родился в это время и в этом месте?..

Рассмотрим какого-нибудь человека, говорю я и показываю на себя пальцем. Что он так выглядит, имеет такие склонности, вкусы и предрасположенности, это легко объяснить тем, что он происходит от таких-то родителей, – он просто похож на них (и на других своих предков), он унаследовал некоторые их черты. Что он так мыслит, так ведет себя и знает вот то, а вот этого не знает, это легко объяснить тем, как он воспитывался и какое получал образование. И так далее. Но как объяснить, что этот человек – я? Ведь с тем же успехом я мог быть и любым другим человеком! Просыпаясь каждое утро, я осознавал бы себя, например, Марком Аврелием и, разумеется, жил бы не в двадцатом веке христианского летосчисления, а в десятом от основания Рима. Здесь надо остановить особое внимание на следующем: речь идет вовсе не о том, как это иногда кажется на первый взгляд, чтобы вот этот человек, имеющий явное телесное сходство вот с этими людьми – его родителями, произошел от других. Такая мысль действительно была бы странной: с обычной точки зрения, если уж человек родился в этой семье, то в другой родиться после этого никак не может. Когда пытаются перевести разговор в такую плоскость и поскорее разрешить вопрос, то начинают делать то, с чем сами же по большому счету не согласны, ибо каждый человек смутно понимает, что он не человек, т. е. не просто тело со способностями, а как раз то загадочное Я (душа), которое сущностно отделено от всего остального, что оно до некоторой степени использует и направляет, – от памяти, от мышления, воображения, сознания, воли, ощущений и переживаний. Но что такое это единственное в своем роде Я? Почему оно срослось именно с этим человеком?

Хоть сколько-нибудь хорошего ответа на эти вопросы нет, и поэтому их избегают все науки. Между тем, это

прямой выход к заключению, что душа в существе своем совершенно недоступна для себя самой, она непознаваема. То, что она может сказать о себе, касается лишь того, что в каком-то смысле является уже внешним по отношению к ней (вышеперечисленные способности).

Наиболее близко к этому выводу раньше подходила феноменологическая психология (и до некоторой степени зависимая от нее экзистенциалистская философия), которая в отличие от эмпирической разновидности этой науки пыталась проникнуть в саму душу, а не заниматься описанием чисто телесного поведения с целью выявить более или менее устойчивые связи между отдельными его проявлениями. Но и она избегала говорить о душе, предпочитая понятия «сознание» и «я». Феноменологическая психология в своем последовательном ступенчатом редуцировании чувственно воспринимаемого множества к мыслимому единству достигала некоего предела, о котором более уже ничего не могла сказать из-за скудости языка. Так это объяснялось. На ступени феноменологической редукции ей открывалось бесконечное множество восприятий – направленных не на вещи как вещи, а на вещи как явления сознания. Эйдетическая редукция обнаруживала хоть и большое, но уже конечное множество умственных сущностей (~платоновских идей). Наконец, трансцендентальная редукция прорывалась к единому подлежащему всего этого многообразия. Оно именуется «я», «я сам», – больше о нем ничего сказать уже нельзя [59]. Подобным образом дело обстояло и в экзистенциалистской философии, которая, притязая на открытие «экзистенции», «самого человека», тем не менее разумно воздерживалась от положительных утверждений об этом предмете, подчеркивая, что в строгом смысле он никогда и не становится предметом, – он изначально неопредмечиваем [238, с. 133].

Мы со своей стороны предложили бы ввести четвертую промежуточную редукцию. Она следует за эйдетической и предшествует трансцендентальной. С помощью нее движение самопознания вглубь становится более плавным: *бесконечно многое* чувственных восприятий (феноменологическая редукция), *конечно многое* умопостигаемых сущностей (эйдетическая редукция), *двойственное* сознания (синейдетическая редукция), *единое* души (трансцендентальная редукция).

То, что открывается на последней ступени, в наше время действительно лучше обозначать как «душа», а не «я»

и «сам», поскольку этими словами называют просто человека, т. е. туловище, голову, руки, ноги, ощущения, память, переживания, воображение, мышление, волю, сознание. Все это лежит на поверхности, все это более или менее известно. Неизвестна же душа. Или: она известна лишь как неизвестное, неведомое Ничто, которое тем не менее есть. Спроси человека о душе, и он затруднится ответить. Это и есть предощущение Ничто: оно ищет себя и не может найти... Впрочем, это верно только для духовных людей, плотские не только не находят в себе души, но даже и не пытаются искать, а сам вопрос об этом для них – пустой, бессмысленный...

С точки зрения физика, человек (вообще любое живое существо) есть совокупность огромного количества так называемых атомов и их соединений (молекул), а успехи физики ведут к тому, что в скором времени мы сможем делать полные молекулярные описи людей на любое заданное время. В них, очевидно, в особом виде будут содержаться все воспоминания, все склонности и предпочтения человека, особенности его восприятия и так далее, – словом, вся его личность. Мы можем не дожидаться наступления этих времен и представить, что уже умеем это делать. И вот я отображаю на огромной доске две молекулярные описи – свою и еще одного человека. Они будут, конечно, неодинаковы, но сколько бы они ни различались, этим никак нельзя будет объяснить, почему вот эта – моя, а вот эта для меня чужая. Почему, в самом деле, мои именно эти воспоминания, тогда как те принадлежат моему соседу (а ведь личность – это по большей части память человека)? Итак, то, что мы называем словом «я», нельзя изобразить физически с помощью условных обозначений живых клеток, молекул, атомов и прочих сверхмалых частиц, сколько бы их ни было открыто в будущем. Следовательно, «я» и не заключается в них, не сводится к ним; оно есть нечто помимо них, причем неизвестно что. Оно есть *ничто* из того, что обнаруживается, *ничто* из того, что можно назвать.

Этот естественнонаучный путь к тайне души проложен в «Диалогах» и «Сумме технологии» Станислава Лема [124, с. 11–35; 126, с. 347–364], которому, вероятно, и следует отдать пальму первенства в открытии этой странной вещи. Однако надо заметить, что у Лема во времена написания этих книг не было ни малейшего желания де-

лать отсюда какие бы то ни было, как у него это называется, нематериалистические выводы. Таким образом, разгадывание этой тайны было оставлено будущим поколениям...

Итак, если душа не постигает себя, как может она постичь что-то другое? В этом скрыта самая большая загадка, предшествующая всем остальным и обесценивающая их. И люди не придают ей значения только потому, что со временем привыкают к своему существованию. Но когда человек прикасается к тайне души, он испытывает некую смутную надежду. На что? Он не знает, ибо в это мгновение точно не знает ничего. Но, скорее всего, это надежда на освобождение...

Многие люди, будучи спрошены о душе, не торопятся отрицать ее наличие у себя – они говорят только, что не знают, есть ли она у них. В их простодушном сомнении заключен большой смысл: в самом деле, как можно уверенно сказать, что Ничто существует? Правда, если их навести на эту мысль (что душа есть ничто), они в большинстве своем отказываются признать, что подразумевали нечто в таком роде; даже не имея ничего возразить, они часто упорно твердят, что это всего лишь некая умственная ловушка, хитроумная игра слов...

А еще здесь следует вспомнить о ребенке и сделать необходимое уточнение, проливающее свет на давнее затруднение христианства: когда возникает душа у человека? Так вот, душа придается телу не тогда, когда оно в утробе матери, и даже не при рождении; она появляется значительно позже, причем у разных людей в разном телесном возрасте. Она может даже вообще никогда не даваться. Не зря в христианстве считалось, что есть люди духовные, душевные и плотские. В последних душа если и есть, то исключительно растительная и животная.

Дети до определенного возраста совершенно неспособны ко лжи, т. е. они не в состоянии изрекать не-сущее. С точки зрения взрослого, они могут лишь ошибаться, чисто-сердечно заблуждаться, но не лгать. Вопрос о лжи в нынешней философии возникает обычно либо в логике, либо в этике, но не в физике и метафизике. Познание, как многие хотят надеяться, идет в направлении от большей лжи к меньшей, от меньшей истины к большей. Впрочем, часто оговариваются, что ложь – преднамеренное искажение действительности в речи, поэтому в отношении наук

правильнее применять слово «заблуждение». И еще лучше отказаться от понятия истины, поскольку оно тоже сбивает с толку. Получится, что цель наук — устранение заблуждений и поиск большего правдоподобия. Если так, то ложь останется уже лишь в качестве предмета этики. В ней же решение в общих чертах такое: корыстная ложь безнравственна, ложь во спасение в некоторых обстоятельствах допустима.

Зрелый человек скажет, что физически солгать легко, это трудно сделать только по этическим соображениям. Но ребенок не лжет как будто именно вследствие физической невозможности. Он словно еще не знает, что есть не-сущее? Почему он не способен изречь не-сущее? Потому что пока он сам есть всецело сущее. Способность лгать появляется лишь вместе с душой, которая и есть Ничто. Вместе с ней приходит свобода, на которую опирается воля, и возможность говорить то, чего нет. Вероятно, этому предшествует возможность хитрить и утаивать. Так вот, когда у ребенка (а обычно это происходит все-таки в раннем телесном возрасте) впервые обнаруживаются данные качества, это верный признак того, что душа начинает как бы укореняться в его теле. Это, конечно, слишком образное выражение: Ничто не может поместиться в нечто; оно лишь устанавливает некую загадочную, неподдающуюся постижению связь с ним. И, конечно, такая и только такая душа бессмертна: не может ни возникнуть, ни исчезнуть то, чего изначально нет.

Вероятно, во все времена самым лучшим доводом против Платона был вопрос: если моя душа существовала прежде, чем появилось тело, если она соединялась с другими телами, почему я не помню никакой другой жизни? У Платона это объяснялось так: душа, вселяясь в тело, испытывает потрясение и на время забывает все, а затем, привыкнув к новому виду существования, начинает восстанавливать в памяти изначальное знание — она вспоминает прообразы (идеи). Но почему только идеи, а не саму прошлую жизнь?.. Исходя из учения о душе как Ничто, мы можем дать ответ на этот вопрос, хотя это и не доставит ни малейшего удовольствия Платону — его догму наши соображения не только не защищают, но еще сильнее опровергают... Душа в большинстве случаев не помнит ничего, потому что лишена памяти. Память не есть часть души, память несравненно более телесна (ибо принадлежит

к сущему) и приобретается в ходе телесной жизни. Когда душа утрачивает связь с телом, она обычно отделяется и от памяти, и от ощущений, и от воображения, и от всего прочего, что составляет человека. Может быть, только чистый разум и слепая воля остаются в ней?..

Подлежит ли такая душа высшему суду? – Вполне возможно; но, что он представляет собой, высказать уже нельзя. Можно только быть уверенным, что он не имеет ничего общего с земным судом, ведь душа не несет на себе ни печати греха, ни печати добродетели, – она определяет лишь то почти невыразимое, что этот человек – я, а этот – не я. Душа – предел мысли, до него можно лишь добраться, но перейти его невозможно. Жизнь души, отделившейся от тела, уже совершенно неведома...

В наше безбожное время смерть понимается обычно как полное отсутствие жизни: когда умираешь, полностью исчезаешь. И в таком качестве смерть вызывает определенный страх, который особенно хорошо отражен в некоторых сочинениях Артура Шопенгауэра: людей беспокоит та вечность, которая последует за их смертью; они содрогаются при мысли, что их больше *никогда* не будет. Таким образом, можно говорить о том, что человек в это мгновение пытается помыслить и вообразить свое посмертное состояние как длительное Ничто.

Но так было не всегда. Для более ранних времен свойственно представление о смерти лишь как о переходе из одной жизни в другую. Здесь страх относился еще не к самой смерти, а только к новой жизни. Если она была связана с предыдущей, т. е. нынешней земной, последняя в значительной степени могла предопределить ее: грешник в следующей жизни наказывался за грехи, праведник получал вознаграждение. У любого сознательного человека всегда есть опасения, что он-то как раз недостаточно добродетелен, и, следовательно, возможность оказаться осужденным на мучения совсем не призрачная.

Итак, смерть в любом случае вызывает некоторое беспокойство. Оно не преследует постоянно и сильно напоминает о себе лишь иногда и в течение непродолжительного времени. Какой страх сильнее – перед чудовищными наказаниями или перед полным уничтожением? Этот вопрос не имеет простого и ясного ответа. Можно только достаточно уверенно определить, что первый страх – физический, а второй – метафизический.

Хорошо известно из источников (и эти свидетельства не подвергаются сомнению), что первую большую борьбу со страхом перед загробными возданиями и теснейшим образом связанным с ним страхом перед богами развернуло эпикурейство (хотя и до него были отдельные случаи безбожия и отказа дрожать перед божественными карами). И особенно любопытно то, что в качестве главного средства борьбы с верой в ужасы Аида эпикурейство предлагало веру в бесчувственность Ничто: пока мы живем, смерти нет, а когда смерть приходит, нас уже нет, поэтому смерти нет ни для живых ни для мертвых, – таким образом, смерть – ничто; все хорошее и плохое в ощущениях, а смерть – отсутствие их. И тому подобное. К этому прилагалось еще, если так можно выразиться, руководство по прикладному безбожию: боги хотя и существуют, но не являются ни творцами, ни правителями миров, один из которых – наш; боги не вмешиваются в земные дела, не осуждают и не поощряют; они самодостаточны, а самодостаточному существу ничего уже не нужно; если бы боги изменяли судьбу вещей, это означало бы, что им чего-то не хватает, что противоречит самому понятию божества. Усвоив все это, человек, по мысли эпикурейцев, должен был избавиться от страха смерти.

Из этого мы видим, что Ничто, Полное Отсутствие для большинства людей того времени были невысказанными. Следовательно, не возбуждали страха, – причем даже у самих эпикурейцев. Страх был перед чем-то – перед Аполлоном и Артемидой, которые несли преждевременную смерть соответственно мужчинам и женщинам, перед подземными пространствами, перед Гермесом, провожающим души в Аид, перед Хароном, переправляющим души через Стикс, перед трехглавым Кербером, перед Дикой, Фемидой, Эриниями и т. д. Невозможно бояться потерять нечто (душу) – уже древнему эллину было ясно, что Нечто всегда остается. Если отождествляешь себя с нечто, ты никогда не исчезнешь. Некоторым людям перед смертью помогает мысль, что в само мгновение смерти их душа (разум, сознание) перейдут в другого человека. Другие знают, что будут жить в своих детях и внуках. Иное дело Ничто. Его ведь уже нет. Человек, который не знает, что такое душа и что душу не удастся отождествить ни с каким сущим, а только с Ничто, но который смутно чувствует все это, – такой человек в каком-то смысле уже мертв. Страх перед

смертью, понимаемой как Ничто, является следствием переноса человеческой сущности (т. е. Ничто) вовне человека: человек всегда видит во всем прежде всего самого себя; свое внутреннее состояние он незаметно переносит на мир.

Но зеркалом такой души является не только смерть, но и бог — он тоже Ничто. Это апофатическая теология и антропология...

Каждое человеческое существо в состоянии найти соответствующего себе бога и сочинить какую-нибудь положительную теологию, но неведомого бога отрицательного богословия находит только душа. Бог — зеркало человека, человек — зеркало бога. Не только теология есть скрытая антропология, — антропология в свою очередь есть скрытая теология. Душа и бог — вот две крайние точки сущего и не-сущего; все остальное — между ними. Но, будучи различными, они сущностно тождественны. А ничего другого (телесного образа, местоположения) у них нет. Тогда получается, что они просто тождественны. Они — одно и то же... Если даже физика, пусть и нехотя и невнятно, соглашается на нарушение закона непротиворечивости, то подлинная и явная метафизика тем более не должна этого бояться. Вот последовательность Всецелого, свернутая в кольцо: душа — люди — вещи — боги — бог. Первое и последнее звено смыкаются и суть не-сущее, остальные три — сущее, которое обретается, однако, только в своей противоположности. Ибо все погружено в Ничто...

Древнее народное богопочитание представляет собой по большей части ту или иную разновидность многобожия. Эллинские боги, например, все посясторонние, внутримировые (говоря нашим языком — физические). Они все когда-то родились (хотя не очень понятно, из чего и как); ни один из них не обладает всемогуществом — они всегда зависят друг от друга; каждый воплощает какое-нибудь качество, отвечает за некоторую область жизни и деятельности. Их нескончаемым раздорам соответствует неустранимая пока внутренняя множественность человеческого существа, отсутствие целостности; их посясторонности — отсутствие Ничто души. Человеческое существо здесь — это все те же туловище, руки, ноги, голова, память, воображение, разнообразные ощущения и переживания, воля, мысли. У всего этого нет единого подлежащего; они действуют все вместе, и только вместе они — одно, но нет за ними никакого внестоящего единого. Вероятно, на еще более

ранних ступенях развития божественного каждое божество вообще было само по себе. Это означало полную разорванность человека: даже человека тут, в сущности, еще не было.

Со временем в собрании богов одно божество начинает возвышаться над остальными, которые, таким образом, постепенно превращаются в его слуг, вестников, проводников высочайшей воли. Это соответствует началу вхождения души в человека. Но душа еще не познает себя как непознаваемую. Вовне отражается пока только та часть сущего, в которую вращается Ничто. Поэтому царь богов сам еще всецело сущий, посюсторонний, как например Зевс или Яхве. Его превращение в сверхмирового окончательно происходит только в христианстве, да и то не во всех его ответвлениях. Сверхмировой бог полностью освобождается от земных и вообще от положительных признаков, даже от самого существования лишь в апофатической теологии, восходящей к так называемому василидианству, которое в свою очередь уходит корнями в маркионовское учение. Теперь бог – полностью единый, сущий не-сущий, излучающий мир. И это означает, что душа вросла в человека и посредством него постигает себя как непостижимую...

Впрочем, апофатическая теология не всегда сопровождалась апофатической антропологией (наше время тоже знает примеры апофатической антропологии – о них уже упоминалось: «Человек всегда есть больше того, что он есть», «Экзистенция не опредмечивается» и т. п.). Христианская мысль обычно шла от богов к богу, а от него к людям и затем к человеку, после чего останавливалась. Души она нередко не достигала. И даже неведомого не-сущего бога стремилась как бы приручить, одомашнить, сделать земным или еще того хуже – разложить по перипатетическим категориям. Главным образом это находило выражение в весьма грубом и нелепом при данных обстоятельствах учении о троице и ангелах; в меньшей степени – в боэцианстве, которое потом плавно переросло в томизм, сделавшийся со временем единственно истинной философией католичества. Это был явный шаг назад – к многобожию эллинской закваски, от которого христианство на словах отрещивалось всеми способами.

«Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это вполне достоверно, ибо нелепо; и погребенный воскрес – это несомненно, ибо

невозможно» [190, с. 166]. А мог бы Тертуллиан, изрекший это, поверить в такое: Сын Божий рожден и не рожден, спасал и обрекал на смерть, творил чудеса и не делал ничего, был и не был распят, умер и не умирал, воскрес и остался неживым, вознеся к Отцу и продолжил жизнь на земле?..

Но неведение души для христианства полностью простиительно и даже оправдано: душе лучше знать не себя, а людей и бога, и быть с ними. У кого нет людей, тому остается только бог. Но у кого есть люди, тот может видеть бога в них. Если же кто потерял связь с людьми и не нашел бога, тот обречен.

Предмирной ошибкой является обратное – знание души себя и неведение бога. В этот ужасный грех впала экзистенциальная мысль, которая двигалась в направлении, противоположном христианскому, и тоже не делала последнего завершающего шага. Она шла от вещей к людям, от людей к человеку, от человека к душе, которую, впрочем, по безбожному и бездушному обычаю своего времени предпочитала считать не душой, а экзистенцией. Потому и говорится в христианстве: путь от вещей к богу настолько долог, что лишь отдельные и притом очень немногие люди успеют его пройти за свою жизнь; значит, нужно идти от бога к вещам, и для этого бог сам должен открыть себя человеку... Экзистенциальная мысль до бога не добиралась. Обнаружив экзистенцию, она как будто успокаивалась, ибо ей казалось, что дальше пути уже нет, и предпочитала поживать на ложных лаврах. Но то, что она нашла, было разверзнувшейся бездной ужаса: человек (хоть душа, хоть экзистенция) оторвался от всего и попал в такое одиночество, тяжелее которого уже ничего нет. Он для всего стал посторонним, а чтобы заглушить переживание этого – стал посторонним и для самого себя. Это был ад на земле... Экзистенциальная мысль, впрочем, поначалу едва ли не ликовала, поскольку считала, что наконец утвердила истину, пусть даже и страшную. У нее это называлось «трезво смотреть на мир»: жизнь абсурдна, но ничего кроме абсурда все равно нет. Она забыла о том, что сама является жалким отбросом безбожия, которое в христианскую эпоху возникло как искаженный, несоответствующий цели способ борьбы с церковью, т. е. с неким земным государственным учреждением, но закончилось самым настоящим, цельным отрицанием бога.

Как можно было радоваться тому, что бога нет, что, следовательно, нет высшей истины и справедливости, которые направляли бы тебя в каждое мгновение времени? Как долго можно было радоваться тому, что нет ничего кроме земной жизни, что вопрос, откуда мы и вообще все, вопрос, зачем мы, суть неправильно заданные вопросы, на которые по этой причине можно и нужно не отвечать? Какая радость «человеку» Сартру от того, что его изначально несвежая туша сгнила или засохла в земле где-то под Парижем? Эта туша считала, что души нет, а есть только она — туша. Теперь она благополучно переходит в иное состояние — в содержимое желудков червей и личинок. Она сама себе напророчила эту участь... А радость была. Она просвечивает сквозь эту притворную и наигранную тревогу от заброшенности. Получали удовольствие даже от мысли, что это мы сами убили бога, — удовольствие, смешанное с жаждой возвеличить человека вплоть до его обожествления...

Бог умер, радовался Ницше. Пусть так. Но он воскрес, ибо не могло быть иначе. И Ницше умер в безумии согласно высшему предначертанию. Ибо тоже не могло быть иначе. Но Бог простил его — этот грязный омерзительный лоскут под своим престолом. Человека нет, бог есть. Пусть будет бог, но не будет человека...

И все эти богоборческие и антропоцентрические потуги назывались «гуманизм», что значит «Иалдабаоф»: где пытаются стать богом без Бога, там — Иалдабаоф, все творение которого — ад и пустота. Пусть это будет вызовом экзистенциализму... Новое Средневековье идет как пресыщение экзистенциальным настроением, оно наступает из-за усталости человека от тяжести одиночества среди себе подобных и богооставленности. Нет смысла нести это бремя, поскольку от него можно легко избавиться...

Вопреки первому впечатлению, ни физиология, ни психология (даже экзистенциальная) никогда ничего не могли сказать о душе. Ведь она, о чем уже было сказано, отвечает только за то, что некий человек (единственный из многих) — это я. И еще, может быть, за свободу моей воли. Больше она, если так можно выразиться, ничем не занимается. У нее нет ни памяти, ни мышления, ни чувств, ни сознания, ни тем более тела. Она лишь устанавливает какую-то таинственную связь со всем этим и удерживает это при себе. Естественнаучная антропология

исследует лишь эти, прибегая к языку христианской мистики (Максим Исповедник), отобразы души и никогда не доходит до нее самой.

Но как душа удерживает человека? Имеется ли у нее некая собственная и, разумеется, беспредпосылочная воля, которая выносит решение о присоединении к человеку и отделении от него? И где находится душа, когда я сплю и падаю в обморок? Что значит, наконец, «сойти с ума»?.. Как видим, даже обычная ежедневная жизнь дает много поводов для сомнений и рассуждений.

Под безумием, конечно, понимают разные вещи. В первую очередь потерю значительной части памяти, а также разрушение привычных понятийных связей в уме. Последнее выглядит так, будто человек опять же забыл, как надо правильно сочетать слова, чтобы получать осмысленные предложения, и начал соединять их по-другому. Но есть, безусловно, и такая разновидность безумия, когда человек теряет не столько ум, сколько душу. Ибо случается, что бог открывает душе путь для ухода еще при жизни человека. Она тогда чувствует, что бог – это воплощенное Ничто, охватившее мир со всех сторон, – зовет ее отовсюду сквозь теперь уже бесплотные вещи... Почему, в самом деле, есть сущее, а не ничто? Ведь это очень верно, что есть сущее. Но, оказывается, не всегда. Как раз когда бог открывается душе, ничто становится сущим, а сущее – ничем... Так вот, душа может воспользоваться этим, хотя и не без труда, как ни странно. Потому что человек в этот страшный час, может быть, впервые смутно ощутит, что он – это не мысль, не чувство, не память, но именно душа. Если душа уйдет, человек останется, но это будет уже не он. Это будет другой человек – не только потому, что он лишился прежнего «я»; его мышление и память тоже наверняка пострадают, поскольку отрыв души не может быть безболезненным. Так что скорее всего этого человека ждет сумасшедший дом... Не понимая всего до конца, я отождествляю себя и с телом и с душой. Тогда я начинаю бояться. Это страх потерять себя, ведь жизнь души в боге есть нечто совершенно иное по сравнению с земным телесным существованием – невыразимое, непредставимое. Такая жизнь ожидается как смерть, как полное исчезновение. Она вызывает почти ужас, и он заставляет душу остановиться. Она отказывается покидать человека, а бог не препятствует ей в этом...

Сначала был мир. И что-то происходило в нем. Потом в нем появился человек. Он внезапно постиг, что он есть. А потом он еще вспомнил, что он здесь давно, только раньше не замечал себя: познавал природу, не сознавая себя. Тогда у него возникла новая мысль: что все дело в нем – в том, кто познает, а не в том, что познаваемо. И человек обратился к самопознанию, и премного радовался этому. И возгордился, потому что видел, что другие – так называемые люди – в большинстве своем далеки от этого. И он еще больше возгордился, мысля себя принадлежащим ко кругу избранных. Но это была яма для ловли добычи. Теперь он был в ней. И выбраться из нее он не мог, что значит: тяжесть человеческого оказалась невыносимой. И тогда человек постарался отречься от человеческого и забыть себя ради чего-нибудь – других людей, мира, бога, – ему было все равно. На этом все остановилось... Γνωθὶ σεαυτὸν («познай себя») – вызов, брошенный богами и превратившийся в проклятие. Боги предвидели, чем обернется гордыня, и не противились ей.

Ошибка в бытии трудилась бесплодно. Она уже познала искушение личностью и своеволием и решила избавиться от всего, чтобы остаться одной, чтобы провозгласить: я есмь то, что есть, я – единственное, что существует, а все остальное существует через меня и благодаря мне. Но как только она достигла желаемого и осталась в одиночестве, она ужаснулась своему почти-ничтожеству и грядущему ничтожеству полному. В это мгновение она стала мертвой.

На бескрайних полях философии издавна блуждает этот призрак, эта болезненная мысль – «Мир существует постольку, поскольку существую я», «Мир есть совокупность моих восприятий». Эта болезнь тлеет на дне ума и никак не может ни излечиться, ни умертвить разум (что было бы в общем одним и тем же). Любопытно, что на поле жизни все наоборот. Здравость человеческого существа, его, можно сказать, причастность бытию, определяется тем, насколько твердо он держится истины «Я существую постольку, поскольку существует другое (другие)», «Я есмь предмет приложения сил другого», «Я есмь до тех пор, пока есть другие». На обычном языке это звучит так: «Жить не ради себя и не для себя, а для других» («ибо только они-то и существуют» – скрытая предпосылка). Действительно, наиболее счастливы те, которые живут жизнью других и бога. Быть телом на земле, а душой – в боге и с богом. С

точки зрения личности, это прямо-таки какая-то крайняя степень самозабвения. Пусть так. Но именно она спасает бытие от распада на сущее и ничто. А противостояние сущего и ничто завершается победой ничто, равносильной, впрочем, поражению. Такова судьба...

Человек есть то, что существует через противоположности «жизнь – смерть» и «я – другое». Но это метафизический человек. Физический человек – множество без начала и конца; метафизический – бrenное единство, бrenное и от того несчастное – *δεῖλός βροτός*. Физический – внешний: человек снаружи. Метафизический – внутренний: это как бы человек изнутри. Только метафизический человек знает страх смерти. Потому что только такой ее вообще и знает, знает как полную противоположность жизни. Для физического человека ее либо совсем нет, либо она существует как переход в следующую жизнь. Ведь он не знает Ничто. И, в сущности, правильно делает. Ибо как его можно знать?.. Страх смерти – страх утраты пустого подлежащего своих преходящих состояний. Этот страх, в частности, есть производное от противоположности «я – другое». Из нее рождается сознание, из сознания – взгляд на «я» из «другого».

Человек вошел в мир незаметно; но чем дальше идет, тем больше создает шума. Так кто-то изрек, имея в виду весь свой род. Он не там искал: опять это человечество – опредмеченный человек, уничтоженная экзистенция. Не человек и не человечество, а Я вошел в мир незаметно. И только потом, спохватившись, я обнаружил, что, оказываясь, уже давно существую. Но я ошибался, ибо в то мгновение, когда мы впервые осознали бытие, наш мир впервые развернулся из своего загадочного зародыша... То, из чего все вырастает, всегда остается в тумане, в слепом пятне. Физики никогда не узнают, откуда произошел мир (не говоря уже о том, что они занимаются не тем, чем надо). Они будут лишь перескакивать от одной гипотезы к другой. Эта их работа бессмысленна и смешна. Древние смутно чувствовали это – как и мы. Ведь здесь нет ничего такого, что можно знать: основания невидимы. Гесиод сообщает о корнях земли, неба, моря и самого тартара – неистощимых, ужасных, которых даже боги боятся. Вот то, из чего все выросло.

В сущности, человека нет, потому что там ничего нет *в этой сущности*. Вот почему борьба с идолом субъекта на-

чалась сразу же, как только он возник. Потому что нет ничего тяжелее для бытия, чем быть пустым подлежащим действия, т. е. не быть. Нет ничего тяжелее для бытия, чем быть и не быть одновременно... Бытие распадается на вещи и смерть. Смерть побеждает вещи и самоуничтожается...

Судьба метафизического человека – самоубийство как единственный способ избавиться от страха смерти. Такое самоубийство есть уничтожение самости, уничтожение раздвоенности, метафизического раскола знания. «Человек» самозабвенно работает, изнуряет себя трудом, влечется к сильным ощущениям, одурманивает себя разными способами – и все ради того, чтобы разомкнуть порочный круг сознания, круг разума, порождающего чудовищ. Сознание – это нечто вроде движения в замкнутом пространстве: раз возникнув, оно уже не может остановиться само. Оно исчезнет только от внешнего действия.

Мир сжимается до размеров «человека». «Человек» сжимается до размеров «я» – такого маленького и жалкого, что его скорая и полная утрата становится очевидной и неизбежной. Так человек умирает именно из-за того, что слишком хочет жить. Кто не хочет жить, тот не может умереть. И все это происходит с полем знания. Поэтому верно говорится: не потому Адам и Ева умерли, что нарушили запрет бога, а потому, что в самом знании таилась смерть. Знание – смерть, незнание – жизнь...

Я несчастен потому, что я есмь. Только поэтому. «Я» не может быть счастливым. Чтобы мир обрел покой и счастье, «я» должно исчезнуть. «Я» – это черная дыра, бесконечное сжатие мира до Ничто в пределе. Человек, т. е. экзистенция, есть полный распад бытия. Он получается путем разделения его по сущему и ничто. Задача, следовательно, – вернуться к истоку, прорваться к нему через эти вырожденные исхождения. Вспомнить его и уйти в него безвозвратно.

Я не хочу быть человеком, ибо я устал им быть. Это единственное, что известно. Последнее желание из глубин бытия – быть, но не быть человеком. Тот случай, когда бытие еще согласно вспомнить обо мне. Вот она – невообразимая и бессмысленная тяжесть человеческого. И если возникнет вопрос «А кто этот так называемый человек?» и «Кто мы?», следует понять, что к этому все и шло – чтобы было непонятно, что такое человек, и чтобы эти вопросы остались без ответа.

Так будем же как дети, для которых нет ни высшего, ни низшего, ни внутреннего, ни внешнего, ни мужчины, ни женщины. Ни сущего, ни ничто. И пусть исчезнет мышление через противоположности...

4. 4. ТРОЙНАЯ ИСТИНА

Существует в высшей степени заманчивое для позитивистски настроенных умов решение тех затруднений, что были подняты выше. Оно звучит так: неосознанное (некритическое) использование естественного (обыденного, повседневного) языка в целом ряде случаев приводит к противоречиям (апориям, парадоксам). Таким образом, получает объяснение буквально все, что у нас рассматривалось как камень преткновения мысли. И не просто объясняется, а даже вообще устранивается.

Надо заметить, что это только метод решения, который обосновывается, как нам хотят внушить, исключительно положительными исходами его применения, — сам он не из чего не вытекает. Нам как бы говорят: попробуйте сделать так и посмотрите, что получится, — получится нечто хорошее. Но что, собственно, нам предлагают сделать? Нам предлагают наложить некоторые ограничения на словоупотребление и построение предложений, объявить некоторые языковые возможности вне закона, запретить их. В итоге у нас должен возникнуть новый язык, похожий на естественный, но все-таки уже искусственный. А еще лучше будет, если предложения этого нового языка мы начнем записывать в виде символов, чем придадим ему сходство с математическими уравнениями. Это нужно для большего веса: видимость научности на многих действует безотказно — прежде всего на тех, кто ее создает.

Возразить против всего этого достаточно легко. Естественный язык — на самом деле даже не естественный, и не обыденный, и не повседневный, — данные определения второстепенны для того, что тут имеется в виду. Это *изначальный* язык. Фундаментальный, если угодно. Его фундаментальность бесконечно превышает фундаментальность физики и всех наук вместе взятых. Он и есть основополагающая теория, по сравнению с которой все остальные теории — детский лепет. Потому что он — сама действительность...

Псевдоматематические языки современной науки представляют собой лишь некое наслоение над языком жизни. Притом довольно жалкое, ибо не самодостаточное. Они без него просто не могут существовать: у них, по сути, нет никакого собственного и независимого синтаксиса, никакой независимой лексики. Все, что утверждается в так называемых научных языках, сводится к языку жизни и только в нем находит основание. Сами физики признаются, что, получив новые уравнения, всегда переводят их (сначала для себя, потом для других) на обычный язык, в котором только и можно уловить их физический смысл...

Поэтому если какое-то затруднение не получает разрешения в рамках языка жизни, то оно вообще пока не получает разрешения. Искусственные ограничения ничего не дадут, высокопарные заявления о том, что наука будто бы вышла за пределы здравого смысла (а значит, может себе многое позволить), тоже. Все эти нестыковки с языком жизни будут нескончаемыми раздражителями для ищущих умов, вечной занозой в рыхлом теле науки. Гипотеза, как принято считать, должна отвечать двум требованиям – эмпирическому и логическому: она должна согласовываться с данными опыта и быть внутренне и внешне разумной. Внешне – значит не вступать в противоречие с другими гипотезами. Так вот, даже если эмпирическое требование будет когда-нибудь выполнено (чего, кстати, в обозримом будущем не предвидится), останется еще логическое. Стремление доводить все до совершенства не позволит исследователю спать спокойно. Эмпирический настрой нашего времени отодвинул в тень вопросы логики, но как только с эмпирией будет все в порядке, придет и их очередь...

Итак, апории должны разрешаться в языке жизни, ибо больше их решать негде. И они (пусть даже не все) там и находят решение, вопреки тому, что говорится в некоторых трактатах логического позитивизма. Вся логическая символика и формализация последних – лишь пятое колесо в телеге. Если присмотреться внимательно, все там совершается средствами языка жизни.

Другое дело, что из нескольких тысяч сложившихся естественным способом языков (а значит, и видов мышления), которые существовали и существуют, наверняка найдется не один и не два, в которых наши апории невозможны. Это можно утверждать достаточно уверенно. И что

тогда? Кто прав? Этот вопрос едва ли разрешим. Мы только предлагаем задержать внимание на том обстоятельстве, что языки, через которые выражается философия, восходят к эллинскому, и именно в нем возникли соответствующие понятия и вытекающие из них апории...

В небольшом и почти апокалиптическом докладе Мартина Хайдеггера «Что такое метафизика?» мимоходом, как нам представляется, затрагивался такой вопрос: что первично – ничто или языковое (логическое) отрицание? Первично ничто, прозвучал ответ; логическое отрицание (выражаемое, например, в русском языке такими словами, как «нет», «не», «ни») существует только потому, что некоторым образом есть ничто [218, с. 18–19]. Это может послужить отправной точкой для небольшого исследования. Что если здесь кроется ошибка? Ведь, кажется, легче согласиться с противоположным: «ничто» есть только потому, что существует языковое отрицание; «ничто» возникло (в русском языке) как соединение отрицательной частицы «ни» и местоимения «что» и служит для краткости речи. Так, вместо того, чтобы перечислять людей и вещи, которые не создавали препятствий для моей работы, я говорю коротко: «*Ничто* не отвлекало меня от дел». Или в английском, где по правилам запрещено двойное отрицание (хотя это все время нарушается): “Nothing interrupted me”. Ведь тут не имеется в виду, что меня отвлекало Ничто (nothing); здесь подразумевается, что ни один из сущих предметов не мешал мне. Значит, можно спокойно заявить, что сущее «ничто» – это неоправданно гипостазированное отрицательное местоимение (заменитель имен); отрицание первично, ничто вторично. Его на самом деле нет, оно существует лишь как понятие языка и ни в каком другом качестве.

Если Ничто первично, то как это возможно? Не будет ли это означать, что изначально в языке не было отрицания; затем люди каким-то образом столкнулись, соприкоснулись с этим Ничто; они дали ему имя, и еще одним следствием этого стало как раз возникновение языкового (логического) отрицания?.. Как такое представить? Как это – столкнуться с Ничто?

Есть, конечно, еще один путь: сказать, что возможность того или иного отрицания в языке была всегда, но основанием его выступает вечно сущее Ничто. Ничто порождает отрицание как бы не во времени, а сущностно, в вечности.

Спросим себя: а может ли вообще существовать язык без возможности отрицания? Например, можно ли в русском обойтись без «нет», «ни», «не» и «ничто», а также, по-видимому, без «другого», «иного», «без» и прочих подобных слов, представляющих скрытое отрицание? Допустим, я чего-то не делал, и меня спрашивают об этом. Как мне ответить, не используя отрицательные слова и частицы? «Ты был в Афинах?» – вопрошают меня. «Я был в Риме», – отвечаю я. Или: «Я остался дома». «Ты отправил письмо Деррида?» – «Я забыл сделать это». «Ты хочешь пить?» – «Жажда прошла». Подобным образом, вероятно, можно ответить на любой вопрос, т. е. сказать что-то положительное, когда обычно требуется отрицание. Возможно, в целом ряде случаев наши ответы будут весьма многословны, но, не подозревая о существовании отрицательных частиц и слов, мы не испытывали бы от этого неудобств. Конечно, скрытое отрицание в наших ответах все же присутствовало бы. Заметив его, мы, возможно, перевели бы его в явный вид, т. е. как раз и создали бы в языке недостающие в нем пока отрицательные сочетания. Но надеяться отсюда бытием отрицательность как таковую – это было бы слишком... Итак, доводов здравого рассудка в пользу сущего не-сущего на этом пути, по-видимому, нет.

Одно из правдоподобных объяснений существования апорий в некоторых языках – наличие в них чрезвычайно общих понятий, из-за которых вся понятийная система выглядит (по крайней мере на первый взгляд) в виде пирамиды, которую венчают, собирая все под собой, так называемые высшие роды. В самом деле, бытие, сущее, сущность принадлежат к числу наиболее общих понятий. Значит, они объемлют все – большое и малое, прекрасное и безобразное, добро и зло и так далее и тому подобное. Но это – пары противоположных, противоречащих друг другу понятий. Следовательно, объемлющие понятия тоже должны содержать внутреннее противоречие.

Философию упрекают в отвлеченности, в умышленном отдалении от жизни. Пусть так. Но только благодаря этой отвлеченности она поднимается над суетным и скоропреходящим, только благодаря этому она не стареет. Произведения изящной словесности, ставящие себе целью отражение наличной жизни и через это достигающие успеха у толпы, уже через несколько лет воспринимаются как устаревшие и смешные. Чтобы избежать этого, надо стремиться к вечно-

му. И лучшие, т. е. долгоживущие, образцы словесности достигают этого, занимая промежуточное положение между отвлеченной философией и убогим бумагомаранием на злобу дня.

Итак, высшие роды и понятийная пирамида. Если высшие роды существуют, их нельзя определить, ибо определение содержит указание на род. Но ведь мы можем определить их, они определяются в философии, следовательно, понятия образуют строение не в виде пирамиды. Скорее всего, это круг.

Дополнительное доказательство. Пишущий эти строки ловит себя на мысли, что вершиной понятийной пирамиды (если бы она существовала) должно быть не бытие, а бытие, сущее и ничто, т. е. троица не сводимых друг к другу понятий (ни одно из них не является родовым по отношению к другому). Их род – «понятие». Значит, «род» и «вид» – тоже виды (разновидности) понятия. А *понятие есть подвид сущего* (определение 1). Так вот, троица оказалась нам более красивой. А значит, и красота в каком-то смысле стоит над бытием, сущим и ничто. Таким образом, эта троица – разновидность прекрасного.

Замечаем далее, что в определении (1) отсутствует только ничто. Выходит, эта категория стоит несколько обособленно. На первый взгляд. Если же вспомнить нашу апорию бытия, оказывается, что бытие тождественно ничто. Отсюда вывод: из-за многочисленных апорий здесь невозможно представить только одну иерархию высших родов – будут правильными сразу несколько.

И не надо искать однозначного решения: в точке схождения понятийных кругов царит неразбериха (в других местах, впрочем, ее тоже хватает). Так и должно быть, ведь здесь встречаются все понятийные иерархии.

Апории бытия и сущего, ничто, сущности не оставляют от знания камня на камне. Апория ничто – самая сильная. Она сразу подрывает все. Апория бытия рушит представление о том, что «это есть», а «того нет». Апория сущности уничтожает человека. Затем это сказывается на ближайших к ним высоким родам – пространстве и времени, духе и веществе, природе.

Пространство есть протяженность либо тел, либо их отсутствия. Но ни то, ни другое невозможно. Времени нет, поскольку нет движения. Душа тоже не существует (тождественна ничто). Понятие вещества осмысленно лишь при

наличии разнообразия веществ. Природы нет ни как возникновения, ни как сущности. И само бытие, с которого у нас все и начиналось, неотлично от небытия, сущее – от не-сущего...

Когда какое-то учение опровергается, то обычно все завершается созданием нового учения. Это как нападение на страну не извне, а изнутри нее. С рациональностью, разрушение которой и есть одна из конечных целей нашего мыслительного движения, дело обстоит так же: обычно она сражается сама с собой. Такое происходило уже не раз и не два, но сейчас хотелось бы этого избежать.

Однако возможно ли это? Можно ли посмотреть на рациональность извне, разрушить ее путем нападения со стороны? «Внешнее» рациональности – это, очевидно, иррациональность (а не нерациональность). Значит, разрушение рациональности, настоящее, подлинное разрушение может быть только иррациональным. Но что это значит в свою очередь? Что оно должно быть безрассудным, безумным? И как отличить безумие от разума?

Можно возразить, что с помощью безумия с разумом не справиться. Но и разумом с разумом не справиться. Получается, вообще ничего нельзя сделать? И рациональность неуничтожима? Вероятно, чтобы не впадать в крайности и нелепости, такую возможность нужно признать. Но очевидно, что это признание отмечено печатью какой-то неуверенности. Ведь это признание делается как бы на всякий случай.

Таким образом, выходит, что по большому счету ничего неизвестно. Не в этом ли кроется проклятие рациональности? Если что-то есть, к нему можно подступиться. А к чему нельзя подступиться, того и нет!..

Безумие, с помощью которого разрушается разум, как ни странно, все же должно быть не внешним по отношению к нему, а внутренним: чтобы оказалось, что сам разум есть безумие. И чтобы оно – безумие – было окончательным: чтобы его нельзя было уже дальше развить и на основе его что-то создать. Дальнейшее говорение в этом случае было бы не движением, а топтанием на месте. Говорение без сказывания...

Представляется, что люди проводят жизнь как бы в трех состояниях – повседневность, исследование (философия) и откровение. В повседневности мы обладаем твердым и ясным знанием. Исследование делает нас осторож-

ными и неуверенными, поскольку тут мы начинаем перебирать слишком много случаев, начинаем слишком сильно размышлять и сопоставлять. Поэтому философия (и все ее разделы – науки) не дает никакого надежного знания. Есть еще откровение, но о нем лучше не говорить. А о чем не следует говорить, о том нужно молчать. И люди молчат, прикрывая откровение верой, т. е. заявляют, что просто понадеялись на кого-то и, в сущности, бездумно усвоили предложенные истины...

До сих пор философия знала только двойную истину, причем сейчас ее считают явлением исторически ограниченным, а именно средневековым. В этом есть определенный здравый смысл. Действительно, согласно обычному догматическому взгляду на вещи, учение о двойной истине появилось у арабов и на латинском западе в XII–XIII веках как попытка примирить противоречивые влечения умов того времени.

XIII век в Западной Европе – эпоха возрождения перипатетической мысли. Латиняне вновь открывают для себя древнюю философию после нескольких веков забвения. Увлечение ею достигает высочайшего уровня, христиане становятся перипатетиками, при этом (пусть и не все, но многие) хотят остаться и христианами. Это противоречие рождает мысль о двойной истине. Суть ее такова. Есть путь разума (философии), и есть путь веры, откровения (христианство), и каждый из них полноценен, самодостаточен, независим от другого. Одно другим не проверить: истины философии не затрагиваются и не опровергаются христианством, а истины христианства не опровергаются философией.

Ясно, для некоторых это была хитроумная отговорка. В душе они уже отвергли христианство в пользу философии, но не могли объявить об этом открыто: решительно настроенные вожди церкви могли расправиться с ними как с отступниками. Вот слова Пьетро Помпонацци по этому поводу: «...в философии верьте тому, что велят вам разумные доказательства, а в теологии – тому, что велят теологи и апостолы со всей римской церковью, а не то умрете вы смертью поджаренных каштанов» [155, с. 24]. Однако столь же очевидно, что для других двойная истина была искренним убеждением.

Ярлык Средневековья до сих пор часто мешает осознать, что двойная (вообще говоря, множественная) истина не

привязана ни к какой отдельной эпохе, но может быть обнаружена в любые времена. Кантовское учение о теоретическом и практическом разуме, гуссерлианское о жизненном мире суть, вероятно, самые известные ее примеры в последние века.

Существование философии (науки) всегда создавало эту двойственность. Я вижу цвета, обоняю запахи, слышу звуки, наслаждаюсь вкусом, а атомисты твердят, что все это только кажется, – на самом же деле есть лишь неделимые частицы разного вида, размера и веса, которые вечно носятся в пустоте. И так далее. Для исследователя мир никогда не был таким, каким он дан мне в ощущениях и ежедневных представлениях.

В Средние века и вообще во вселенском христианстве всегда несколько смешивали веру и откровение, что приводило к известной путанице и не позволяло прийти к образу тройной истины.

Во вселенском христианстве правильно считалось, что откровение было дано Богом через пророков и апостолов и записано в соответствующих книгах, а мы, простые смертные, лишенные пророческого и апостольского достоинства, только верим в него – в то, что это действительно высшее откровение. Но такая удивительная вера, очевидно, тоже дана свыше как великая милость. Поэтому в каком-то смысле никто здесь (исключая неверных и отступников) особенно не обделен. Одним Бог дал откровение, другим – веру (хоть то, хоть другое – непременно условие спасения).

Путаница во вселенском христианстве возникала из-за того, что откровение, конечно, ценилось выше веры, пусть даже об этом редко говорилось во всеуслышание. Редко говорилось именно потому, что эти понятия почти изначально смешивали.

С одной стороны, простого смертного хотели сделать причастным откровению, чтобы не унижать его человеческого достоинства; с другой стороны, новые откровения с конца II века считались нежелательными, а с IV века и вовсе попали под запрет. Так что простому смертному оставалась лишь вера в уже имеющееся откровение. Вообще, мысль о развивающемся (многоступенчатом) откровении большинством христиан никогда не одобрялась – в силу того, конечно, что это большинство было серой, безликой, нетерпимой ко всему новому и достаточно бездар-

ной толпой. Только школа Валентина и Новое Пророчество Монтана (и уже в несравненно меньшей степени средневековые иоакиммиты и амальриканы XIII столетия) пошли по другому пути. Но сколько-нибудь значительного веса за пределами II–III веков они не имели...

Отсюда заключаем, что вера и откровение – разные вещи. Я никогда не видел Афин собственными глазами, но верю, что они существуют. Я верю, что стена продолжает существовать даже тогда, когда я, отвернувшись, перестаю ее видеть. Наконец, я никогда не видел бога, но верю, что он есть... Но откуда я узнал о боге? Как и об Афинах, от других людей? А они от кого (ведь, как считается, они тоже его не видели)? – Прочитали в книгах. Но книги кем-то написаны, некими людьми. Нельзя же *просто* поверить в какие-то сказки! Нельзя поверить в какие-то сказки уже хотя бы потому, что подобных сказок много, и они достаточно разные. Почему же я уверовал в эти, а не в другие?..

Так вот, очевидно, что это случилось именно так в силу сошедшего на меня откровения. Оно и указало на определенные книги и мнения людей как на истинные. Таким образом, вере в невидимое должно предшествовать откровение, иначе веры не будет.

Здесь все ясно, хотя нельзя не заметить, что во вселенском христианстве так выражаться не принято. Там принято говорить: «Бог дал мне веру». А не: «Бог дал мне откровение». Последнее возбуждает подозрение в ереси, если, конечно, я не пророк и не апостол. Но я ни тот и ни другой, я – простой смертный.

Говорят, что в ряде языков ежедневная вера в видимое и сопряженная с почтением вера в невидимое называются совершенно разными словами. Например, в английском это соответственно *belief* и *faith*. Что ж, вполне возможно. Но ведь там есть еще и *trust* (вера-доверие), причем как глагол слово может применяться и к богу: знаменитое *In God we trust*, отчеканенное на монетах некоторых англосаксонских государств. Да и *I believe in God* звучит тоже совершенно естественно (дело в том, что глагола, соответствующего *faith*, в английском языке нет). Таким образом, строгое противопоставление *belief* и *faith* не имеет хороших оснований.

Тем не менее в рамках этого языка наши три истины вполне могли бы звучать так: *trust – belief – faith*. *Trust –*

ежедневное доверие к своим чувствам и мнениям других людей; belief – философская (научная) вера-полагание, которой предшествует исследование большей или меньшей степени тщательности; faith – вера в высшее откровение (или просто: вера-откровение).

В русском языке это все одна вера, только с разными сопутствующими обстоятельствами...

Учение о разных истинах впервые в более или менее явном виде можно найти у скептика Секста. В его «Пирроновых положениях» говорится, что всех философов в зависимости от того, что они думают о постижимости истины, можно разделить на догматиков, академиков и скептиков. Догматики настаивают, что истина постижима (и относительно некоторых вещей уже известна, добавляем мы); академики (которых в наши дни именуют агностиками) говорят, что истина непостижима; а скептики – что они ищут истину и пока о ней ничего сказать не могут (не могут уверенно сказать и того, ищут ли они ее) [179, с. 207].

Наша первая поправка к точке зрения Секста заключается в том, что академик с его убежденностью в непостижимости истины есть точно такой же догматик, только догма у него всего одна. Наша вторая поправка – что догматик, академик, скептик суть не три разных человека, а один и тот же. В ежедневной жизни он догматик, в философии (науке) – скептик (=исследователь) и, если дело до этого дойдет, может стать и гностиком.

В эллинском языке христианской эпохи наша тройная истина была бы, например, такая: δόγμα – σκέψις – γνῶσις (ἀποκάλυψις). В языке дохристианского времени слово γνῶσις такого значения еще не имело – оно появилось только во II веке. Да и возможность откровения еще не осознавалась, хотя оно всегда было, ведь открыли же Музы Гесиоду тайну божественных родословий.

В кантовской философии мы опять находим нечто очень близкое, поэтому и ей воздаем должное как предшественнице. В области так называемого теоретического разума здесь выделяются рассудок и чистый разум. Рассудок по большей части имеет дело с эмпирическими данными, он их собирает и перерабатывает. Направляет его в этом деле чистый разум: он задает начала, которые служат для рассудка орудиями для этой переработки. Но когда чистый разум пытается разобраться в самом себе, с собственными

началами, он запутывается в противоречиях. Они называются антиномии (а по-нашему, апории). Решение приходит извне – из области практического разума. Вера подсказывает мне, какую из равносильных противоположностей предпочесть, а какую отбросить за ненужностью. А вера, в свою очередь, – производное от нравственности, т. е. обычаев ежедневного поведения, во главе которых стоит золотое правило человеческих отношений (категорический императив) [100; 101].

Таким образом, все наши три мира в критической философии как будто налицо, но связи между ними, конечно, другие. У нас миры независимы, в критической философии нет. Там первичен человек и нравственность (чувствуется дух эпохи Просвещения!); нравственность рождает веру, вера разрешает неразрешимости разума, а тот управляет рассудком. Об откровении почти ничего – тоже дух Просвещения и разлагающегося христианства. Наш же дух – это дух зарождающегося второго Средневековья, где откровение должно создать почву новой вере...

Гуссерлианский «жизненный мир» был, вероятно, в числе первых учений, посредством которых пытались привлечь внимание философии не к возвышенному в человеке (разум, вера) и не к низменному (животные влечения) – этим философия была уже пресыщена, – а к простому и обычному [57, с. 143–254]. Привлечь к нему внимание и уравнять в правах с крайностями: середина тоже имеет значение. Эта середина весьма любопытна. Она отмечена печатью непробиваемой уверенности в существовании вещей и незыблемости их сущности. Что бы ни говорили физики об атомах, химики – о молекулах, зоологи – об организмах, дом останется домом, зверь – зверем, человек – человеком. Так было, есть и будет. И это прямая противоположность наук (философии), где нет ничего, кроме смен гипотез без видимой конечной цели – непрекращающееся исследование, где каждое новое достижение так или иначе опровергает старое.

Собранные нами ключевые апории не имеют никакого значения для мира ежедневной жизни. В ней они – словно непонятный сон. Но ими заканчиваются все возможные исследования, если они ведутся средствами нашего языка. Это предел, ворота путей дня и ночи, врата откровения. Разумеется, порога этих ворот можно и не переступать – кому как заблагорассудится. Но если сделать это, все вновь

откроется в ином свете. За ними возможно все. Здесь нет никаких разумных ограничений, ибо разум был только что сметен этими апориями. Даже закон непротиворечивости тут не действует. Это дорога открыта и закрыта, на ней все и ничего. Ступив на нее, ты всегда сможешь вернуться. И уже никогда не вернешься...

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Метафизика начиналась скромно – как всего лишь условное обозначение аристотелевских заметок о первых причинах и началах всего. В этом зачаточном (как бы внутритрубно) состоянии она провела более тысячи лет. Ее появление на свет совпало с перипатетическим возрождением в Европе, и в течение нескольких веков она наслаждалась новым миром и собственным существованием. Затем она вступила в опасный возраст, когда почти непрекращающиеся нападки эмпиризма едва не привели ее к гибели. Согласно заданному эмпиризмом образу мысли, имеющему силу и по сей день, метафизика была стара как философия и представляла собой, по сути, тяжелую болезнь разума, почему и нуждалась в незамедлительном лечении. При этом лечить предполагалось философию и науки, а метафизика в ходе этого действия должна была бесследно исчезнуть. Так ее жизнь чуть не оборвалась в ранней молодости, поскольку с определенной точки зрения ее явное существование насчитывало всего несколько сот лет, а это для науки, если сравнивать с философией, не так много.

Поняв метафизику как меонтологию и обнаружив ничто в вещах, в человеке, более того – сравнив сущее с ничто, мы напророчили ей совсем иной путь развития. Будущее метафизики столь же величественно, сколь и ничтожно. Она по-прежнему будет существовать какое-то время в качестве части философии или даже как сама философия, основанием которой останется, как и раньше, привычно понятый человек. В действительности же метафизика вездесуща, все знание метафизично, и человек лишь часть этого знания. Такова странная истина всего. Но это никогда не было понятно. И, может быть, никогда и не будет, но сохранится в памяти как одна из причуд ищущей мысли.

ИСТОЧНИКИ

1. Августин Аврелий. Исповедь. – М., 1992.
2. Августин Аврелий. О божьем государстве // [http:// www.antology.rchgi.spb.ru](http://www.antology.rchgi.spb.ru)
3. Августин Аврелий. Об учителе // Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. – Минск, 1999. С. 300–350.
4. Августин. Энхиридион к Лаврентию о вере, надежде и любви // Августин Блаженный. Творения: в 2 т. Т. 2.: Теологические трактаты. – СПб., Киев, 1998. С. 3–73.
5. Автономова Н. С. Парадоксы культурной рецепции (Деррида, «метафизика» и словесные игры) // Философские науки. 2008. № 6. С. 75–92.
6. Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 24–34.
7. Айдукевич К. К вопросу об универсалиях // <http://filosof.historic.ru>
8. Алкман. Мелика // Эллинские поэты. – М., 1999. С. 307–315.
9. Анаксимандр. Фрагменты и свидетельства // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М., 1989. С. 116–129.
10. Анаксимен. Фрагменты и свидетельства // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М., 1989. С. 129–135.
11. Аннаньель Т. Христианство: догмы и ереси. – СПб., 1997.
12. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М., 1995. С. 123–165.
13. Антология кинизма. – М., 1984.
14. Аристон. Фрагменты и свидетельства // Фрагменты ранних стоиков. Т. 1: Зенон и его ученики. – М., 1998. С. 116–139.
15. Аристотель. Категории // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М., 1975–1984. Т. 2. С. 51–90.
16. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М., 1975–1984. Т. 1. С. 65–367.
17. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М., 1975–1984. Т. 1. С. 369–448.
18. Аристотель. Физика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М., 1975–1984. Т. 3.
19. Архилох. Элегии, ямбы // Эллинские поэты. – М., 1999. С. 217–231.

20. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собрание сочинений: в 4 т. – М., 1992. Т. 1. С. 50–155.
21. Бердяев Н. А. О назначении человека: опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. – М., 1993. С. 20–252.
22. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Беркли Дж. Сочинения. – М., 1978. С. 152–247.
23. Библер В. С. К философской логике парадокса // Вопросы философии. 1988. № 1. С. 28–42.
24. Богданов В. В. Понятие субстанции в классической европейской философии. – Таганрог, 2002.
25. Боэций. Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990. С. 145–157.
26. Боэций. Комментарии к Порфирию // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990. С. 5–144.
27. Боэций. Против Евтихия и Нестория // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990. С. 167–178.
28. Боэций. Утешение философией // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990. С. 190–290.
29. Бруно Д. О бесконечности, Вселенной и мирах // Антология мировой философии. – Минск, 2001. С. 697–705.
30. Бэкон Р. Opus Tertium (гл. XXII–XXIV, XXVII–XXXVIII) // Антология средневековой мысли: в 2 т. – СПб., 2002. Т. 2. С. 89–121.
31. Бэкон Ф. Новый органон // Антология мировой философии. – Минск, 2001. С. 644–864.
32. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Антология мировой философии. – Минск, 2001. С. 801–844.
33. Вайнгартнер П. Сходство и различие между научной и религиозной верой // Вопросы философии, 1996, № 5, С. 90–109.
34. Вайцзеккер А. Физика и философия // <http://filosof.historic.ru>
35. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки. – М., 1978. С. 43–44, 101–108.
36. Василий Кесарийский. О боге и зле // <http://www.antology.rchgi.spb.ru>
37. Василий Кесарийский. О сущности и ипостаси // <http://www.antology.rchgi.spb.ru>
38. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. – М., 1991.
39. Вильям Оккам. <Отрывки из произведений> // <http://www.antology.rchgi.spb.ru>
40. Виндельбанд В. История философии. – Киев, 1997.

41. Витгенштейн Л. Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям». – Новосибирск, 2008.
42. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // <http://www.gu-guer.info>
43. Витгенштейн Л. Философские исследования // <http://www.philosophy.ru>
44. Вольтер. Метафизический трактат // Вольтер. Философские сочинения. – М., 1988. С. 227–274.
45. Вольтер. Философский словарь // Вольтер. Философские сочинения. – М., 1988. С. 620–716.
46. Гартман Н. К основоположению онтологии. – СПб., 2003.
47. Гартман Н. Познание в свете онтологии // Западная философия: итоги тысячелетия. – Екатеринбург, Бишкек, 1997. С. 463–540.
48. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: Книга первая. – СПб., 1999.
49. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: Книга вторая. – СПб., 1999.
50. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: Книга третья. – СПб., 1999.
51. Гераклит. Фрагменты и свидетельства // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М., 1989. С. 176–257.
52. Гесиод. Теогония // Эллинские поэты. – М., 1999. С. 29–50.
53. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. – М., 1991. Т. 2. С. 3–545.
54. Гоббс Т. Возражения на «Размышления» Декарта // Декарт Р. Разыскание истины. – СПб., 2000. С. 217–244.
55. Григорий Палама. Десять бесед; Три творения (отрывки) // Хрестоматия по истории философии: в 3 ч. – М., 1997. Ч. 1. С. 167–176.
56. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – СПб., 2007.
57. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб., 2004.
58. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // <http://www.philosophy.ru>
59. Гуссерль Э. Феноменология // <http://www.philosophy.ru>
60. Дамаскин Иоанн. Источник знания. – СПб., 2006.
61. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. – 6-е изд., стереотип. – М., 2000.
62. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Разыскание истины. – СПб., 2000. С. 129–214.
63. Декарт Р. Разыскание истины // Декарт Р. Разыскание истины. – СПб., 2000. С. 31–62.

64. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Разыскание истины. – СПб., 2000. С. 63–128.
65. Декомб В. Современная французская философия. – М., 2000.
66. Делёз Ж. Платон и симулякр // <http://filosof.historic.ru>
67. Делёз Ж. Логика смысла. – Екатеринбург, 1998.
68. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб., 1998.
69. Деррида Ж. О грамматиологии. – М., 2000.
70. Деррида Ж. Диссеминация. – Екатеринбург, 2007.
71. Деррида Ж. Навеянная мысль // Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб., 2000. С. 217–251.
72. Деррида Ж. Насилие и метафизика (эссе о мысли Эммануэля Левинаса) // Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб., 2000. С. 99–198.
73. Деррида Ж. Оставь это имя // <http://filosof.historic.ru>
74. Деррида Ж. Различание // Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб., 2000. С. 377–402.
75. Дешан М.-Л. Истина, или Истинная система. – М., 1973.
76. Джемс У. Психология. – М., 1991.
77. Дидро Д. Статьи из «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» // Дидро Д. Сочинения: в 2 т. – М., 1991. Т. 2. С. 507–547.
78. Диоген Аполлонийский. Фрагменты и свидетельства // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М., 1989. С. 540–551.
79. Диоген Лаэртский. О жизни учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986.
80. Длугач Т. Проблема бытия в немецкой философии и современность. – М., 2002.
81. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986.
82. Долгих А. Ю. Европейская философия. – Киров, 2007.
83. Долгих А. Ю. Малоизвестные страницы истории философии: латинский запад в VI–X веках. – Киров, 2005.
84. Долгих А. Ю. Очерк развития естествознания. – Киров, 2009.
85. Долгих А. Ю. Раннехристианская философия. – Киров, 2003.
86. Долгих А. Ю. Сумма философии. – Киров, 2007.
87. Долгих А. Ю. Эллинская и эллинистическая философия Древности. – Киров, 2006.
88. Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике // <http://filosof.historic.ru>
89. Евангелие от Матфея // Библия. – М., 2001.
90. Евангелие от Филиппа // Апокрифические Евангелия. – СПб., 2000. С. 231–269.
91. Евангелие от Фомы // Апокрифические Евангелия. – СПб., 2000. С. 270–291.

92. Зенон Элейский. Фрагменты и свидетельства // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М., 1989.
93. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. – М., 2004.
94. Иоанн Дунс Скот. Парижские сообщения // Антология средневековой мысли: в 2 т. Т. 2. – СПб., 2002. С.296–298.
95. Ипостась архонтов // Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке. – СПб., 1993.
96. Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). – СПб., 1998.
97. Каллин. Элегии, ямбы // Эллинские поэты. – М., 1999. С. 231–232.
98. Камю А. Миф о сизифе // Камю А. Счастливая смерть: Роман; Посторонний: Повесть; Чума: Роман; Падение: Повесть; Калигула: Пьеса; Миф о Сизифе: Эссе; Нобелевская речь. – М., 1993. С. 471–552.
99. Камю А. Посторонний // Камю А. Счастливая смерть: Роман; Посторонний: Повесть; Чума: Роман; Падение: Повесть; Калигула: Пьеса; Миф о Сизифе: Эссе; Нобелевская речь. – М., 1993. С. 105–164.
100. Кант И. Критика практического разума. – СПб., 2007.
101. Кант И. Критика чистого разума. – СПб., 1993.
102. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // <http://filosof.historic.ru>
103. Карнап Р. Философские основания физики. – М., 1971.
104. Касавин И. Т. Мир науки и жизненный мир человека // <http://filosof.historic.ru>
105. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М., 1998. С. 444–722.
106. Кириллин В. А. Страницы истории науки и техники. – М., 1989.
107. Клеанф. Фрагменты и свидетельства // Фрагменты ранних стоиков. Т. 1: Зенон и его ученики. – М., 1998. С. 160–208.
108. Козаржевский А. Ч. Учебник древнегреческого языка. – М., 1998.
109. Козловский П. Современность постмодерна // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 85–94.
110. Койре А. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий // Койре А. Очерки из истории философской мысли. – М., 1985. С. 12–25.
111. Коперник Н. Очерк нового механизма мира; Об обращении небесных сфер (отрывки) // Антология мировой философии. – Минск, 2001. С. 545–550.
112. Корет Э. Основы метафизики. – Киев, 1998.
113. Кристева Ю. Душа и образ // <http://www.philosophy.ru>
114. Ксенофан. Элегии и ямбы // Эллинские поэты. – М., 1999. С. 275–280.

115. Куайн В. Две догмы эмпиризма // <http://filosof.historic.ru>
116. Куайн В. Онтологическая относительность // <http://filosof.historic.ru>
117. Лакан Ж. О бессмыслице и структуре бога // <http://filosof.historic.ru>
118. Лакан Ж. Телевидение. – М., 2000.
119. Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // <http://filosof.historic.ru>
120. Лейбниц Г. Монадология // Лейбниц Г. Сочинения: в 4 т. – М., 1982–1989. Т. 1. С. 413–429.
121. Лейбниц Г. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом // Лейбниц Г. Сочинения: в 4 т. – М., 1982–1989. Т. 1. С. 271–281.
122. Лейбниц Г. Разъяснение трудностей, обнаруженных г-ном Бейлем в новой концепции о взаимосвязи души и тела // Лейбниц Г. Сочинения: в 4 т. – М., 1982–1989. Т. 1. С. 318–325.
123. Лейбниц Г. Рассуждения о метафизике // Лейбниц Г. Сочинения: в 4 т. – М., 1982–1989. Т. 1. С. 125–163.
124. Лем С. Диалоги. – М., 2005.
125. Лем С. Солярис // Лем С. Солярис, повести. – Иркутск, 1993. С. 3–170.
126. Лем С. Сумма технологий. – М., 2002.
127. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб., 1998.
128. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения: в 3 т. – М., 1985–1989. Т. 1. С. 78–582.
129. Лоренцо Валла. Похвальное слово Фоме Аквинскому // Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М., 1989. С. 376–386.
130. Максапетян А. Г. Язык и метафизика. – Ереван, 2001.
131. Малдасена Х. Иллюзия гравитации // В мире науки. 2006. № 2. С. 18–25.
132. Маркова Л. А. Философия из хаоса. Ж. Делез и Ф. Гваттари о философии как творчестве концептов // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 147–159.
133. Мелисс. Фрагменты и свидетельства // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М., 1989. С. 315–330.
134. Мимнерм. Элегии, ямбы // Эллинские поэты. – М., 1999. С. 242–245.
135. Митюгов В. В. Познание и вера // Вопросы философии. 1996. № 6. С. 54–65.
136. Михаил Пселл. Богословские сочинения. – СПб., 1998.

137. Михель Д. В. Метафизика в поиске своих оснований // [http://
filosof.historic.ru](http://filosof.historic.ru)
138. Мясникова Л. А. Тайна и смысл индивидуального бытия. – Екатеринбург, 1993.
139. Николай Кузанский. Об ученом незнании. – СПб., 2001.
140. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 2006.
141. Новиков И. Д. Куда течет река времени? – М., 1990.
142. Ньютон И. Математические начала натуральной философии (отрывки) // Кабардин О. Ф. История физики и развитие представлений о мире. – М., 2005. С. 294–299.
143. Парменид. Из поэмы «О природе» // Эллинские поэты. – М., 1999. С. 178–182.
144. Парменид. Фрагменты и свидетельства // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М., 1989. С. 274–298.
145. Паскаль Б. Мысли о религии. – Минск, М., 2001.
146. Пивоваров Д. В. Вера и знание в религии и науке. – Екатеринбург, 1994.
147. Пико делла Мирандола Дж. О сущем и едином // [http://
filosof.historic.ru](http://filosof.historic.ru)
148. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения. – М., 2001. С. 318–332.
149. Платон. Государство // Платон. Сочинения: в 4 т. – М., 1990–1994. Т. 3. С. 79–420.
150. Платон. Теэтет // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. – М., 1990–1994. Т. 2. С. 192–274.
151. Платон. Тимей // Платон. Сочинения: в 4 т. – М., 1990–1994. Т. 3. С. 421–500.
152. Платон. Федон // Платон. Сочинения: в 4 т. – М., 1990–1994. Т. 2. С. 7–80.
153. Платон. Федр // Платон. Сочинения: в 4 т. – М., 1990–1994. Т. 2. С. 135–191.
154. Плотин. Избранные трактаты: в 2 т. – М., 1994.
155. Помпонати П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений». – М., 1990.
156. Поппер К. Нищета историцизма. – М., 1993.
157. Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. – М., 2002.
158. Поппер К. Открытое общество и его враги: в 2 т. – М., 1992.
159. Поппер К. Эволюционная эпистемология // [http://filosof.histo-
ric.ru](http://filosof.historic.ru)
160. Поснов М. Э. История христианской церкви (до разделения церквей – 1054 г.). – Киев, 1991.

161. Пристли Дж. Исследование о материи и духе // Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений: в 3 т. – М., 1968. Т. 3. С. 151–341.
162. Птолемей К. Математическое сочинение в тринадцать книг. – М., 1998.
163. Райл Г. Обыденный язык // <http://filosof.historic.ru>
164. Рассел Б. Введение в математическую философию // Рассел Б. Введение в математическую философию. Избранные работы. – Новосибирск, 2007. С. 67–220.
165. Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. – М., 2004.
166. Рассел Б. Математическая логика, основанная на теории типов // Рассел Б. Введение в математическую философию. Избранные работы. – Новосибирск, 2007. С. 21–65.
167. Рассел Б. Проблемы философии // Рассел Б. Избранные труды. – Новосибирск, 2009. С. 33–120.
168. Рассел Б. Философия логического атомизма // Рассел Б. Избранные труды. – Новосибирск, 2009. С. 121–217.
169. Рикёр П. Герменевтика и метод социальных наук // <http://filosof.historic.ru>
170. Рикер П. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 41–50.
171. Романенко Ю. Зеркальное взаимоотражение онтологии и метафизики // www.filosof.historic.ru
172. Саплин А. Ю. Астрологический энциклопедический словарь. – М., 1994.
173. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. – М., 2009.
174. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1990. С. 319–344.
175. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. – Киев, 1993.
176. Секст Эмпирик. Две книги против логиков // Секст Эмпирик. Сочинения: в 2 т. – М., 1976. Т. 1. С. 61–243.
177. Секст Эмпирик. Две книги против физиков // Секст Эмпирик. Сочинения: в 2 т. – М., 1976. Т. 1. С. 244–376.
178. Секст Эмпирик. Против ученых // Секст Эмпирик. Сочинения: в 2 т. – М., 1976. Т. 2. С. 7–204.
179. Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений // Секст Эмпирик. Сочинения: в 2 т. – М., 1976. Т. 2. С. 207–380.
180. Семонид Аморгосский. Элегии, ямбы // Эллинские поэты. – М., 1999. С. 236–242.
181. Сенека. О природе // Сенека. Философские трактаты. – СПб., 2001. С. 180–367.

182. Симонид Кеосский. Элегии, ямбы // Эллинские поэты. – М., 1999. С. 282–284.
183. Соболева М. Е. Возможна ли метафизика в эпоху постмодерна? К концепции трансцендентального прагматизма Карла-Отто Апеля // Вопросы философии. 2002. № 7. С. 143–154.
184. Солон. Элегии, ямбы // Эллинские поэты. – М., 1999. С. 245–253.
185. Спиноза Б. Приложение, содержащее метафизические мысли // <http://filosof.historic.ru>
186. Спиноза Б. Этика. – СПб., 1993.
187. Страбон. География в 17 книгах. – М., 1994.
188. Тарасенко В. Метафизика фрактала // <http://filosof.historic.ru>
189. Тарский А. Семантическая концепция истины // <http://filosof.historic.ru>
190. Тертуллиан. О плоти Христа // Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994. С. 161–187.
191. Тит Лукреций Кар. О природе вещей. – М., 1958.
192. Фалес. Фрагменты и свидетельства // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М., 1989. С. 100–116.
193. Фейерабенд П. Против метода. – М., 2007.
194. Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Собрание произведений: в 3 т. – М., 1967.
195. Феогнид. Элегии // Эллинские поэты. – М., 1999. С. 254–273.
196. Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. – М., 1999.
197. Фома Аквинский. О сущем и сущности // <http://www.philosophy.ru>
198. Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология средневековой мысли: в 2 т. – СПб., 2002. Т. 2. С. 144–184.
199. Франк С. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С. С нами Бог. – М., 2003. С. 133–436.
200. Франк С. Что такое вера? // Франк С. С нами Бог. – М., 2003. С. 439–744.
201. Фреге Г. Логические исследования // Фреге Г. Логико-философские труды. – Новосибирск, 2008. С. 27–124.
202. Фреге Г. Основоположения арифметики. Логико-математическое исследование о понятии числа // Фреге Г. Логико-философские труды. – Новосибирск, 2008. С. 125–238.
203. Фрейд З. Я и Оно: Труды разных лет. – Тбилиси, 1991.
204. Фриауф В. А. Философия? Да! Метафизика? Нет! // <http://filosof.historic.ru>
205. Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делёз Ж. Логика смысла. – Екатеринбург, 1998.
206. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 35–40.

207. Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков, 2003.
208. Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. С. 27–35.
209. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. С. 63–176.
210. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: Логос, 1997.
211. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // <http://filosof.historic.ru>
212. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. С. 327–345.
213. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. С. 192–220.
214. Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. С. 253–258.
215. Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. С. 36–40.
216. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. С. 177–191.
217. Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. С. 361–381.
218. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. С. 16–25.
219. Хаккинг И. Почему язык важен для философии? // <http://filosof.historic.ru>
220. Хёссле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX–XXI вв. – М., 2007. С. 16–45.
221. Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. – М., 1993–1995.
222. Цицерон. Философские трактаты. – М.: Наука, 1985.
223. Чанышев А. Трактат о небытии // <http://filosof.historic.ru>
224. Шанский Н. М., Боброва Т. А. Школьный этимологический словарь русского языка: Происхождение слов. – 4-е изд., стереотип. – М., 2001.
225. Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. – М., 1989. С. 387–560.
226. Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. – СПб., 2002.
227. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 5 т. – М., 1992. Т. 1.
228. Штайнер Р. Из летописи мира. – Калуга, 1992.
229. Эпикур. Письмо к Геродоту // Диоген Лаэртский. О жизни учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986. С. 378–391.
230. Эпикур. Письмо к Менекею // Диоген Лаэртский. О жизни учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986. С. 402–406.

231. Эпикур. Письмо к Пифоклу // Диоген Лаэртский. О жизни учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986. С. 391–400.
232. Эпштейн М. К философии возможного. Введение в посткритическую эпоху // Вопросы философии. 1999. № 6. С. 59–72.
233. Эриугена. Фрагменты из трактатов «О предопределении» и «О разделении природы» // Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения. – М., 2001. С. 156–160.
234. Юм Д. Трактат о человеческой природе: в 2 кн. – М., 1995.
235. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Г., Фуко М. Матрица безумия. – М., 2006. С. 75–111.
236. Якубанис Г. Эмпедокл. – Киев, 1994.
237. Ямвлих. Ответ учителя Абаммона на письмо Порфирия к Анебону // Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV веков. – М., 1996. С. 245–268.
238. Ясперс К. Власть массы // Ясперс К., Бодрийяр Ж. Призрак толпы. – М., 2007. С. 10–185.
239. Αἰσχύλος. Προμηθεὺς δεσμώτης // Mousaios [Электронная библиотека греческих текстов]. – Version 1.0d–32. – 1992–1995.
240. Ἀναξίμανδρος. <Fragmenta> // Mousaios [Электронная библиотека греческих текстов]. – Version 1.0d–32. – 1992–1995.
241. Ἀριστοτέλης. Τὰ μετὰ τὰ φυσικά // Mousaios [Электронная библиотека греческих текстов]. – Version 1.0d–32. – 1992–1995.
242. Ἐμπεδοκλής. Περὶ φύσεως // Mousaios [Электронная библиотека греческих текстов]. – Version 1.0d–32. – 1992–1995.
243. Ἡράκλειτος. <Fragmenta> // Mousaios [Электронная библиотека греческих текстов]. – Version 1.0d–32. – 1992–1995.
244. Ἡρόδοτος. Ἱστορία // Mousaios [Электронная библиотека греческих текстов]. – Version 1.0d–32. – 1992–1995.
245. Θαλῆς. <Fragmenta> // Mousaios [Электронная библиотека греческих текстов]. – Version 1.0d–32. – 1992–1995.
246. Ξενοφάνης. <Fragmenta> // Mousaios [Электронная библиотека греческих текстов]. – Version 1.0d–32. – 1992–1995.
247. Ὅμηρος. Ἰλιάς // Mousaios [Электронная библиотека греческих текстов]. – Version 1.0d–32. – 1992–1995.
248. Ὅμηρος. Ὀδύσσεια // Mousaios [Электронная библиотека греческих текстов]. – Version 1.0d–32. – 1992–1995.
249. Παρμενίδης. Περὶ φύσεως // Mousaios [Электронная библиотека греческих текстов]. – Version 1.0d–32. – 1992–1995.
250. Πλάτων. Φαῖδρος // Mousaios [Электронная библиотека греческих текстов]. – Version 1.0d–32. – 1992–1995.
251. Πρωταγόρας. <Fragmenta> // Mousaios [Электронная библиотека греческих текстов]. – Version 1.0d–32. – 1992–1995.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Часть 1. ВНЕШНЯЯ ИСТОРИЯ ПРЕДМЕТА	5
1. 1. Истоки метафизики: эллинская онтическая система	5
1. 2. Особенности онтологии эллинистического христианства ...	37
1. 3. Латинская онтология; древнеримские и средневековые онтические системы	53
1. 4. Новоевропейская онтология	68
Часть 2. ЗОЛОТОЙ ВЕК МЕТАФИЗИКИ	87
2. 1. «Метафизика» и «онтология»: происхождение и смысл понятий	87
2. 2. Декарт	91
2. 3. Спиноза	103
2. 4. Лейбниц	112
Часть 3. МИФ О ПРЕОДОЛЕНИИ МЕТАФИЗИКИ	123
3. 1. Противостояние метафизики и эмпиризма	123
3. 2. Логический позитивизм и самообнаружение метафизического эмпиризма	140
3. 3. Фундаментальная онтология: бытийное мышление против метафизики	157
3. 4. Метафизика и постмодернизм	171
Часть 4. НИЧТО И ВНУТРЕННЯЯ ИСТОРИЯ БЫТИЯ	190
4. 1. Апория бытия и сущего	190
4. 2. Апория ничто	207
4. 3. Апория сущности	235
4. 4. Тройная истина	255
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	267
ИСТОЧНИКИ	268

Научное издание

Долгих Андрей Юрьевич

**БЫТИЕ, СУЩЕЕ, НИЧТО
И СУДЬБА МЕТАФИЗИКИ**

Книга издается в авторской редакции

Компьютерная верстка А. Долгих

Последнее изменение 05.04.2013.
Формат 60×84/16. Гарнитура Petersburg.
Усл. печ. л. 17,5. Уч.-изд. л. 14,75.