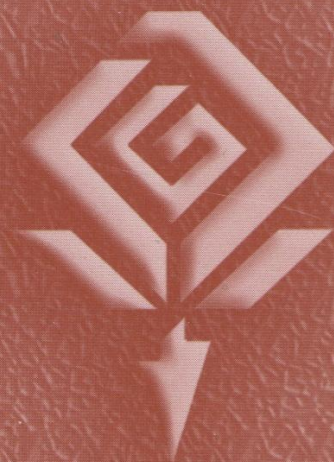


Айдар Абдуллин



**О**НТОЛОГИЧЕСКОЕ  
**М**ЫШЛЕНИЕ

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

**А. Р. Абдуллин**

**ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ:  
ВИДЫ И СУЩНОСТЬ**

**Уфа  
РИО БашГУ  
2002**

УДК1  
ББК 87.22  
А13

**Научный редактор:** д-р филос.наук, профессор **Б.С.Галимов**

**Рецензенты:** кафедра философии Башкирского государственного педагогического университета;

д-р филос.наук, профессор **Р.Ю.Рахматуллин**  
(Уфимский юридический институт МВД РФ)

**Абдуллин А.Р.**

А13    Онтологическое мышление: виды и сущность. - Уфа: РИО БашГУ, 2002. – 482 с.

ISBN 5-7477-0671-3

В монографии рассматривается центральная проблема философской онтологии и теории познания - онтологическое мышление. Разграничивая понятия «онтология» и «бытийное мышление», вводя и обосновывая понятия «онтологическое мышление» и «трансцендентный полюс» онтологического мышления, предлагается свести метасистему онтологии к двум полюсам: Благу разумному и Судьбе волящей. Соответственно этой структуре предложено два вида онтологического мышления: диалектико-метафизическое (Платон, Декарт, Гегель) и экзистенциально-мистическое (Нагарджуна, Ницше, Хайдеггер). В качестве промежуточных звеньев рассматриваются онтологические концепции Канта – как переход от первого вида онтологического мышления ко второму и Шопенгауэра – как переход от второго к первому. Предполагается, что наиболее полно и адекватно предложенные виды онтологического мышления выражены в диалектическом мышлении Гегеля и экзистенциальном мышлении Хайдеггера. В заключении предлагается метаструктура онтологического мышления.

УДК1  
ББК 87.22

ISBN 5-7477-0671-3

© Абдуллин А.Р., 2002 г.  
© БашГУ, 2002 г.

# Содержание

## ВВЕДЕНИЕ

§ 1. Традиция онтологического мышления и современная ситуация .....	6
§ 2. Постановка проблемы, предмет и цель исследования.....	16
§ 3. Метод и структура исследования .....	23
Литература .....	31

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

### ДИАЛЕКТИКО-МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

#### ГЛАВА ПЕРВАЯ

#### МЕТАФИЗИЧНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ:

##### АПРИОРНОСТЬ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ

§ 4. Истоки философского мышления как исходная онтологическая проблема .....	34
§ 5. Рациональная интуиция как априорное познание трансцендентного .....	39
§ 6. Созерцательное мышление как определенная настроенность на познание предмета .....	44
§ 7. Онтологизация мышления как следствие диалектики единства бытия и небытия. Идея Блага как трансцендентный полюс онтологического мышления.	49
§ 8. Онто-тео-логия как метафизическое обоснование онтологии. Божественная эманация и созерцание как источник бытия.....	54
§ 9. Экстатическая радость и смертельный страх как фундаментальные настроения трансцендирования сущего.....	62
§ 10. Экстатическая открытость бытия как почва метафизического мышления .....	66
§ 11. Обоснование метафизического мышления как обоснование онтологического познания вообще .....	71
Резюме .....	76
Литература .....	79

#### ГЛАВА ВТОРАЯ

#### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ

##### МЕТАФИЗИКИ

§ 12. Быть «мыслящей вещью» как основополагающий способ бытия человека .....	80
§ 13. Интуитивное чувство веры как гносеологическая категория познания .....	85
§ 14. Трансцендентальная непознаваемость «вещи в себе» как следствие субъективной темпоральности созерцания .....	92
§ 15. Трансцендентальная временность как внутреннее чувство, обуславливающее онтологическую возможность синтетического познания .....	97
§ 16. Идея «высшего разума» как трансцендентный полюс расширения познания за пределы возможного опыта .....	102
§ 17. Трансцендентальная философия как обоснование возможности онтологического познания .....	108
§ 18. Трансцендентальная свобода воли как априорный «факт разума» и бытие нравственности .....	113
§ 19. Вера во внутренний голос собственного Я как источник свободы воли и познания божественной жизни .....	119
Резюме .....	127
Литература .....	130

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### ДИАЛЕКТИКА САМОПОЗНАЮЩЕГО АБСОЛЮТНОГО РАЗУМА: ФЕНОМЕНЫ ДУХА И ИСТОРИЧНОСТЬ МИРА

§ 20. Мыслящее бытие как сущность самотождественного абсолюта и его развертывание в мире.....	132
§ 21. Метафизика как рациональная мистика и философское оправдание Бога в истории.....	140
§ 22. Диалектическое суждение как аналитико-синтетическое. Метод, структура и критерий самопроверки спекулятивного мышления как формы логической реальности самосознания бытия.....	147
§ 23. Взаимоопосредование бытия и мышления как внутренняя природа непосредственного познания .....	154
§ 24. Феномен как средний термин между трансцендентальным объектом и трансцендентальным субъектом.....	159
§ 25. Небытие и бытие-для-иного как исходные принципы диалектико-метафизического мышления .....	165
§ 26. История духовных формообразований как самодвижение познающего себя Духа.....	170
§ 27. Существующий мир как реализация наилучшего из его бытийных возможностей.....	176
Резюме.....	183
Литература .....	186

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-МИСТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

### ПРОЯВЛЕНИЯ ВНЕРАЗУМНОСТИ БЫТИЯ МИРА: СУДЬБА, ВОЛЯ И ЖИЗНЬ

§ 28. Феномен Судьбы как проявление внеразумного и «вечно настоящего» бытия мира .....	188
§ 29. Иррациональность воли как диалектическая праоснова рационального бытия.....	195
§ 30. Интуитивное созерцание как онтологическое обоснование безосновного познания. Воля как вещь-в-себе и ее объективация посредством Идеи.....	202
§ 31. Радость гения и аскета как проявление мировой Воли в бытии человека .....	209
§ 32. Радость самовыражения Жизни как проявление онтологической прарадости. Сверхчеловек как земной смысл бытия человека.....	214
§ 33. Истокование бытия как основополагающий способ приспособления жизни к миру .....	221
§ 34. Длительность времени как субстанция Жизни и основа Бытия.....	228
§ 35. Экзистенциальное существование как жизнь радостью веры в силу абсурда..	234
Резюме.....	242
Литература .....	245

## ГЛАВА ПЯТАЯ

### ОТКРЫТОСТЬ ПОТАЕННОГО БЫТИЯ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ ФЕНОМЕНАХ

§ 36. Феноменология сознания как учение о трансцендентальной жизни и явлениях сознания и исходная посылка феноменологии Дазайн.....	246
§ 37. Редукция интенциональности потока переживания сознания как попытка достижения абсолютного бытия.....	252
§ 38. Феноменологический феномен как бытийное основание символа.	

Дазайн как исходный пункт феноменологической герменевтики .....	260
§ 39. Феноменологическая деструкция как основной методический прием онтологического познания.....	269
§ 40. Живое тело как феноменальное место экзистенциального синтеза восприятия .....	276
§ 41. Феномен мира как бытийная черта Дазайн. Жизненный мир как дериват озабоченного усмотрения бытия-в-мире .....	282
§ 42. Феномен реальности как коррелят Дазайн и конституирование ее идеальности в категориальном созерцании .....	290
§ 43. Феномен вещи как символ четверицы и зеркальной игры мира .....	297
Резюме .....	304
Литература .....	307
ГЛАВА ШЕСТАЯ	
СОКРОВЕННАЯ ПОДЛИННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА:	
ПРОСВЕТ МЕЖДУ БЫТИЕМ И МИРОМ	
§ 44. Экспозиция времени как условия существования «пустого места» .....	308
§ 45. Понимание бытия как сокровенная возможность в человеке. Пред-структура понимания и язык.....	315
§ 46. Трансценденция как трансцендентальная структура Дазайн. Экзистенциалы миропознания, бытия совместно и собственной самостью как открытость Дазайн .....	321
§ 47. набросок и брошенность как экзистенциалы размыкания «вот» Дазайн. Падение как экзистенциал замыкания Дазайн в повседневности .....	327
§ 48. Бытие-к-смерти как источник экзистенциальной временности Дазайн. Историчность, судьба и событие как феномены темпоральности бытия.....	334
§ 49. Онтологическая свобода как бытийное основание человеческой реальности и истины .....	341
§ 50. Дао недеяния как гармония естественности и Судьбы .....	348
§ 51. Искусство Дзэн как радость свободного существования в Просвете мгновения бытия-времени.....	355
Резюме .....	365
Литература .....	368
ГЛАВА СЕДЬМАЯ	
ПУТЬ К ВЕЧНОЙ РАДОСТИ БЕССМЕРТИЯ	
§ 52. Радость мистического опыта как постижение абсолютного Бытия.....	370
§ 53. Теургия и мистерии древнего мира как феномен мистерии Бытия .....	378
§ 54. Ананда как высшая радость и бытие бессмертия .....	385
§ 55. Бессмертие в нирване как онтологический смысл ведения Пустоты мира (Шунья-вада).....	396
§ 56. Радость Ведения о единстве с Неведомым как постижение недвойственности Бытия (Адвайта-веданта).....	406
§ 57. Озарение единственностью единого Бытия (Вахдат аль-вуджуд) как познание сокровенной сущности его Тайны .....	415
§ 58. Творение мира из мгновенья Ничто (Ли́ка Божьего) как праздник вечного рождения .....	430
§ 59. Тихая радость святости (аулия) как Свет непотаенности Бытия .....	438
Резюме .....	447
Литература .....	450
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	
§ 60. Метаструктура онтологического мышления .....	452
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ .....	457

## ВВЕДЕНИЕ

Познания наук высказываются в предложениях и предлагаются человеку как осязаемые результаты для применения. «Учение» мыслителя есть несказанное в его сказанном, на что человек выкладывается, в чем он, так растрчивая себя, находит свое применение. Чтобы суметь понять и знать впредь несказанное мыслителя, какого бы рода оно ни было, мы должны обдумать его сказанное.

*М. Хайдеггер. Учение Платона об истине*

### **§ 1. Традиция онтологического мышления и современная ситуация**

Словосочетание «онтологическое мышление» широко распространено и часто употребляется в философской литературе. Оно стало настолько привычным, что превратилось в *научный термин*. Но давайте спросим: что, собственно говоря, означает этот «термин»? Если мы обратимся за ответом к философским словарям, то с удивлением обнаружим, что понятию «онтологическое мышление» в них не нашлось места. Из этого можно сделать два вывода: либо оно настолько *тривиально*, что ему даже не стоит уделять особого внимания, либо, наоборот, оно настолько *таинственно*, что даже не стало предметом философской рефлексии. Какое же из этих положений верно? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть «логику онтологического мышления» [7, с. 110] и совершить «диссоциацию главных элементов онтологического мышления» [там же, с. 132]. Приведенные цитаты «вырваны» из контекста работы Л. А. Доброхотова «Категория бытия в классической западноевропейской философии». Если же их прочитать в контексте данной работы, то получится, что речь идет об известных вещах и философ лишь констатирует эти факты в их исторической перспективе. Но является ли «онтологическое мышление» само собой разумеющимся понятием, если учесть, что лишь понятие «бытие», лежащее в основе этого мышления, является «залогом объективности мышления» и «только в этом понятии мысль и существующее сливаются в единое целое» [7, с. 236]?

В онтологическом мышлении речь идет о мышлении, касающемся «онтологии», т.е. учения о бытии. Иначе говоря, «онтологическое мышление» – это мышление, в рамках которого «оформляется» учение о бытии или же просто мыслится само бытие. В таком тривиальном понимании онтологическое мышление выступает в роли синонима онтологии. А так ли это на самом деле? Нет. Хотя этимология слова «онтология» указывает на «учение о сущем», тем не менее в современном понимании в онтологии речь идет о *смысле бытия*. Во Введении к «Бытию и времени» [16] Мартин Хайдеггер выделяют три таких смысла: а) бытие есть наиболее общее понятие; б) понятие

«бытие» неопределимо; в) бытие есть само собой разумеющееся понятие. Сам же он добавляет четвертый: «Смыслом бытия сущего, которое мы именуем присутствием (Дазайн. – А. А.), окажется *временность*» [16, с. 17]. Из приведенных определений бытия только в четвертом частично выражен феномен онтологического мышления, которой состоит в том, что мыслится не просто бытие, а *бытие сущего*. Иначе говоря, онтологическое мышление возникает в тот момент, когда во взгляде ясно *удерживается разница* между бытием и сущим.

Онтологическое мышление не образует самостоятельного типа мышления и относится к философскому, который в свою очередь существует наряду с такими типами мышления, как детское, первобытное, художественное, математическое и т. д. Характеризуя мышление как онтологическое, тем самым указывается на *предмет* этого мышления. А это уже не тривиально, ибо весьма проблематично: можно ли вообще *мыслить* эту «разницу»? Этот вопрос ниже будет рассмотрен отдельно. Пока же рассмотрим особенность *философского мышления*. С этой целью приведем две цитаты из «Тэвистокских лекций» [20] немецкого психоаналитика Карла Юнга, прочитанных им в Лондоне. «Если послушать философов, – пишет он, – то окажется, что мышление – это что-то невообразимо сложное. А вообще-то лучше никогда не спрашивайте об этом философа, ибо он единственный, кто не знает, что такое мышление. Всем остальным это хорошо известно. Если вы, например, обратитесь к простому человеку со словами: “Да ты подумай своей головой!” – он прекрасно поймет, чего вы от него хотите. Не поймет один лишь философ. Мышление в своей простейшей форме сообщает нам о том, *что* есть данная вещь. Оно дает имя вещи, прилагает понятие, поскольку *мышление означает восприятие и суждение* (курсив мой. – А. А.). В немецкой психологии это называется апперцепцией» [20, с. 19].

Апперцепция – это то, что обуславливает восприятие человека, и соответственно она непосредственно связана с его самостью. Когда же Юнга спросили о том, что, если самость человека позволяет ему воспринимать весь мир, то каковы же ее размеры, то на это знаменитый психиатр ответил: «Это чисто философский вопрос, ответ на него требует серьезного обращения к теории познания. Мир – это наша картина. Лишь по-детски мыслящие люди воображают, что мир таков, каким мы его себе представляем. Образ мира является проекцией мира самости, так же, как последний является внутренней проекцией внешнего мира. *Лишь особо устроенный философский ум* (курсив мой. – А. А.) может заглянуть по ту сторону этой привычной картины мира, где вещи статичны и изолированы друг от друга. Шагнув за рамки этой картины, обыденный разум испытает потрясение: это способно поколебать основы мироздания, поправ наши сокровеннейшие убеждения и надежды, и я не вижу необходимости расшатывать порядок вещей. Это не нужно ни пациентам, ни их врачам; может быть, это то, что нужно философам» [там же, с. 73]. Таким образом, Юнг говорит о двух философских положениях, которые можно сформулировать так: а) мышление означает восприятие и суждение, которое сообщает о том, что такое вещь; б) мир – это наша картина,



сущность которого может понять только особо устроенный философский ум. Что этим сказано?

Во-первых, мышление всегда *предметно*, т.е. направлено на вещь, и сообщает что-то от себя о ней, т.е. делает суждение. Как же оно его делает? Может ли это пояснить классик аналитической психологии? Нет, ибо для него это «что-то невообразимо сложное». Объяснить это смог только Иммануил Кант. *Вещь познается только в опыте*. Однако «голое» восприятие вещи, т.е. ее чувственное созерцание, еще не есть ее опыт (опытное познание). На основе такого «голового» созерцания возможно лишь *эмпирическое* суждение. Для того чтобы восприятие стало опытом, его (восприятие) необходимо подвести под какое-нибудь *рассудочное понятие*. В «Пролегоменах» Кант поясняет: «Таким образом, превращению восприятия в опыт предшествует еще совершенно другое суждение. Данное созерцание должно быть подведено под такое понятие, которое определяет форму деятельности суждения вообще в отношении созерцания, связывает эмпирическое сознание этого созерцания в сознании вообще и тем самым придает эмпирическим суждениям общезначимость. Такое понятие есть чистое априорное понятие рассудка, единственная функция которого – определять способ вообще, каким созерцание может служить для деятельности суждения» [8, с. 58]. Иначе говоря, опыт возможен только в том случае, если рассудок *доопытно* (априорно) имеет некое понятие, которое Кант называет «априорным понятием рассудка». Такие понятия рассудок создает сам из себя и для себя, и именно их принято называть *категориями*. Но только применительно к опыту эти категории получают свое истинное значение, ибо они лишь *формируют*, доводят до суждения то, что поставляет чувственное созерцание.

Чувственно созерцаются только вещи. Вещи пребывают в мире. Возникает вопрос: дается ли в чувственном созерцании сам мир в целом? Именно с этого вопроса начинается *метафизика*, т.е. попытка осмыслить мир путем выхода за его пределы (трансцендирования). Сфера рассудка ограничена опытом, в то время как *разум* требует выхода за его пределы. Поэтому, пишет Кант, «применение в опыте, которым разум ограничивает чистый рассудок, не выполняет всего назначения разума. Каждый отдельный опыт есть только часть всей сферы опыта, но само *абсолютное целое возможного опыта* не есть опыт и тем не менее составляет проблему для разума, для одного лишь представления о котором разуму требуются совершенно иные понятия, чем те чистые рассудочные понятия, применение которых *только имманентно*, т.е. направлено на опыт, поскольку он может быть дан; понятия же разума имеют в виду полноту, т.е. собирательное единство всего возможного опыта; тем самым они выходят за пределы всякого данного опыта и становятся *трансцендентными*» [8, с. 88–89].

Во-вторых, (комментируя вышеуказанное высказывание Юнга), для того чтобы понять сущность мира в целом, необходим «особый философский ум», оперирующий *трансцендентными* понятиями.

Но является ли размышление о происхождении мира исключительно делом философов, и, следовательно, не имеющим практической ценности для

простых людей? Иначе говоря, является ли онтологическое мышление, т.е. мышление, пытающееся ухватить сущее (мир в целом) в его бытии, праздным любопытством одних лишь профессиональных философов? Мы должны отрицательно ответить на этот вопрос, ибо такое мышление имеет *традицию* уходящую своими корнями в глубокую древность. Примером такой традиции является сказание «Урал-бытыр».

Структурный анализ этого произведения<sup>1</sup> показал, что в окружающем мире, предстающим феноменально (первично) в виде Урала (название горного массива), воплощен дух Урала (имя человека). Что же представляет собой этот *воплощенный дух*? В контексте этого сказания слово «урал» (тюрк. – окружай, обматывай) обретает то же значение, какое имеет одна из главных категорий онтологии Карла Ясперса – «объемлющее» (das Umgreifende). «Действительным является то, – пишет он, – что объемлет нас или, происходя из него, в нем проявляется. Объемлющее проявляет себя в круге. ... Объемлющее наличествует в качестве того, что решает вопрос о смысле всего определенного предметного, всего частного и конечного. Без этого объемлющего круга возрастает лишь пустая бесконечность, возникает движение в беспочвенности и бесцельности, неистовое впадение в безграничность ничто» [21, с. 86–87].

Башкирское предание движется в объемлющем круге Урала, основные категории которого дают следующую картину. Есть «мир» (слова взятые в кавычки представляют собой основные категории сказания), в котором живут люди. Но есть и «смерть», т.е. люди (и все живое) умирают. Экзистенциальная озабоченность ставит перед авторами этого сказания вопрос: можно ли преодолеть Смерть, т.е. стать «бессмертным»? Можно, если найди воду из «Живого Родника». Достав ее, люди, однако, по-новому взглянули на сущность своего *существования*, и перед ними со всей очевидностью возник вопрос: что же должно быть бессмертным – «человек» или окружающая его «природа»? Как решить эту проблему? *Человек должен жить в гармонии с природой*. Для этого внешний мир и внутренний мир человека должны быть одинаковыми. Это произойдет лишь в том случае, если природа окажется местом воплощения «духа». Но как его достичь? Только через «гибель Урала» и его последующее воскресение, несущее «вечность Уралу». Таким образом, через обретенную «вечность Урала», изначально существующий «мир» (Урал) возвращается к себе, но уже обретя свое онтологическое основание. Таково «онтологическое мышление» авторов этого древнего сказания. Его можно охарактеризовать как *пантеистическое*, ибо окружающий мир есть одухотворенный, божественный мир.

Мифологическое мышление является прямым «наследником» первобытного. Анализу последнего посвящена первая часть работы Люсьена Леви-Брюля «Сверхъестественное в первобытном мышлении» [9]. Особенность этого мышления состоит в том, что *временная* последовательность событий заменяет их *логическую и причинную связанность*: «после этого – значит

---

<sup>1</sup> Абдуллин А. Р. Культура и символ. Уфа: Гилем, 1999. 217 с.

вследствие этого». Первобытное мышление, как показывает Леви-Брюль не «антилогично» и не «алогично», а «пра-логично». «Называя его пра-логическим, я только хочу сказать, что оно не стремится прежде всего, подобно нашему мышлению, избегать противоречия. Оно в первую очередь подчиненно закону партиципации» (сопричастности. – А. А.) [9, с. 64]. В законе партиципации выражена сущность первобытного мышления, а именно его *пантеистичность* и *мистичность*. Более того, в нем заложены и первые ростки онтологии. «Глагол “быть” (который, впрочем, отсутствует в большинстве низших обществ), – пишет Леви-Брюль, – не имеет здесь обычного смысла грамматической связки, как это происходит в наших языках. Он преимущественно обозначает нечто иное и большее. Он включает в себя коллективное представление и сознание переживаемой индивидами сопричастности, своего рода симбиоза, покоящегося на тождестве их сущности» [9, с. 75]. Иными словами, для первобытного мышления характерно не объективное отношение к окружающему миру, т.е. осознание своей *дистанцированности* от него, а наоборот, сопричастность к нему, слитность с ним. При этом «реальность» предстает как нечто исключительно мистическое. Онтологическое мышление авторов сказания «Урал-батыр» также подчинено этому закону партиципации<sup>2</sup>.

Мистическое и пантеистическое начала в мышлении, заложенные в глубокой древности, сохранили свое ведущее положение и в исламе, принятом тюркскими народами волжско-уральского региона в X в.<sup>3</sup> На это указывает тот факт, что ислам этими народами был воспринят не в его первоначальном виде, а в более поздней и развитой форме, именуемой *суфизмом*. Суфизм – это мистическое и пантеистическое течения в исламе. Поскольку этому виду онтологического мышления посвящена последняя глава данного исследования, то здесь оно рассматриваться не будет.

С переходом от религиозного мировоззрения к атеистическому пантеистическое начало все же сохранило свое положение в так называемом *диалектическом материализме*, в основе которого лежит идея Ф. Энгельса о том, что духовность *производна* от материи и возникает в процессе ее (материи) диалектического развития. Диалектика становится внутренним механизмом движения материи. Исконный же смысл «диалектики» как модели мышления и аргументации отходит на второй план («erst in zweiter Linie als ein Denk-und Argumentationsmodell verstanden» [23, S. 147]). Так или иначе, но духовность, в конечном счете, не образует самостоятельного начала, а лишь присуща самой материи. Поэтому в центре диалектического материализма находится понятие «материя». На вопрос: что же такое материя, и совместим ли материализм с онтологией, ответ можно найти в работе Дамира Нуриева «Понятие материи в философии (системный анализ)» [29]. «Имеет ли право на существование онтология как учение? – задается вопросом башкирский философ и отвечает: Очевидно, что на данном этапе развития фило-

<sup>2</sup> Об особенностях башкирской культуры см. также Рахматуллина З. Я. Башкирская традиция (социально-философский анализ). Уфа, 2000. 304 с.

<sup>3</sup> Юнусова А. Б. Ислам в Башкирии. Уфа, 1999. 352 с.

софской науки онтология имеет право на существование. Дело в том, что онтология как учение о сущности бытия, о субстанции мира, о всеобщих атрибутах, о всеобщем (в их разновидностях) имеет достаточно сильное и пока еще трудно опровержимое логико-методологическое и теоретико-познавательное обоснование, историческое и мировоззренческое основание» [29, с. 109]. Как же выглядит «онтологическое мышление» в материализме? «Последовательный, монистический философский материализм, – пишет Нуриев, – не ставит проблему возникновения мира, а исходит из признания его существования и развития» [29, с. 113]. Иными словами, «мир существует» и все. А это значит, что мир ни в чем не нуждается, он есть «объемлющее», «Урал». Поскольку мир не сотворен, ибо нет проблемы его возникновения, то в этом высказывании мы имеем дело с «чистой» онтологией, в которой не усматривается .

Другой основополагающий принцип диалектического материализма – *принцип развития*, был рассмотрен Баязитом Галимовым в работе «Принцип развития в основаниях научной картины природы (методологические проблемы)» [25]. Основная идея этой работы состоит в том, что *мир является предпосылкой* формирования и функционирования теоретического знания. Этот философ также занимает онтологическую позицию, ибо предполагается, что мир является независимым от его познания, и наоборот, определяет его. В соответствии с *принципом развития*, развитие мира ведет к изменению его научной картины. Попытка связать развитие мира с бытием предпринята в работе Александра Селиванова «Бытие и постижение развивающихся миров» [31]. «Существование мироздания как совокупного явленного наличного бытия определяется способностью к взаимодействиям его различных миров. Бытие, с которым не осуществляется (или прекращается) взаимодействие других компонентов бытия, есть ничто (небытие), поскольку как нечто существуют лишь те объекты, которые взаимодействуют с какими-либо иными объектами мира, которые открыты миру» [31 с. 165]. В приведенном тексте «мир» (мироздание) рассматривается как «наличное бытие» (Dasein). А это значит, что вместо бытия (Sein), речь идет о сущем (Seiende), понимаемом, однако, как наличное бытие (Dasein), т.е. автор не видит разницы между бытием и сущим. Как и все материалисты, он также не видит разницы между Небытием (Nichtsein) и Ничто (Nichts) Далее, исходя из идей Г. С. Батищева, утверждается, что между *элементами бытия* существуют два принципа взаимодействия: *органического* и *мозаичного* единства. Как уже не трудно догадаться, по существу вопроса речь идет не о бытии, а о сущем. Тем не менее автор продолжает: «Иных способов осуществления единства, за пределами рассмотренных двух, не существует в известном нам бытии» [31, с. 170]. А иного и не могло быть, ибо в диалектическом материализме, которого придерживается автор данного исследования, «бытие» понимается исключительно лишь как *материальная субстанция*.

Попытку совместить диалектический материализм с онтологией предпринял Валерий Хазиев. Так, в работе «Роса истины» он пишет: «В силу целого ряда философских, исторических и социально-политических причин за

пределами диалектического материализма до сих пор оставалось так называемое “онтологическое” понимание истины (взгляд, утверждавший, что объективная истина – это истинность вещи самой по себе, вне и независимо от воли и сознания человека), что приводило к абсолютизации гносеологической трактовки истины» [33, с. 86]. Иначе говоря, здесь предпринята попытка вывести понятие «истины» за пределы теоретико-познавательных концепций, занявших центральное место в философии к началу XX века. Однако эта работа примечательна тем, что в ней уже выражен протест против нашей кичливой «обособленности от мировой культуры» [33, с. 50] и требования вернуть категории «онтология» (понимаемой, однако, все также материалистически) соответствующее ей место.

Диаметрально противоположную позицию по отношению к онтологии и диамату занял Марат Кунафин: «Мышление – гарант объективности» – гласит § 3.6.7 его работы «Эволюция принципа объективности» [26]. Эту работу можно охарактеризовать как антиматериалистическую, так и антионтологическую. Почему? Кунафин рассматривает эволюцию принципа объективности от классического к неклассическому. Классический принцип звучит следующим образом: «Мир существует вне нас как изначально заданный предметами. Он от нас не зависит и жестко детерминирует наше сознание» [26, с. 4]. *Онтологическая позиция* заключается как раз в этом тезисе, а именно в том, что *мир не зависит от сознания и определяет его*. Однако в указанном выше параграфе утверждается обратное: «Выделен новый тип объективности: быть вне нас, но зависеть от нас» [26, с. 261]. Предлагаемый «неклассический принцип объективности» состоит в том, что *мир зависит от нас*. Свою позицию Кунафин определяет как «субъективный реализм» (§ 3.7.5 и 3.7.6). По сути он занимает ту же позицию что и Кант, с той лишь разницей, что место «априорных рассудочных понятий» у него занимает *язык*. «Мышление, – утверждает он, – манипулируя значениями в соответствии с нормами языка, приводит в оптимальное соответствие данное соотношение возможностей и значений и обеспечивает тем самым полную объективность восприятия объектов языковой реальности. То есть фактически *полная объективность восприятия* (курсив мой. – А. А.) может быть достигнута только в результате приведения в соответствие прямо воспринятых возможностей предметов и их соответствующих языковых возможностей» [26, с. 263]. Если быть точнее, то перед нами попытка «совмещения» Гуссерля и Хайдеггера, ибо первый обосновал трансцендентальную возможность прямого восприятия, а второй выдвинул знаменитый тезис «язык есть дом бытия».

Онтология Хайдеггера была введена в научный оборот двумя годами ранее Фанилем Негановым в работе «Рациональное и иррациональное: человек и бытие» [28]. Новаторская идея этой работы состоит в том, что «философия не должна мириться и отдавать на откуп ту часть бытия, которая в науке фигурирует в качестве иррационального остатка...» [28, с. 3]. Рассматривая онтологии Гегеля и Хайдеггера, Неганов определяет их соответственно как «над-личностный панлогизм» (гл. 3) и «над-личностный иррационализм» (гл. 4). При этом термину «над-личностный» придается негативный оттенок:

в первом случае как «отчуждению человеческой индивидуальности» (§ 3.3.), во втором как «элиминации человеческой индивидуальности» (§ 4.3.). В этом, т.е. в *отрицании трансцендентного начала* в бытии человека, скорее всего проявляется все тот же «пантеистический остаток» диалектического материализма.

Попытку по-иному представить онтологическое основание диамата можно обнаружить в структуре онтологии, предложенной Валерием Финогентовым. Так, им выдвигается предположение «о существовании некоторого соответствия между уровнями бытия человеческого духа и универсума, а именно: *определенные уровни бытия духа являются формами самораскрытия соответствующих уровней бытия универсума*» [32, с. 38]. Это предположение можно реализовать только в том случае, если дух, принадлежа универсуму, будет в то же время равен ему. А это означает, что они оба, в соответствии с «теорией множеств», к которой апеллирует философ, будучи конечными, в своем взаимопроникновении должны образовывать нечто бесконечное. С помощью определенных комбинаций предложенных категорий «конечное» и «бесконечное» предлагается выделить четыре подхода к описанию универсума. «Первый подход утверждает, что универсум конечен. Второй подход утверждает, что универсум бесконечен. Третий подход настаивает на том, что универсум конечен и бесконечен. Наконец, четвертый основан на тезисе, согласно которому универсум ни конечен, ни бесконечен. Как мы убедимся позднее, каждый из этих подходов фактически выделяет один из искомым нами уровней бытия, принимая его за единственный и игнорируя все остальные» [32, с. 39]. Важно отметить, что под «универсумом» здесь подразумевается «сущее», и хотя вопрос ставится о «бытии» универсума (и духа), тем не менее исследование «соскальзывает» в область сущего. Понимая «онтологию» как учение о сущем, Финогентов последовательно рассматривает онтологии Лапласа, Парменида, Кратила и Бергсона. После этого формулируется «трехуровневая модель бытия универсума»: «Бытие универсума представляется единством трех уровней: конечного как такового (здесь заявляет о себе лишь дурная бесконечность), бесконечного как такового (здесь осуществляется актуальная бесконечность), конечного, фундированного бесконечным (здесь имеет место потенциальная бесконечность)» [32, с. 80]. Как не трудно заметить, речь идет о бытии универсума, т.е. можно предположить, что философ видит разницу между бытием и сущим; но фактически под бытием (сущего) здесь понимается *сущность* (универсума), позволяющая рационально описать сущее. Поэтому онтологическое мышление Финогентова, как и Галимова, сводится к естественнонаучной картине мира.

Является ли *научная теория*, полученная в естествознании, сама по себе завершенным знанием? Нет, ее надо еще «онтологизировать» – отвечает Рафаэль Рахматуллин в своей монографии «Онтологизированные образы в научно-исследовательской и педагогической деятельности» [30]. «История естествознания позволяет сделать вывод, что репрезентация объектов в сознании науки эволюционирует от обычных образов наблюдения к теоретическим моделям, а от них – к онтологизированным представлениям. Именно

последней ступенью завершается научная теория. Создание наглядного образа объекта теории означает возможность выхода теории в более общую систему знания – в картину мира» [30, с. 65]. В чем же состоит суть такой «онтологизации»?

Формально идею онтологизации Рахматуллин заимствует у известного методолога науки В.С. Степина. Так, он дважды (с. 29 и с. 66) цитирует следующее высказывание: «Если относительно конструкторов теоретических схем исследователь всегда может сказать, что это – упрощающие и схематизирующие действительность познавательные образы (очевидно, что, например, материальная точка является идеализацией и не существует в самой природе), то идеальные объекты картины исследуемой реальности обычно онтологизируются, отождествляются с объектами природы» [13, с. 143]. Рахматуллин радикализирует эту идею, утверждая, что *онтологизация есть вид объективации научного знания* [30, с. 15]. При этом «онтологизация» понимается и как «визуализация», т.е. как представление знания в наглядном образе. Иными словами, речь идет не о копии объекта, а о *способе существования знания* о нем. Знание как некая сущность, обретает онтологический статус. Если быть точным, то происходит его *экзистенциализация*. Хотя Рахматуллин не употребляет этот термин, но именно этот процесс им подразумевается, когда он утверждает, что «если до онтологизации знание об объекте в определенной мере отчуждено от субъекта, то после – оно оказывается *включенным в мир собственного существования человека* (курсив мой. – А. А.) как часть картины реальности. Онтологизированная таким образом информация об объекте делается более человеческой, пронизанной чувствами и потребностями индивида» [30, с. 21]. Не является ли такое утверждение голословным? Нет, ибо такой вывод напрашивается из феноменологической герменевтики Хайдеггера и Гадамера, ссылаясь на которых автор исследования заявляет: «Ясно, что эти феномены не являются продуктом научного познания, а находятся в сфере бытийного слоя сознания» [30, с. 70]. Только то знание, которое может быть онтологизировано, (экзистенциализировано) есть подлинное знание, ибо только оно *значимо* для человеческого существования. Знание становится *реальным знанием* не тогда, когда оно становится частью сознания, а тогда, когда оно постигается как существующее в *бытийном* слое сознания. То, что Рахматуллин называет «бытийным слоем сознания», Хайдеггер обозначает словом Dasein (Дазайн, вот-бытие). «Если же теоретическая модель не находит “понимания” в бытийном слое сознания, – пишет уфимский философ, – то ее онтологизация оказывается невозможной» [30, с. 72]. Именно против такого рода знания, т.е. бесполезного для жизни – начиная с философии жизни Ницше и достигая своего апогея в лице экзистенциализма Хайдеггера – выступила философская онтология XX в.

Итогом онтологических размышлений уфимских философов является коллективная монография «Бытие» [24], изданная под редакцией Александра Кудряшева. Первая часть (из четырех) этого труда названа «Метаонтология бытия». Что подразумевается под этим? Непосредственно в самом тексте обнаружить разъяснение его смысла не представляется возможным. Можно

предположить, что под «метаонтологией бытия» подразумевается либо «Типология бытия» (§ 1.1, А.Ф. Кудряшев), либо «Единство мифологических, религиозных и научных представлений о бытии» (§ 1.6, Р.Ю. Рахматуллин). Однако ни в одном из указанных подходов не говорится о некоей единой сверхонтологии, возвышающейся над всеми ее разновидностями и включающей их в себя. Судя по названию параграфа 1.5 «Сверхбытие» (В.Н. Бондаренко), можно предположить, что именно здесь речь идет о некоей (метаонтологической) концепции бытия, в которой «философия уже сейчас нуждается» [24, с. 54]. Что такое «сверхбытие»? «Определяя с позиции метафизической философии бытие и сверхбытие как предикаты, а не субъекты, необходимо обратить внимание на различие между предикатностью бытия и предикатностью сверхбытия. Иными словами, нужно иметь в виду, что если бытие есть предикат сущего, то сверхбытие – предикат Сверхсущего (Сверхъестественного)», пишется в этом небольшом (одностраничном) параграфе и далее указывается, что «нельзя забывать о том, что в Сверхъестественном (метафизической Свободе) в неразрывной связи, взаимопроникновении и автономности находятся три Его вечные ипостаси – Хаос, Абсолют и Бог» [24, с. 56]. Эти рассуждения невозможно привести к феноменологической ясности, их нельзя онтологизировать. В этом высказывании мы имеем дело либо с непониманием отличия между бытием и сущим и потому выведено *новое* понятие «сверхбытие», либо (и это вероятнее всего) речь идет о некоей вымышленной (сверхъестественной) сфере, находящейся за пределами сущего. Делается же это с той целью, чтобы показать «философский предел онтологического понятия бытия» и тем самым «снять онтологию метафизикой» [24, с. 56].

Жизненный опыт подсказывает преимущество позиции Рахматуллина, требующего онтологизации «метафизики», о конце которой заявил Хайдеггер, ибо не мог не считаться с главным выводом Канта: «В метафизике можно нести всякий вздор, не опасаясь быть уличенным во лжи» [8, с. 102].

Во введении к рассматриваемой коллективной монографии высказывается надежда, «что впечатление от книги, полученное читателем, будет более благоприятным, чем ощущение псевдометодологического плюрализма, нередко равнозначного хаосу обрывков мыслей и анархии используемых средств» [24, с. 3]. Это самое «ощущение псевдометодологического плюрализма» можно отнести не только к данной монографии, но и к той *современной ситуации*, которая сложилась в среде уфимских философов, занимающихся онтологической проблематикой. Коллективная монография только лишь отобразила *реальное* состояние дел. Понятие «псевдометодологического плюрализма» указывает на то, что мы имеем дело не с методологическим плюрализмом, а с *отсутствием какой-либо традиции*.

Традиция предполагает определенную преемственность, позволяющую избежать «хаоса обрывков мыслей и анархии используемых средств». Преемственность есть сохранение всего того *ценного*, что было получено предшественниками. Выполненный обзор надо рассматривать лишь как первый шаг



на пути к этому<sup>4</sup>. В чем же он состоит? Суть «первого шага» состоит в том, что он задает *направление последующего пути*. Делая его, мы сохраняем три следующих положения:

- бытие дано человеку только как бытие-в-мире<sup>5</sup>. Бытию-в-мире присущ принцип развития, и только мир (а не сознание) является предпосылкой формирования теоретического знания (Б. С. Галимов);
- теоретическое знание может стать подлинным достоянием человека и тем самым функционировать в мире только будучи онтологизированным (Р. Ю. Рахматуллин);
- бытие открывается в мире в своих двух ипостасях: рациональном и иррациональном, каждое из которых предполагает некое над-личностное начало (Ф. М. Неганов).

## § 2. Постановка проблемы, предмет и цель исследования

Попытка представить работы уфимских философов в отрыве от российского философствования будет равносильна утрате почвы. Так, рассмотрение онтологии с точки зрения ее рационального и иррационального аспектов, на которые указывает Неганов [28], было уже выполнено в работе Н.С. Мудрагей «Рациональное и иррациональное: Историко-теоретический очерк» [10], где в качестве рациональных онтологических систем представлено творчество Канта и Гегеля (гл. II), а иррациональных – Кьеркегора (гл. III) и Ясперса (гл. IV). Такое дихотомическое рассмотрение онтологии является характерной чертой российской философии. В качестве примера можно привести работы Л. А. Доброхотова «Категория бытия в классической западноевропейской философии» [7] и П. П. Гайденко «Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века» [4].

Обе эти работы являются частями одного целого. Так в работе Доброхотова представлен *рационалистический этап* развития западноевропейской философии, ведущими представителями которого были древнегреческие философы Платон, Аристотель, Плотин и философы немецкого идеализма – Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель. Однако представлены они не равнозначно. Основная часть этого исследования посвящена древнегреческой философии, в то время как немецкая классическая философия освещена только в самых общих чертах. Труд Гайденко, в котором подводится итог ее 40-летних размышлений, т.е. «начиная еще с работы над кандидатской диссертацией о философии истории М. Хайдеггера (1962)» [4, с. 9], посвящен становлению *иррациональной ветви* онтологии западноевропейской философии, но не всей, а лишь той, что именуется «экзистенциализмом» и «герменевтикой». Так, ею рассматривается онтология родоначальника экзистенциализма – Кьеркегора,

<sup>4</sup> Социальные аспекты башкирской философии рассмотрены в работе: *Валеев Д. Ж.* История башкирской философской и общественно-политической мысли. Основные тенденции развития. Уфа: Китап, 2001. 352 с.

<sup>5</sup> In-der-Welt-sein – что буквально означает быть-в-мире.

экзистенциальная интерпретация Канта Хайдеггером, экзистенциализм Ясперса и Бердяева, онтология Хайдеггера, его герменевтика бытия и ее завершение в философской герменевтике Гадамера.

Особый интерес может представить ответ Гайдено на вопрос, поставленный ею в заключении: *почему проблема бытия так актуальна сегодня?* Философ отвечает: чтобы избежать попытки реставрации *утопического сознания*, определявшего социальный облик XX в. «Утопизм, – пишет она, – в собственном смысле появляется тогда, когда возникает убеждение в возможности полного переустройства мира силами самого человека – путем создания совершенного социального порядка, “скачка из царства необходимости в царство свободы”. А такое убеждение, в свою очередь, предполагает веру в бесконечность человеческого могущества и – соответственно – в *ничтожество бытия самого по себе*, которое рассматривается как нечто косное и бессмысленное или как воплощенное зло» [4, с. 477–478]. Позицию же самого философа можно определить как признание божественного и непостижимого дара существования человека, свидетельствующего «о чуде существования, о радости бытия, как такового, безотносительно к его фактическому наполнению» [там же, с. 3].

Другой особенностью российской философской онтологии является ее «вторичность» по отношению к западноевропейской. Иначе говоря, российская онтология по существу есть рефлексия над западной. Сущность же последней в значительной мере раскрыта в работе «Проблемы онтологии в современной буржуазной философии» [11], где представлены переводные работы, связанные в первую очередь с именами Гуссерля, Хайдеггера и Сартра. Опять же под «буржуазной» философией подразумевается только западноевропейская.

В этом смысле коллективная работа Санкт-Петербургских философов «Хайдеггер и восточная философия» [15] выглядит поистине революционной. Однако ее «революционность» определена тем переворотом в традиции западного мышления, который в начале XX в. (1927) совершил сам Хайдеггер в фундаментальном труде «Бытие и время» [16]. Этот труд иногда называют (Ф.-В. Херрманн) главным философским произведением XX в., стоящим в одном ряду с «Феноменологией духа» Гегеля (1807) и «Критикой чистого разума» Канта (1780). Уникальность онтологии Хайдеггера состоит в том, что, говоря образно, *на немецкой почве распустился буддийский цветок*. Но возможно ли это? Не является ли это искусственным и чужеродным явлением для западной культуры? Если нет, т.е. онтология Хайдеггера является подлинным и лучшим творением западного мышления, то нельзя ли предположить, что западные и восточные онтологические системы могут быть сведены в некую общую *метасистему*?

Имеются ли для такой постановки вопроса серьезные основания? Иначе говоря, может ли восточная онтология быть представлена как равная западной? Она будет таковой, если будет обобщена философами, представляющими сами эти культуры и одновременно находящимися в свободной коммуникации со своими западными коллегами. К числу таких работ можно

отнести фундаментальный двухтомный труд индийского мыслителя Сарвапалли Радхакришнана «Индийская философия» [12] и книгу «Краткая история китайской философии» крупнейшего историка китайской философии Фэн Ю-ланя [14], являющуюся сокращенным вариантом его 7 томного труда. Обе работы были написаны на английском языке. Существующий пробел в области арабо-мусульманской философии в какой-то мере может заполнить работа башкирского исламоведа Ильшата Насырова «Вопросы гносеологии в западной классической и арабо-мусульманской философии» [27].

Итак, исходную *проблему* данного исследования можно сформулировать следующим образом: *возможно ли свести в одну общую метасистему онтологические системы востока и запада?* Только получив такую систему, можно будет выяснить сущность онтологического мышления, являющегося *предметом исследования*.

Все существующие онтологические системы можно будет свести в одну общую, если будет правильно выбран *объект исследования*. Что же является тем исходным основанием, рефлексия над которым ведет к созданию подлинной онтологической системы? Им является *онтологическая разница* между бытием и сущим, или, как ее еще называют, *онтически-онтологическая разница* – «ontisch-ontologische Differenz» [23, S. 473].

Первоначально в средневековой философии это понятие указывало на различие между сущностью (essentia) и существованием (exsistentia). Однако после «Бытия и времени» Хайдеггера это понятие претерпело существенное изменение, став самостоятельным предметом философской рефлексии в «Основных проблемах феноменологии» (§ 22. *Бытие и сущее. Онтологическая разница*), где это понятие вводится и истолковывается следующим образом: «Различие бытия и сущего присутствует доонтологически, т.е. без эксплицитного бытийного понятия, латентно в “вот” экзистенции Дазайн [Dasein]. В качестве такового оно может стать ясно понятой разницей [Differenz]. На основе временности к экзистенции Дазайн принадлежит непосредственное единство бытийного понимания и отношения к сущему. И только потому, что это различие принадлежит к экзистенции, оно может различным способом стать эксплицитным. Ибо в ясной очерченности этого различения бытия и сущего оба различенных выделяются на фоне друг друга, при этом бытие становится возможной темой понимания (логоса). Отсюда ясно проведенное различие бытия и сущего мы называем онтологической разницей [ontologische Differenz]. Также поэтому ясно исполненное образование онтологической разницы, поскольку она обосновывается в экзистенции Дазайн, есть не нечто первое попавшееся под руку и сопутствующее, а является основным свойством Дазайн, в котором конституируется онтология, т.е. философия как наука» [22, S. 453–454]. Этим сказано следующее.

Человек как Дазайн, будучи сам «носителем» бытия, изначально обладает «бытийным пониманием». При этом онтически, как существующему в мире, ему присуще и отношение к этому миру (сущему). Это означает, что человек изначально (дофилософски), «понимает» разницу между бытием и сущим. Поскольку оно принадлежит сущности человека, то может быть

схвачено и в форме понятия, т.е. уже как понятие «онтологическая разница». Лишь посредством этого понятия впоследствии «конституируется онтология, т.е. философия как наука». Такое «конституирование онтологии» мы и называем *онтологическим мышлением*.

В первой половине своего творчества Хайдеггер мыслил онтологическую разницу исходя из Дазайн (о чем свидетельствует вышеприведенная цитата). В позднем же его творчестве прослеживается «попытка ее определения из некой космологической и одновременно исторической перспективы» [23, S. 473].

Онтологическое мышление не есть *бытийное понимание*. Бытийное понимание наступает лишь в результате *трансформации сознания*, которая достигается путем особой медитации, как, например, в буддизме или суфизме. В этом отношении можно назвать поистине уникальной работу Хайдеггера «Время и бытие» [17], в которой предпринята попытка достичь бытийного понимания на пути философствования. «Речь, – пишет мыслитель, – будет идти о попытке мыслить бытие, не принимая во внимание обоснование бытия сущим. Это попытка – мыслить бытие без сущего» [17, с. 81]. Но возможно ли оно? Хайдеггер отвечает следующим образом: «Но если положение предметов запрещает говорить о себе языком предложений, то мы должны отказаться от ожидаемого в поставленном вопросе утвердительного предложения. Но это означает, мы должны признать невозможность соответствующе мыслить то, что здесь должно мыслиться» [17, с. 97]. Бытие не постигается, а достигается в состоянии полной *отрешенности*. Бытие, утверждает немецкий философ, не может мыслиться повествовательными предложениями, но оно дает себя в *Судьбе события*. Поэтому *предметом* данного исследования является не бытийное понимание, а *онтологическое мышление*, т.е. мышление, удерживающее онтологическую разницу между бытием и сущим. Феномен же бытийного понимания проявляется лишь в поэтично-пророческом даре или же эзотерическом молчании.

Онтологическое мышление не есть теория познания, понимаемая как трансцендентальная наука, т.е. в том смысле, какой ей придал Кант. Почему? Потому что «словом *трансцендентальный*» Кант «обозначает отношение нашего познания не к вещам, а только к *познавательной способности*» [8, с. 50]. И все же онтологическое мышление есть «трансцендентальная философия», ибо, по словам того же Канта, «вся трансцендентальная философия необходимо предшествует всякой метафизике» [8, с. 32]. Таким образом, возникает вопрос: как соотносятся друг с другом «онтологическое мышление» и «теория познания»? Ответ на этот вопрос можно найти в работе Николая Гартмана «Познание в свете онтологии» [5], и звучит он так: онтологическое мышление *фундирует* теорию познания. В основе работы Гартмана лежит осмысление переворота, совершенного Хайдеггером в понимании *сущности познания*. С чем имеет дело теория познания: с самим предметом или с представлением о нем? С представлением о нем! Следовательно, констатирует Гартман, «это сводится к отрицанию всякого подлинного знания. Устраняется не только смысл различия истинного и неистинного, но и собст-

венный смысл предметного бытия, даже – бытия вообще. О реальном, которое существовало бы независимо от субъекта, больше не говорится. Так, в конце концов, познание осталось без собственного предмета и не является, следовательно, тем, чем оно первоначально мыслилось, – познанием» [5, с. 464–465].

Подлинное познание – это *трансцендентный акт*, т.е. выход за пределы сознания и схватывания того, что есть предмет сам по себе. Однако познание не является единственным таким актом и даже не главным среди них, к которым можно отнести *любовь и ненависть, желание и деятельность, переживание и опыт, опасение и надежду*. Не учитывая этого, иногда ставят под сомнение даже самую возможность познания как трансцендентного акта. Поэтому «онтологическое размышление начинается с того, что вместо спора о подобных вещах, оно с серьезностью относится к явлению трансценденции в познавательном отношении и, напротив, ставит вопрос, что нужно понимать под бытием предмета и что нужно понимать под самим познавательным актом, поскольку он трансцендирует к этому бытию» [5, с. 471].

Познание должно выйти за пределы «теории познания» и стать *бытийным отношением*, которое включает в себя все указанные трансцендентные акты. Почему? Потому что субъектом познания является человек, который в свою очередь является лишь бытием-в-мире. *Познание – это лишь способ ориентации-человека-в-мире, его физического и исторического приспособления к миру*. Познание не является «вещью в себе», а поставлено жизнью на службу Жизни.

Предмет, как он понимается в свете онтологии, отличается от «предмета» теории познания. В теории познания предмет оказывается зависимым от «теории». Вместо предмета теория познания имеет дело с его *познавательным образованием*. Создается впечатление, что предмет не остается неизменным, а становится зависимым от сознания. В онтологии феномен познания рассматривается противоположным образом. В этом случае «основоположение онтологически толкуемого понятия познания», по Гартману, выглядит следующим образом: «Объект не только остается самостоятельным по отношению к субъекту, но и совершенно неизменным и словно бы нетронутым, в то время как в субъекте нечто изменяется, возникает что-то новое: представление или познавательное отношение вообще» [5, с. 473]. Онтологическое познание исходит из того, что бытие присуще лишь вещи, но никак не представлению о ней. Мышление обладает *двойной интенциональностью* и поэтому оно не мыслит лишь свою собственную мысль, как это предполагается в теории познания. Мысль мыслится лишь потому, что в ней открывается нечто иное, выходящее за пределы мышления. Этим «иным» является сам мыслимый предмет. Но мышление не может полностью овладеть предметом в его бытии. А это означает, что предмет, т.е. вещь, ставшая объектом познания, бесконечен в своей познавательной возможности и «именно в своем бытии он (предмет. – А. А.) сверхпредметен, он – “более-чем-предмет”» [5, с. 477].

Однако здесь нужно сделать одну оговорку. Существуют неизменные *категории* и легко изменяемые *понятия*. Но насколько категории «неизменны»? Со времен Канта было принято считать, что чистые категории познания (априорные рассудочные понятия) тождественны бытийным категориям, которые «вечны и неизменны». Но как выяснилось позже, позиция Канта требует определенной корректировки, ибо познание изменяется не только содержательно (понятийно), но и инструментально (категориально), т.е. это тождество категорий лишь квазистационарно. Бытийные категории – это недостижимый идеал для категорий познания. Последние изменяются в сторону приближения к первым и причем таким образом, что «изменение категорий познания структурируется во всеобщий процесс приспособления человека к окружающему миру» [5, с. 531]. Но и бытийные категории не остаются стабильными! По какому закону происходит их изменение? Гартман отвечает: «Эта задача в настоящее время невыполнима. Историко-эмпирическая демонстрация дает лишь “догадку” о законе» [5, с. 520]. Сам Гартман приводит 16 таких категорий (бытие, становление, реальность и т.д.) и показывает, как они изменялись на протяжении истории. Забегая вперед, можно отметить, что исходя из анализа истории философии, в данном исследовании предлагаются две формы такого «закона», именуемого «трансцендентным полюсом онтологического мышления»: *Благо разумное* и *Судьба волящая*.

Итак, онтология фундирует теорию познания. Закономерен вопрос: каким образом это происходит и какова при этом собственно роль онтологического мышления? Онтологическое мышление позволяет дифференцировать сущее по его различным онтологическим уровням. «Ведь реальный мир в себе не прост, а очень разнообразно расслоен. В нем надстраиваются друг над другом четыре слоя бытия, низший из которых всегда выступает опорой для высших. ... Не может быть сомнения, к какому из них принадлежит познание. Сознание, понятое как примитивное (лишенное духа), может содержать только его зачатки. Но разворачивается оно лишь в высшем слое, в духе. Здесь его онтологическое место; исходя из этого необходимо понимать создаваемое им отношение к миру» [5, с. 484].

Сущее, по мнению Гартмана, имеет четыре бытийных слоя, благодаря которым возможны: 1) физический мир; 2) органический мир; 3) мир души и сознания; 4) духовный мир. Духовный мир есть «объективный дух» Гегеля, посредством которого осуществляется познание и существует историческая преемственность. Первый и четвертый из приведенных слоев даны человеку в *непосредственном восприятии* (*intentio recta*), на котором настаивает онтологическое познание, а второй и третий даны лишь в *рефлексии* (*intentio obliqua*), как того требует теория познания. Фундирующая роль онтологического мышления состоит в том, что оно позволяет выяснить по этим четырем онтологическим уровням: а) каким образом дано сущее; б) насколько сущее постижимо *априорно*; в) насколько сущее *индифферентно* в гносеологическом отношении; с) как *изменяются* категории познания по этим слоям. Анализ, проведенный Гартманом, показывает, что в пунктах «а» и «б» наблюдается приблизительно одна и та же закономерность. Первый и четвертый слои

даны с наибольшей непосредственностью, чего нельзя сказать о втором и третьем, но лишь они (первый и четвертый) могут быть познаны априорно. Под «гносеологической индифферентностью» подразумевается, насколько познание того или иного слоя связано с жизненной актуальностью познающего. Здесь картина становится запутанной, так «жизнь» способна оказывать определенное сопротивление познанию, категории, связанные с познанием биологических и психических объектов, практически отсутствуют, и мы имеем дело лишь с одним их описанием. Поэтому, с одной стороны, «можно было бы подумать, что все три распределения по слоям являются одним и тем же», а с другой – «кривые изменения постижения и данности при ближайшем рассмотрении оказываются совершенно иными, чем кривая изменения гносеологической индифферентности» [5, с. 513]. Что касается пункта «с», то стабильность категорий познания уменьшается по мере перехода к высшим слоям.

Эта работа позволила по-новому взглянуть на роль основных категорий теории познания в свете их онтологической значимости. Именно онтологическое фундирование познания позволило выявить, что «взаимосвязь познания с жизнью и историей была забыта. В свете онтологии эта взаимосвязь вновь вступает в свои права. Но тем самым познание снова включается в круг человеческого существования, причем как личного, так и исторического общего» [5, с. 532].

Итак, предмет нашего исследования – *онтологическое мышление* – фундирует теорию познания, благодаря чему познание, являясь трансцендентным актом, схватывающим сами вещи, приобретает имманентно-жизненную значимость. Выше было показано, каким образом это происходит. Посредством познания человек приспособливается к сущему. Сущее же просто Есть. Возникает метафизический вопрос: как «приспособлено» сущее само по себе? Метафизический вопрос обретает онтологическую почву в вопросе: как могут быть соотнесены в мышлении Бытие – Сущее – Человек? Ответ на этот вопрос является главной *целью исследования*. В истории философии было предложено немало вариантов ответа. Однако, оказываясь зачастую противоположными друг другу, они не смогли дать целостную картину. Поэтому закономерен вопрос: *нельзя ли в различных онтологических системах выявить характерные для них структуры онтологического мышления и объединить их в метаструктуру?*

Для достижения этой цели необходимо сделать предварительный *набросок*, объединяющий все основные онтологические системы. Но это будет невозможно сделать, если онтологическая разница, лежащая в их основе, не будет представлена в виде «онтологизированного образа». Очевидно, что бытие само по себе невозможно (бессмысленно!) онтологизировать. Однако разницу между ним и его сущим представить себе все же можно: *бытие – это пустое место, в которое непрерывно проваливается сущее*. Смысл этого образа состоит в следующем. Поскольку бытие – это «место», то оно Есть, а поскольку оно «пустое» – оно есть Ничто. Поскольку оно есть Ничто, то «сущее» не может удержаться на нем, и «непрерывно проваливается», т.е.

находится в постоянном Становлении. Воплощением этого образа можно считать онтологию Нагарджуны, именуемую «шунья-вадой» (учением о Пустоте). Нагарджуна – буддийский философ, и его онтология – это результат *дхьяны* (буддийской медитации). Следовательно, в основе шунья-вады лежит *опытное* познание Нагарджуны, в лице которого «мы имеем одного из величайших мыслителей Индии, который гораздо глубже исследовал содержание опыта, чем субъективисты и реалисты» [12, т. 1, с. 552].

Итак, Бытие – это пустое место... Уже из одного этого образа становится очевидным: насколько онтологически беспочвенны все рассуждения о Бытии, настолько же они и бесконечны, ибо у Пустоты нет конца. Схватить и удержать бесконечное в конечном – искомый *смысл, предмет и конечная цель данного исследования*.

### § 3. Метод и структура исследования

Схватить и удержать бесконечное в конечном можно только при помощи «ясной схемы», о которой говорит Ясперс во введении к книге «Всемирная история философии» [21]. «Только пытаюсь создать схемы, – пишет экзистенциальный философ, – мы приходим к точным вопросам, которые относятся к целому; без них исследование оставалось бы бесконечным и разбрасывалось бы по мелочам» [21, с. 212]. Такой подход предполагает *системный анализ* в противоположность *историческому*. Какой из них лучше? «Мы учимся у прошлого тому, что оно добыло для нас, но лучше изучать саму суть дела в систематической, а не исторической форме, так как это более всего относится к самой сути дела» – отвечает Ясперс, но затем добавляет: «Однако это цельная картина истории философии, несмотря на правильность в частностях, в корне не верна» [21, с. 102]. Она не верна потому, что существует радикальное различие между естественными науками и науками о духе, на которое со всей определенностью впервые указал Вильгельм Дильтей. Задаваясь вопросом о «более общей методологической проблеме наук о духе» в работе «Сущность философии», Дильтей отмечает, что «субъектами всякого высказывания в них (науках о духе. – А. А.) являются индивидуальные жизненные единства, связанные между собой социально. Таковы прежде всего отдельные личности. Движения, слова, действия – таковы их проявления. Задача наук о духе сводится к тому, чтобы их заново пережить и понять» [6, с. 9–10]. Чтобы понять Дильтея, нужно понять его основную идею, которую можно свести к следующему тезису: философское мышление есть «объективация переживания в понятийной форме» [6, с. 114]. Однако «переживание» всегда есть нечто большее, чем «понятие», да и сам феномен «понимания» возникает лишь как переживание.

Общую схему познания в науках о духе можно представить следующим образом. Вначале возникает непосредственное переживание факта, которое воплощается в «гуманитарно-научные понятия». Только став понятием, некая эмпирическая данность становится подлинным фактом. Исследова-



тель же истории находится в противоположной ситуации. По имеющимся в его распоряжении понятиям он должен пережить их так, чтобы «непосредственное повторное переживание само возвысилось до степени научного познания при посредстве общих форм мышления» [6, с. 11]. В этом состоит суть *философской герменевтики*<sup>6</sup>.

Чтобы выяснить сущность «онтологического мышления», мы воспользуемся тем же *герменевтическим методом*, который предложил Дильтей для выяснения сущности понятия «философия». Однако этот метод предполагает и так называемую *феноменологическую деструкцию*, понятие, предложенное Хайдеггером и подробно рассмотренное им во Введении к «Основным проблемами феноменологии» [19; 22]. Суть этой деструкции состоит в том, что в науках о духе нельзя брать общеизвестные научные понятия на веру, без их предварительно проверки. Нужно найти ту самую сущность, которая послужила основанием для образования понятия о ней, «и на основании этой найденной сущности исправить и возвысить до однозначной определенности расплывчатое и, может быть, даже ошибочное общее представление» [6, с. 13]. Если мы попытаемся этим методом получить исходную сущность понятия «онтологическое мышление», то тогда, по Дильтею, это «образование понятия попадет как бы в круг», ибо заключение о его сущности «на основании отдельных фактов невозможно без решения, какие из этих отдельных фактов следует принять во внимание» [6, с. 14]. Перефразируя Дильтея, можно резюмировать: «Таким образом оказывается, что, приступая к образованию понятия из фактов, мы уже должны знать, что такое онтологическое мышление». Дильтей констатирует: *круг, лежащий в основе этого метода – неизбежен*. Позже этот «круг» будет назван «герменевтическим кругом». Онтологический вывод из этого факта был сделан Хайдеггером [16], а методологический – Г.-Г. Гадамером [3].

Итак, чтобы выяснить сущность «онтологического мышления» нужно войти в круг этого понятия, а затем шаг за шагом выяснить его сущность. Что же представляет собой «круг» этого понятия? Ранее этот вопрос был поставлен в качестве *проблемы исследования*, а именно: «возможно ли свести в одну общую метасистему онтологические системы востока и запада? Только получив такую систему, можно будет выяснить сущность онтологического мышления, являющегося *предметом исследования*». Иначе говоря, онтологическое мышление предполагает создание метасистемы онтологии, из которой должны быть выведены *виды и сущность онтологического мышления*. Круг замкнулся. Этот круг является не только методологическим приемом герменевтики, но и *структурой исследования*. Чтобы в него войти, нужно хоть как-то, но предварительно его *набросить*. Попробуем сделать это.

Онтологическое мышление обретает себя лишь в круге *Всемирной философии*, в центре которой находится Человек. В основе круга всемирной философии должны лежать только *факты*, являющиеся фактами сознатель-

---

<sup>6</sup> Об основных положениях этой философской дисциплины см.: *Абдуллин А.Р.* Философская герменевтика: Исходные принципы и онтологические основания. Уфа, 2000. 60 с.

ного выбора<sup>7</sup>. Слово «факт» в переводе с латинского означает «сделанное». В контексте данного исследования (поскольку речь идет о фактах, возникших как результаты философствования) под этим термином будет подразумеваться «сбывшееся», т.е. обретшее свое бытие. *Свое бытие факты философии обретают только в оригинальных сочинениях мыслителей.* Но при этом сбывается не просто философия, сбывается сам человек, ибо только он, как философ, своим существованием утверждает фактичность философии, из которой складывается ее история. Фактичность философии – это имена ее творцов: «История философии, – пишет Ясперс, – представляет собой прежде всего историю великих философов» [21, с. 108]. Поэтому практика написания «безымянной философии» (как это делалось в советское время) не экзистенциальна, т.е. не фактична, и, следовательно, такая философия *не может стать предметом философской (герменевтической) интерпретации.* В этом состоит принципиальное отличие философии от других наук и в тоже время ее близость с искусством и литературой.

Философия как факт отличается и от своей истории, и от системы. Отличие состоит в том, что факт как *существующая сущность* – вещь упрямая. Он может и должен рассматриваться *сущностно*, т.е. самостоятельно и системно, независимо от своего исторического места; но в то же время как нечто реально *существующее*, он не может оказаться вне исторического контекста. Следовательно, философия как факт должна иметь свою единую фактическую историю и систему. Такое оказывается возможным лишь потому, что фактически, сущность возникает из своего существования, а следовательно, зависит одновременно как от своего места в истории, так и в системе. Указание чему-либо на его место в истории и системе предполагает как минимум хотя бы *первоначальный набросок* истории и системы. Истолкование наброска, исходя из составляющих его фактов, раскрывает сущность этих фактов, а полученная *новая сущность* оказывает формирующее влияние на сам набросок. Этот круговой процесс продолжается до тех пор, пока существование и сущность, т.е. история и система, не станут *самоудостоверять друг друга.*

Описанная круговая природа понимания основывается на предструктуре понимания. Но что значит «пред-структура»? Этот термин был введен Хайдеггером [16, с. 148] и подробно развернут Гадамером [3, с. 317–323].

Понимание всегда есть *понимание чего-то.* Следовательно, структура понимания есть структура того, что понято. Поскольку структура – это взаимосвязь составных частей, то они должны быть изначально заданными. Структура вневременна и инвариантна; структуру можно сломать, но нельзя изменить. Поэтому «техника» понимания как некий «технологический» процесс обладает не структурой, а только определенным рядом последовательно выполняемых операций т.е. *методикой.* Значит ли это, что можно говорить только о *методе понимания*, но не об его структуре? При такой постановке

---

<sup>7</sup> «Факты выбора (= факты сознания) – это факты признанного и даже символического признанного бытия; признанность же, со своей стороны, есть представленность, ставшая предметом воления моего Я». Рыбаков Н. С. Факт. Бытие. Познание. Екатеринбург: Наука, 1994. С. 271.

вопроса ответ будет утвердительным. Но все же речь идет не просто о понимании, а о *понимании понимания*. Поскольку понимание не обладает своей *собственной* структурой, то и понимание понимания не будет обладать ей. Но чем же тогда обладает оно? Понимание понимания обладает *предструктурой* понимания. Слово «пред-» в этом термине не является приставкой, и, следовательно, оно не указывает на предшествование некой структуры, т.е. предструктуры. Оно означает, что в понимании имеется некая структура «пред», т.е. понимание не возникает из самого себя, а формируется неким «пред». Понятие «пред-структура понимания» говорит о том, что всякое понимание *относительно*, ибо будет зависеть от ранее сформированного понимания, *пред-понимания, пред-суждения, пред-рассудка*. В зависимости от того, что понимается, будут по-разному затребованы имеющиеся *предварительные* сведения. Упорядочение таких сведений в их исторической и систематической связи и есть пред-структура понимания философии (онтологии) как факта.

Итак, нам предстоит сделать *набросок фактов* онтологии, т.е. имен тех философов, историко-логическая связь между которыми образует предструктуру понимания онтологии в целом. Как и по каким критериям будет осуществляться отбор таких философов?

Первый критерий – логическое и историческое соответствие общему принципу; второй критерий – авторитет как родоначальника онтологической системы. Именно этот (второй) критерий, т.е. *факт рождения*, обуславливает фактичность, указывая тем самым на то, что предпосылка нашего понимания сущности онтологического мышления сводится к чистоте породивших его истоков. Однако для того, чтобы сделать предварительной набросок метасистемы, необходим некий *исходный принцип*, позволяющий сгруппировать те или иные онтологические системы. В чем его сущность и как его выбрать?

В основе любой онтологии лежит определенное онтологическое мышление. Онтологическое мышление должно удерживать онтологическую разницу между бытием и сущим. Поскольку бытие есть *трансценденция* по отношению к сущему, а мышление не должно выходить за пределы опыта (сущего), то для удержания онтологической разницы необходим некий *полюс*, выходящий за пределы рассудка, т.е. трансцендирующий его, но в тоже время позволяющий мыслить сущее (мир в целом). «Мы мыслим себе мир так, – пишет Кант, – как если бы он по своему существованию и внутреннему назначению происходил из некоего высшего разума» [8, с. 125]. То, что Кант называет здесь «неким высшим разумом», а в «Критике практического разума» *Высшим Благом*, позволяющим мыслить мир в целом, т.е. сущее обобщенно и категориально *предлагается* обозначить *трансцендентным полюсом онтологического мышления*. Для западного мышления, традиционно начиная с Платона и завершая Гегелем, таким полюсом является *Благо разумное*. Онтологическое мышление, предполагающее этот полюс, названо *диалектико-метафизическим*. К нему отнесены онтологические системы Платона, Декарта, Канта и Гегеля.

Другой трансцендентный полюс можно обозначить *Судьбой волящей*. Он присущ онтологическому мышлению таких западноевропейских мыслителей, как Шопенгауэр, Ницше, Хайдеггер. В качестве этого полюса в восточных онтологиях выступают: *Дао* Лао-цзы, *Воля Неба* Конфуция, *таваккул* (упование на волю Аллаха) аль-Газали. Однако подлинная *философская* онтология среди восточных мыслителей была создана Нагарджуной, в основании которой лежит исходный принцип индийской философии – закон Судьбы, именуемый *кармой*. Этот второй вид онтологического мышления назван *экзистенциально-мистическим*.

В качестве прообраза метасистемы онтологии выбрана метасистема философской антропологии, предложенная немецким философом В. Брюнингом в работе «Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние» [2], истолкованную ее переводчиком как «Круг всемирной философии»<sup>8</sup>.

В чем же ценность этой работы? В отличие от голой эмпирии философской историографии или же абстрактного схематизма систематизации философских учений, Брюнинг предложил *типологический* способ изложения. Именно такой способ изложения, на наш взгляд, предполагает обращение к пред-структуре понимания философии, ибо «типология, – пишет философ, – это всегда лишь временный, предварительный путь, цель которого, собственно, и состоит в том, чтобы построить классификацию различных возможных интерпретаций философии так, чтобы она отражала ее существенные проблемы и ее внутреннее единство» [2, с. 211].

В указанной работе *основные типы философских картин человека* (на примере произведений порядка 200 философов) представлены в виде круга, а точнее, «круговорота типов современной антропологии», который осуществляется в *четыре шага*. Перечислим их, указывая при этом имена философов, наиболее показательных для каждого рассматриваемого типа (по Брюнингу).

Первый шаг – это зависимость человека от объективных порядков (Парменид, Платон, Аристотель) ; второй шаг – усиление субъективных факторов (Августин, Декарт, Кьеркегор); третий шаг – зависимость человека от бессознательного иррационального потока (Гераклит, Шопенгауэр, Ницше); четвертый шаг – возникновение объективных структур из субъективного конструирования (Кант, Гегель, Хайдеггер).

В чем же недостаток этой работы, если рассматривать ее применительно к целям нашего исследования? Их три. *Во-первых*, творчество каждого философа здесь рассматривается только в свете философской антропологии, хотя (это впрочем, оговаривается в тексте) далеко не каждый из них касался этой узкой темы. *Во-вторых*, как пишет Брюнинг в своем предисловии, «мы будем подчас отходить от точного соблюдения исторической последовательности» [2, с. 210]. Приоритет, отдаваемый им *системным связям*, привел к тому, что Хайдеггер – реформатор феноменологии Гуссерля – оказался его

---

<sup>8</sup> Перцев А.В. В. Брюнинг, или Круг всемирной философии // Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. С. 193-209.

предшественником. И *в-третьих*, в «круг всемирной философии» оказались включенными только западноевропейские философские системы.

Итак, в отличие от системы Брюнинга в предлагаемом нами «круге всемирной философии» будет рассматриваться не антропологическая сторона философских учений, а ядро самой философии – ее онтология, как она представлена не только на Западе, но и Востоке. Для достижения этой цели нет никакой необходимости рассматривать учения всех более или менее значительных философов, как это делает немецкий философ. Для построения метасистемы онтологии важна не столько история того или иного философского направления, а *исток и генезис структуры философской системы*. Иными словами, здесь будут рассматриваться только те философы, чье творчество предопределило те и или иные онтологические системы. А поскольку философия предстает как единое целое, имеющее свою историю, то и философы – авторы этой истории – должны рассматриваться в строгой исторической последовательности.

Итак, взяв за прототип метасистему антропологии Брюнинга, представим метасистему онтологии в виде двух взаимосвязанных кругов, представляющих две ее части: рациональную и иррациональную, каждая из которых соотносится со своим трансцендентным полюсом, прообразом которых можно назвать «над-личностные начала», предложенные Негановым [28].



**Рис. 1. Метасистема онтологии**

В центре схемы находится «человек». Его взгляд на мир в целом, т.е. вид его онтологического мышления, определяется трансцендентным полюсом: Благом разумным или Судьбой волящей. Первый круг метасистемы начинается с Платона, достигает своего апогея в рационализме Декарта и завершается Гегелем. Принадлежащий этому кругу Кант, как известно, занимает двойственную позицию между теоретическим и практическим разумами. Шопенгауэр, исходящий из идеи «практического разума» Канта, принадлежит уже второму кругу метасистемы, но занимает также двойственную позицию, разрываясь между Платоном, философией Упанишад и буддизмом. В

тезисе его ученика Ницше «любовь к Судьбе» эта иррациональная система достигает своего апогея, а в онтологии Хайдеггера (через трансцендентальную феноменологию Канта-Гуссерля) – слышать Бытие как событие Судьбы, этот круг возвращается к буддийской онтологии, на которую указывал Шопенгауэр. Буддийская онтология есть онтология Пустоты (шунья-вада) Нагарджуны, позволяющая преодолеть закон кармы, т.е. Судьбу.

Онтология Нагарджуны выходит за пределы того, что принято называть «философской системой», ибо является по своей сути *мистическим* учением. Значит ли это, что мы не должны ее рассматривать? Нет. Бытие есть Тайна и поэтому каждую из предлагаемых систем можно назвать мистической. И не случайно даже Гегель, чью философскую систему определяют как *панлогизм*, рассматривает онтологическое и методологическое основание своей логики как *рациональную мистику*. Фэн Ю-лань, завершая анализ истории китайской философии и определяя ее положение в современном мире, исходя из сути «методологии метафизики» (так им назван последний параграф), определяет сущность последней следующим образом: «Все великие метафизические системы философии вне зависимости от того, негативны или позитивны они были по своей методологии, заканчивались мистицизмом» [14, с. 360].

Предложенный набросок метасистемы онтологии представляет собой ее «онтологизированный образ». Естественно возникает вопрос: насколько адекватно этот «образ» отражает суть дела? Для того чтобы ответить на него, необходимо обратиться к самим системам, т.е. проинтерпретировать их в соответствии с предложенным нами категориально-понятийным аппаратом. Интерпретировать учение того или иного мыслителя, значит выявить «несказанное в его сказанном» (Хайдеггер). Это можно сделать только в том случае, если, как говорит Ясперс, «давать слово философам, чтобы они в соответствующий момент говорили сами» [21, с. 245]. «Давать слово» – значит цитировать. Цитировать – не означает приводить те или иные точки зрения, касающиеся данной проблемы. Во избежание «механического» цитирования, представляющего собой лишь набор мнений, необходимо вступить в *диалог* с мыслителем. Только спрашивая, можно получить ответы на интересующие нас вопросы. *Искусство вопрошания есть подлинное искусство мышления*. Особенность *герменевтического* вопрошания состоит в том, что вопрос не задается, а ставится. Вопрос считается *поставленным*, если отвечающий в своем ответе поставлен перед выбором: сказать либо «да», либо «нет». Только в таком диалоге – вопрошающем мышлении – можно вскрыть те основания, что обуславливают онтологическое мышление того или иного мыслителя. Диалог с мыслителями, чье творчество составляет фактическую сторону предлагаемой метасистемы онтологии, есть вхождение в круг, движение по которому позволит обосновать как саму метасистему, так и прояснить сущность онтологического мышления, «породившего» ее.

*Структура исследования* полностью соответствует предложенной структуре метасистемы онтологии. Так, первая часть исследования посвящена диалектико-метафизическому мышлению и состоит из трех глав. В первой

из них рассматривается онтологическое мышление Платона, во второй – Декарта и Канта, в третьей – Гегеля. Вторая часть исследования посвящена экзистенциально-мистическому мышлению, где в четырех главах соответственно раскрывается сущность онтологического мышления Шопенгауэра и Ницше (глава 4), Хайдеггера (глава 6) и Нагарджуны (глава 7). Глава 5 является большей частью методологической, где изложены основы феноменологии Хайдеггера и в соответствии с ней показано бытийное основание феномена «вещь».

Достаточно ли всего вышесказанного для того, чтобы на этом закончить то, что подразумевается под Введением? Нет. В своем Введении к «Бытию и времени» Хайдеггер, выделяя курсивом, пишет: *«Всякая онтология, распорядясь она сколь угодно богатой и прочно скрепленной категориальной системой, остается в основе слепой и извращением самого своего ее назначения, если она прежде достаточно не прояснила смысл бытия и не восприняла это прояснение как свою фундаментальную задачу»* [16, с. 11]. Этим самым сказано, всякое исследование есть прояснение некой *первичной интуиции*, захватившей исследователя. Для Хайдеггера, как уже было отмечено выше, такой интуицией был феномен Времени: *«Смыслом бытия сущего окажется временность»*. Для предлагаемого исследования такой озарившей истиной является феномен Радости. Иначе говоря, экзистенциально-онтологический *смысл бытия есть радость*. Данная философская позиция находится в какой-то мере в оппозиции к тем философам, чьи онтологии исходят из идеи «абсурдности бытия» (Камю), вызывающей чувство «тошноты» (Сартр). Эти онтологии, несмотря на присущий им оптимизм, все же отражают нигилистические тенденции в современной философии. Анализом генезиса этого феномена, на примере онтологий Протагора, Декарта и Ницше, может послужить анализ истоков европейского нигилизма, приведшего к тезису Ницше «Бог мертв», выполненный Хайдеггером в работе «Европейский нигилизм» [18].

Первоначально данное исследование задумывалось как развитие идеи современного немецкого философа Отто Фридриха Больнова, сформулированной им в работе «Новая укрытость. Проблемы преодоления экзистенциализма». С этой целью было переведено *Введение* к этой работе [1]. «Проблема возможности новой укрытости человека посреди угрожающего ему мира, – пишет немецкий философ, – имеет прежде всего два аспекта. Во-первых, речь должна идти о состоянии мира, внутри которого человек может чувствовать себя укрытым, и в этом смысле мы говорим об онтологической проблематике. Но одновременно речь должна идти и о самообладании, о внутреннем состоянии самого человека, который может чувствовать себя укрытым в подобном мире. А так как это самообладание *осуществляется только посредством нравственного усилия, то мы говорим об этической проблематике»* (курсив мой. – А. А.) [1, с. 143–144].

Основная идея указанной работы состоит в том, чтобы через «Этическую проблематику» (Часть I) и «Онтологическую проблематику» (Часть II) прийти «К антропологии праздника» (Приложение). В предлагаемом же ис-

следовании «новая укрытость» обнаруживается в экзистенциально-онтологическом феномене «аулийа» (святой). Этим словом обозначают мусульманского мистика (суфия), достигшего высшего эзотерического знания. Несомненно, «святость» достигается лишь «посредством нравственного усилия». Но она не сводится лишь к высоконравственному поведению человека. Святой – это тот, кто, как говорят даосы, *оседлал ветер*. «Оседлать ветер» – значит быть абсолютно свободным. *Онтологическая радость и есть это состояние свободы*. Свобода, как известно, предполагает *свободу воли*. Человек становится святым только в том случае, если его воля совпадает с «волей» бытия, т.е. Бога. Тем самым «святость» трактуется как фундаментальный способ *бытия человека*, который соответствует *тихой и светлой радости самого Бытия...*

Однако в процессе работы и общения с профессором Б.С. Галимовым акцент был немного смещен, и феномен «радости бытия» оказался составной частью «онтологического мышления». Но все же, несмотря на это он остался источником *чистой радости*, вдохновившим сей труд.

Автор выражает признательность научному консультанту и редактору данной работы профессору Баязиту Галимову (Уфа, Башкортостан) за методическую и организационную поддержку, а также профессорам Фредерику де Йонгу (Утрехт, Нидерланды) и Хартмуту Траубу (Дуйсбург, Германия) за предоставление возможности знакомства с оригинальными сочинениями Мартина Хайдеггера и лучшими традициями европейской философии.

### *Литература*

1. *Больнов О.Ф.* Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение // *Философская мысль*. 2001. № 2. С. 137–144.
2. *Брюнинг В.* Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние // *Западная философия: итоги тысячелетия*. Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей. 1997. С. 202–411.
3. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
4. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.
5. *Гартман Н.* Познание в свете онтологии // *Западная философия: итоги тысячелетия*. Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей. 1997. С. 463–540.
6. *Дильтей В.* Сущность философии. М.: Интрада, 2001. 155 с.
7. *Доброхотов Л. А.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: МГУ, 1986. 248 с.
8. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // *Соч.* В 8 т. Т.4. М.: Чоро, 1994. С. 5–152.
9. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1999. 608 с.
10. *Мудрагей Н.С.* Рациональное и иррациональное: Историко-теоретический очерк. М.: Наука, 1985. 176 с.
11. *Проблемы онтологии в современной буржуазной философии*. Рига: Зинатне, 1988. 333 с.



12. *Радхакришнан С.* Индийская философия: В 2-х т. М.: Иностранная литература, 1956.
13. *Степин В.С.* Структура теоретического знания и историко-научные реконструкции // Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982. С. 137–172.
14. *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.
15. *Хайдеггер* и восточная философия. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 228 с.
16. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
17. *Хайдеггер М.* Время и бытие // Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк. 1991. С. 80–101.
18. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 63–176.
19. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. Введение // Положение об основании. СПб: Алетейа, 2000. С. 256–286.
20. *Юнг К. Г.* Тэвистокские лекции. Исследования процесса индивидуации. М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 1998. 295 с.
21. *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. СПб.: Наука, 2000. 272 с.
22. *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie // Gesamtausgabe. Bd. 24. Vittorio Klostermann. Frankfurt/M., 1997. 472 S.
23. *Wörterbuch* der philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner, 1998. 750 S.

#### **Работы уфимских философов, связанные с онтологической проблематикой**

24. *Бытие* / Ответ. ред. А.Ф. Кудряшев. Уфа, 2001. 266 с.
25. *Галимов Б.С.* Принцип развития в основаниях научной картины природы. Саратов, 1981. 246 с.
26. *Кунафин М. С.* Эволюция принципа объективности. Уфа, 1998. 316 с.
27. *Насыров И. Р.* Вопросы гносеологии в западной классической и арабо-мусульманской философии. Уфа, 2000. 198 с.
28. *Неганов Ф. М.* Рациональное и иррациональное: человек и бытие. Уфа, 1996. 168 с.
29. *Нуриев Д. А.* Понятие материи в философии (Системный анализа). Уфа, 1995. 156 с.
30. *Рахматуллин Р. Ю.* Онтологизированные образы в научно-исследовательской и педагогической деятельности. Уфа, 1998. 164 с.
31. *Селиванов А.И.* Бытие и постижение развивающихся миров. Уфа, 1998. 360 с.
32. *Финогентов В.Н.* Избранные лекции по философии. Уфа, 1996. 168 с.
33. *Хазиев В. С.* Роса истины. Уфа, 1998. 90 с.

## ***ЧАСТЬ ПЕРВАЯ***

### ***ДИАЛЕКТИКО-МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ***

Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря Благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само Благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой.

*Платон. Государство*

Надежды и чаяния предшествующего мира стремились единственно к этому откровению: к тому, чтобы созерцать, что такое абсолютная сущность, и к тому, чтобы найти в ней себя, – эта радость созерцания себя в абсолютной сущности возникает для самосознания и охватывает весь мир.

*Г.В. Ф. Гегель. Феноменология духа*

## Глава первая

### МЕТАФИЗИЧНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ: АПРИОРНОСТЬ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ

И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое бытие.

*Аристотель. Метафизика*

#### § 4. Истоки философского мышления как исходная онтологическая проблема

«Мы не мыслим в собственном смысле слова. Поэтому мы *спрашиваем*: что значит мыслить?» – к такому утверждению приходит Мартин Хайдеггер в работе «Что значит мыслить?» [20, с. 145]. Что же значит мыслить *в собственном смысле* слова? Человек мыслит посредством разума, который возникает из способности к восприятию. Но разум не есть восприятие, это нечто иное. Посредством восприятия разум воспринимает нечто невидимое для органов чувств, но доступное разуму. Это нечто Парменид назвал бытием. Бытие есть бытие сущего. Воспринимая сущее, мы мыслим его (сущего) бытие. Что же такое бытие? «Происхождение сущности бытия сущего непомыслено», – пишет Хайдеггер, поэтому «... мы мыслим не по-настоящему, пока остается непомысленным то, на чем основывается бытие сущего» [20, с. 145].

Если мы не можем помыслить бытие, то мы должны держаться самого мышления, а значит, спрашивать: что значит мыслить? Вернулись ли мы на исходную позицию? Да. Но возвращение не есть повтор, ибо за нами остался след философствования – борозда проведенная мыслью. След философствования есть философия. Ответ на предыдущий вопрос вылился в другой вопрос: что такое философия? Отделима ли философия от мышления? «...Философия, – пишет Гегель, – есть особый способ мышления, такой способ мышления, благодаря которому оно становится познанием, и при этом познанием в понятиях» [2, с.85]. Это определение содержит две части. В первой говорится о том, что *само* мышление есть познание, а во второй – что познание выражается в понятиях. Что скрывается под этой лаконичной фразой: «Мышление есть познание». Что такое «познание»?

Прежде чем ответить на последний вопрос, сделаем небольшую, но важную оговорку. В этом параграфе, как впрочем, и в самой главе, мы будем только прикасаться к тем или иным проблемам, которые позволят очертить контур исследования в целом. Образно выражаясь, мы должны подготовить снасти, карту и компас и успеть выйти из мелководного побережья в открытое море в ясный день, при легком и попутном ветре. Каждое вводимое здесь

понятие в последующем станет предметом отдельного и обстоятельного рассмотрения.

Познание может состоять из многих актов. Но сущность его можно определить как «схватывание», «улавливание» нечто посредством разума. То, что оказалось схваченным, принято обозначать словом *знание*. Однако то, что оказалось схваченным, по тем или иным причинам может оказаться и «упущенным». Поэтому само познание необходимо разделять на два этапа: 1) динамический процесс первичного ознакомления и 2) статическое обладание самим знанием. На второй стадии полученное знание становится *надактуальным*, оно как бы вытесняется, но в любой момент может быть актуализировано. Актуализация надактуального знания уже не есть первичное ознакомление, но в то же время она в процессе умозаключения способствует получению нового знания. Более того, надактуальное знание играет важнейшую роль в самой жизни человека.

Что мы подразумеваем, когда говорим «человек это знает», например, о лунном затмении? Одним и тем же ли будет знание у двух людей, если один из них может описать, как фактически происходит лунное затмение, а другой – почему оно происходит? Нет. Так, в немецком языке первый вид знания принято обозначать термином *wissen*, а второй – *kennen*; от первого слова происходит слово *наука*, а от второго – *теория познания*. С целью их различения первый вид будем обозначать как просто *знание* (самих фактов), а второй – как *сущностное знание* (о фактах). Как нетрудно заметить, приобретение сущностного знания требует определенных усилий и может достигать разной степени глубины.

Тем самым мы вошли в две различные сферы познания: сферу *понятий* и в *созерцательную* сферу. В самом начале мы уже упомянули об этом факте. Разграничение этих сфер возникает в том случае, когда мы задумываемся над процессом *восприятия*. Что же такое восприятие? Восприятие буквально означает «заметить что-либо непосредственно присутствующее и принять его как таковое». Но принять его мы сможем только разумом, и, следовательно, оно должно как-то открыться нашему сознанию. Что значит сознанию? Это значит, что, например, если мы смотрим на картину, то видим не только соотношение различных цветов и форм, но и деревья, лес, горы...; мы слышим не просто звуки, а шум ветра, голос муэдзина, мелодию флейты и т.п. Если мы даже не можем определить *что именно* мы воспринимаем, то мы все равно обозначаем его как *нечто непонятное*. Но и в этом случае мы пытаемся соотнести его с чем-то уже знакомым нам.

В чем же состоит особенность восприятия? *Восприятие – это непосредственный и интуитивный контакт с чем-то, при котором оно дается нашему сознанию как в своем существовании, так и в своей сущности*. Иными словами, в восприятии содержится единство чувственно данного и интуитивно улавливаемого смысла. Поэтому восприятие отличается от представления (воображения) и опосредованного изложения. В представлении нет первой части восприятия, а в изложении – обеих. Отсутствие чувственно данного говорит о том, что не объект сам раскрывается, а мы делаем это

мысленно. При этом мы вступаем в *интуитивный* контакт. Под опосредованным изложением подразумевается понятийное раскрытие сущности, с использованием специальной терминологии как, например, в статье или докладе. Здесь контакт осуществляется не интуитивным путем, а посредством понятий. (Однако сам докладчик является объектом восприятия!) Иное дело образная, или художественная, речь, которая, по сути, является произведением искусства и поэтому, будучи уже *эстетическим* феноменом, не относится к рассматриваемой здесь категории познания.

Итак, восприятие обладает двумя свойствами. Во-первых, в процессе непосредственного контакта мы получаем знание о предмете восприятия. Предмет как бы сам раскрывает перед нами свою сущность. Полученное знание переходит в понятийную сферу. Но уникальность восприятия, состоит в том, что, во-вторых, после приобретения знания восприятие не прекращается. Более того, имея знание о предмете восприятия, мы еще глубже, теснее приходим в контакт с ним. Происходит наше *духовное единение* с ним. Таким образом, воспринимая нечто, мы воспринимаем нечто в его бытии. Иными словами, помимо предмета, мы духовно обладаем и его бытием. Само это обладание представлено в двух сферах: понятийной (знание) и созерцательной (живой контакт). Несмотря на их различие, они тесно связаны. *Чем совершеннее наше познание, тем интимнее единение* с объектом восприятия, и наоборот. Хайдеггер пишет: «Человек может мыслить, поскольку он имеет возможность для этого. Но одна лишь эта возможность еще не гарантирует нам, что мы можем мыслить. Потому что мочь что-то – значит допустить это что-то в его сущность и неотступно охранять открытым этот доступ. Однако мы можем всегда лишь то, что нам желанно, то, к чему мы так расположены, что его допускаем. На самом деле нам желанно лишь то, чему мы сами желанны, желанны в нашей сущности. При этом это что-то склоняется к нашей сущности и таким образом затребывает ее. Эта склонность – обращение. Оно зовет нашу сущность...» [20, с. 134]. Чтобы глубоко проникнуть в сущность, мы должны сильно желать этого. В этом нашем желании звучит голос и самого предмета, который своим желанием быть раскрытым настраивает нас на его раскрытие. Это уникальное, духовно-интуитивное единение, происходящее в созерцании, Дитрих фон Гильдебранд предлагает обозначить термином *контемплативное* (kontemplative) обладание [3, с. 272]. Контемплативное обладание отличается от понятийного так же, как удовлетворение, полученное после изучения некой конструкции, от наслаждения «познанным» произведением искусства. «Контемплативная тема, – утверждает он, – имеет свою кульминацию в религиозной сфере» [3, с. 275], и поясняет: «Поэтому кульминацией этой темы является августиновское *frui*, наслаждение раскрывшейся ценностью» [3, с. 276].

Интуитивный контакт в восприятии осуществляется благодаря созерцанию. Однако созерцать можно не только предметы, данные в чувственной форме, но и сущности исключительно умопостигаемые. В данном случае вместо восприятия, указывает Гильдебранд, мы имеем дело с *рациональной интуицией*: «Созерцательное обладание интеллигибельной сущностью, на-

пример, сущностью справедливости или любви, реализуется в рациональной интуиции» [3, с. 279].

Но что же тогда является итогом *философского мышления*: мировоззренческая проповедь или по математически точное научное знание? Ни то и ни другое. На протяжении всей истории философии центральное место среди всех философских дисциплин (логики, этики, физики) занимала *метафизика*. Более того, если мы попробуем подыскать слово, более точно отражающее предмет философии, то вместо метафоры, предложенной Платоном «философия» т.е. любовь к мудрости, мы употребили бы термин «метафизика», от греческого *ta meta ta physica*, что переводится как «то, что после физики». Впервые это слово возникло как название, данное задним числом к одноименной работе Аристотеля. Таким образом, философское мышление познает то, что находится за пределами физики, т.е. входит в сферу метафизики. Что это за сфера, находящаяся за пределами природы? Эта сфера есть *мир в целом, т.е. сущее*; это то, что *существует* вообще и имеет *сущность*, значимость для человека. Метафизика – это учение о первоначалах и истине сущего в целом. *Схватить сущее в целом – суть метафизического мышления*. Без метафизического мышления невозможен переход к *онтологическому*, ибо поставить вопрос о бытии – это значит вопрошать о *бытии сущего*. Более того, определяя метафизику как «истину о сущем в целом», не превращаем ли мы ее в онтологию? Разве так понимаемая истина не есть бытие сущего? Метафизическое и онтологическое мышление тесно взаимосвязаны и зачастую в истории философии выступают как одно и то же.

Почему человек спрашивает о сущем в целом? Увидеть сущее в целом – это значит увидеть его как нечто *конечное*. Откуда у человека такое желание? Это желание есть выражение конечности самого человека. Человек не бог, ибо он существо конечное. «Конечность, – утверждает Хайдеггер, – не свойство, просто приданное нам, но *фундаментальный способ нашего бытия*. Если мы хотим стать тем, что мы есть, мы не можем отбросить эту конечность или обмануть себя на ее счет, но должны ее сохранить. Ее соблюдение – сокровеннейший процесс нашего конечного бытия, т.е. нашей сокровеннейшей обращенности к концу. Конечность существует только в истинной обращенности к концу. А в этой последней совершается в конечном итоге уединение человека до его неповторимого присутствия» [18, с. 331]. Без обращенности к своему концу, т.е. без метафизики, человек не может стать тем, что он есть.

Должны ли мы понимать «обращенность к концу» как некую философскую рефлексию? Нет. Человеческая жизнь сама по себе и есть это движение, «обращенное к своему концу». Человеческая жизнь, в отличие от других форм жизни, определяется, в первую очередь, *поступками* человека. Поэтому метафизическое мышление как философствование вообще, каким бы оторванным от практической жизни человека оно не казалось, есть исконное и основополагающее дело человека. И, несомненно, Хайдеггер был прав, когда писал: «Философия имеет смысл только как человеческий поступок. *Ее истина есть, по существу, истина человеческого присутствия*. Истина фило-

софствования укоренена в судьбе человеческого присутствия. А это присутствие сбывается в свободе. Возможность, перемена и ситуация темны. Присутствие расположено прежде возможностей, которые оно предвидит. Оно подвержено перемене, которую не знает. Оно движется постоянно в ситуации, которой не владеет» [18, с. 341].

Философская истина, в отличие от математической, есть истина бытия человека. Но имеет ли человек опыт своего бытия? Нет. Так как же его тогда познать? Этот, по существу, метафизический вопрос является сложнейшей онтологической проблемой. Мы вновь возвращаемся к понятию рациональной интуиции.

Не противоречим ли мы теперь всему тому, что было сказано ранее? Можно ли, не имея *опыта*, познать нечто посредством одной рациональной интуиции? Но одно и то же ли: опыт или быть опытным? Нет. Опыт (по-гречески *эмпирия*) – знание, данное в повседневности. Быть опытным – пережить нечто в себе. После чирканья спички о спичечный коробок спичка загорается. Поскольку это всегда повторяется в повседневности, то это и есть опыт. Но может оказаться и так, что, несмотря на все усилия (например, в сыром помещении), спичка не загорится. И если человек сможет понять, почему это происходит, то он приобретет *жизненный опыт*. В этом, втором, смысле «быть опытным» – значит иметь *негативный опыт*. Он дается не в наблюдении, а в личном переживании. Путем наблюдений можно изучить все стадии экстаза и стать «опытным», уметь его прогнозировать. Но пока не переживешь его лично, до конца не узнаешь, что это такое. Быть опытным – значит иметь или негативный опыт, или лично пережитый. В обоих случаях это не констатация закономерности фактов, а знание их природы и сущности, во всей многогранности и противоречивости.

А теперь зададимся вопросом: существует ли знание, совершенно не зависимое от опыта? Такое знание принято называть *априорным* (изначальным) в отличие от *апостериорного* (из последующего), т.е. полученного опытным путем. Прежде чем ответить на этот довольно-таки непростой вопрос, приведем мнения известных отечественных ученых Г. И. Ойзермана и В.А. Лекторского: «Теория познания диалектического материализма, которую следует отличать от психологии познания, имеющей дело с отдельными познающими индивидами, проводит качественное различие между эмпирическим и теоретическим познанием. Это различие принципиально несводимо к разграничению между чувственными восприятиями и мышлением: эмпирические факты устанавливаются и теоретическим путем. Правильно отмечает В. А. Лекторский: “Как эмпирическое, так и теоретическое знание предполагают логическую, рациональную опосредованность и, бесспорно, относятся к рациональной ступени познания“» [6, с. 78]. «Эмпирические факты устанавливаются и теоретическим путем», – утверждается в приведенной цитате. Не говорит ли это о том, что возможность априорного познания признают даже материалисты? Впервые попытку обоснования такого познания предпринял Платон. А для чего, собственно говоря, нужна такая форма познания? Для того чтобы получить *абсолютно достоверное* знание, т.е. знание, не

подверженное капризам сиюминутных интересов. И так, что же такое априорное познание?

### **§ 5. Рациональная интуиция как априорное познание трансцендентного**

Метафизическое мышление основано на таком феномене, как *априорность* мышления. Можно ли априорно познать *трансцендентное*, выходящее за пределы рассудочного познания? Существует два ответа. Первый, положительный, ответ дал основоположник западной метафизики Платон. Второй, отрицательный, обосновал родоначальник классической немецкой философии Кант. Кто же оказался прав? Платон. Метафизика как наука невозможна, утверждает Кант, если за идеал научного знания принять математику. Но математика – самая абстрактная дисциплина. Можно ли тогда науку воспринимать как дело мысли? Нет, утверждает Хайдеггер: «Наука не мыслит. Она не мыслит, ибо ее способ действия и ее средства никогда не дадут ей мыслить – мыслить так, как мыслят мыслители. То, что наука не может мыслить, – это не ее недостаток, а ее преимущество. Лишь это одно дает ей возможность исследовательски войти в теперешнюю предметную сферу и поселиться в ней. Наука не мыслит» [20, с. 137]. Почему? Потому что наука требует доказательства. Для нее «доказать – значит произвести вывод о некотором положении из подходящих посылок» [20, с. 138]. Но наука никогда не сможет доказать обоснованность своих посылок. Что же предлагает философия? Мыслить сами предпосылки, т.е. *мыслить нечто трансцендентное априорно и интуитивно*. Это значит, пишет Хайдеггер, «соответствовать тому, что обнаруживает себя лишь в том, что оно является в самораскрытии; мы можем соответствовать ему одним-единственным способом: указать на него и при этом в свойственной ему нескрытости. Это простое показывание и есть главная черта мышления, путь к тому, что искони и навсегда дает людям мыслить» [20, с.138].

Рассмотрим в общих чертах описанный Хайдеггером *способ мыслить*. Представим себе такую сцену. Человек подходит к столу и заявляет: «Я возьму одно из этих двух яблок, но не то зеленое, что находится справа, а красное». Никакая наука не сможет «доказать» истинность этого *самоочевидного* и в то же время сугубо *человеческого утверждения*. Что здесь имеется в виду? Все, что сказано в этой фразе, существенно только для *Человека*, и оно совершенно бессмысленно вне человеческой субъективности. Ибо истина заключена в человеческой субъективности, и эта субъективность и есть подлинная действительность, т.е. объективность. Воля (я возьму), число (один, два), цвет (зеленый, красный), взаиморасположение (левый, правый) – все эти понятия существуют лишь в человеке и только для него. Их знание



априорно и интуитивно<sup>9</sup>. Ненужно никаких предпосылок, чтобы проверить (доказать) их истинность. Все эти априорные факты, т.е. сами предпосылки, даются в прямом их восприятии.

«Метафизикой, – пишет Гильдебранд, – называется философия реального бытия, как возможного, так и действительно существующего» [3, с. 187]. Иными словами, для метафизического мышления *возможность* включена в состав *реального* бытия. Но что значит мыслить возможное как нечто реальное? Следуя за Платоном, мы можем сказать: это значит мыслить нечто в его идеальном бытии, но так, что это идеальное является определяющим для реального. Как известно, Платон запрещал входить в основанную им академию тем, кто не знал математики. Почему? Потому что математика как раз и является наглядным примером того, как познанное идеальное бытие является определяющим для налично существующего: сумма углов любого треугольника равна 180 градусам. Кто не понимал сути такого *априорного мышления*, не смог бы понять и метафизического способа познания Платона, которое было обращено далеко не к математическим объектам, а к таким, например, как феномен *любви*, раскрытый им в знаменитом диалоге «Пир».

Все ли объекты можно постичь априорно? Нет. Объекты познания подразделяются по способу познания на эмпирически и априорно познаваемые. В чем их различие? *Эмпирическое познание* можно понимать двояко. Это описание либо внешнего вида, как, например, в ботанике, либо внутренних свойств, полученных путем целенаправленного воздействия на объект познания, как, например, в физике или химии. *Априорное познание* – это описание внутренних свойств объекта познания по его внешнему виду (явлению) без какого-либо воздействия на него. При априорном познании мы также имеем дело с эмпирией (опытом). Но, в отличие от физического или химического, этот опыт мы проделываем мысленно, в созерцании. Сущность такого опыта была описана Гегелем во введении к «Феноменологии духа», которую он определил как «науку об опыте сознания».

*Математическое познание*, хотя и относится к априорному, не описывает, а конструирует созерцаемый объект, «загоняя» его в дефиниции. Если под истиной, как это принято, понимать соответствие объекта своей дефиниции (определению), то математическое познание *всегда* будет истинным. А иначе и не может быть, ибо математический объект существует лишь в виде дефиниции. Таким образом, математический способ познания как *конструирование собственных объектов* выпадает из сферы нашего рассмотрения. Делаем мы это с тем умыслом, чтобы исключить из сферы рассмотрения все *трансцендентальные объекты* (созданные по подобию математических)<sup>10</sup>. Но существуют ли вообще «трансцендентальные объекты», к которым здесь

---

<sup>9</sup> Многие наивно полагают, что-что, а уж цвет точно существует вне сознания человека. Видеть цвет (как и слышать мелодию, гармонию в звуках) может только человек, существо, наделенное зрением. Для природы цвета, видимые человеком, есть совершенно бесцветные электромагнитные волны длиной от 760 до 380 нм, которые расположены между невидимыми для человека (но видимыми для змей) инфракрасным (2 мм – 760 нм) и ультрафиолетовым (380 – 3 нм) излучением.

<sup>10</sup> Математические объекты, как функции типа  $f(x) = 0$ , являются трансцендентальными и в том смысле, что они имеют дело с «ничто», обозначаемым в языке математики нулем.

отнесены математические дефиниции? Нередко<sup>11</sup>, со ссылкой на Канта, можно услышать отрицательный ответ на этот вопрос. Однако, по Канту и Хайдеггеру, таким объектом является Ничто. Как же Кант, автор термина «трансцендентальный объект», отвечает на заданный вопрос? Этот термин он вводит в разделе «Об амфиболии рефлексивных понятий» (*амфиболия* – двузначность в логическом смысле) и дважды поясняет его. Так, в начале он пишет: «Трансцендентальный же объект, лежащий, быть может, в основе того явления, которое мы называем материей, есть лишь нечто, чего мы не могли бы понять, если бы даже кто-нибудь мог сказать, что оно такое: слова нам понятны лишь в том случае, если им соответствует что-то в созерцании» [5, с. 259] и продолжает: – «то он мыслит предмет сам по себе, однако только как трансцендентальный объект, который составляет причину явления (не будучи, следовательно, сам явлением) и который нельзя мыслить ни как величину, ни как реальность, ни как субстанцию и т.п. (потому что эти понятия нуждаются в чувственных формах, в которых они определяют предмет); стало быть, об этом объекте совершенно неизвестно, имеется ли он в нас или вне нас» [5, с. 266]. Поскольку он не дан нам в чувственном созерцании, поясняет далее философ, то мы вольны назвать его *ноуменом*. Ноуменами являются и *законы нравственности* в основе которых лежит трансцендентная идея *свободы*, проанализированная Кантом в отдельной работе.

Наша цель – познать *трансцендентные объекты*. Кант, как известно, исключал возможность познания трансцендентных объектов, так как не допускал рассмотрения интуиции как вида интеллектуальной деятельности. Слово «трансцендентный» для Канта было равносильно «запретному», выходящему за пределы рационального познания: «*Трансцендентными* я называю те основоположения, которые действительно побуждают нас разрушить все пограничные столбы и вступить на совершенно новую почву, не признающую никакой демаркации» [5, с. 272]. Нами же утверждается возможность априорного познания метафизических (трансцендентных) объектов единственным возможным для этого путем – посредством *рациональной интуиции*.

Возникает закономерный вопрос: может ли интуиция быть рациональной? Если существуют метафизические объекты, недоступные эмпирическому познанию, с *рациональной смысловой структурой*, то их априорное постижение будет не чем иным, как *рациональной интуицией*. Существуют ли такие объекты? Что является основанием мироздания? Бытие? А каков тогда его смысл и, соответственно, смысл Жизни и Смерти человека? А что такое Человек, Дух, Бог? Чем определяется их Воля – свободой? А тогда что такое Свобода? и т.д. и т.п. Эти вопросы мы называем *вечными*. Почему? Потому что они связаны с метафизическими объектами, смысл которых таинствен и бесконечен во времени. Ответы на них придают жизни человека *смысл*, а значит, наполняют ее чистой и светлой *радостью*.

---

<sup>11</sup> Во время обсуждения монографии «Гносеологический анализ трансцендентальной субъективности» (БГУ, сентябрь 2000 г.) автору мною был задан следующий вопрос: Что Вы понимаете под «трансцендентальным субъектом» и соответственно «трансцендентальным объектом»? Однако этот вопрос был «опротестован» как псевдонаучный, ибо «трансцендентальных объектов вообще не существует».

Нахождение и познание таких объектов есть дело философии, которое ставит ее в привилегированное положение среди *всех* наук. В метафизике (философии) мы имеем дело с подлинно *онтологическими* объектами, которые не даны в непосредственном, наглядно-чувственном, виде. Однако, как решительно заявляет Гильдебранд, «нам нет надобности изгонять подлинный эйдос в область фантазии, фикции, визионерства. Каким бы образом не открывались эти единства нашему сознанию, они столь реальны в своей внутренней потенции и полноте своей рациональности, что не может подвергаться сомнению совершенная *автономность их бытия* (курсив мой. – А. А.). Для подтверждения их действительности не требуется ни присутствия этих единств в реальных объектах, ни того, чтобы они были мыслимы нами. Они одни обладают *идеальным* существованием в полном смысле этого слова, тем типом существования, который им свойствен благодаря смысловой плотности и необходимости их структуры. На них нисколько не влияет ущербность тех актов, посредством которых они открываются нам» [3, с. 170]. Иными словами, в этих объектах мы имеем дело с тем, что Платон называл *идеями*. Платоновские *идеи* обладают полной *бытийной автономностью*; они не являются продуктом человеческого разума, а наоборот, служат его источником. Отсутствие у идей чувственно воспринимаемых свойств делает их исключительно *интеллигибельными*, т.е. доступными лишь мышлению. Однако это не говорит о том, что существует два разных мира: чувственный и обособленный от него интеллигибельный. Выше мы уже отмечали, что чувственное восприятие было бы невозможным, если бы к нему не «примешивалось» нечто, воспринимаемое сознанием.

То, что находится в сфере сознания, является априорным. Мы можем познать что-либо априорно, поскольку в своем сознании сталкиваемся с *априорными фактами* – фактами сознания. Но разве может то, что находится в сознании быть, фактом? Может. Почему? А разве моя *радость* не является для меня фактом? Разве не известны случаи, когда от *страха* в человеке происходили необратимые физиологические изменения, вплоть до его смерти. Боль и удовольствие, например от принятой пищи, человек испытывает физиологически. Но, для того чтобы испытывать радость или страх, надо их осознавать. Радость – это не только чувство, но и настроение. Необходимо иметь некий априорно познанный факт, чтобы испытать это настроение. То или иное настроение может быть вызвано представлением или воспоминанием. Более того, априорное познание невозможно без соответствующего настроения. «*Философия*, – утверждает Хайдеггер, – *всегда осуществляется в некоем фундаментальном настроении*. Философское схватывание коренится в захваченности, а эта последняя – в фундаментальном настроении» [18, с. 332]. Познание априорных фактов коренным образом отличается от прочего познания. Такое познание выше было охарактеризовано как контемплативное обладание. Однако наличие априорного факта характеризуется не только как *иррациональное* (эмоциональное) обладание. Так, по Гильдебранду, априорные факты должны обладать «двумя характерными признаками: во-первых, они должны быть с необходимостью основаны на необходимом

структурном единстве; во-вторых, мы можем их познать с абсолютной достоверностью либо из наглядной данности соответствующего необходимого структурного единства, либо путем дедуктивных выводов из интуитивно познаваемых необходимых исходных фактов» [3, с. 192]. Словосочетание «наглядная данность» здесь понимается как данность в созерцании или представлении. Самое широкое применение априорные факты получили в так называемых *философских афоризмах*, например, Ницше, Шопенгауэра.

Априорный факт отличается от обычного тем, что при встрече с последним мы «упираемся» в него, точнее, в его переднюю (внешнюю) часть. При встрече с априорным фактом, наоборот, за передней, внешней, частью нам открывается некая интуитивно постигаемая глубокая сущность. Происходит то же самое, что и с человеком, который вдруг обнаруживает себя *влюбленным*. Такое познание философы-мистики, в частности персидский мыслитель Аль-Газали, называют «познанием сердца», которое является интуитивным проникновением и постижением предмета изнутри. «Этот способ познания, – пишет Гильдебранд, – предполагает соприкосновение с совершенно автономным бытием. Мы получаем доступ к миру абсолютной объективности и объективной значимости» [3, с. 207].

Прежде чем перейти от «познания сердцем» непосредственно к философскому познанию, еще раз рассмотрим сущность философской интуиции. На примере сущности цвета видно, как внешний мир зависит от сознания. Сколько бы ни утверждала наука, что не Солнце движется вокруг Земли, а сама Земля вокруг своей оси, мы *твердо знаем*, что утром солнце восходит на востоке, а вечером заходит на западе. Ничто не сможет разубедить нас в этом – априорном – факте. При этом надо помнить, что априорность не является противоположностью чувственности, ибо существуют *априорные формы чувственности*, такие, как «пространство» и «время», изучению которых Кант посвятил «трансцендентальную эстетику». Феноменальное восприятие мира, т.е. *данность мира как феномена*, и обнаружение в последнем его *Таковость* было онтологически обосновано индийским мыслителем Нагарджуной. Гильдебранд предлагает «рассматривать его как Божественную весть» или же как «данный Богом или угодный Ему внешний облик какого-либо природного объекта или явления» [3, с. 249]. Поэтому и мы подчиняем свою жизнь не только научным законам, но и тем «ненаучным явлениям», которые дарованы нам всевышним Творцом.

Априорное познание может быть либо дедуктивным, либо интуитивным. Изучение дедукции, т.е. выведение заключения путем перехода от общего к частному, есть основная задача логики, называемой также математической логикой. *Логические законы* есть дедуктивные законы, в то время как правила *индукции* (перехода от частного к общему), носящие эмпирический характер, относятся к компетенции *методологии науки*. А как постигаются сами логические законы? Путем пристального, внимательного всматривания, т.е. путем *интуиции*, ибо так переводится это слово с латыни. Но если для математической логики именно дедукция, конструирование имеет первостепенное значение, то в философии на первое место выдвигается само интуи-

тивное схватывание сущности рассматриваемого предмета. Поэтому и создателями основ логики являются не математики, а философы, в частности Аристотель.

На примере законов логики как эксплицитного выражения законов мышления мы видим, что интуитивному постижению доступно не только нечто воспринимаемое, но и лишь мысленно *представляемое*. При этом мы в состоянии отличить мысленно представляемое от простой *фигуры*. В первом случае сущность дана, самораскрывается в своей необходимости, а во втором случае такой необходимости нет. *Необходимость*, обнаруживаемая в созерцании как самоочевидное, есть то, что позволяет нам говорить об интуиции как о *рациональном* по своей сути акте. Этим тезисом мы снимаем все обвинения в иррациональности и утверждаем, что рациональная интуиция, априорно постигающая нечто трансцендентное, является основным способом метафизического познания.

### **§ 6. Созерцательное мышление как определенная настроенность на познание предмета**

Во введении к «Критике чистого разума» Кант заявляет, что каждый может усомниться в возможности метафизики, и поэтому если метафизика существует «не как наука, то во всяком случае как природная склонность человека» [5, с. 53]. Возникает вопрос: может ли метафизическое познание быть таким же истинным, как математическое? Рассматривая этот вопрос как исходную посылку, Кант формулирует основную проблему *метафизического способа мышления* следующим образом: «Следует найти возможность удостовериться в том, знаем ли мы или не знаем ее предметы, т. е. решить вопрос о предметах, составляющих проблематику метафизики, или о том, способен или не способен разум судить об этих предметах, стало быть, о возможности или расширить с достоверностью наш чистый разум, или поставить ему определенные и твердые границы. Этот последний вопрос, вытекающий из поставленной выше общей задачи, можно с полным основанием выразить следующим образом: *как возможна метафизика как наука?*» [5, с. 54]. Какой путь выбирает Кант, чтобы ответить на поставленный им вопрос? «Для понимания всей *Критики чистого разума*, – пишет Хайдеггер, – должно как бы вбить себе в голову следующее: Познание есть прежде всего созерцание» [17, с. 12]. Итак, метафизическое познание есть созерцание, или, точнее, *созерцательное мышление*. Как будет показано ниже, созерцательное мышление есть мыслящее созерцание. В любом случае, речь идет о таком способе мышления, в котором главным является акт созерцания. Итак, метафизическое познание как достоверное знание будет иметь место лишь в том случае, если будет возможно созерцательное мышление. Из чего же складывается последнее? Чем отличается мышление от созерцания?

Мы мыслим, если выносим какое-либо *суждение*. Мышление возможно лишь в акте представления, а представление, так или иначе, предполагает

созерцание. Мышление – это процесс, направленный на схватывание того, что уже схвачено в созерцании. При этом мышление может быть как *описанием* переживаемого созерцания, так и его строгой *понятийной* формулировкой. Но, в любом случае, мышление и созерцание объединены в одно целое – *представление*. Может ли созерцание быть без мышления? Такое созерцание можно допустить только в одном случае: если созерцает сам Бог. *Божественное созерцание* – это созерцание без мышления. Почему Бог не мыслит? Потому что он не представляет. В представлении нечто представляется через нечто иное. Иметь иное – это свойство, присущее только человеку, ибо он, в отличие от абсолютного, бесконечного бога, *конечен*. Человек не просто абстрактно представляет, но и посредством него познает. В представлении человек соотносит себя с тем, что ему открывается в акте представления. Бог же, в отличие от человека, не соотносит себя с тем, что он созерцает. Наоборот, созерцая, бог творит из себя созерцаемое. Иначе говоря, он созерцает самого себя. Для него нет иного вне него. Человек имеет вне себя сущее. Созерцая, бог создает это сущее, а человек способен лишь воспринимать его. Созерцать для человека – значит воспринимать. Но как человек воспринимает? Посредством *аффицирования* (от лат. «причинять»). Этим термином Кант говорит о том, что предмет воздействует на органы чувств человека; человек становится аффицированным, он получает своего рода сообщение от воспринимаемого им предмета. Иными словами, то, что находится вне человека, имеет возможность сообщить о себе человеку, аффицировать его. Аффицирование человека осуществляется посредством *чувств*. То, что находится вне человека, обладает этой уникальной способностью. Это очень важный момент для понимания сущности созерцания, ибо «так Кант впервые получает онтологическое, несенсуалистическое понятие чувственности» [17, с. 15].

Аффицированный посредством чувств человек становится человеком, познавшим воспринятый им предмет (сущее). По какому критерию можно судить о том, что человек что-то познал, и каким образом предмет оказался замененным познанием (предмета)? Человек что-то познал, если он схватил (мысленно) нечто. Быть схваченным – это значит: 1) быть понятым; 2) быть переданным. Если человек что-то познал, значит, он что-то понял и может это передать другим. Что-то (предмет) превратилось в нечто (познанное). В чем их различие? Что-то дано в созерцании, но чтобы оно стало схваченным, познанным, это созерцание должно быть заключено в некие границы. Эти границы создает рассудок, определяя тем самым созерцание. После того как рассудок ограничил созерцание, созерцаемое теряет свою индивидуальность. Вместо непосредственно созерцаемого мы схватываем его как нечто *опосредованное*, определенное рассудком. Возникает *синтез* созерцаемого сущего с рассудочным мышлением, в результате которого происходит познание предмета. Или, как пишет Хайдеггер, «поскольку судящее определение сущностным образом определено созерцанием, мышление, исполняющее службу у созерцания, всегда с ним соединяется. Через подобное единение (синтез) мышление опосредованно связывается с предметом. Он же открывается в единстве мыслящего созерцания (становится истинным). Соответственно,

синтез мышления и созерцания открывает встречающееся сущее как предмет» [17, с. 15–16]. Мы должны здесь разграничить «рассудочное мышление», о котором говорилось выше, и хайдеггеровское «мыслящее созерцание». Первое есть процесс ограничения и структурирования *созерцаемого*, второе – его открытие. Как нетрудно заметить, вначале происходит *открытие*.

Мыслящее созерцание – синтез мышления и созерцания – Хайдеггер обозначает как *веритативный синтез*, т.е. производящее саму истину (Veritas). В этом синтезе истина дается нам интуитивно, она пока не схвачена. Для этого нужна еще деятельность рассудочного мышления. Последнее также можно представить в виде двух синтезов. Ограничивая созерцание, рассудок связывает новое представление с ранее имевшимся. Связывание двух представлений есть *предикативный синтез*. В предикативном синтезе мы имеем как бы аналогичность представлений. Для того чтобы представление приобрело завершенность, нужен *апофантический синтез* – связывание субъекта и предиката. «Тем самым, – пишет Хайдеггер, – в веритативном синтезе, составляющем существо конечного познания вообще, предикативный и апофантический синтез необходимо смыкаются, создавая структурное единство синтезов» [17, с. 16]. Так, видя ветку с плодами шиповника, я могу непосредственно описать их. Но для этого должны возникнуть определенные представления, связанные, например, с их видом. Если я говорю, что плоды шиповника похожи на боярышник, то это предикативный синтез. Если же при этом добавляю, что они также красного цвета, но, в отличие от боярышника, имеют продолговатую форму, то это уже апофантический синтез. И все же главное – это само созерцательное мышление (веритативный синтез). Почему? Потому что философское познание существенно отличается от научного: созерцательное мышление позволяет не только познавать, но и особым образом *обладать* предметом познания.

Для того чтобы уяснить, в чем отличие философского познания от научного, выясним, что направляет познание: сам предмет или его значимость для чего-то. *Направленность познания есть настроенность познающего*. Мы не будем рассматривать заурядные примеры, сопоставления философии с естественными науками, ибо разница здесь очевидна. Но есть ли разница в познании произведения искусства философом и искусствоведам? Разве может искусствовед, глядя на картину Ван Гога «Башмаки», сказать: «Из темного нутра истоптанных башмаков на нас глядит упорный труд...»? Нет. Одни искусствоведы изучают эпоху, среду, в которой жил художник, и историю возникновения данной работы; другие – структуру картины (передний и задний планы, диагональ), соотношение цветов, структуру мазка и т.д. Но сказать о том, что на нас глядит, может только философ. Ибо философу важно не само по себе знание, а *обладание* предметом *посредством знания*. Знать картину – значит постоянно быть аффицируемым ею, быть в интимном контакте с ней. Знания нужны философу для того, чтобы контакт с предметом познания был не внешним, а внутренним. «Упорный труд», выглядывающий из башмаков, – это не внешнее, это суть того, о чем говорит Ван Гог. Только познав

таким образом, мы начинаем испытывать пленительное очарование. Мы схватываем, сами попадая в плен. В науке познать – значит сформулировать понятие познанного. В философии же – быть плененным, или, как часто твердит Гильдебранд, быть *духовно обрученным*. «Нечто аналогичное имеет место и в научном познании, – пишет он, – однако там оно находится вне сферы соответствующей науки и ее поля зрения. И физик может созерцать таинственный мир энергий, а историк – какую-нибудь культурную эпоху или своеобразие какой-либо великой исторической личности. Но такое отношение к предмету исследования будет выходить за пределы собственно научной установки. Оно является ненаучным ...» [3, с. 291].

То, что в науке выходит за пределы ее гносеологической установки, для философии составляет онтологический смысл. *Онтологический смысл познания есть радость*. Этот момент не отметил даже Гильдебранд. Мы говорим «даже», ибо он один из немногих философов, сумевших передать как дух философии, так и сам *дух ее радости*. Например, он пишет: «Философ способен радоваться более глубокому и интимному контакту с объектом... Располагаясь на оси истины, взволнованно и благоговейно удивляясь, рассматривая в свете этой истины предмет, философ освобождает себя от всех препятствий, мешающих сознанию прислушаться к голосу бытия, а предмету – открыться во всей своей таинственной полноте и бездонности» [3, с. 303–304]. Утверждая, что «философ способен радоваться», он тем самым сенсуалистически трактует это настроение. Так, предлагая рассмотреть «такой предмет, как радость», он пишет: «Она (радость. – А. А.) обладает необходимой и интеллигибельной сущностью. Поэтому мы в состоянии с абсолютной достоверностью постигать заключающиеся в этой сущности факты. Мы можем понять, что она является интенциональным переживанием, условием которого должно быть знание об объекте и его важности. Мы также понимаем, что предметом радости может являться какая-либо ценность, объективное благо для личности или, напротив, что-то субъективно удовлетворяющее. Другие факты, касающиеся радости: например, ее влияние на физическое самочувствие человека – недоступны априорному познанию» [3, с. 294]. Если «радость – это предмет», то она не может одновременно «являться интенциональным переживанием, условием которого должно быть знание об объекте», и тем более «предметы радости» не могут иметь «какую-либо ценность, объективное благо». Утверждение о том, что радость «обладает необходимой и интеллигибельной сущностью» и «поэтому мы в состоянии с абсолютной достоверностью постигать заключающиеся в этой сущности факты» противоречит *онтологической сущности радости*. Я не могу созерцать саму радость, ибо она есть онтологическое условие того, чтобы в мыслящем созерцании мне что-то открылось, даже если этим «что-то» является Ничто. Если я радуюсь, то это значит, что мне открылось нечто в созерцании. Обусловленность философского мышления *настроением* была раскрыта Хайдеггером.

«Мы узнаем и знаем, что такое философия, – пишет Хайдеггер, – лишь когда испытываем как, каким образом философия существует. Она существ-



вует в мелодии соответствия, настраивающегося на голос Бытия сущего» [22, с. 122]. Мышление, о котором говорит Хайдеггер, является *бытийным*. Настроенность есть «мелодия соответствия» между бытием и мышлением. Но как мышление настраивается на бытие и будет ли эта настройка точной? Мышление не настраивается, оно всегда находится в подчиненном положении по отношению к созерцанию. Созерцание делает человека аффицированным. Что аффицирует человека? Бытие. Созерцая, мы как бы слышим голос бытия, точнее, пытаемся услышать его. Но что значит слышать голос Бытия? Это значит попасть к нему в «плен», причем добровольно. Мы не просто хотим, а страстно желаем этого. Почему? Потому что этот плен сладостен, он доставляет нам ... радость. Но радость – это не начало философского мышления. Еще Платон, а вслед за ним и Аристотель показали, что философия начинается с *удивления*. Удивление – это зов бытия, а радость – наш ответ на него. Удивление – это настроение, вызванное впечатлением от чего-либо неожиданного и необычного. Радость же – настроение, в которое переходит удивление. Точнее удивление – это начало, неотъемлемая часть радости. Удивление может смениться разочарованием, но радость без удивления никогда не возникает. Поэтому мы не согласимся с интерпретацией *феномена удивления*, предложенной Хайдеггером. «Было бы слишком поверхностно, преждевременно и не по-гречески думать, будто Платон и Аристотель утверждают здесь лишь то, что удивление есть причина философствования. ... Едва лишь философия пришла в движение, удивление, как импульс, стало излишним и поэтому исчезло. – Оно могло бы исчезнуть, будь оно лишь толчком. Но – удивление есть *архэ*, оно присутствует и правит в каждом шаге философии. ... В удивлении мы удерживаем себя. Мы словно отступаем перед сущим – перед тем, что оно существует и существует так, а не иначе. И удивление не исчерпывает себя в этом отступании перед Бытием сущего – как отступление и самообладание, оно в то же время пленено и словно сковано тем, перед чем отступает. Таким образом, удивление есть ... (расположенность), в которой и для которой раскрывается себя Бытие сущего. Удивление является тем настроением, в каком греческим философам было дано соответствие Бытию сущего» [22, с. 121].

Как следует из приведенного фрагмента, для того чтобы не лишиться философского мышления настроенности, Хайдеггер пытается представить удивление как непрерывный процесс. Мы придерживаемся того же исходного принципа, согласно которому – мышление всегда настроено, но утверждаем, что созерцающее мышление есть *радость удерживания бытия в его открытости*. Удивление – это неожиданное обнаружение того, чего нет в сознании, но желаемо для него. В противном случае, если удивление не желаемо, возникнет *испуг*. *Радость – это открытие возможности чего-то желанного*. Например, если мне вдруг скажут, что книга, которую я давно хотел купить, наконец поступила в продажу, то вначале это меня удивит (ибо этот факт для меня неожидан), но затем сразу же обрадует. Радость будет длиться до тех пор, пока я не приобрету эту книгу. После того как книга перейдет в мою собственность, я буду испытывать счастье, наслаждение. Я буду чувст-

воватъ радость от того, что моему сознанию (в его созерцающем мышлении) *открылась возможность* обладания книгой, в последующем – возможность обладания ее содержанием и т. д.

Хайдеггер прав в том, что любое мышление не свободно от настроя. «И холодность расчета, и прозаическая трезвость плана, – пишет он, – суть приметы некоей настроенности. И не только; даже разум, стремящийся быть свободным от всякого влияния страстей, настроен, будучи разумом, на уверенность в логико-математической постижимости своих принципов и правил» [22, с. 122].

### **§ 7. Онтологизация мышления как следствие диалектики единства бытия и небытия. Идея Блага как трансцендентный полюс онтологического мышления**

Метафизическое познание предполагает выход за пределы чувственно воспринимаемого мира. А может ли оно иметь для нас реальное значение? Если мы утвердительно ответим на этот вопрос, то сумеем ли мы достоверно познавать в этой сфере? Не является ли этой сферой *небытие*? Как соотносятся бытие и небытие? Впервые эти вопросы были поставлены основоположником западной метафизики Платоном. Кто такой софист, обманщик он или нет, какой сфере принадлежит его познание? – этими вопросами задается Платон в своем знаменитом «Софисте». Софист, полагает Платон, – это тот, чьи речи относятся к сфере небытия: «О софисте мы сказали, что, хотя он и скрылся в этой области, сам он, однако, полностью отрицал существование лжи: мол, о небытии никто не мыслит и не говорит и оно никак не причастно бытию» [10, с. 334]. Итак, прав ли софист, утверждая, что небытие не причастно бытию?

Если следовать логике здравого смысла, то вопрос этот абсурден. «Боясь, – говорит Платон, – чтобы из-за сказанного не показаться тебе безумным» [10, с. 308]. Кроме того для Платона, задать такой вопрос – значит выступить против авторитетного мнения *Парменида*. Как известно, *философская идея Бытия* впервые была выдвинута и обоснована в первой части поэмы Парменида «О природе» [16]. Онтология Парменида дошла до нас в виде 8 фрагмента поэмы, содержащая лишь 61 строку. Приведем два, на наш взгляд, основополагающих момента из этого фрагмента.

*Есть или не есть? Так вот, решено, как и необходимо,  
Путь второй отмести как немислимый и безымянный  
(Ложен сей путь), а первый признать за сущий и верный.  
Как может «быть потом» то, что есть, и как могло бы «быть в  
прошлом»?  
«Было» – значит не есть, не есть, если «некогда не будет»*  
/строки 16–20/.

*И пребудет так постоянно: мощно Ананкэ  
Держит в оковах границ, что вокруг его запирают,*

*Ибо нельзя бытию незаконченным быть и не должно:  
Нет нужды у него, а будь, во всем бы нуждалось.  
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: Судьба его приковала  
Быть целокупным, неподвижным /строки 30–38/.*

Анализ всего фрагмента, сделанный Д.И. Рожанским, позволил ему выделить следующие шесть признаков бытия:

- 1) бытие не возникло;
- 2) бытие не подвержено гибели;
- 3) бытие целокупно (т.е. не состоит из многих частей);
- 4) бытие однородно (т.е. единственно);
- 5) бытие неподвижно (буквально «бездорожно»);
- 6) бытие закончено или совершенно [16, с. 25].

Основываясь на тексте приведенных выше отрывков, к этим шести признакам мы можем добавить следующие:

- 1) есть лишь бытие, а небытия нет;
- 2) бытие тождественно мышлению;
- 3) сверх бытия ничего нет;
- 4) бытие подчинено Судьбе.

Итак, Платон задается вопросом: есть небытие или нет? Ответ Платона утвердителен: *небытие есть*. Прежде чем раскрыть *диалектику* бытия и небытия, приведем фрагмент из «Софиста», в котором как нигде более, полностью изложена онтологическая концепция Платона. «Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя небытие противоположностью бытия, осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно. Относительно же – того, о чем мы теперь говорили, – будто *небытие существует* (курсив мой. – А. А.), – пусть нас либо кто-нибудь в этом разубедит, доказав, что мы говорим не дело, либо, пока он не в состоянии этого сделать, пусть говорит то же, что утверждаем и мы, а именно что роды между собой перемешиваются и что в то время, как бытие и иное пронизывают все и друг друга, само иное, как причастное бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что *оно есть иное по отношению к бытию, оно – совершенно ясно – необходимо должно быть небытием* (курсив мой. – А. А.). С другой стороны, бытие, как причастное иному, будет иным для остальных родов и, будучи иным для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого, так что снова в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует; и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности, многими способами существует, многими же – нет» [10, с. 332].

Как следует из приведенного текста, *небытие существует, причем оно есть иное бытия*. Парменид, в отличие от Платона, под небытием как иным

бытия понимал его противоположность – *ничто*. Платон же не согласен с тем, что «отрицание означает противоположное» [10, с. 329], следовательно, «когда мы говорим о небытии, мы разумеем, как видно, не что-то противоположное бытию, но лишь иное» [там же]. Открытие философского понятия «иного» – величайшая заслуга Платона. Чем же, по Платону, является *иное*?

Платон глубже Парменида уяснил *сущность мышления*. Если бытие, как утверждает Парменид, тождественно мышлению, но и различие между ними также очевидно то, следовательно, *мышление есть иное бытия*. «Ибо каждое одно есть иное по отношению к другому не в силу своей собственной природы, но вследствие причастности идее иного» [10, с. 327]. Однако сущность самой *Идеи* как идеи единства (тождества!) бытия и мышления, как идеи *Единого*, была раскрыта Платоном позднее, уже не в «Софисте», а «Пармениде». Мысль, рассуждает Платон, всегда есть мысль о чем-то, причём о чем-то существующем. «Не мыслит ли эта мысль то единство, которое, обнимая все вещи, представляет собою некую единую их идею?» [8, с. 353] – задается он вопросом и отвечает утвердительно: идеей единого будет «то, что мыслится как единое, коль скоро оно остается одним и тем же для всех вещей» [там же].

Что же представляет собой единое, «может ли единое быть многим?» [8, с. 360]. Может, отвечает Платон и развивает мысль далее: что окружает единое и чем оно само окружено? Ответ очевиден: оно окружает себя и окружено самим собой. Но тем самым единое раздваивается, перестает быть единым, «следовательно, единое не находится нигде: ни в себе самом, ни в другом» [8, с. 361]. Однако мы можем различать «существующее как единое» и «единое как существующее». Это значит, что бытие и единое не тождественны, следовательно, «необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие – его частями» [8, с. 370]. Но каждая их этих частей не может обойтись без другой: бытие без единого, а единое без бытия. «Следовательно, – заключает Платон, – каждая из этих двух частей в свою очередь содержит и единое и бытие, и любая часть опять-таки образуется по крайней мере из двух частей» [там же]. Иными словами, любая попытка мыслить какую-либо вещь (существующее) приводит к диалектике бытия и мышления, точнее, бытия и небытия. *Иное бытия есть небытие*: «Ведь распространяющаяся на все природа иного, делая все иным по отношению к бытию, превращает это в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать все без исключения небытием и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим» [10, с. 329]. Платон нигде открыто не заявляет, что *мышление есть небытие*. Однако чтобы понять его метафизическое мышление, необходимо допустить именно такую трактовку природы мышления, т.е. *онтологизировать* его. Говоря, что «мышление есть» (обладает бытием), мы тем самым утверждаем, что способ его бытия есть инобытие бытия – небытие. Мышление не противоположно бытию, а бытие – мышлению. Они одно и то же, оба являются иным друг друга. *Мышление есть мышление бытия, бытие есть бытие мышления*.

Зададим очередной вопрос: почему существует *ложь* и каков способ ее бытия? Если небытие вывести из диалектической связи с бытием, то такое небытие и есть ложь. Ложь возникает в том случае, когда мышление не является подлинно философским (диалектическим): «Ты, думаю я, – пишет Платон, – диалектику никому другому не припишешь, кроме как искренне и справедливо философствующему» [10, с. 324]. Примером лжи, выведенной из связи с бытием, является *воображаемое*. Но если воображаемое, как нечто мыслимое само по себе и питающее само-себя-самим-собой, довести до предела, т.е. слить с жизнью самого философа и его волей, то оно диалектически перейдет в истинное и это будет *Истина самого бытия*. Такую истину человек уже не в состоянии выразить словами. Об этой *мистической Истине*, возникающей на высшей, пятой, ступени познания, Платон рассуждает в своем знаменитом VII письме. На этой ступени познается «то, что познается само по себе», и оно «есть подлинное бытие» [9, с. 493]. Именно это знание Платон описывает как то, что «не может быть выражено в словах, как остальные науки» [там же]; оно «вспыхивает внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает» [там же].

Поставим следующий вопрос: имеется ли что-нибудь такое, что позволяет быть бытию? Имеет ли бытие свой *трансцендентный полюс*? Здесь вводится понятие, которое необходимо рассмотреть подробнее. Если человек понимает нечто, то оно всегда рассматривается им как *что-то иное*. Онтологическое мышление направлено на понимание бытия. Понятие «трансцендентный полюс» указывает на то, с чем онтологическое мышление соотносит *бытие*. Слово *полюс* означает «ось вращения». Поскольку, как утверждает Парменид, «сверх бытия ничего нет», то любая попытка понять бытие будет его *трансцендированием* (перешагиванием). Все попытки осмысления бытия (некой непостижимой первоосновы) есть не что иное, как вращение вокруг этого бытия как некоего полюса. К примеру, для Парменида таким полюсом является *Судьба*, ибо она приковала Бытие быть целокупным и неподвижным.

Итак, что является основанием существования бытия и в свете чего мы можем знать о нем? Этот вопрос связан с другим: что представляет собой *онтологическое мышление* Платона? *Бытие существует и познается в свете идеи Блага*. «Так вот, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идей Блага – причиной знания и познаваемости истины», – пишет Платон в «Государстве» [7, с. 291]. Далее следует утверждение, ставшее одним из самых знаменитых в истории мировой мысли: «Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря Блугу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само Благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [там же].

Что же такое Благо само по себе? Ответу на данный вопрос посвящен диалог «Филеб». В своем примечании к этому диалогу А. Ф. Лосев пишет: «Необходимо обратить внимание на то, что “Филеб” принадлежит и к числу наиболее путанных, неясных и несистематических платоновских диалогов»

[11, с. 520]. Тот, кто знаком с этим произведением, вряд ли не согласится с мнением Лосева. В чем же сложность этого сочинения Платона? Казалось бы, что может быть проще ответа на однозначно сформулированный вопрос о природе Блага: «Филеб утверждает, что Благо для всех живых существ – радость, удовольствие, наслаждение и все прочее, принадлежащее к этому роду; мы же оспариваем его, считая, что Благо не это, но разумение, мышление, память и то, что сродни с ними: правильное мнение и истинные суждения»? [11, с. 7]. Сложность этого диалога заключается в том, что, задавшись этим вопросом, Платон до конца не осмыслил ответ на него. Интуитивно он осознавал, в чем состоит проблема понимания природы Блага, но не сумел эксплицитно выразить это.

Почему же Платон не смог однозначно указать путь, ведущий к раскрытию природы Блага? Потому что мыслил *чувственность* лишь как нечто сенсуалистическое, следовательно, порочное. Он не мог допустить, чтобы трансцендентный полюс бытия был дан *вне* мышления. При этом он «не видел» разницы между *радостью* и *наслаждением*. Но с другой стороны, он неоднократно утверждал, что философ – это тот, кто *любит истину*. Именно *идея онтологической радости* лежит в основе следующих высказываний великого древнегреческого мыслителя: «Философ вождедеет не к одному какому-то ее виду, но ко всей мудрости в целом» [7, с.254] и «с радостью идет учиться» [7, с. 255]; душа человека должна «созерцать идею Блага» ибо в Благе «заключено величайшее блаженство бытия» [7, с. 310]; «если вся душа в целом следует за своим философским началом, – то она находит, – ... в этом особые удовольствия, самые лучшие и по мере сил самые истинные» [7, с. 381]. Что Платон понимает под «самыми чистыми и истинными удовольствиями»? Как было отмечено выше, это чувство мы можем определить как *онтологическое чувство*, т.е. радость. Интуитивно Платон понимал, что, помимо сенсуалистически понимаемого, есть и онтологическое чувство, возникающее в результате особого, философского, мышления. Для того чтобы выделить онтологическое чувство в отдельную категорию, Платон вначале дифференцирует два вида чувства: *сенсуалистическое* и *гносеологическое* (возникающее из памяти). «Не кажется ли тебе, что, надеясь быть наполненным, человек радуется благодаря памяти и вместе с тем, испытывая пустоту, скорбит?» [11, с. 38]. Сенсуалистическое чувство *всегда* действительно, а гносеологическое нет. То гносеологическое чувство, которое не соответствует бытию, – ложно, а то, что соответствует, – истинно. Именно в этом чувстве, которое сохранено в памяти и соответствует истине бытия, мы и усматриваем *платоновскую формулировку* идеи онтологического чувства. Достичь этого чувства – значит достичь наивысшего. «Все вошедшие в число этих немногих, отдавав философии, узнали, какое это сладостное и блаженное достояние» [7, с. 276].

Что же представляет собой Благо? Благо по Платону, – это не удовольствие и не разумность. Каков же метод и путь рассуждений философа? Удовольствие – это вечное становление, беспредельное, «никакого бытия у удовольствия нет» [11, с. 61]. Но как из беспредельного может возникнуть бы-

тие? *Соразмерность* есть то, что «как следствие ограниченных пределом мер» приводит «возникновение к бытию» [11, с. 25]. Платон мыслит *эстетически*, ибо соразмерность – это то, благодаря чему существует *прекрасное*: «Вот теперь сила Блага перенеслась у нас в природу прекрасного, ибо умеренность и соразмерность всюду становятся красотой и добродетелью» [11, с. 75]. Эти размышления приводят Платона к итоговому определению идеи Блага: «Итак, если мы не в состоянии уловить Благо одной идеей, то поймаем его тремя – красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благодати самая смесь становится Благом» [11, с. 75].

Почему Благо является трансцендентным полюсом онтологического мышления Платона? Потому что Благо – это Идея идей. «Идея Блага – вот самое важное знание» [7, с. 286]; «к Благому стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит» [7, с. 287]. Почему человек не сразу и не всегда может постичь сущность идеи Блага? Платон разделяет познание на *предпосылочное* и *беспредпосылочное*. Беспредпосылочное познание есть восхождение с помощью одних лишь идей к Началу, которого «наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно» [7, с. 293]. Три идеи – *соразмерность*, *красота* и *истина* – есть не что иное, как лишь подступы к исходному началу. Диалектический метод, пишет Платон, «подходит к первоначалу с целью его обосновать» [7, с. 317], «минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности Блага» [7, с. 316].

Обосновывая идею Блага как *трансцендентный полюс* бытия, Платон исходил из характерного для его эпохи умонастроения, ибо, как и многие, полагал, что в основе «мирового порядка» лежит «ум и некое изумительное, всюду вносящее лад разумение» [11, с. 28]. Впоследствии представление о Благое как трансцендентном источнике бытия было преобразовано Аристотелем в учение о Перводвигателе – мировом Уме, мыслящем самого себя.

### **§ 8. Онто-тео-логия как метафизическое обоснование онтологии. Божественная эманация и созерцание как источник бытия**

Введение *идеи бога* в учение о бытии (онтологию) с целью его метафизического обоснования привело к возникновению *онто-тео-логии*. Впервые такое обоснование было сделано Аристотелем. При этом нужно помнить, что «бог» Аристотеля – это не религиозный, а *философский бог*, или (в предложенной нами терминологии) *трансцендентный полюс его онтологического*

мышления. Но так ли это? Вот что по этому поводу пишет Л. А. Доброхотов: «Здесь закономерно возникает трудная и важная проблема: является ли первосущность “Метафизики” таким же трансцендентным началом, как “идея блага” у Платона, или это имманентная, хотя и высшая, космическая причина. Первая и самая серьезная трудность заключается в том, что само понятие трансценденции не есть нечто само собой разумеющееся; вместо критерия сравнения Платона с Аристотелем мы имеем лишь философскую историю этого проблематичного понятия, а потому весьма трудно сказать (даже проделав удовлетворительный анализ учений), имеем ли мы дело с двумя пониманиями абсолюта или с двумя интерпретациями единого понимания» [4, с. 114].

Итак, вопрос сформулирован однозначно: имеем ли мы дело с двумя пониманиями *абсолюта* или с двумя интерпретациями единого понимания? Мы имеем дело с двумя интерпретациями *единого понимания*. Почему? Ответ дан уже в самом вопросе, ибо, как из него следует, в обоих случаях мы имеем дело с «абсолютом». То, что обычно понимают под термином «абсолют» (некое безусловное бытие) мы обозначили термином «трансцендентный полюс». Сделано это по той причине, что термин «абсолют» является очень расплывчатым, следовательно, его употребление в строго философском дискурсе некорректно. Использовать этот термин допустимо лишь в его изначальном виде, в качестве характеристики некоего предмета как «безусловного» (так переводится это слово с латыни), а не в его измененном (субстантивированном) виде. Есть ли разница между «абсолютным бытием» и самостоятельным «абсолютом»? В первом случае речь идет об онтологии, а во втором – о метафизике или теологии. Иными словами, «абсолют» (Абсолют!) есть не просто «абсолютное бытие», но еще и некое одушевленное начало – бог. Более того, определение «абсолюта» посредством самого себя как «абсолютного бытия» является бессмысленным, также как и иные его «определения» (ипостаси): абсолютное знание, дух, добро и т.д. В своем специальном исследовании, «Границы естественнонаучного образования понятий» посвященном образованию понятий, немецкий философ Генрих Риккерт, рассматривая образование понятия «Абсолют» как метафизического понятия пишет следующее: «Важная задача этой науки (метафизики. – А. А.) могла состоять, например, в том, чтобы подвести тело и дух, которые мы до сих пор могли, как две принципиальные отдельные области, лишь допускать как факты, под одно обнимающее их понятие, под понятие “Абсолюта”, благодаря которому физическая и душевная жизнь понимались бы как проявления единой общей Первоосновы» [15, с. 200]. Риккерт употребляет оборот «могла бы», но это невозможно, ибо для этого необходима метафизика, «пользующаяся естественнонаучным методом» [15, с. 210]. В противном случае метафизика смогла бы «заявлять притязание на то, что благодаря понятию Абсолюта она постигает истинную реальность в противоположность лишь в опыте данному миру» [15, с. 216–217]. А существует ли иной мир, помимо данного нам в опыте, т.е. независимые друг от друга «абсолютное бытие» и «явление»? Нет. Мир один, но как психологический субъект человек воспринимает его в виде



«явления», а в качестве гносеологического – как «абсолютное бытие». «Основание для допущения противоположности между абсолютным бытием и явлением, – как пишет немецкий философ, – оказывается несостоятельным и исчезает выше упомянутое изумительное раздробление действительности на тысячи индивидуальных миров и *единый* сверхиндивидуальный мир. Тогда действительность есть явление с той точки зрения, что она дана в опыте психологическому субъекту; напротив того, она есть абсолютное бытие с той точки зрения, что она есть содержание сознания вообще. Но в обоих случаях это одна и та же имманентная действительность» [15, с. 482]. Однако, как выяснилось впоследствии, выдвинутая здесь идея «имманентности абсолютного бытия» оказалась ошибочной. Поэтому прав был Аристотель, который ввел в философию понятие бога, а не абстрактного абсолюта.

Итак, почему мы имеем дело с двумя интерпретациями *единого понимания*? Ключом к Аристотелеву обоснованию онтологии является VII письмо Платона. Как следует из вышесказанного, в учении Платона оно не сыграло ключевой роли. Однако сам Платон знал о природе высшей Истины, и поэтому его учение о высшем (абсолютном) Благе является попыткой дать интерпретацию тому, что «не может быть выражено в словах». По Платону, оно возникает в душе как «сознание и само себя там питает». Именно эту идею перенял Аристотель у своего великого предшественника. Что такое *философский бог*? «И жизнь поистине присуща ему, – пишет Аристотель в XII книге “Метафизики”, – ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» [1, с. 310]. Бог Аристотеля как «деятельность ума» есть то же самое, что и «сознание питающее само себя», Платона. Мы имеем две интерпретации одной и той же интуитивно осознанной идеи.

Как же «деятельный ум» определяет бытие? Аристотель, как и Платон, полагает, что мир устроен рационально и гармонично. И «поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманно рассуждениями его предшественников» [1, с. 73]. Но почему так трудно понять это? В начале II книги «Метафизики» Аристотель дает решающее указание для понимания онтологической проблематики, т.е. связи вещи и сути ее бытия: «Причина ее быть может, не в вещах, а в нас самих: действительно, каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего» [1, с. 94]. Тем самым Аристотель хочет сказать: наше мышление так устроено, что самое очевидное оно не в состоянии осмыслить. Этот тезис он развивает и в законченном виде формулирует в VII книге, которая, как известно, посвящена исключительно онтологии. Более того, именно в этой книге берет начало *философская онтология* как учение о бытии. Рассмотрим ее подробнее.

В первой же главе указанной книги Аристотель заявляет: «И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее, – это вопрос о том, что такое сущность» [1, с. 188]. *Сущее*, по Аристотелю, – это *суть бытия вещи*, (*сущность*), и, соответственно, первичный смысл сущности есть сущее. Имеется ли различие между вещью самой по себе и ее бытием? Нет, утверждает Аристотель: «Суть бытия каждой вещи означает то, что эта вещь есть сама по себе», но при этом оговаривает, что «не все, что само по себе, есть суть бытия вещи» [1, с. 191]. Как понять это высказывание? Аристотель хочет сказать, что если «вещь сама по себе» познаваема, то именно познанное и будет ее бытием. «Между тем, что мешает тому, чтобы некоторые вещи сразу же были тождественны сути своего бытия, раз суть бытия вещи есть сущность?» – далее задается вопросом философ [1, с. 197]. Мешает то, что для обычного мышления «сущность – это форма, находящаяся в другом» [1, с. 210], «а причину “почему?” всегда ищут ответ так: почему одно присуще чему-то другому?» [1, с. 220]. Такое мышление никогда не постигнет «чистой сущности». Прежде чем что-либо искать в чем-то, необходимо расчленить его. Иначе не будет никакого поиска. Но следует ли искать само бытия? Аристотель дает однозначный ответ: нет. Бытие нам дано как *самоочевидное*. Его необходимо просто увидеть. Аристотель приводит следующий пример. Представим что человек стоит перед жилым домом и спрашивает: «Почему этот материал есть дом?» Что ему ответить? Дом есть дом. *Но почему он Есть?* Иными словами, что такое Бытие? Дом *есть* потому, отвечает Аристотель, что он имеет *форму*, т.е. форма дома предшествует его материи. «Так что ищут причину для материи, а она есть форма, в силу которой материя есть нечто определенное; а эта причина есть сущность [вещи]. Так что ясно, что относительно того, что просто, невозможно ни исследование, ни обучение; способ выяснения простого иной» [1, с. 221]. Под «иным способом» подразумевается *интуиция*. Находясь перед домом, мы присутствуем (находимся при его сути), т.е. интуитивно понимаем, что дом перед нами *Есть*. Мы понимаем, потому что интуитивно схватываем его форму. Можем ли мы передать свое понимание происходящего? Да, если дадим *описание-определение*: «Только определение, в котором сама вещь не упоминается, но которое ее обозначает, и есть определение ее сути бытия» [1, с. 191]. Более того, «бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» [1, с. 156]. Произнося «бытие есть», мы тем самым подразумеваем, что «есть сущность», и, наоборот, описав *сущность вещи*, мы тем самым дали, обозначили *суть ее бытия*. Что же первично: сущность или бытие? Сущность, ибо она дает бытию его суть. *Форма формирует материю*. Без формы материя вообще была бы непознаваемой. При этом Аристотель разделяет «бытие» и «сущее»: «Одно есть в возможности, другое – в действительности» [1, с. 157]. Что первично: возможность или действительность? Действительность, т.е. сущее. Если бы было существование в возможности, то чем бы было сущее? Для Аристотеля «очевидно, что

действительность, или деятельность, первее возможности, или способности» [1, с. 244]. Почему? Мы всегда считаем, что действительность возникает из своей возможности. Аристотель с этим согласен. Но он спрашивает о том, почему так происходит? Существует два ответа. Первый – *онтологический*: этого хочет сама возможность, т.е. бытие, которым (например, по Пармениду) правит Судьба. Второй – *теологический*: это происходит в результате деятельности чего-то еще более высокого. Аристотель выбирает *онто-теологический* вариант. «Таким образом, очевидно, что сущее в возможности обнаруживается через деятельность. И причина этого – то, что *мышление есть деятельность* (курсив мой. – А. А.). Так что возможность зависит от деятельности, и вот почему познают, действуя, хотя по возникновению деятельность в каждом отдельном случае есть нечто последующее [по отношению к возможности]» [1, с. 249].

Аристотель рационалист, следовательно, он отрицает *случайность*. Случайная причина «не причина ни для чего», и поэтому «ничто случайное, или привходящее, не может быть первее того, что существует само по себе, то и его причины не первее»; и даже если случай был бы «причиной мира», то и тогда, пишет философ, «ум и природа суть как причина первее их» [1, с. 288].

А теперь вернемся к изначальному принципиальному вопросу, поставленному Доброхотовым: является ли философский бог Аристотеля (мировой Разум, Перводвигатель) *трансцендентным* миру или нет? Пантеизм, как известно, предполагает, что бог *имманентен* миру, природе. Иными словами, является ли Аристотель пантеистом? Когда Аристотель пишет, что Ум присущ и неживой природе, то есть все основания считать его пантеистом. Но о чем идет речь в этом высказывании: о пантеистическом начале природы или же только рациональном? Мы придерживаемся последней точки зрения, ибо «природа, как это видно из ее явлений, не так бессвязна, как плохая трагедия» [1, с. 359]. Более того, «так как сущностей, как было указано, три вида, а именно: две из них природные, а одна – неподвижная, то об этой последней надо сказать, что необходимо, чтобы существовала некая вечная неподвижная сущность» [1, с. 306]. Эти высказывания свидетельствуют о том, что в природе все закономерно, рационально и она обладает двумя видами сущностей. Но помимо двух природных, вне природы, т.е. трансцендентно ей, имеется третья, главная, от которой зависят две другие. То, что эта сущность не имманентна природе, подтверждается тем обстоятельством, что она *не имеет материи*. «Поэтому, – пишет Аристотель, – должно быть такое начало, сущность которого – деятельность. А кроме того, такие сущности должны быть без материи: ведь они должны быть вечными, если только есть хоть что-нибудь вечное; следовательно, они должны пребывать в деятельности» [1, с. 307].

И последний вопрос, который мы адресуем Аристотелю: как в его философском боге соотносятся *воля* и *разум*? Бог Аристотеля – это «деятельный ум», или «волящий ум». А так ли это? «Следовательно, – пишет философ, – ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть

мышление о мышлении» [1, с. 316]. *Мышление о мышлении есть бесконечное самосозерцание*. Что может созерцаться в этом созерцании бесконечно? Единственное, что достойно такого созерцания, – это *Прекрасное*. Мы всегда разделяем мышление и волю. Но делает ли это древнегреческий философ? «А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, – утверждает Аристотель и поясняет: – Ибо предмет желания – это то, что *кажется* прекрасным, а высший предмет воли – то, что *на деле* прекрасно. <...> Ибо начало – мысль» [1, с. 309]. Эстетическое начало, присущее Благу Платона, имеется и у Аристотелева «волящего» бога. Но это не правящая сама по себе воля (наподобие Воли Шопенгауэра), ибо она разумна.

В каком случае воля и разум будут тождественны? Если они будут направлены на то, что Прекрасно – «по виду» и «на деле». Иными словами, бог Аристотеля разумен и деятелен, ибо направлен и направляется прекрасным, следовательно, можно сказать: *мир создан красотой*. Красота имеет своей целью Любовь: «Так вот, – констатирует великий мыслитель, – движет она (цель. – А. А.), как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет все остальное» [1, с. 309].

Завершающим синтезом платоновского Блага и аристотелевского Бога как источников бытия является концепция божественной эманации и творческого, мистического созерцания, предложенная Плотинем. Что представляет собой эта концепция? Являясь неоплатоником, Плотин усилил *мистический* аспект теории своего духовного учителя. Пьер Адо, современный французский философ, «классик платиноведения» [14, с. 5], так поясняет своеобразие платиновской философии: «Все преобразуется благодаря наличию одного фундаментального, неизъяснимого фактора: Плотин стремился высказать лишь одну мысль», и его деятельность есть не что иное, как «бесконечный поиск чего-то абсолютно простого» [14, с.13]. Однако на страницах этой небольшой книги мы не найдем должного пояснения того, является ли это «абсолютно простое» трансцендентным, и если да, то как из него возникает бытие (сущее). Вероятно, ответ на этот вопрос можно усмотреть в следующих словах Плотина, которые приводит тот же Адо: «Что же есть Благо для такого человека? – Он сам для себя то Благо, которым он обладает. Истоки этого Блага в нем, это трансцендентное Благо» [14, с. 114]. Как нетрудно заметить, эта идея заимствована из онтологии Платона. Плотин не считал себя оригинальным философом, ибо писал: «Сегодня мы являемся лишь экзегетами этих старых доктрин, о древности которых нам говорят сочинения Платона» [14, с. 10].

Таким образом, Плотин – последователь учения Платона. А это значит, что в центре его философствования лежит платоновская идея Блага, которой, Плотин однако, придал мистические черты, в духе VII письма Платона. «Итак, – пишет Плотин, – по учению Платона, от Блага рождается Мыслящая Первопричина, а от Мыслящей Первопричины – Душа» [13, с. 27]. Благо, по Плотину есть трансцендентное начало, или *Начало, Единое, Первоединое, Бог*. Но что такое *Мыслящая Первопричина*, она же – Божественный Ум или Разум? Мыслящая Первопричина – это есть Сущность, тождественная своему

Существованию. «Первым провозвестником этой доктрины, – пишет Плотин, – можно считать Парменида, так как он первый, отличая и отделяя истинное бытие от всего чувственного, это истинно-сущее отождествляет с мышлением и умом: мышление и бытие, говорит он, суть одно и то же» [13, с. 27]. Иными словами, мышление, тождественное бытию, имеет своим источником Благо. Рассмотрим подробнее этот тезис.

«Прежде Божественного Ума, следовательно, – пишет Плотин, – стоит само Единое – дивное, непостижимое, о котором нельзя даже говорить, что оно есть, дабы не возникла мысль, что Единое – предикат чего-то другого, которому, в строгом смысле, никакое имя не приличествует» [13, с. 46]. Однако далее он пишет: «Для Единого нет никакого блага помимо него самого, и, следовательно, в нем нет никаких желаний. Оно само высочайшее Благо, причем не для себя самого, а для других существ, которые могут участвовать в нем» [13, с. 48]. Можем ли мы сказать, что Единое (Благо) обладает Волей, как полагает, например, Доброхотов? Он пишет: «Бытие – это совершенная свобода ибо оно действует из себя и в соответствии с своим собственным смыслом. Но, как показывает Плотин, единое превосходит бытие и в этом отношении. Воля единого первичнее, чем ум-бытие, она выше умного смысла, поскольку ум действует ради блага, а благо – ради себя самого. Поэтому высшая свобода есть свобода единого, которая предшествует разумному основанию и превосходит его, не являясь при этом произволом, так как благо осуществляет свою благость. Это учение важно пояснить, чтобы разобраться в соотношении онтологического и трансцендентного, которое в истории философии приобрело характер запутанной и постоянно волнующей проблемы» [4, с. 147]. Разве из того, что Единое находится на более высокой ступени, чем бытие, следует, что оно должно обладать волей как некой привилегией? Обладать волей – значит быть деятельным. Если «воля единого первичнее», то и в своей деятельности оно (Единое) должно быть первичным, т.е. Перводвигателем. Но разделяет ли Плотин Аристотелеву идею? Нет, поскольку Аристотель, утверждая, что первый принцип «мыслит самого себя, тем самым отнимает у него первенство» [13, с. 28]. Если бы Единое обладало первичной волей по отношению к бытию, то оно предстало бы человеку как Судьба. Но Плотин, будучи неоплатоником, выступает как рационалист, следовательно, он не верит в судьбу: «Кто думает, что все в мире усматривается судьбой или самопроизвольно, что все бывает и держится лишь вещественными причинами, тот, конечно, далек от веры в Бога и убеждения в его единстве. Не для таких, конечно, наше исследование» [14, с. 45].

В чем же тогда состоит «соотношение онтологического и трансцендентного», т.е. бытия и Блага? Онтологическому суждено *созерцать трансцендентное*, так как именно сам процесс созерцания и придает ему бытийный статус. «Итак, – пишет Плотин, – может считаться ясным – отчасти потому что это понятно само собой, отчасти об этом напомнило наше исследование, – что все истинно сущее [возникает] из созерцания и есть созерцание, а возникшее из него возникло вследствие того, что оно созерцает и само есть предмет созерцания. <...> Ибо творить какое-либо бытие – значит творить

форму, а это значит наполнять все созерцаниями» [12, с. 547], и «рассуждение вновь обнаруживает, что все сущее есть побочное дело созерцания» [12, с. 548].

Единое не волит и не творит. Бытие возникает из *эманации* (истечения) Единого. Как же Единое производит бытие, оставаясь неизменным в себе самом? «Тогда как Первое начало пребывает неизменно в свойственном ему состоянии, от Энергии, составляющей его Сущность, рождается другая энергия, которая, произойдя от столь великой силы, превосходящей все силы вместе, от силы всемогущей, сама обладает Бытием и субстанциональностью» [14, с. 36]. Чуть ранее Плотин замечает: «Нужно отличать Энергию Сущности от Энергии, которая истекает (эманирует. – А. А.) из Сущности. ... Энергия, истекающая из Сущности, отличается от нее как от своей причины» [там же]. Энергия Сущности – это Единое, или, как его называет Плотин, «первый ноумен» [14, с. 35]. Из первого ноумена (мыслимого) возникает второй, т.е. мышление, но уже как бытие, которое является лишь копией, образом первого. Единое, производя бытие, остается неизменным, и более того, оно производит именно потому, что остается неизменным и к тому же становится от этого «еще более тем, что он (первый ноумен. – А. А.) есть» [14, с.36].

Плотин является продолжателем дела Платона и, в некоторой мере Аристотеля. Однако форме его философствования не достает той логической убедительности, которая была характерна для его наставников. Почему? Для Плотина философствовать – значит придерживаться следующего пути: «Чтобы созерцать Начало и Единое, следует в самом себе найти начало, самому из много стать единым» [14, с. 43]. При подобном созерцании человек видит Бога, но таким образом, что сам становится им. Но что значит видеть себя Богом? Это значит видеть «себя просветленным в сиянии духовного света» [14, с. 53]. Но если бытие (тождественное мышлению) есть не что иное как непрерывная божественная эманация, то нельзя ли предположить обратное, а именно: является ли процесс божественного созерцания *экстатическим вхождением из бытия* и возвращением к Благу, Богу? Не об этом ли поведал нам великий мистик, когда описал свой экстатический *опыт единения* с Благом: «Тут созерцающий (Бога) увидит (в нем) и себя самого (каков он есть), ибо почувствует, что в общении (с Богом) стал прост (как и Он). Хотя (тут) имеются созерцающий и созерцаемое – два, а не одно, – однако, хотя такая речь смела, можно сказать, что созерцатель, собственно, не созерцает, ибо сам становится тем же, что созерцаемое; но не усматривает “двух”, став совсем иным, перестав быть тем, чем был, ничего не сохранив от прежнего себя» [14, с. 54]?

## § 9. Экстатическая радость и смертельный страх как фундаментальные настроения трансцендирования сущего

Слово *метафизика* означает «*нечто* находящееся за пределами» (мета) «сущего» (физика). Выйти за пределы чего-либо, «перешагнуть» через него, значит *трансцендировать* его. Следовательно, заниматься метафизикой – значит трансцендировать сущее. Но как можно, философствуя, осуществить *метафизическое трансцендирование сущего*? Вообще, что может находиться за пределами сущего? Сущее мы определяем как все в целом, и потому за пределами сущего ничего нет. Иными словами, там «находится» Ничто. А что такое Ничто? Если Ничто – это отсутствие всего, то что мы можем знать о нем, кроме как ничего? Способен ли человек, не зная чего-то, соприкоснуться с ним? Да, способен. Подобное соприкосновение с неведомым возникает в фундаментальном настроении человека. Существует два таких настроения: *страх*, перерастающий в *ужас*, и *радость*, приводящая человека в состояние *экстаза*. Этими настроениями человек наделен как способами своего бытия. *Особенность* данных способов бытия состоит в том, что человек в определенные моменты своего существования входит в соприкосновение с *бытием* сущего. Сущее предстает перед ним как единое целое. Человек чувствует это, ибо ощущает себя за его пределами. «Метафизика, – пишет Хайдеггер, – это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом» [21, с. 24]. Мы можем задаваться метафизическими вопросами, так как они имеют непосредственное отношение к указанным способам нашего бытия. Метафизика возможна, поскольку человек может ощутить себя за пределами сущего. Иными словами, человек – это метафизическое существо.

Почему метафизика оказалась «очеловеченной»? Потому что человек способен к *экстазу*. Слова *метафизика* и *экстаз* говорят, хотя и по-разному, об одном и том же: «стоять» (*стазис*) «вне» (*эк*) себя, т.е. находиться в экстазе – значит быть «вне» (*мета*) «сущего» (*фюзис*), т.е. быть метафизиком. Эту интерпретацию не следует понимать буквально. Смысл ее заключается в том, что в существе человека заложена высшая способность к метафизическому философствованию. Более того, можно добавить, что свою бытийность, онтологическую подлинность человек обретает лишь в *экстатическом стоянии в просвете бытия*. Экстаз есть не что иное, как предельное выражение радости. В качестве бытийного феномена радость является основанием такого события, как *праздник*, в котором схвачена и явлена сакральная (метафизическая) истина. Более того, *праздник* – это *явленность в мир онтологической истины*, которая возможна лишь как человеческая истина. *Феномен смерти* – это тоже онтологическая истина, и, соответственно, *похороны* – разновидность праздника<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Bollnow O.F. Neue Geborgenheit: Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Stuttgart: W.Kohlhammer, 1960. 248 S.

Уникальность человека в том и состоит, что он способен к метафизике и лишь ему одному открывается бытие, как бытие сущего. В открытости бытия обнаруживает себя ее истина, причем сохраняет себя открытой человеку до тех пор, пока остается раскрытым бытие. Раскрывает же бытие человек. Истину как открытость бытия мы обозначаем словом *праздник*. Он наступает лишь тогда, когда его раскрывают, т.е. празднуют. В своей сути праздник трансцендентен, и поэтому мы не можем произвольно устанавливать себе праздники. Если в основе праздника нет истины бытия, то такой праздник превращается в *торжество*. В торжестве желаемая истина, выдается за действительную. Онтологическая истина есть праздник, который приходит и уходит. Истина, как и праздник, *темпоральна*<sup>13</sup>: она не вечна, ибо человек конечен, временен. Свою временность человек воспринимает как ... страх, неосознанный ужас смерти. В фундаментальном страхе человек осознает свою метафизическую природу как страх перед Ничто смерти. Чем же является Ничто?

Вопрос о Ничто – это *основной вопрос метафизики*, ибо известное высказывание «Из Ничто ничего не возникает» требует принципиальной и радикальной постановки проблемы. Хайдеггер формулирует этот вопрос, точнее, воспроизводит его в традиционном виде: «Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, Ничто?» [21, с. 27]. Поскольку вопрос о Ничто является метафизическим, то попытка представить его в качестве *научного* вопроса теряет всякий смысл, так как, с научной точки зрения, Ничто не существует, следовательно, ответа на обращенный к нему вопрос просто не может быть. Вероятно, следуя этой «научной традиции», философы предпочитают не говорить о Ничто и не выдвигают собственные концепции. А они есть, и ярким подтверждением тому послужит не кто иной, как сам автор «научной метафизики» Иммануил Кант. Заканчивая раздел «Трансцендентальная аналитика», он пишет: «Так как категории суть единственные понятия, относящиеся к предмету вообще, то решить вопрос о том, является ли предмет собой что-то или он Ничто, следует согласно порядку категорий и по их указанию» [5, с. 268]. Как известно, таблица категорий Канта состоит из 12 категорий, разделенных на четыре группы. На такие же четыре группы Кант делит и понятие Ничто. Итак, Ничто можно представить как:

1. Пустое понятие без предмета (пустое порождение мысли, ноль);
2. Пустой предмет понятия (например, тьма);
3. Пустое созерцание без предмета (созерцание времени);
4. Пустой предмет без понятия (бессмысленная вещь, круглый треугольник).

Из этого Кант делает следующий вывод: «И отрицание, и одна лишь форма созерцания не могут без чего-то реального быть объектами» [5, с. 269]. Ничто не может быть объектом, так как вместе с ним в реальности ничего не возникает (или же, по Канту, это есть трансцендентальный объект).

---

<sup>13</sup> Гадамер характеризует темпоральную структуру праздника как «в высшей степени загадочную». Г.Г. Гадамер. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С.169.



И все же, как показано выше, такой объект, был найден: это *страх перед лицом смерти*. Ошибка Канта состояла в том, что он полагал возникновение Ничто либо из *отрицания*, либо из *созерцания*. Кант, в отличие от Хайдеггера, мыслил абстрактно, не связывая мышление человека со способом его существования. Оно же (Ничто), как показал Хайдеггер, возникает из *настроения* и *предшествует отрицанию*. «Так ли уж надежна, однако, – пишет Хайдеггер, – отправная посылка этих рассуждений? Разве Нет, негативность и тем самым отрицание представляют то высшее определение, под которое подпадает среди прочего и Ничто как особый род отрицаемого? Неужели Ничто имеется только потому, что имеется Нет, т.е. отрицание? Или как раз наоборот? Отрицание и Нет имеются только потому, что имеется Ничто? Это не только не решено, но даже и не продумано до постановки отчетливого вопроса. Будем утверждать: Ничто первоначальнее, чем Нет и отрицание» [21, с. 19].

Хайдеггер полагает, что Ничто как выражение способности человека выйти в метафизическую область возникает из *тоски* и *страха*, переходящего в состояние *фундаментального ужаса*: «Ужасом приоткрывается Ничто» [21, с. 21]. Мы же, как было показано выше, исходим из состояния *экстатической радости*. Не противоречит ли наше утверждение мнению классика философии? Нет, ибо идея «радости» как онтологического настроения и здесь имеет место: «Глубокая тоска, – пишет Хайдеггер, – бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской приоткрывается сущее в целом. Другую возможность такого приоткрывания таит радость от близости человеческого присутствия – а не просто личности – любимого человека. Подобное настроение, когда “все” становится каким-то особенным, дает нам – в свете этого настроения – ощутить себя посреди сущего в целом. Наше настроение не только приоткрывает нам, всякий раз по-своему, сущее в целом, но такое приоткрывание – в принципиальном отличии от того, что просто случается с нами, – есть в то же время и *фундаментальное событие нашего бытия*» (курсив мой. – А. А.) [21, с. 20].

Хайдеггер исходит из того, что человек принципиально не способен рассудком охватить сущее как целое «в его безусловной совокупности». Однако из этого нельзя делать вывод о том, что оно вообще не может быть дано нам. Сущее *приоткрывается* нам как *некое единство* в определенных настроениях, т.е. дается нам в невыразимых адекватным образом *ощущениях*. Если бы не было этих ощущений, то метафизические вопросы превратились бы в простое *любопытство*, сущность которого – бесцельное времяпровождение. Здесь же утверждается обратное, а именно: только метафизические проблемы затрагивают существо человека. Ставя метафизические вопросы, человек тем самым ставит вопрос о себе самом: *что Я есть в этом мире?* Ставить метафизические вопросы – значит определенным образом иметь выход за сущее в целом. Однако прежде чем задать вопрос, мы должны уже что-то знать. Что мы предварительно знаем? Наши *непроясненные ощущения*, которые намекают нам, что *Нечто таинственное* также имеет место. Наши

внутренние ощущения указывают на нечто внешнее и непостижимое. «Тем самым наш вопрос оказывается “метафизическим”. Вопросам подобного рода мы дали в самом начале двойную характеристику: каждый метафизический вопрос охватывает, во-первых, все целое метафизики. В каждый метафизический вопрос, кроме того, всякий раз включается также и вопрошающее человеческое бытие» [21, с. 24].

Имеем ли мы теперь ответ на наш вопрос: чем является Ничто? Нет. Этот вопрос мы рассматриваем как метафизический, следовательно, он должен указать нам направление, в котором можно рассуждать о сущем в целом. Поэтому ответ на вопрос о том, что такое Ничто, предполагает не описание какой-либо сферы или предмета, а раскрытие того, как человек может соприкоснуться с бытием сущего, т.е. выйти за его пределы, и схватить его в совокупной целостности. Это говорит о том, что Ничто не является противоположным сущему, не исключает его. Тому, что Хайдеггер подразумевает под словом *Ничто*, в диалектической метафизике Платона соответствовало *небытие*. Ничто лежит в основе бытия сущего. Фундаментальный ужас не есть Ничто, он лишь приоткрывает его. Неверно, что ужас уничтожает сущее и остается Ничто. «В ужасе происходит отшатывание от чего-то, но это отшатывание – не бегство, а оцепенелый покой. Отшатывание исходит от Ничто. Ничто не затягивает в себя, а сообразно своему существованию отсылает от себя. Отсылание от себя как таковое есть вместе с тем – за счет того, что оно заставляет сущее ускользать, – отсылание к тонущему сущему в целом. Это отталкивание-отсылание к ускользающему сущему в целом, отовсюду теснящее нас при ужасе, есть существование Ничто: ничтожение. Оно не есть ни уничтожение сущего, ни итог какого-то отрицания» [21, с. 22]. Идея «ничтожения» как процесса, протекающего в самом бытии, – величайшее открытие хайдеггеровской метафизики. Иными словами, идея ничтожения есть прямое указание на один из важнейших тезисов онтологического мышления: *Бытие есть Ничто*. Позднее будет рассмотрена гегелевская интерпретация этого тезиса.

Свое отличие от Гегеля Хайдеггер видит прежде всего в том, что «Бытие и Ничто взаимопринадлежат друг другу, не потому что они – с точки зрения гегелевского понимания мышления – совпадают по своей неопределенности и непосредственности, а потому что само бытие в своем существовании конечно и обнаруживается только в трансценденции выдвинутого в Ничто человеческого бытия» [21, с. 25]. В этом фрагменте необходимо выделить два тезиса. В первом Хайдеггер интерпретирует точку зрения Гегеля, а во втором выдвигает собственное утверждение. В двойственности этого высказывания скрыта определенная неточность. Мы не можем согласиться с хайдеггеровской интерпретацией тезиса Гегеля. Тому, что Хайдеггер называет Ничто, в гегелевской онтологии соответствует *небытие*. Ничто у Гегеля имеет *принципиальное* отличие от небытия, в понятие же небытия Гегель вкладывает примерно тот же смысл, что и Платон. Хайдеггер, «не видя» этого отличия, их «уравнивает». Это «неведение» Хайдеггера трудно понять в связи со следующим высказыванием: «Античная метафизика берет Ничто в смысле не-сущего (небытия. – А. А.), т.е. неоформленного материала, который не может

сам себе придать образ оформленного сущего, являющего соответственно тот или иной “вид” (эйдос). Сущее тут – самообразующийся образ, который в качестве такового предстает в зримой определенности (облике). Источник, правомерность и границы этого понимания бытия так же мало подвергаются выяснению, как и само Ничто» [21, с. 25]. Как видно из этого отрывка, Хайдеггер понимает, что для Платона Ничто есть небытие. Но у Платона «сущее является самообразующимся образом» лишь благодаря небытию. Эту функцию небытия Хайдеггер именуется «ничтожением». В чем различие между ними? Хайдеггер не поясняет этого. Но если он (вслед за Гегелем) видел принципиальное отличие небытия и Ничто, почему он «не видит» этого у Гегеля? Гегель более последовательно проводит различие между бытием, небытием и Ничто. Хайдеггер же опускает небытие и его функцию «перепоручает» Ничто, поэтому последнее предстает «двуглавым».

Но вернемся к главному – второму – тезису Хайдеггера, ибо бытие, утверждает он, «обнаруживается только в трансценденции выдвинутого в Ничто человеческого бытия». В этом высказывании заключена величайшая истина, постигнутая мыслителем. Какова она? Выступление за пределы сущего мы назвали *трансценденцией*. Благодаря тому что человеку открывается Ничто он способен выйти за пределы сущего. Но человек, говорит Хайдеггер, не просто может сделать это, он всегда по способу своего бытия выдвинут в Ничто. В своем основании, в бытии человек является *существом трансцендирующим*. Метафизика обращена именно к этой части человека. Мы метафизичны потому, что испытываем *радость праздника* и *страх смерти*. И это не сиюминутные настроения, а *фундаментальные настроения трансцендирования сущего*. В них сосредоточена наша природа, и, следовательно, «тем самым подразумевается: метафизика принадлежит к “природе человека”. Она не есть ни раздел школьной философии, ни область прихотливых интуиций. Метафизика есть основное событие в человеческом бытии. Она и есть само человеческое бытие» [21, с. 26].

### **§ 10. Экстатическая открытость бытия как почва метафизического мышления**

Как соотносится сфера метафизики и бытие? Иными словами, почему метафизическое мышление имеет свой трансцендентный полюс? Метафизическое мышление является разновидностью онтологического. Значит ли это, что любое мышление о бытии вращается вокруг своего полюса? Разве не об этом говорит само сочетание «трансцендентный полюс онтологического мышления»? Об этом. Мышление о бытии вращается вокруг бытийного мышления, т.е. мышления бытия. Что же такое *бытийное мышление*?

Прежде чем ответить на поставленный вопрос, приведем следующий образ, заимствованный, по всей видимости, у Декарта и доведенный Хайдеггером до логического конца. «И все-таки в своих ответах на свой вопрос о сущем как таковом метафизика говорит из незамеченной открытости бытия.

Истина бытия может поэтому называться почвой, на которой держится метафизика как корень дерева философии, из которой она питается» [21, с. 27]. В этом хайдеггеровском образе очень удачно показано соотношение рассматриваемых нами понятий. Философия – это дерево, метафизика – ее корень, а бытие – общая почва для всего, в том числе и для философии. Из всего сущего (леса) лишь одно дерево – философия – знает о своем корне, т.е. метафизике. Но знает ли метафизика о почве, на которой она произрастает? Нет. Она не только не знает, но и не может знать, ибо бытие – это не что-то лежащее перед метафизикой, а то, благодаря чему возможно само метафизическое мышление. Мышление – это нечто последующее, зеркальное отражение изначального (бытийного) мышления. Почему?

*Человеческое мышление не является изначальным* и самодостаточным. Для того чтобы оно могло осуществиться, необходим *язык*. Язык состоит из слов. Слово уже есть мысль. Слово возникает как ответ человека. Но чему отвечает слово-мысль человека? Безмолвному зову бытия. Слово, произносимое мысленно, – это *созвучие мышлению бытия*. Но так ли очевидно это? Уже в диалоге «Теэтет» Платон утверждает: мышление есть рассуждение души о том, что она наблюдает. «Не есть ли мысль и речь одно и то же, за исключением лишь того, что происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением?» – задается вопросом Платон в «Софисте» [10, с. 338–339].

Речь есть артикуляция мышления – так звучит тезис Платона. Или, иначе говоря, мышление предшествует речи, и мышление есть то, что наблюдает душа. Такому мышлению, как было сказано выше, недоступно само мышление бытия. Бытийное мышление – это не «беззвучная беседа души с самой собой», а беззвучная беседа «души» с бытием. (Слово «душа» здесь неприемлемо, и поэтому оно взято в кавычки). «Мысль, послушная голосу бытия, – пишет Хайдеггер, – ищет ему слово, в котором скажется истина бытия. Только когда речь исторического человека возникает из этого слова, она весома. А когда она весома, ей обещано обеспечение беззвучного голоса потаенных источников. Мышление бытия стоит на страже этого слова и в такой осторожной строгости исполняет свое предназначение» [21, с. 40]. В этом фрагменте содержатся два основополагающих тезиса: 1) «мысль послушна голосу бытия»; 2) «мышление бытия стоит на страже и так исполняет свое предназначение». Рассмотрим их.

Почему человек способен *слышать* беззвучный голос бытия, т.е. быть послушным ему? В человеке есть нечто непосредственно открытое бытию. Это нечто не есть ни душа, ни сознание. Что же это такое? Это *бытие самого человека*, или его *экзистенция*. «Этим словом, – пишет Хайдеггер, – именуется вид бытия, а именно бытие того сущего, которое стоит открытым для открытости бытия, где это сущее стоит, умея в ней устоять» [21, с. 31]. Фраза «стоит открытым для открытости бытия» означает, что сущность экзистенции состоит в ее эк-статичности. Однако «эк-статическое существо экзистенции», подчеркивает Хайдеггер, недостаточно понимать только как

«стояние вовне», а «вовне» – как «уход» от внутреннего. Но в чем же тогда смысл ее экстатичности?

В экзистенции схватывается само бытие, ибо *философия изначально предполагает открытость бытия, верит в нее*. Но сама по себе открытость бытия еще не есть ее понимание. Открытость бытия должна экстатически выступить из себя, и именно этот *момент экстатической открытости бытия схватывается в экзистенции*. Только с учетом экзистенции мы можем говорить «об истине бытия как потаенном основании всякой метафизики» [21, с. 32]. Это значит, что экстатичность открытости бытия есть *основание* для любого мышления, в том числе и для метафизического. Как мы видели на примере Платона, вся сложность состоит в том, что это основание всегда остается *скрытым* для мышления. Несмотря на свою открытость, бытие в то же время всегда остается потаенным. Поэтому мы часто можем встретить такое словосочетание, как «экстатическое стояние в просвете бытия», что означает «стояние внутри открытости бытия». Но как было отмечено выше, «сама по себе открытость бытия еще не есть ее понимание». Как же тогда возникает понимание?

*Понимание есть непотаенность потаенного бытия*. Оказавшись внутри открытого бытия, человек сталкивается с потаенным бытием, в результате чего приходит к пониманию того, что что-то Есть. Таким образом, потаенное становится непотаенным. Если что-то предстает как нечто, то тем самым оно приобретает *смысл*. Следовательно, понимание бытия есть понимание его как некоего смысла, который предстает как его истина. Каков же бытийный смысл бытия? *Бытие есть потаенность бытия*. На первый взгляд, этот ответ, по сути, не является ответом, поскольку в «нем нет никакого смысла». На это можно ответить: бытийный смысл (бытие-в-себе) отличается от простого смысла бытия (бытие-для-себя). Простой смысл бытия возникает из понимания смысла «потаенности бытия». Если «бытие потаенно», то как же оно может быть понято? Как мы воспринимаем потаенность? Потаенность бытия мы воспринимаем как «пустое понимание». Единственное, что включает в себя такое понимание, есть *время и радость*. Время, как показал Кант, – это априорная форма созерцания. Из «пустоты» созерцания времени последнее превращается в горизонт, из которого возникает смысл бытия. «Бытие как таковое, – пишет Хайдеггер, – соответственно открывает свою потаенность во времени. Таким образом, время указывает на непотаенность, т.е. истину бытия» [21, с. 33]. Потаенность бытия имеет смысл, которым является время. Время есть *формальный смысл* бытия. Для бога нет времени, и потому он остается в сфере потаенного бытия. Бог как метафизическое понятие есть попытка подмены бытийного смысла бытия. Однако созерцание «пустоты» есть не что иное, как *мистическое* переживание. Единственное, что может сказать о нем человек, переживший его (например, суфий или буддийский монах): созерцание бытия, его бытийного смысла есть *высшая Радость*. Радость есть *экзистенциальный смысл* бытия. Именно в таком созерцании открылся Аристотелю бог – самосозерцающее и деятельное мышление – как самое лучшее из того, что есть. Оно божественно, писал ве-

ликий древнегреческий мыслитель «ибо его деятельность есть также удовольствие», а его «умозрение – самое приятное и самое лучшее» [1, с. 310].

Итак, *Тайна* есть бытийный смысл бытия. Может возникнуть вопрос: не значит ли это, что бытие закрыто? Нет, ибо понятия «потаенность» и «непотаенность» имеют совершенно иной смысл, нежели «закрытость» и «открытость». Эксплицируем это. Утверждая, что бытие есть, мы *верим* в его открытость для человека. Бытие есть, но оно *закрыто* для других существ. Почему? Потому что они, с нашей точки зрения, не обладают мышлением и, соответственно, не задаются вопросом о смысле бытия. Но когда мы спрашиваем *о смысле бытия*, то сталкиваемся с его *потаенностью*, которая и есть бытийный смысл бытия. Мышление человека есть *процесс описания потаенного, т.е. соотношения себя с ним, и тем самым представление его как непотаенного*. Без этого процесса нет мышления. Иными словами, мышление есть процесс придания бытию смысла. Поскольку мышление присуще лишь человеку, то непотаенность как смысл бытия имеет только человеческий смысл.

Тем самым мы перешли ко второму тезису: «мышление бытия стоит на страже и так исполняет свое предназначение». Смысл этого утверждения основывается на том, что человек своим мышлением не «порождает» бытие, а как бы соответствует ему. Если рассматривать мысль не обыденно и утрированно, а как результат напряженного мышления, то она не есть его произвольный, субъективный акт. Такая мысль есть *событие бытия*. «Мышление, – пишет Хайдеггер – чьи мысли не только не настроены на счет, но вообще определяются Другим, чем сущее, пусть будет названо бытийным мышлением. Вместо того чтобы считаться с сущим в расчете на него, оно растрчивает себя в бытии на истину бытия. Это мышление отвечает вызову бытия, когда человек передоверяет свое историческое существо той единственной необходимости, которая не понуждает вынуждением, но создает нужду, восполняемую свободой жертвы. Нужда в том, чтобы сохранялась истина бытия, что бы ни выпало на долю человеку и всему сущему» [21, с. 39–40]. Мысля, человек растрчивает себя, тем самым принося себя в жертву. Но такое жертвоприношение имеет особый характер, поскольку оно является не вынужденным: без него можно и обойтись, но человек как экстатическое существо, наделенное способностью выйти к высочайшему и глубочайшему, передоверяет себя более высокому – Истине своего бытия. Человек *решается* на этот трудный выбор: доверить самого себя. Передоверить себя бытию – значит принести жертву на алтарь Истины. Это высшая *свобода*, потому что она одна и есть единственная необходимость. В чем сущность «человеческой» свободы? В том, что свобода – исключительное дело человека. Словосочетание «человеческая свобода» тавтологично, ибо свободным бывает только человек. Животное может испытывать чувства принуждения и не принуждения. Однако непринужденность еще не есть свобода. Быть свободным – это *принудить* самого себя к *ответственности* за свой выбор. Принудить себя не значит быть вынужденным. «*Принудить* самого себя к *ответственности*» и не быть вынужденным есть способ подлинного существования человека.

Кто возлагает такую ответственность на человека, и за что он должен ее нести? «Бытие препоручило себя существу человека в мысли, чтобы человек взял на себя в своем отношении к бытию обережение бытия» [21, с. 40]. Это величайшее *прозрение* Хайдеггера придало человеческому существованию подлинно онтологический смысл. Жизнь человека есть растрачивание себя на хранение истины бытия. Это растрачивание в то же время является и благо-дарением. «*Жизнь – источник радости*», – поется в гимне Заратустры Ницше. Можем ли мы понять онтологический смысл этой фразы? Да. Только *Жизнь*, прожитая в усилии как несении ответственности за и перед Бытием, раскрывает в себе онтологический смысл и тем самым наделяет существование человека подлинно человеческим смыслом. Жизнь – это напряжение. Но только мыслительное напряжение приводит к экстазу, а экстаз – к бытийной радости. Похоже на то, что от человека скрылось «существо радости», предполагает Хайдеггер и спрашивает: можно ли достичь подлинного существования, «если не высветится Событие, которое, призывая, требуя человека, озарит его существо, даст ему сбыться и в этом о-существлении введет смертных на путь мыслящего, поэтического обитания на земле?» [21, с. 192].

Как сделать так, чтобы Бытие высветилось из своего забвения? Это возможно на путях преодоления метафизики. Почему мы пришли к такой постановке вопроса? Метафизика, утверждалось выше, – это корень философии. Означает ли преодоление метафизики лишение философии ее корней? Нет. И даже наоборот: преодолеть метафизику – это значит *облагородить почву*, на которой произрастает философия. Говоря о корнях, мы совершенно забыли о почве: вопрос о бытии оказался предан *забвению*. Повторная постановка этого вопроса и есть преодоление метафизики.

Итак, «чтобы Бытие высветилось из своего забвения», надо возобновить вопрос об истине бытия. Истина бытия есть непотаенность, выведенная из своего изначального, потаенного состояния. Метафизическое мышление также говорит о бытии. Но истина, выведенная на свет таким мышлением, оторвана от своей почвы – потаенности бытия. *Потаенность выпадает*, и истина бытия переходит в истину сущего. *Сохранить потаенность в истине, облагородить почву – исконный смысл бытийного мышления*. Как же сохранить потаенность бытия в непотаенной ее истине? Это значит мыслить бытийно – слушать голос бытия. Бытие должно сбываться из собственной истины, но оно не может этого сделать без человека. Человек – это особое зеркало, в котором только и может явиться истина бытия. И важно, чтобы это зеркало было ровным и чистым. Задать вопрос об истине бытия – значит поставить перед ним такое зеркало. Что отразится в этом зеркале? Судьба, «под которой здесь понимается пред-назначение, исходящее от явленности бытия сущего» [21, с. 182]. Онтологически понимаемая *судьба есть событие* как исконное отношение бытия к человеку. Судьба – это экстатическое стояние открытости бытия, т.е. со-бытие. Только *судьбоносные события* придают человеческому существованию характер со-бытия. Судьба как онтологически понимаемое событие и есть то, в чем непотаенность явлена в единстве со своей потаенностью. Иными словами, судьба – это истина бытия, открытая

одновременно в бытии и человеке. Экстатическая область, выйдя в которую человек обнаруживает свое единство с бытием, обозначается словом *Дазайн* (Dasein). «Чтобы, – пишет Хайдеггер, – как отношение бытия к существу человека, так и сущностное отношение человека к открытости (“Вот”) бытия как такового схватить одновременно и в одном слове, для сущностной области, в которой стоит человек как человек, было избрано имя “присутствие” (Dasein. – *A. A.*)» [21, с. 30]. Человек не просто выходит в экстатическую область Дазайн, он изначально есть экстатическое существо и потому способен к метафизическому мышлению. *Метафизика Дазайн* есть общая основа метафизического и онтологического познания.

### **§ 11. Обоснование метафизического мышления как обоснование онтологического познания вообще**

Метафизическое мышление *направлено* на познание сущего в целом. Но что дает ему эта направленность, если такое мышление должно быть также и априорным? Почему вообще возможно априорное синтетическое познание? Эти вопросы стоят в центре кантовской проблематики.

Метафизическое мышление основывается на способности разума к априорному синтетическому суждению. Но чем оно отличается от онтологического познания? Ничем, это одно и то же. Обосновав возможность метафизического мышления, Кант тем самым обосновал и возможность онтологического познания. Именно такой вывод сделал из «Критики чистого разума» Хайдеггер. «Обоснование метафизики в целом, – пишет он, – означает раскрытие внутренней возможности онтологии. Это истинный, ибо метафизический (связанный с метафизикой как единственной темой), смысл “коперниканского поворота” Канта, который постоянно получает превратные толкования» [17, с. 7], так как «Кант называет нашу способность априорного познания из принципов “чистым разумом”. Чистый разум есть “содержащий принципы безусловного априорного познания нечто”. Поскольку эти содержащиеся в разуме принципы составляют возможность априорного познания, то раскрытие возможности онтологического познания должно стать прояснением сущности чистого разума» [17, с. 8]. Тем самым Хайдеггер утверждает, что обоснование Кантом возможности «априорного синтеза» есть не что иное, как обоснование возможности самого «онтологического познания». Почему?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо выяснить, откуда возникают «принципы безусловного априорного познания нечто» Канта. Для того чтобы «нечто» (сущее) могло быть познано вообще, оно уже изначально должно *быть*. В опытном познании мы познаем не *бытие* сущего, а просто *сущее*. Но для того чтобы «просто сущее» могло быть познано, мы должны заранее знать что оно *есть*. «Заранее знать» – это значит *знать априорно*. Однако сущее мы познаем через его явленность. Кант, как известно, утверждал, что мы познаем лишь данное в *явлении*, а не само бытие сущего, кото-



рое остается непознаваемой «вещью в себе». Но откуда берется сама явление, т.е. *явление*? Явление, по терминологии Хайдеггера, в отличие от Канта, и есть «раскрытость бытийной структуры сущего (онтологической истины)» [17, с. 7]. Но действительно ли Кант обосновал онтологическое познание? Нет, это не совсем так. Кант обосновал лишь его *возможность*, ибо показал путь, на котором метафизическое познание невозможно. Из чего же исходил Кант, задаваясь вопросом о том, как возможно метафизическое мышление?

Кант утверждал, что, «называя метафизику наукой о первых принципах человеческого знания, имели при этом в виду не особый вид знания, а только степень его общности» [5, с. 613], и подразумевал своего соотечественника Баумгартена, более известного тем, что он впервые (в 1735 г.) ввел в философию термин «эстетика». Однако при этом Кант унаследовал и общепринятое для того времени представление о метафизике, которое было сильно искажено христианством и естествознанием. Иными словами, оно не было истинно философским, как например, у Платона и Аристотеля. Каково это представление?

Во-первых, это христианское деление мира на бога, человека и природу. «Таким образом, – пишет Кант, – вся система метафизики состоит из четырех главных частей: 1) *онтологии*, 2) *рациональной физиологии*, 3) *рациональной космологии*, 4) *рациональной теологии*» [5, с. 615]. Во-вторых, ориентация на математическое естествознание: «С другой стороны, – пишет он, – основная идея метафизики затемнялась еще тем обстоятельством, что она как априорное познание оказывается в известной степени однородной с математикой, которая родственна ей, если иметь в виду априорное происхождение» [5, с. 614]. Рассмотрим их, начав с последнего.

Кант не случайно употребил слово «затемнялась» применительно к метафизике. Он ясно видел различие между математическим *конструированием* дефиниций и философским познанием из понятий. И все же, несмотря на это, что дало естествознание для обоснования метафизического мышления? *Естествознание смогло стать математическим!* Математическая теория позволила глубже проникнуть в сущность природы. Иначе говоря, природа имеет некий *заранее разработанный план*. Если мы познаем этот план, то вскроем совершенно новые пласты неизведанной природы. План же этот познает математика. Кант безоговорочно принимает достижения естествознания и по аналогии с ними разрабатывает метафизику: «Я полагал бы, – пишет он, – что пример математики и естествознания, которые благодаря ... той перемене в способе мышления, которая оказалась для них столь благоприятной, и чтобы по крайней мере попытаться подражать им, поскольку это позволяет сходство их с метафизикой как основанных на разуме знаний» [5, с. 23]. Даже свою роль в обосновании метафизического мышления Кант сравнивает с «первоначальной мыслью Коперника», согласно которой не звезды вращаются вокруг наблюдателя, а наблюдатель вокруг них. «Если бы созерцание должно было согласовываться со свойствами предметов, то мне непонятно, каким образом можно было бы знать что-либо а priori об этих

свойствах; наоборот, если предмет (как объект чувств) согласуется с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания», – писал Кант в предисловии ко второму изданию своего знаменитого труда [5, с. 23]. Иными словами, также как и в математическом естествознании, мир как нечто явленное мы познаем в своем опыте. Но он согласуется не с миром, а с нашими априорными понятиями. Мы не просто познаем мир-в-себе, а *приноравливаем его для себя*. Мир, познаваемый метафизикой, есть сущее, которое Кант разделяет, как было указано выше, на четыре региона. Рассмотрим их.

По своей сути, кантовское деление метафизики предполагает две части: 1) трансцендентальную философию (*онтологию*); 2) физиологию. Однако последнюю Кант представляет в развернутом виде: как собственно *рациональную физиологию* (рациональную физику и психологию), или имманентное применение разума, и как трансцендентное, а именно: 3) трансцендентальное познание мира (*рациональная космология*); 4) трансцендентальное познание Бога (*рациональная теология*). Таким образом, метафизика состоит из двух частей, одна из которых есть либо имманентное, либо трансцендентное применение другой (первой). Естественно, метафизику в первую очередь интересует *возможность трансцендентного* применения трансцендентальной философии. Прежде чем рассмотреть эту возможность, еще раз обратим внимание на то, как Кант подразделяет метафизику и тем самым затрагивает онтологическую проблематику. «Метафизика в более узком понимании, – пишет он, – состоит из *трансцендентальной философии* и *физиологии* чистого разума. Первая рассматривает только сам *рассудок* и разум в системе всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще, причем объекты, которые *были бы даны (ontologia)*, не принимаются в расчет; вторая из этих наук исследует *природу*, т. е. совокупность *данных* предметов (все равно, даны ли они чувствам или, если угодно, другому виду созерцания), и есть, следовательно, *физиология* (хотя лишь рациональная физиология)» [5, с. 614–615].

Итак, Кант ставит проблему онтологического познания, правда, в неявном виде, в следующем выражении: «...только сам *рассудок* и разум в системе всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще, причем объекты, которые *были бы даны (ontologia)*, не принимаются в расчет». О чем оно говорит? *Рассудок относится к предметам, не принимая в расчет их конкретное существование*. Принятие их в расчет – дело уже физиологии. Но что это значит? Это значит, что в рассудке даны не сами предметы, т.е. сущее, а их бытие – бытие сущего. Познанием бытия сущего занимается онтология, и, следовательно, *трансцендентальная философия есть онтология*. Поэтому при разделении «всей системы метафизики на четыре главные части» Кант употребляет термин «онтология» вместо «трансцендентальная философия», ибо они равнозначны.

Рассмотрим, как осуществляется разделение сфер трансцендентного и имманентного познания. В этой же главе, посвященной *архитектонике чистого разума*, Кант пишет: «Применение же разума в этом рациональном ис-

следовании природы бывает или физическим, или сверхфизическим, точнее говоря, или *имманентным*, или *трансцендентным*. Первое относится к природе, поскольку познание ее может быть применено в опыте (*in concreto*), а второе – к той связи предметов опыта, которая выходит за пределы всякого опыта. Вот почему эта *трансцендентная* физиология имеет своим предметом или внутреннюю, или *внешнюю* связь, однако и в том и в другом случае выходящую за пределы всякого возможного опыта; в первом случае она есть физиология всей природы, т. е. *трансцендентальное познание мира*, а во втором – физиология связи всей природы с сущностью, стоящей над природой, т. е. *трансцендентальное познание Бога*. Имманентная же физиология рассматривает природу как совокупность всех предметов чувств, стало быть, так, как они даны *нам*, но только на основе тех априорных условий, при которых они вообще могут быть нам даны» [5, с. 615].

Как следует из приведенного фрагмента, обе сферы познания *основываются на возможности онтологического познания*, т.е. «только на основе тех априорных условий, при которых они вообще могут быть нам даны». Здесь будто бы возникает явное противоречие: как метафизическое мышление может познать априорно (доопытно) то, что может быть дано лишь в опыте (*a posteriori*)? Вещь в опыте только дается, но не познается. Если же то, что нам дано, мы истолкуем как познание, то такое познание будет эмпирическим (опытным), а не рациональным, к которому стремится трансцендентальная философия. Главный недостаток эмпирического познания состоит в том, что оно не способно к трансценденции, а следовательно, к познанию мира в целом и бога. При этом надо помнить, что любое *познание*, в том числе и эмпирическое, предполагает изначальное, неявное онтологическое познание как условие возможности познания вообще. Если же такого онтологического познания мы не обнаружим, то, соответственно, невозможно и познание предметов, находящихся в трансцендентной сфере. Поэтому обоснование возможности выхода метафизического мышления в сферу трансцендентного, есть обоснование онтологического познания. Смог ли Кант обосновать последнее?

И да, и нет. «Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса о ее границах и о всем внутреннем ее строении» [5, с. 26]. Кант разграничивает чистый разум на *спекулятивный* и *практический* и указывает их границы. В сфере спекулятивного применения разума познание трансцендентного (мира, бога) невозможно, а для практического разума – это единственная возможность: «И вот после того, как спекулятивному разуму отказано в каком бы то ни было продвижении вперед в этой области сверхчувственного, у нас все еще остается возможность установить, не может ли этот разум в своем практическом познании найти данные для определения трансцендентного...» [5, с. 26]. Кант отказывает чистому разуму в способности, как он пишет, «летать на собственных крыльях». Что же остается на долю метафизического мышления? Кант утешает своих читателей в следующих строках: «... Метафизика есть также и завершение всей *культуры* челове-

ского разума, необходимое даже и в том случае, если мы будем игнорировать ее влияние как науки на некоторые определенные цели. ... Как чистая спекуляция она служит больше для предотвращения ошибок, чем для расширения знаний, но это не наносит никакого ущерба ее ценности, а скорее придает ей достоинство и авторитет как цензуре...» [5, с. 616]. Метафизическое мышление не способно к самостоятельному познанию, оно должно лишь выступать в роли ...цензора. Этот вывод закономерен, ибо полностью соответствует кантовскому представлению о структуре метафизики и методе ее познания, которое, как указано выше, было искажено христианским толкованием и математическим естествознанием. По Канту, познать сверхприродное существо (бога) с математической точностью – вот главная задача, стоящая перед метафизикой. Разве может нас удивить его вывод о том, что такое познание недоступно метафизическому мышлению?

Итак, что ценного внес Кант в метафизику? Показав границы применимости метафизического мышления, он тем самым обосновал возможность онтологического познания, которое представляет собой априорный синтез. А что такое априорный синтез? Разве не этот же вопрос стоит в центре кантовской проблематики: «Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: *как возможны априорные синтетические суждения?*» [5, с. 52]? Данный вопрос есть вопрос трансцендентальной философии. По Канту, трансцендентальное познание – это не познание предметов, а *познание видов познания* предметов. Оно трансцендентально, так как возможно лишь априорно. *Трансцендентальная философия* есть система понятий, из которых складывается трансцендентальное познание. Все *эмпирические* суждения как таковые являются синтетическими, утверждает Кант; опыт – критерий их правильности. Но как возможны априорные синтетические суждения? Кант радикально формулирует этот вопрос: «Что служит здесь тем *неизвестным* X, на которое опирается рассудок, когда он полагает, что нашел вне понятия A чуждый ему, но *тем не менее связанный с ним* предикат B? Этим неизвестным не может быть опыт...» [5, 48]. Именно об этом синтезе как «о другого рода синтезе» пишет Хайдеггер: «Последним должно устанавливаться нечто о сущем, что не выводится из него опытным путем. Это устанавливание бытийной определенности сущего является предварительным себя-связыванием с сущим, чья чистая “связь с...” (синтез) впервые и образует “с-чем”, направленность синтеза, и тот горизонт, внутри которого сущее само по себе становится опытно доступным в эмпирическом синтезе» [17, с. 9].

В априорных синтетических суждениях рассудок опирается на «неизвестное X». Чем же оно является, если не может быть дано в опыте? Оно является неким предварительным пониманием бытия. Поэтому трансцендентальное познание исследует не само сущее, а его бытие. Не вкралась ли неточность (опечатка?) в хайдеггеровскую интерпретацию сущности трансцендентального познания, рассмотренной Кантом: «Оно имеет дело с перешагиванием (трансценденцией) чистого разума к *сущему* (или бытию? – А. А.), для возможности опыта сообразоваться с этим сущим как с возможным своим

предметом» [17, с. 9]? Что достигается перешагиванием (трансценденцией): сущее или все же бытие? Если есть предварительное бытийное познание, то возможны и априорные синтетические суждения. А как они возможны? Ответ на этот вопрос дал Кант в своем трансцендентальном обосновании метафизического мышления.

## *Резюме*

### **I. Истоки философского мышления как исходная онтологическая проблема**

Воспринимая чувственно данное, мы вместе с тем «видим» нечто невидимое для органов чувств, но доступное разуму. Это нечто есть бытие. Следовательно, воспринимая сущее, мы мыслим его бытие. Однако созерцать можно не только предметы, данные в чувственной форме, но и исключительно умопостигаемые сущности. Такое созерцание есть дело философского мышления, которое познает то, что находится за пределами чувственного постигаемого, т.е. в метафизической сфере. Философское мышление есть мышление, основанное на бытии человека и поэтому оно априорно. Но связано ли бытие человека с метафизической сферой? Можно ли априорно постичь нечто трансцендентное? Подобные вопросы составляют суть онтологической проблемы мышления как обоснования философии вообще.

### **II. Рациональная интуиция как априорное познание трансцендентного**

Существует два ответа на вопрос о возможности априорного познания трансцендентного. Положительный ответ дает Платон, отрицательный – Кант. Позиция Платона оказалась ближе к истине, так как выяснилось, что существуют априорные факты, т.е. сущности, самораскрывающиеся в их прямом созерцании. К ним относятся метафизические объекты, недоступные эмпирическому познанию, но вместе с тем обладающие рациональной смысловой структурой. Именно априорное постижение этих трансцендентных объектов и осуществляется рациональной интуицией. Интуиция рациональна, так как познаваемая в ней сущность раскрывается с необходимостью. Нахождение и познание таких объектов есть дело философии, которое ставит ее в привилегированное положение среди всех наук.

### **III. Созерцательное мышление как определенная настроенность на познание предмета**

Метафизическое мышление имеет место лишь в созерцательном мышлении. Созерцание невозможно без мышления. Только божественное созерцание не нуждается в мышлении: созерцая, бог создает сущее, человек же способен в своем созерцании лишь воспринимать его. Человек воспринимает посредством аффицирования Бытием, причем это аффицирование осуществляется посредством чувств. Это онтологическое, несенсуалистическое понятие чувственности. В отличие от научного философское познание есть «обручение» с познаваемым. Направленность познания есть настроенность познающего. Философское мышление обусловлено настроением и является радостью удерживания бытия в его открытости. Онтологический смысл познания есть достижение радости ведения.

### **IV. Онтологизация мышления как следствие диалектики единства бытия и небытия. Идея Блага как трансцендентный полюс онтологического мышления**

Есть нечто иное по отношению к бытию. Бытие и иное пронизывают все. Иное бытия есть небытие. Небытие не есть абсолютная противоположность бытию: вместе они образуют диалектическое единство. Бытие тождественно мышлению, но в тоже время и отлично от него; мышление есть иное бытия. Мышление по своей сути онтологично. Мышление не противоположено бытию, а бытие – мышлению. Мышление есть мышление бытия, бытие есть бытие мышления. Ложь – это небытие, выведенное из диалектической связи с бытием. Истина бытия невыразима словами. Мышление и бытие едины в идее Единого, или же Идеи идей – Блага. Бытие познается и существует лишь в свете Блага, которое позволяет быть бытию и является трансцендентным полюсом, позволяющим его мыслить.

### **V. Онто-тео-логия как метафизическое обоснование онтологии. Божественная эманация и созерцание как источник бытия**

Идея бога в учении о бытии с целью его метафизического обоснования привела к возникновению онто-тео-логии. Сущее – это суть бытия вещи, т.е. ее сущность. Между вещью самой по себе и ее бытием нет различия. Произнося «бытие есть», мы подразумеваем, что «есть сущность», и, наоборот, описывая сущность вещи, мы тем самым раскрываем суть ее бытия. Бытие дано как самоочевидное и постигается интуитивно. Сущность первичнее бытия, ибо дает бытию его суть. Сущность и есть бог. Такой бог разумен и деятелен и направляется Прекрасным. Красота имеет своей целью Любовь.

Процесс созерцания придает трансцендентному бытийный статус. Само бытие возникает из эманации (истечения) Единого. Единое есть Энергия Сущности, которая, производя бытие, остается неизменной.

## **VI. Экстатическая радость и смертельный страх как фундаментальные настроения трансцендирования сущего**

Метафизика есть учение о сущем в целом, за пределами которого ничего нет. Там «находится» Ничто. Метафизика возможна лишь в фундаментальных настроениях человека, к числу которых относится радость, приводящая в экстаз и тем самым трансцендирующая сущее, и страх перед смертью, т.е. соприкосновение с Ничто. Способом трансцендирования сущего, раскрытия и удержания онтологической истины является феномен праздника. Онтологическая истина, как и праздник, приходит и уходит; она не вечна, а темпоральна, ибо человек конечен (временен). Свою временность человек воспринимает как страх перед фактом смерти. В этом факте человек сталкивается с Ничто и осознает свою метафизическую природу. Вопрос о Ничто превращает обычное мышление в метафизическое.

## **VII. Экстатическая открытость бытия как почва метафизического мышления**

Метафизика есть корень философии, но она не знает о почве, на которой произрастает. Этой почвой является бытие. Говоря о корнях, мы забыли о почве: вопрос о бытии оказался предан забвению. Человек способен слышать безмолвный зов бытия, ибо в нем есть нечто такое, что непосредственно открыто бытию. Этим нечто является бытие самого человека, и он верит в открытость Бытия. Открытость бытия есть экстатическое выступание его потаенности в непотаенность, которое образует феномен понимания. Однако в метафизическом мышлении потаенность бытия, на котором оно произрастает, выпадает. Сохранить потаенность (Тайну) в истине – исконный смысл бытийного мышления. Дазайн есть бытийная область, в которой бытие и человек обнаруживают свое единство.

## **VIII. Обоснование метафизического мышления как обоснование онтологического познания вообще**

Метафизическое мышление выходит за пределы возможного опыта. Опыт выступает критерием правильности эмпирических суждений, которые являются синтетическими, но не априорными. Метафизическое мышление может стать познанием, если возможны априорные синтетические суждения. Сущее познается через его явленность (опыт). Вместе с явленным в опыте

раскрывается и нечто сокрытое. Сокрытое в опыте познается априорно, т.е. опытное познание согласуется с априорными понятиями. Это значит, что априорные синтетические суждения возможны. Сокрытое в сущем есть его бытийная структура. Априорное познание бытийной структуры, данной в опыте, есть онтологическое познание. Онтологическое познание возможно, а метафизическое, выходящее за пределы опыта, – нет.

### *Литература*

1. *Аристотель*. Метафизика // Соч.: В 4 т. Т.1. М.: Мысль 1975. С. 63–369.
2. *Гегель Г.Ф. В.* Наука логики // Энциклопедия философских наук. Соч.: В 3 т. Т.1. М.: Мысль 1974. 452 с.
3. *Гильдебранд Д.* Что такое философия? СПб.: Алетея, 1997. 374 с.
4. *Доброхотов Л. А.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: МГУ, 1986. 248 с.
5. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.
6. *Ойзерман Т.И.* Проблемы историко-философской науки. М.: Мысль, 1982. 301 с.
7. *Платон*. Государство // Соч.: В 4 т. Т.3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
8. *Платон*. Парменид // Соч.: В 4 т. Т.2. М.: Мысль, 1994. С. 346–509.
9. *Платон*. Письма // Соч.: В 4 т. Т.4. М.: Мысль, 1994. С. 460–516.
10. *Платон*. Софист // Соч.: В 4 т. Т.2. М.: Мысль, 1994. С. 275–345.
11. *Платон*. Филеб // Соч.: В 4 т. Т.3. М.: Мысль, 1994. С. 7–78.
12. *Плотин*. Эннеады // Антология мировой философии в 4 т. Т.1. Часть 1. М.: Мысль, 1969. С. 536–554.
13. *Плотин*. Космогония. М.: REFL-book, К.: Ваклер, 1995. 304 с.
14. *Пьер Адо*. Плотин или простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. 141 с.
15. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997. 532 с.
16. *Фрагменты* ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. 576 с.
17. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997. 176 с.
18. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 327–344.
19. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 177–191.
20. *Хайдеггер М.* Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991. С. 134–145.
21. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 16–40.
22. *Хайдеггер М.* Что это такое – философия? // Вопросы философии, 1993, № 8. С. 113–123.



## Глава вторая

### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ

И в то же время странное, хотя и бесспорное, положение спекулятивной критики, что даже *мыслящий субъект для себя самого во внутреннем созерцании есть только явление*, находит в критике практического разума свое столь полное подтверждение, что необходимо додуматься до него, если бы даже критика чистого разума и не доказала этого положения.

*И. Кант. Критика практического разума*

#### § 12. Быть «мыслящей вещью» как основополагающий способ бытия человека

Почему и как способен человек познать истину? Этот вопрос стоит в центре философствования Декарта. Размышляя в своих «Первоначалах философии» о видах *достоверности*, французский философ подразделяет их на два. К первому он относит *моральную достоверность*, которая «управляет нашими нервами» и дает «правила поведения». При этом отмечается, что в *абсолютном* смысле этот вид достоверности может быть и *неверным*. В противовес этому выдвигается *метафизическая достоверность*: «Другой вид достоверности получается тогда, когда мы думаем, что вещь не может быть иной, чем мы о ней судим. Такого рода уверенность основана на *несомненном метафизическом положении, что Бог – всеблагой источник истины* (курсив мой. – А. А.) и что раз мы созданы им, то способность отличать истинное от ложного, которую он нам даровал, не может вводить нас в заблуждение, если только мы правильно ею пользуемся и она с очевидностью нам доказывает истинность чего-либо» [4, с. 421]. Способность человека к истинному восприятию есть *божественный дар*. Это благо и милость, которой наделен человек. Мы должны верить своему дарованию, т.е. интуиции. «И хотя эта истина не имеет доказательств, – пишет Декарт, – она тем не менее от природы так запечатлена в наших душах, что всякий раз, когда нам дано ясное восприятие какой-либо вещи, мы добровольно соглашаемся с нею и ни в коем случае не можем усомниться в ее истинности», ибо, «поскольку Бог не обманщик, та способность восприятия, кою он нам даровал, не может ввести в обман» [4, с. 331].

В центре *метафизического мышления* Декарта стоит положение о том, что «Бог не обманщик», следовательно, он является гарантом достоверности

человеческого восприятия. И соответственно, *трансцендентным полюсом* этого мышления является *Бог* как «всеблагой источник истины». Бог Декарта – это «*наисовершеннейшее бытие*», а «заключение о существовании Бога вытекает из того, что в нашем понятии Бога содержится необходимость его существования» [4, с. 319].

Откуда возникла эта «необходимость его существования»? Решающими являются два обстоятельства. Во-первых, мы не сами себя сотворили, во-вторых, наше последующее *существование во времени* кто-то должен поддерживать. Ибо, как пишет Декарт, «из того, что мы сейчас существуем, во все не следует, что мы будем существовать в следующий момент, если только какая-то причина, а именно та, что первоначально нас создала, не воспроизведет нас как бы заново, или, иначе говоря, если она нас не сохранит» [4, с. 322].

Итак, есть Бог, и он является гарантом истины. Но откуда же тогда возникают *заблуждения*, несущие человеку множество невзгод? Если бог не является их источником, то, следовательно, их источник находится в самом человеке. Декарт выделяет *четыре причины* наших заблуждений. Первая и основная причина – это «*предрассудки нашего детства*». Суть ее состоит в том, что с детства мы привыкаем воспринимать только то, что *ощущаем* телом. Из этой причины вытекают две другие: во-первых, впоследствии мы *не можем избавиться* от этих, воспринятых в детстве предрассудков; во-вторых, мы *не можем долго и сосредоточенно размышлять* о чем-то, что не дано нам в чувствах. Вместо этого мы постоянно склоняемся к чьему-то мнению. Мы судим о вещи не на основе созерцаемой ее сущности, а на основе имеющихся о ней мнений. Из этого вытекает четвертая причина: мы пользуемся *понятиями*, которые неточно отражают суть вещей. Более того, «логические дефиниции» могут даже затемнять их. Из этого Декарт делает «краткое резюме»: «Следует отбросить все предрассудки, или, иначе говоря, надо всячески избегать доверяться каким бы то ни было ранее принятым мнениям как истинным без предварительного нового их исследования» [4, с. 347].

Итак, основная причина наших заблуждений – это наши *предрассудки*, возникшие из чувств и мнений. Можем ли мы волевым усилием избавиться от своих предубеждений? Нет, ибо «одной нашей воли недостаточно для того, чтобы их изгладить, если ей не приходят на помощь какие-то сильные доводы» [5, с. 162]. Для того чтобы познавать истинное, нужны «какие-то сильные доводы». Какие? Таким основополагающим доводом является само *мышление*, онтологический смысл которого открывается нам как *сомнение*. «Из всех атрибутов, – пишет Декарт, – какие я когда-то себе приписывал, остается исследовать только один, а именно мышление; я понимаю, что только оно таково, что не может быть от меня отделено. А посему если истинно, что я сомневаюсь – ведь я не могу в этом сомневаться, – то равным образом истинно и то, что я мыслю; да и чем иным может быть сомнение, как не неким родом мышления? Несомненно, если бы я совершенно не мыслил, я не мог бы знать, что я сомневаюсь и что я существую. Однако я есмь и знаю, что существую, а знаю я это, потому что сомневаюсь, или, иначе говоря, потому

что мыслю. И может даже случиться, что, если бы я хоть на миг перестал мыслить, я бы полностью перестал быть. Итак, единственное, что я могу теперь с достоверностью утверждать, не боясь никаких ошибок, поскольку я уверен в своем бытии, – единственное, говорю я, чего я не могу от себя отделить, – это то, что я – вещь мыслящая» [5, с. 172].

На протяжении всего своего философствования Декарт неустанно повторяет открывшуюся ему истину: *сомнение есть единственный и основной способ истинного познания*. Почему? Потому что само «сомнение» основано на абсолютно достоверной *онтологической предпосылке*: человек не может сомневаться лишь в том, что он существует. Человек изначально, априорно знает о том, что он существует, ибо он есть *мыслящая вещь*. Иначе говоря, быть «мыслящей вещью» – это способ его бытия. Быть и мыслить – это одно и то же. Кроме этого ничего нельзя принимать на веру. Как же тогда познать все остальное, находящееся вне человека? Иметь хороший ум для этого еще недостаточно. Нужно разработать особый *метод*, который позволил бы верно направлять его.

Что же положить в основу этого метода? В «Рассуждениях о методе» Декарт однозначно выразил свою онтологическую позицию: «...Истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии» [6, с. 269]. Сам же *метод познания*, по мнению философа, должен быть основан на следующих четырех законах. Первый закон – сомневаться во всем, принимать за истинное только очевидное и не дающее ни малейшего повода для сомнения. Второй закон – раскладывать целое на его составные части, и делать это до тех пор, пока не возникнет относительно них ясность и отчетливость. Третий закон – располагать мысли от наиболее простых и очевидных к более сложным. Четвертый закон – рассматривать познаваемый предмет всесторонне и системно, чтобы ничего не отсталось пропущенным.

*Общее же правило мышления* состоит в том, что мыслить надо *ясно и отчетливо*. Этим двум ключевым понятиям своей философии Декарт посвящает отдельный параграф в первой части «Первоначал философии» (§ 45. *Что такое ясное и отчетливое восприятие*). Ясным называется такое восприятие, при котором познаваемый предмет раскрывается с очевидностью. Отчетливость же состоит в том, что ясно воспринятый предмет должен четко отделяться от других, близких к нему предметов. Отчетливость предполагает ясность, обратное же не всегда бывает верным.

Из этих законов Декарт выводит *правила морали*, одно из которых (третье) состоит в том, что нужно «всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу (*fortune*), изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли» [6, с. 264]. Это положение интересно тем, что оно показывает, в каком соотношении находятся воля и разум. Здесь может сложиться впечатление, что Декарт как бы признает бессилие разума перед своей судьбой (волей). Но что это не так, он поясняет чуть ниже: «Наша воля по самой природе

вещей стремится только к тому, что наш разум представляет ей так или иначе возможным» [6, с. 265].

Почему воля оказалась подчиненной разуму? Волю, в отличие от разума, принято связывать с телом человека. Но, как уже было отмечено выше, человек есть мыслящая вещь, и, следовательно, он в определенном смысле *не обладает телом*. Этот шокирующий вывод французский философ отстаивает со всей решительностью. «Ты – не тело, – пишет он, – и как таковой не находишь у себя ни одной из частей, образующих машину человеческого тела, – ни рук, ни ног, ни головы, а следовательно, также глаз, ушей и всех прочих органов, содействующих ощущению» [5, с. 171]. Человеческое тело – это обыкновенная *машина*, такая же, как и часы, движение которых, как известно, не связано ни с душой, ни с волей. И это не просто метафора, ибо, по Декарту, «главной пружиной» человеческого тела является «теплота, имеющая в сердце» [7, с. 425]. Тело – это машина, сделанная «руками божьими» [6, с. 282], и, соответственно, она лучше любой придуманной человеком. Как же тогда соотносятся в человеке *воля* и *разум*? Рассмотрим это подробнее, ибо их соотношение у Декарта носит весьма запутанный характер.

Бог является первопричиной сущего. Он неизменен, но является причиной всякого изменения. Однако, пишет Декарт, «никоим образом не следует считать Бога чувствующим, но лишь разумеющим и волящим: и происходит это у него не так, как у нас – посредством неких отдельных действий, но Бог одновременно разумеет, волит и производит все в едином, постоянно одном и том же простейшем акте» [4, с. 323]. Бог бесчувственен, но в то же время обладает волей и разумом. Составляют ли воля и разум одно начало или нет? «Для суждения требуется не только разум, но и воля», – утверждает Декарт, а «область действия воли шире, чем область действия разума» [4, с. 327]. Без воли невозможно суждение, так как суждение будет иметь силу только тогда, когда получит *одобрение воли*. С другой стороны, объектом воли может стать предмет, сущность которого мы вовсе не разумеем. Это свойство воли как раз и является источником наших ошибок, ибо «мы легко простираем нашу волю за пределы ясно воспринимаемых нами вещей» [4, с. 328]. И все же, несмотря на это, «высшее совершенство человека – свобода действий или волений» [4, с. 328]. Так что же изначальней: воля или разум? Разум, ибо не только человек есть «мыслящая вещь», но и сам Бог.

Этот тезис Декарт обосновывает двояким способом. В первый раз, введя понятие *субстанции*, как вещи, которая совершенно «не нуждается для своего бытия в другой вещи», он тут же заявляет: «Однако субстанцией, совершенно не нуждающейся ни в чем другом, может быть только одна, а именно Бог» [4, с. 334]. Во втором случае Декарт апеллирует к нашей *интуиции*, которая дает непосредственное и абсолютно достоверное знание: «Итак, мы способны иметь два ясных и отчетливых понятия, или две идеи: одну – сотворенной мыслящей субстанции, другую – субстанции телесной, а именно если мы будем строго отличать все атрибуты мышления от атрибутов протяженности. И точно так же мы способны иметь ясную и отчетливую идею несотворенной и независимой *мыслящей субстанции* (курсив мой. – А. А.), т.е.

Бога» [4, с. 335 – 336]. Но не потому Бог есть субстанция, что мы имеем понятия «мыслящей и телесной субстанций», а наоборот, «возможность же существования всех прочих субстанций мы может постигать лишь при содействии Бога» [4, с. 334].

Если разум первичнее воли, то судьба мира должна быть *предопределена*. А так ли это? Ответ дает § 40, гласящий: «*Достоверно также, что Бог все предопределил*». Но человек свободен, утверждает Декарт, ибо свободу «следует отнести к нашим первичным и наиболее врожденным понятиям» [4, с. 329]. Как же тогда согласовать эти два взаимоисключающих понятия? «Однако, – пишет философ, – нашего понимания недостаточно для усмотрения того, каким образом он оставил свободные поступки человека непредопределенными» [4, с. 330]. Иначе говоря, ум человека *конечен*, а могущество Бога *бесконечно* и непознаваемо для человека. Поэтому, пишет он, «следует верить всему, что нам дано в откровении Богом, пусть это и превышает меру нашего восприятия» [4, с. 324]. Что же является «пределом» нашего восприятия? *Интеллектуальная интуиция*.

Декарт, как было уже показано выше, выделяет две независимые субстанции, познаваемые интуитивно, тем не менее он не является *дуалистом*, как иногда его пытаются представить. Почему? Правильнее говорить не о двух субстанциях, а о двух *атрибутах* одной субстанции. Понятие «субстанция» – это *вечная истина*, которая не имеет «никакого бытия за пределами нашего сознания» [4, с. 333]. Идея «истины», интуитивно данной человеку в его основополагающем способе бытия, – величайшее открытие Декарта. Есть вещи, утверждает он, которые можно познать только «через самих себя». Любой другой способ «затемняет их смысл, ибо они сами по себе весьма просты и ясны». Вот как выглядит то знаменитое место в «Разыскании истины посредством естественного света», где Декарт впервые указывает на онтологический исток познания: «Более того, быть может, к тем главным ошибкам, кои могут быть допущены в науке, следует причислять и ту, которая происходит от стремления определять вещи, доступные простому восприятию: те, кто эту ошибку совершает, не могут отделить ясное от неясного и различать вещи, требующие и заслуживающие определения, и вещи, превосходно познаваемые сами по себе. Однако сомнение, мышление и существование могут быть причислены именно к этим последним. Я не допускаю, чтобы существовали настолько тупые люди, что им необходимо выучивать, что такое существование, прежде чем они сумеют сделать вывод и станут утверждать, что они существуют. То же самое относится к сомнению и мышлению. Добавлю к этому, что нельзя изучить эти вещи иначе как на себе самом и убедиться в них помимо собственного своего опыта» [5, с. 175].

*Абсолютное знание*, утверждает великий мыслитель, можно получить только из себя самого и на *собственном опыте*. Более того, *опыт* является и *главным критерием*, ибо «мы вольны предположить любые способы, лишь бы все вытекающее из них вполне согласовывалось с опытом» [4, с. 391]. Под «любыми способами» Декарт подразумевает также и *ложные*, ибо, как гласит § 47, «ложность их не препятствует истинности из них выводимого».

Что же в итоге дал метод, предложенный философом, или, как он пишет, «какие, по моему мнению, плоды могут быть собраны с моих ”Первоначал”»? Первый и главный из них – это *Радость*, испытываемая «от нахождения здесь многих до сих пор неизвестных истин; ведь хотя истины часто не столь сильно действуют на наше воображение, как ошибки и выдумки, ибо истина кажется не столь изумительной и более простой, однако радость, приносимая ею, длительнее и основательнее» [4, с. 311]. Декарт уподобляет философию «дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие от этого ствола, – все прочие науки» [4, с. 309]. Поэтому мы можем утверждать, что Радость – это плоды, доставленные метафизикой философу. Человек, пишет он, «радуется чисто интеллектуальной радостью», «независимой от всякого телесного ощущения», и именно «эта духовная радость переходит из разума в воображение ... и сообщаящее душе чувство или страсть радости» [4, с. 409].

### **§ 13. Интуитивное чувство веры как гносеологическая категория познания**

Философская деятельность Декарта, протекавшая, как известно, большей частью в Голландии, принесла определенные плоды. Рациональное мышление, возвысившееся над природой, предстало уравненным с ней в пантеизме Спинозы. Слово «пантеизм» означает «все (*пан*) есть бог (*теос*)». В противоположность Декарту голландский философ в своем главном произведении «Этика» утверждает, что *человек состоит из души и тела*, и оно (тело) таково, каким мы его ощущаем. «Из сказанного, – делает вывод Спиноза, – для нас становится понятным не только то, что человеческая душа соединена с телом, но также и то, что должно понимать под единством тела и души» [11, с. 642]. Единство души и тела не есть соединение двух предметов в третьем. Это основополагающий *принцип* философской системы Спинозы, который можно сформулировать как *одушевленность самой материи*. Иными словами, *природа* есть некое одушевленное существо, бог или же просто *индивидуум*. «...Вся природа, – пишет философ, – составляет один индивидуум, части которого, т.е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом» [11, с. 647]. Как же обосновывается эта идея и какие из нее вытекают следствия?

Философская оригинальность Спинозы заключается в том, что он ввел понятие *причины самого себя* (*causa sui*), под которой им подразумевается сущность, заключающая в себе существование. Естественно, что такой причиной может быть только Бог. Бог, утверждает он, есть «производящая и абсолютно первая причина», «Бог есть причина сам по себе» [11, с. 605], ибо сам Бог – это не что иное, как простая субстанция, причем «кроме Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема» [11, с. 600].

Бог Спинозы – это не Аристотелев бог, так как он не возвышается над сущим, ибо, как гласит теорема 18, «Бог есть имманентная (*immanens*) причина всех вещей, а не действующая извне (*transiens*)» [11, с. 608]. Вместо слова «бог» мы можем употреблять термин «субстанция» и, более того, даже «существование» или «бытие». Мы можем сделать это потому, что субстанция и есть причина самой себя. Что же тогда является *трансцендентным полюсом*, позволяющим мыслить бытие (субстанцию, бога)? Им является *радость*, испытываемая как любовь разума к познанию самого себя. Более того, «из одной только любви к свободе, – пишет Спиноза, – человек должен, насколько возможно, стараться познавать добродетели и их причины и наполнять свой дух радостью, возникающей из истинного их познания» [11, с. 826].

Пантеизм Спинозы в какой-то мере близок и к философии буддизма. Видеть Будду в каждом зернышке риса – значит радоваться чувству соприкосновения с абсолютной Реальностью. Выводя необходимые следствия из сущности Бога, во второй части «Этики» Спиноза предлагает такое определение: «Под *реальностью и совершенством* я разумею одно и то же» [11, с. 631]. Иными словами, «реальность» (*подлинная*) может быть только «совершенной», т.е. абсолютной, божественной. Онтология Спинозы имеет даже оттенок *гедонизма*, ибо из теоремы 36 (ч. IV), гласящей о том, что высшим благом могут наслаждаться все добродетельные люди, делается вывод, что «человек не мог бы ни существовать, ни быть представляем, если бы не имел способности наслаждаться» [11, с. 776]. Более того, как гласит самая последняя теорема «Этики», «*блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель*» (Т. 42, ч. V).

Но все же буддийская просветленность ему ближе, нежели гедонизм. Ибо на вопрос, чем же отличаются в жизни добродетельные люди, которым также приходится вести борьбу за существование, мы получим следующий, полный духа просветленности, ответ: тот, «кто старается покорить ненависть любовью, тот *ведет эту борьбу, конечно, радостно и спокойно* (курсив мой. – А. А.); он одинаково легко противостоит как одному человеку, так и многим и всего менее нуждается в помощи счастья» [11, с. 787].

Каков же главный замысел этики Спинозы? Из ответа на этот вопрос мы сможем понять онтологическую и гносеологическую позиции философа. Можно с полным основанием утверждать, что свою центральную идею Спиноза сформулировал в следующей теореме (Т. 36, ч. V): «Познавательная любовь души к Богу есть самая любовь Бога, которой Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности, т. е. познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя» [11, с. 838]. «*Любовь есть не что иное, как удовольствие (радость)*», – пишет Спиноза, под последним он разумеет «*состояние, через которое душа переходит к большему совершенству*» [11, с. 693].

Таким образом, «познавательная любовь» как гносеологическая категория имеет свое онтологическое основание (происхождение) в «любви».

Понимая «любовь» как способ бытия Бога, человек приобщается к ней в чувстве радости и тем самым совершенствует себя, возвышаясь до уровня божественного бытия. Более того, мы не просто познаем Бога, но «мы действуем лишь по воле Бога» [11, с. 679]. Как соотносятся «воля» и «разум»? Иными словами, чему *подчинен* человек: воле или разуму? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо различать божественное и мирское (человеческое), т.е. *natura naturans* (*природу порождающую*) и *natura naturata* (*природу порожденную*). Человеческий разум является лишь «модусом абсолютного мышления». Естественно, абсолютным мышлением обладает только Бог. «Таким образом, – пишет Спиноза, – ум Бога, поскольку он понимается составляющим сущность его, на самом деле есть причина вещей как по отношению к их существованию, так и по отношению к их сущности. Это заметили, кажется, и те, которые признали, что ум, воля и могущество Бога — одно и то же» [11, с. 608]. Бог как «природа порождающая» *порождает одной силой своего ума*, и именно поэтому воля и ум одно и то же. Иными словами, воля подчинена разуму. Об этом же свидетельствуют теоремы 29 и 32. «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы» – утверждается в первой; «воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой», – во второй [11, с. 615, 617].

Каким же образом осуществляется познание? Спиноза выделяет *три рода познания*. К первому роду познания относится *опытное* познание, или познание через усвоение чьих-то *мнений*. Этот род познания является источником *лжи* (два последующих являются *необходимо истинными*). Ко второму роду относится познание *рассудком* понятий и идей, адекватных свойствам вещей. К третьему, основному, роду познания относится *интуитивное*, которое «ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей» [11, с. 666] и из которого, как гласит одна из теорем (Т. 27, ч. V), «возникает высшее душевное удовлетворение, какое только может быть» [11, с. 833]. Прямой противоположностью интуитивного постижения сущности вещи являются названные Спинозой «трансцендентальные термины», к которым относятся *сущее, вещь, нечто*. Эти термины возникнут в том случае, пишет Спиноза, если «образы в теле совершенно сливаются, то и душа будет воображать все тела слитно, без всякой отчетливости, и понимать их как бы под одним атрибутом, именно под атрибутом сущего, вещи и т.д.» [11, с. 664].

Таким образом, поскольку душа и тело составляют одно и то же и являются частью единой субстанции, то мышление как функция души непосредственно связано с телом. Мысль есть состояние тела, и, следовательно, «всякий переходит от одной мысли к другой смотря по тому, как привычка расположила в его теле образы вещей» [11, с. 652]. Но, может быть, человек тем самым познает не вещь, а лишь состояние своего тела? Нет, ибо, как гласит теорема, «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [11, с. 635]. Иными словами, наши *мыслительные привычки* таковы, что посредством их мы мыслим суть самих вещей. А имеем ли мы право доверять им?



Бог Спинозы настолько рационален, что человек в философии голландского философа *не нуждается в вере*. Как и Декарт, Спиноза – сторонник теории врожденных идей: «Кто может знать, спрашиваю я, что он обладает разумением какой-либо вещи, если он ее уже не уразумел? Т. е. кто может знать, что ему известна какая-либо вещь, если она прежде уже не стала ему известна? И какое мерило истины может быть яснее и вернее, как не сама истинная идея? Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи» [11, с. 667]. Путь познания в конечном счете ведет к познанию Бога. Кому-то он может показаться трудным. Что можно на это ответить? Только словами Спинозы: «Но все прекрасное так же трудно, как и редко» [11, с. 844].

Мы доверяем своим *привычкам*, потому что в нас возникает особое чувство, которое есть не что иное, как *вера*. Этот тезис лежит в основе гносеологии английского философа Юма, изложенного им в «Исследовании о человеческом разумении». Из чего исходит Юм, утверждая, что *мышление есть дело привычки*? «Я – заявляет философ, – решаюсь выдвинуть в качестве общего положения, не допускающего исключений, то, что значение отношения причинности отнюдь не приобретается путем априорных заключений, но возникает всецело из опыта, когда мы замечаем, что отдельные объекты постоянно соединяются друг с другом» [18, с. 35]. Что имеет ввиду Юм, утверждая что «отношения причинности отнюдь не приобретается путем априорных заключений, но возникает всецело из опыта»? Слово «причинность» есть не что иное как идея разума. Что такое идея? *Идея есть копия впечатления*, или же, как пишет Юм, «все наши идеи, т.е. более слабые восприятия, суть копии наших впечатлений, т.е. более живых восприятий» [18, с. 24]. Рассматривая феномен *восприятия*, Юм подразделяет его «по степени силы и живости» на два класса. К первому он относит мысли и идеи. Для восприятия относящегося ко второму классу у нас нет подходящего слова. Юм предлагает обозначить его словом «впечатления», причем не в общепринятом смысле. «Под термином *впечатления* я подразумеваю все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим» [18, с. 22]. Легко заметить, «впечатления» и «идеи» составляют не «два класса», а отношение рода и вида, ибо «идеи» есть продукт «впечатлений». Как же «идеи» связаны с порождающими их «впечатлениями»? Юм насчитывает «три принципа связи»: *сходство, смежность и причинность*. Из них нас интересует последнее, т.е. отношение причинности, которое, как утверждает Юм, не приобретается априорным путем. Почему? «Ни один объект, – пишет философ, – не обнаруживает в своих доступных чувствам качествах ни причин, его породивших, ни действий, которые он произведет; и наш разум без помощи опыта не может сделать никакого заключения относительно реального существования и фактов» [18, с. 35]. Если «сходство» и «смежность» можно обнаружить непосредственно, то свою «причину» ни один объект таким путем не обнаруживает. Иными словами, для обнаружения причины одного чувственного восприятия недостаточно, нужен *опыт*. Причину мы узнаем не из самого объекта, а из того *действия*, которое она в

нем производит. Юм утверждает, что человек не может одним лишь собственным интеллектуальным усилием установить связь между причиной и ее следствием. «Словом, – пишет он, – всякое действие есть явление, отличное от своей причины. В силу этого оно не могло бы быть открыто в причине, и всякое измышление его или априорное представление о нем неизбежно будет совершенно произвольным» [18, с. 39]. Значит ли это, что два таких явления, как причина и действие, не связаны между собой? Юм положительно отвечает на этот вопрос, ибо, как он пишет: «Все явления, по-видимому, совершенно отделены и изолированы друг от друга; одно явление следует за другим, но мы никогда не можем заметить между ними связи; они, по-видимому, *соединены*, но никогда не бывают *связаны* друг с другом» [18, с. 100]. Но почему же тогда человек их связывает? Мы не можем знать, какие силы управляют природными процессами, утверждает Юм. Связываем же мы их по двум причинам. Во-первых, следуя Лейбницу, Юм также полагает, что «существует род предустановленной гармонии между ходом природы и сменой наших идей», во-вторых, «принцип же, который произвел это соответствие, есть привычка» [18, с. 74]. Иными словами, о самой природе мы ничего не знаем, а само наше знание есть лишь дело привычки. «Таким образом, – пишет Юм, – убеждение в человеческой слепоте и слабости является итогом всей философии» [18, с. 40].

Однако Юм не отрицал того факта, что природа закономерна и что эти законы постигает математика. Но и в этом случае решающее слово остается не за априорным мышлением, а за опытом, ибо «абстрактные же рассуждения применяются в ней или для того, чтобы помочь опыту в открытии этих законов» [18, с. 41]. Полная картина человеческого познания, по Юму, выглядит следующим образом: «Когда спрашивают, *какова природа всех наших заключений относительно фактов*, то самым надлежащим ответом является, по-видимому, следующий: *они основаны на отношении причинности*. Если далее спрашивают, *что лежит в основании всех наших рассуждений и заключений касательно этого отношения*, то можно ответить одним словом: *опыт*. Но если дух пытливости и тут не оставит нас и мы спросим, *что лежит в основании всех заключений опыта*, то это приведет нас к новому вопросу, разрешить и прояснить который, возможно, будет уже труднее» [18, с. 42]. Юм самым решительным образом отвергает любую попытку обосновать выводимое из опыта заключение как основанное «на рассуждении или на каком-либо процессе мышления». [18, с. 43]. Если бы разум мог делать заключение из опыта, то достаточно было бы одного примера. А что это не так, вполне очевидно. «И все же, – пишет философ, – он чувствует себя вынужденным сделать подобный вывод; и даже будучи уверен, что его ум не принимает участия в этой операции, он тем не менее продолжал бы мыслить таким образом. Существует какой-то принцип, принуждающий его сделать данное заключение. Принцип этот есть привычка, или навык» [18, с. 57].

Итог размышлений Юма можно выразить в следующих словах: «Итак, привычка есть великий руководитель человеческой жизни», ибо «все заключения из опыта суть следствия привычки, а не рассуждения» [18, с. 61]. Что

же тогда делает ум? *Верит*. Под верой мы можем подразумевать также и *интуицию*. Однако Юм (как и впоследствии Кант) в отличие от Декарта и Спинозы предпочитает веру. Человек рассуждает до тех пор, пока у него не возникнет особое чувство, «которое не зависит от воли и не может быть вызвано по желанию. Оно должно возбуждаться естественно, как и все другие чувства, и возникать в силу особого состояния, в которое приводится наш ум при определенных условиях» [18, с. 65]. Определить это чувство, заявляет Юм, – *невыполнимая* задача. Тем не менее он такое определение находит: «Вера – вот самое правильное и подходящее название для этого чувства» [18, с. 66]. Вера – это единственное, что мы можем противопоставить *вымыслу* или *воображению*, так как она возникает с *необходимостью* и в ней объект имеет *прочное, устойчивое, принудительное* и *живое* представление. Поэтому «в философии же мы не можем идти дальше утверждения, что вера есть нечто чувствуемое нашим духом и отличающее идеи рассудка от вымыслов воображения» [18, с. 67]. И мы должны согласиться с этим аргументом Юма, ибо как иначе мы можем представить себе прочную связь между вещью и коррелятивной ей идеей? Эта связь есть не что иное, как *гносеологизированное*, т.е. нерелигиозное, *чувство веры*. Кант называет такую веру «верой разума». То, что нас приводит к такой вере, мы не можем объяснить. Такая вера не указывает логической последовательности идей. Но она дает главное – *она дает их почувствовать в своем, человеческом, способе представления*.

Исходная посылка Юма «разработать истинную метафизику, чтобы уничтожить ложную и поддельную» [18, с. 15] привела к выводу о ее полной научной несостоятельности. Эта же посылка легла и в основу «Критики чистого разума». «...Согласно его (Юма – А. А.) умозаключениям, – пишет Кант, – все, что мы называем метафизикой, сводится к простой иллюзии, ошибочно принимающей за усмотрение разума то, что в действительности возникает только из опыта и благодаря привычке приобрело видимость необходимости» [8, с. 53]. Чем же отличается позиция Канта от Юма? Кант отвергает принцип Юма, согласно которому знание «благодаря привычке приобрело видимость необходимости». «...Наша собственная познавательная способность, (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой» [8, с. 40] – пишет Кант и добавляет: «Поэтому возникает по крайней мере вопрос, который требует более тщательного исследования и не может быть решен сразу: существует ли такое независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание? Такие знания называются *априорными*; их отличают от *эмпирических* знаний, которые имеют апостериорный источник, а именно в опыте» [там же, с. 41].

Итак, под априорными, или чистыми априорными, знаниями Кант понимает знания, *абсолютно* независимые от какого-либо опыта, и утверждает, что такие знания есть. Свое утверждение Кант обосновывает тем, что опыт не может придать знанию, во-первых, характер *необходимости*, во-вторых, характер *всеобщности*. «Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом» [8,

с. 42]. Более того, существуют такие понятия, как *Бог, свобода* и *бессмертие*, которые выходят за пределы любого возможного опыта. Для Канта метафизика в *общепринятом* смысле этого слова есть *наука*, которая занимается рассмотрением именно таких понятий. Однако он, вслед за Юмом, усомнился в возможности метафизики как науки. И все же «*метафизика*, – пишет Кант, – даже если и рассматривать ее как науку, которую до сих пор только пытались создать, хотя природа человеческого разума такова, что без метафизики и нельзя обойтись, должна *заключать в себе априорные синтетические знания*» [8, с. 51], и, следовательно, «истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: *как возможны априорные синтетические суждения?*» [8, с. 52]. Для того чтобы так поставить вопрос, Кант предложил разделить суждения на *аналитические* и *синтетические*. Любое суждение можно представить как субъект (S) есть предикат (P). Например, «все тела (S) обладают протяженностью (P)» или «все тела (S) обладают тяжестью (P)». Если предикат изначально содержится в понятии субъекта как в первом примере, то такое суждение будет аналитическим, а если предикат находится вне понятия субъекта, как во втором примере, то такое суждение будет синтетическим. Как нетрудно заметить, познание *расширяется* за счет синтетических суждений, аналитические же суждения выполняют только *поясняющую* функцию.

На чем же основывается синтетическое суждение? На опыте. Опыт, заявляет Кант, есть синтетическое связывание созерцаний, даже если последние лишь случайно принадлежат друг другу. Поэтому все эмпирические суждения, т.е. суждения, основанные на опыте, являются синтетическими. А могут ли априорные суждения быть также синтетическими? Ведь в их основание не может быть положен опыт? Могут. Примером таких суждений являются математические суждения, которые основываются только на чистом созерцании. Следовательно, поставленный выше вопрос можно сформулировать так: возможна ли метафизика как математическая наука? Кант отвечает: Нет. «...Даже употребляя всю силу своего мышления, я не могу вывести из понятия одной вещи понятие другой существование которой необходимо с ней связано; для этого я должен обратиться к опыту, – пишет Кант в “Прологоменах ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука”, сравнивая метафизический способ познания с математическим, и добавляет: – ...тогда для нас возможна только основанная на разуме вера, которая и окажется достаточной для наших потребностей (а может быть, и более благодетельной чем само знание)» [9, с. 138].

*Чувство веры становится гносеологической категорией*, т.е. верой, основанной на разуме. Но как вера может быть основана на разуме? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо знать, где проходят границы применимости чистого разума.

#### § 14. Трансцендентальная непознаваемость «вещи в себе» как следствие субъективной темпоральности созерцания

Познавательная способность веры превосходит способность разума, ибо метафизическому познанию недоступна вещь-в-себе. Что же такое «вещь-в-себе» и почему она недоступна рассудочному мышлению?

Человеческое познание, как пишет Кант, имеет *два ствола*, происходящих из одного *общего корня*. Мы не знаем, что это за корень, ибо можем судить только о «человеческом способе познания», т.е. только о данных нам фактично стволах познания. Эти два ствола есть *чувственность* и *рассудок*: «посредством чувственности предметы нам *даются*, рассудком же они *мыслятся*», – поясняет Кант [8, с. 59]. Формы чувственности рассматриваются *эстетикой*, а рассудка – *логикой*. Однако нас интересует не сами по себе эстетика и логика в их эмпирическом применении к предметам опыта, а условия их возможности. Поэтому речь будет идти о *трансцендентальной эстетике* и *трансцендентальной логике*. Трансцендентальное знание относится исключительно к априорному знанию, но не сводится к нему. «...Трансцендентальным, – пишет Кант, – может называться только знание о том, что эти представления вообще не имеют эмпирического происхождения, и о том, каким образом они тем не менее могут а priori относиться к предметам опыта. ... Таким образом, различие между трансцендентальным и эмпирическим причастно только к критике знаний и не касается отношения их к их предмету» [8, с. 93].

Из чего же складываются указанные познавательные способности – «чувственность» и «рассудок»? Ответить на этот вопрос – значит раскрыть содержание *трансцендентальной эстетики* и *логики*. Рассмотрим их.

Основная идея трансцендентальной эстетики состоит в том, что способность человека именуемая «восприимчивостью к чему-либо», предшествует чувственному созерцанию. Иными словами, трансцендентальная эстетика пытается ответить на вопрос: что имеется в человеке такого, что позволяет ему чувственно созерцать? То, что предшествует чувственному созерцанию, но способствует ему, Кант обозначает термином «чистое созерцание»: «Я называю чистыми (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению. Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное [содержание] явлений, будет находиться в душе а priori. Сама эта чистая форма чувственности также будет называться чистым созерцанием» [8, с. 63].

Для того чтобы понять эту идею Канта, необходимо четко отличать понятия «явление», «материя» и «форма». Явление, по Канту, есть «неопределенный предмет эмпирического созерцания» [8, с. 63]. Этот самый «неопределенный предмет» обладает материей, а человек – его формой. При помощи материи мы ощущаем предмет, а при помощи формы определяем его, т.е. наделяем формой и тем самым отделяем от других предметов. Хотя фор-

му предмета мы также созерцаем чувственно, но сама по себе форма не чувственна, не эмпирична. Она является формой чистого созерцания и, следовательно, априорна. Можно ли ее рассмотреть отдельно от ее чувственной данности? Такое рассмотрение как раз и составляет суть идеи трансцендентальной эстетики. Иными словами, нужно произвести некую *редукцию* чувственно данной формы. Если это мы сделаем, то обнаружим, что в основе всякого созерцания формы лежат *две* чистые формы созерцания: *пространство* и *время*. Но что значит сделать редукцию? Кант предлагает осуществить ее следующим образом: «Итак, – пишет он, – в трансцендентальной эстетике мы прежде всего *изолируем* чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим еще от этого созерцания все, что принадлежит к ощущению, так чтобы осталось только чистое созерцание и одна лишь форма явлений, единственное, что может быть нам дано чувственностью а priori. При этом исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время» [8, с. 64].

Что теперь мы должны понимать под «пространством» и «временем»? Первое, что мы можем сказать уверенно, это то, что пространство находится вне нас, а время, наоборот, – внутри. Таким образом, мы уже истолковали эти понятия. Но как: эмпирически или метафизически? Мы истолковали их эмпирически, ибо метафизическое истолкование (по Канту), должно показать понятие как данное априорно. А имеет ли пространство свое метафизическое истолкование? Имеет, ибо «никогда нельзя себе представить отсутствие пространства, хотя нетрудно представить себе отсутствие предметов в нем. Поэтому пространство следует рассматривать как условие возможности явлений, а не как зависящее от них определение; оно есть априорное представление, необходимым образом лежащее в основе внешних явлений» [8, с. 65–66]. Но нас интересует его трансцендентальная роль, коль оно, как выяснилось, является априорным понятием. Для выяснения его трансцендентальной роли, нужно истолковать это понятие так, чтобы оно могло стать принципом выведения априорных синтетических знаний. А это значит: «1) чтобы такие знания действительно вытекали из данного понятия; 2) чтобы эти знания были возможны только при допущении некоторого данного способа объяснения этого понятия» [8, с. 67]. Какой способ объяснения мы должны допустить?

В душе человека, как в субъекте, имеется некое свойство подвергаться воздействию внешних объектов. Если это свойство будет предшествовать самим объектам, то оно и будет способом получения непосредственного представления о внешних объектах. Этим свойством обладает априорное понятие «пространство». Это есть философское открытие Канта: «Пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, т. е. субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания, – пишет он и поясняет далее: ...представление о пространстве не означает ровно ничего. Этот предикат можно приписывать вещам лишь в том случае, если они нам являются, т. е. если они предметы

чувственности. Постоянная форма этой восприимчивости, называемая нами чувственностью, есть необходимое условие всех отношений, в которых предметы созерцаются как находящиеся вне нас; эта форма, если отвлечься от этих предметов, есть чистое созерцание, называемое пространством» [8, с. 68]. Точно такое же метафизическое и трансцендентальное истолкование получает и понятие «время». Метафизическое истолкование времени показывает, что время предшествует обнаруживаемым во времени явлениям: «Когда мы имеем дело с явлениями вообще, мы не можем устранить само время, хотя явления прекрасно можно отделить от времени. Следовательно, время дано а priori. Только в нем возможна вся действительность явлений. Все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устранить нельзя» [8, с. 70–71]. Иными словами, *есть только одно априорное время*, все остальное есть его эмпирические разновидности. Трансцендентальное истолкование этого понятия позволяет вывести из него понятия «изменение» и «движение». «Только во времени, – пишет Кант, – а именно *друг после друга*, два противоречаще-противоположных определения могут быть в одной и той же вещи. Таким образом, наше понятие времени объясняет возможность всех тех априорных синтетических знаний, которые излагает общее учение о движении, а оно довольно плодотворно» [8, с. 72].

Время не существует само по себе, т.е. оно не «присуще вещам как объективное определение», но является основополагающим субъективным условием созерцания внешних предметов вообще. Оно есть «форма внутреннего чувства, т.е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния» [8, с. 73], и именно поэтому возможно как созерцание, так и априорное синтетическое знание. «Итак, – заключает Кант, – время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, т.е. поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само по себе, вне субъекта, есть ничто» [8, с. 74].

Время как субъективное условие созерцания есть не что иное, как *субъективная темпоральность созерцания*. Поскольку созерцание темпорально, то созерцаемый предмет может быть дан только во времени. Но как в этом случае предстает в нашем созерцании предмет: субъективно или же объективно, т.е. как вещь сама по себе? Ответ Канта однозначен: *субъективно*, ибо, как уже было показано, созерцание есть субъективная темпоральность. Иными словами, время не является свойством вещи, оно присуще только человеку. Более того, «свойства, присущие вещам самим по себе, вообще никогда не могут быть даны нам посредством чувств», – утверждает великий философ [8, с. 75]. Время является субъективной реальностью, следовательно, оно не может быть объектом. Но сам объект может стать объектом восприятия для человека только благодаря *времени*. И более того, именно благодаря времени человек может рассматривать самого себя в качестве объекта.

Итак, благодаря наличию в душе человека двух априорных понятий пространства и времени человек может не только воспринимать вещи, но и априорно и синтетически познавать их. Познавать их означает здесь позна-

вать не просто «вещи» как вещь-в-себе, а «воспринятые вещи». Воспринятая же вещь есть не что иное, как явление. Следовательно, *априорное синтетическое познание применимо только лишь к явлениям*. Субъективная темпоральность восприятия налагает определенные границы на познание. Но благодаря ей, субъективности, вообще могут существовать явления. Если бы не было субъекта, то не было бы и чистых форм созерцания пространства и времени, а без них не было бы для человека (субъекта) и самих вещей. Предметы мы созерцаем с помощью субъективного чистого созерцания. Сам же предмет дан нам эмпирически, т.е. в ощущении. «Какого же рода оно, есть ли это чистое априорное созерцание или эмпирическое? – задается далее вопросом Кант и отвечает: – В последнем случае из него никак нельзя было бы получить общезначимое, а тем более аподиктическое положение: ведь опыт никогда не дает таких положений. Следовательно, предмет должен быть дан вам в созерцании а priori, и на нем должно быть основано ваше синтетическое положение» [8, с. 83]. Но если предмет дан нам априорно, то, значит, созерцая его, мы тем самым до всякого акта мышления сталкиваемся с деятельностью собственной души, которая «воздействует на себя своей собственной деятельностью» [8, с. 84]. Ведь сущность априорности заключена в душе человека. Что же представляет собой эта деятельность: это явление представления аффицированной души или совершенно самостоятельное интеллектуальное созерцание себя? Кант отрицает возможность последнего. Если бы было возможно интеллектуальное созерцание душой самой себя, то в простом нашем внутреннем представлении собственного Я нам бы сразу открылось все его многообразие. Кант утверждает, что, созерцая себя, душа созерцает себя как явление, а не как вещь-в-себе. «Итак, – пишет он, – в этом случае душа созерцает себя не так, как она представляла бы себя непосредственно самодеятельно, а сообразно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе» [8, с. 85]. Это одно из самых каверзных мест кантовской философии, ибо он отказывает человеку в интуиции, о которой поведал Декарт.

Что же мы познаем в конечном счете: предмет или только его видимость в явлении? Человек не может познать предмет как объект сам по себе, а следовательно, и его видимость. Ибо «видимость» возникает при неправильном истолковании предмета, при котором, однако, подразумевается, что предмет дан как объект сам по себе. Познавая, человек познает только *явление предмета*, которое составляет суть действительности для него.

Но познание невозможно без рассудочной деятельности. Более того, в отличие от созерцания, рассудок *способен самостоятельно производить представления*. Но, как пишет Кант, «ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [8, с. 90].

Если созерцания, как было показано в трансцендентальной эстетике, могут быть как чистыми, так и эмпирическими, то нельзя ли то же самое ожидать от мышления? Особенность кантовской гносеологии состоит в том,



что мыслить для него – значить *мыслить предметно*. Примером же беспредметного мышления для него является *диалектика*.

Законы мышления изучает логика. Общая логика рассматривает как априорно, так и эмпирически полученное знание. Соответственно, трансцендентальная логика будет заниматься изучением только тех законов рассудка, которые относятся к предметам априорно. Законы мышления изучаются с единственной целью – получить *истинное* суждение. Однако, как справедливо замечает Кант, «если истина – в соответствии познания с его предметом, то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов; в самом деле, знание заключает в себе ложь, если оно не находится в соответствии с тем предметом, к которому оно относится, хотя бы и содержало нечто такое, что могло быть правильным в отношении других предметов» [8, с. 94]. Тем самым он отбрасывает формализм логики и показывает тщетность логики установить *всеобщий критерий истины*.

Общую логику можно подразделять на *аналитику* и *диалектику*. Первая разделяет деятельность рассудка на его составные части и показывает принципы их соединения. Вторая есть особого рода искусство придавать нашим высказываниям *видимость* рассудочного утверждения. В первом случае логика выступает в роли *канона* (правила, предписания), а во втором – в роли *органона* (орудия, инструмента). Кант самым решительным образом осуждает искусство диалектики: «В самом деле, – пишет он, – так как она ничего не говорит нам о содержании знания и указывает только формальные условия соответствия с рассудком, совершенно безразличные к предмету, то всякое предложение пользоваться ими как орудием (органом) для расширения (по крайней мере по словесному обещанию) своих знаний приводит лишь к болтовне, к разглагольствованию о чем угодно с некоторой видимостью [правоты] или к спору о чем угодно» [8, с. 96].

По такому же принципу трансцендентальная логика делится на *аналитику* и *диалектику*. *Трансцендентальная аналитика* есть «вместе с тем логика истины» и должна быть «только каноном оценки эмпирического применения [рассудка]» [8, с. 97]. Поскольку трансцендентальная логика дает *принципы* (без которых нельзя мыслить ни одну вещь), то вполне возможна такая ситуация, когда эти принципы будут использованы как орудия для вынесения синтетических суждений о предметах, которые не могут быть даны в опыте. Критикой таких суждений, «как критика рассудка и разума в сверхфизическом применении разума» [8, с. 98], должна заниматься *трансцендентальная диалектика*.

Именно знание трансцендентальных принципов мышления позволит нам уяснить точные границы возможностей метафизического познания.

### **§ 15. Трансцендентальная временность как внутреннее чувство, обуславливающее онтологическую возможность синтетического познания**

Предмет, данный в опыте, предстает в виде синтетического представления о нем. Возникает вопрос: обуславливает ли предмет возможность своего представления или же, наоборот, сам обуславливается им. Уже Юм догадывался, что наши представления основываются на нашей «привычке», которую, в свою очередь, можно было истолковать как сформированную априорными понятиями, лежащими в основании нашего опытного познания. Однако этого не было им сделано, ибо, как пишет Кант, он не догадался, «что рассудок с помощью этих понятий сам может быть творцом опыта, в котором находятся его предметы» [8, с. 124]. Юм предложил выводить представления из предмета, Кант же занял противоположенную позицию. Что хочет тем самым сказать Кант, ибо на первый взгляд его позиция кажется нереалистичной? «Мыслить себе предмет и познавать предмет не есть, следовательно, одно и то же», – заявляет он [8, с. 136]. Мышление составляет лишь вторую часть процесса познания, первой же является созерцание предмета. Что же представляет собой это мышление без созерцания? Оно формирует представление (понятие) о предмете вообще. Если не будет такого изначального, априорного представления, то предмет как объект опыта также не будет возможным, «поэтому в основе всякого опытного знания лежат понятия о предметах вообще как априорные условия» [8, с. 123].

До Канта процесс познания представляли как состоящий из двух моментов: во-первых, созерцание предмета, во-вторых, синтез этого созерцания посредством способности воображения. Кант же показал, что, для того чтобы был возможен такой синтез, необходим еще третий элемент – *чистые рассудочные понятия*, которые придадут синтезу созерцания *единство*. Как же образуются такие понятия, которые также принято обозначать *категориями*?

Итак, искомые категории должны позволить осуществить синтез. А что такое синтез? Синтез – это связь того многообразия, что поставляет нам созерцание. Созерцание чувственно, а чувственен ли синтез? Нет, ибо мы не можем чувственно воспринять его. Способность человека к такому синтезу принято называть *рассудочностью*. Итак, синтез есть функция, действие рассудка самого человека, которая не дается в предмете. «Мы, – утверждает Кант, – ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами» [8, с. 125]. Но каким образом человек может осуществлять эту связь?

Для того чтобы возникала эта «связь», в человеке должна быть заложена идея *единства многообразия*. Это единство не есть категория единства, ибо любая категория уже предполагает такую связь. Это единство должно лежать где-то в *основании* возможности самого рассудка. Что же является таким основанием? Им является обычное выражение «Я мыслю», которое Кант предлагает назвать чистой апперцепцией: «Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосозна-

ние, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и потому я называю его также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства» [8, с. 127]. Иными словами, благодаря «чистой апперцепции» человек может представить себе, что он есть тот, кто мыслит. Она придает человеку осознание своего единства, а следовательно, и тождество сознания, в котором возникают представления. Сознание внутреннего единства человека позволяет ему воспринимать предмет как синтетическое единство. Иными словами, синтетическое единство воспринимаемого в опыте предмета обусловлено единством трансцендентальной апперцепции человека, которая априорна и предшествует его мышлению. Исходя из этого, Кант формулирует «высшее основоположение во всем человеческом знании» в виде следующего принципа: «рассудок есть не что иное, как способность аргюи связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции» [8, с. 128–129], или же, как гласит заголовок § 17, «основоположение о синтетическом единстве апперцепции есть высший принцип всякого применения рассудка». Если чувственное созерцание, как это следует из трансцендентальной эстетики, подчинено своим априорным формам пространства и времени, то рассудочный синтез подчинен синтетическому единству трансцендентальной апперцепции. В первом случае предмет *дается*, во втором *мыслится*. Мышление нужно для того, чтобы созерцаемый предмет стал для человека объектом познания, т.е. был объединен в одном сознании. Более того, «синтетическое единство сознания есть, следовательно, объективное условие всякого познания» [8, с. 131].

Однако понимаем ли мы подлинный смысл последнего тезиса? Ибо если сознание есть психический процесс, протекающий внутри человека, то, следовательно, объективность познания того, что находится вне человека, зависит исключительно от личных психологических качеств человека, именуемого «психологическим субъектом». Но можно ли рассматривать человека как двоякого субъекта: физического и психологического? «Мы полагаем, — пишет Риккерт, — что на этот вопрос следует, безусловно, отрицательный ответ. Можно показать, что здесь играет роль еще третье понятие субъекта, которое есть не что иное, как продукт гносеологического размышления и которое имеет не более общего с предметом психологии, чем с материалом наук о телах. Поэтому мы намерены назвать это всеобъемлющее сознание, чтобы отличать его от обоих других субъектов, *гносеологическим субъектом*» [10, с. 171]. Синтетическое единство самосознания, о котором пишет Кант, относится именно к гносеологическому субъекту. Ранее же было сказано, что в качестве психологического субъекта человек воспринимает внешний мир как «явление», а в качестве гносеологического субъекта — как «абсолютное бытие» (см. гл. 1, § 5). Сам же Кант в подразделе «Опровержение идеализма» опроверг точки зрения Декарта и Беркли, причем под «идеализмом» он под-

разумевал «теорию, провозглашающую существование предметов в пространстве вне нас или только сомнительным и *недоказуемым*, или ложным и *невозможным*» [8, с. 220].

Если мы мысленно удерживаем свое представление о предмете, то тем самым мы создаем его *образ*. Но для возникновения образа предмета и его дальнейшего *воспроизведения*, необходимо, чтобы он был до этого как-то *схвачен*. Воспроизведение схваченного в восприятии осуществляется *воображением*. Функция воображения состоит не только в воспроизведении, но и в упорядочении схваченного в восприятии. «Именно воображение, – писал Кант в первом издании «Критики чистого разума», – должно сводить многообразное [содержание] созерцания в один *образ*; следовательно, до этого оно должно включить впечатления в сферу своей деятельности, т.е. схватывать их» [8, с. 638]. Поскольку воображение упорядочивает данное в созерцании многообразии, то, следовательно, оно является априорным синтезом, причем *продуктивным*. Упорядочение, т.е. приведение в связанное единство в априорном синтезе Кант называет «трансцендентальной функцией воображения». И хотя это может показаться странным, пишет далее Кант, тем не менее именно эта функция делает возможным «средство явлений», их *ассоциативное* схватывание и воспроизведение, а также сам опыт согласно законам рассудка. «Без этой трансцендентальной функции никакие понятия о предметах не сходились бы в один опыт» [8, с. 639].

Хотя воображение и совершается априорно, тем не менее оно непосредственно связано с чувственным созерцанием. Что же делает его интеллектуально значимым? Единство апперцепции. «Итак, – заключает Кант, – у нас есть чистое воображение как одна из основных способностей человеческой души, лежащая в основании всякого априорного познания. При его посредстве мы приводим в связь, с одной стороны, многообразное в созерцании с условием необходимого единства чистой апперцепции – с другой. Эти крайние звенья, а именно чувственность и рассудок, необходимо должны быть связаны друг с другом при посредстве этой трансцендентальной функции воображения» [8, с. 640]. Как нетрудно заметить, благодаря способности воображения человек связывает данное ему в чувственном восприятии, но не эклектично, а в соответствии с требованием единства чистой апперцепции. Апперцепция как основание рассудка связывает собой внешнее восприятие. Такое связывание характеризует сущность рассудка как *способность давать правила*. «Чувственность даст вам формы созерцания, а рассудок – правила» [8, с. 641].

Однако, наряду со способностью рассудка устанавливать правила, человек обладает особым *даром*, которому нельзя научиться. Это умение подводить под правила, именуемая *способностью суждения*. Из чего же складывается эта особая способность? Кант предлагает рассмотреть ее в два приема. Сначала надо выяснить *условия*, при которых могут применяться *категории* рассудка, и только затем установить условия возможности *синтетических суждений*, которые можно произвести из этих категорий на основе выявленных условий.

Итак, что значит «подводить под правила»? Правило, которое априорно дал рассудок, есть *понятие*. Следовательно, подвести под правило – это значит подвести данный нам чувственно в представлении предмет под его априорное понятие. Для того чтобы можно было это сделать, представление о предмете должно быть *однородно* с понятием. «Но, – заявляет Кант, – чистые рассудочные понятия совершенно *неоднородны* с эмпирическими (и вообще чувственными) созерцаниями, и их никогда нельзя встретить ни в одном созерцании. Отсюда возникает вопрос, как возможно *подведение* созерцаний под чистые рассудочные понятия, т. е. *применение* категорий к явлениям» [8, с. 156]. Например, никто не будет утверждать, что категория причинности может быть чувственно созерцаема в явлении. Мы ее не созерцаем, а подводим посредством мышления, обладая для этого искомой способностью суждения. Весь вопрос в том, как мы ее подводим? Категория – интеллектуальна, явление – чувственно. Следовательно, должно быть еще нечто такое, что одновременно и интеллектуально и чувственно. Это нечто есть *трансцендентальная схема*. Как Кант приходит к этой идее? Самоочевидно, что в понятии «схема» некая категория вообще уже как бы подведена под точно такое же «абстрактное» явление. Однако вопрос остается нерешенным: как осуществлено это подведение? Что является его условием? Гениальное прозрение Канта уловило это условие: им является *Время*. В параграфе, посвященном «трансцендентальному истолкованию понятия времени», он писал, что, «только во времени, и именно друг после друга, два противоречаще-противоположных определения могут быть в одной и той же вещи» и только «время объясняет возможность всех тех априорных синтетических знаний» [8, с. 72]. Схема – рассудочное понятие – возникает как *временное определение*. Как «определение» оно однородно с категорией, а как «временное» – с явлением: «Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории» [8, с. 157].

Трансцендентальная схема – это не какое-то уточненное понятие «схемы», а изначальное *условие чувственности*, которое ограничивает применение категорий. Применение понятий было бы бессмысленным, если бы им не соответствовал предмет, возможный в опыте. Поэтому, для того чтобы их применение имело смысл, в самом априорном понятии должно содержаться формальное условие чувственности, которое и является ограничением его применения. Следовательно, пишет Кант, «это формальное и чистое условие чувственности, которым рассудочное понятие ограничивается в своем применении, мы будем называть *схемой* этого рассудочного понятия, а способ, каким рассудок обращается с этими схемами, – *схематизмом* чистого рассудка» [8, с. 158].

Сущность схемы Кант наглядно показывает на примере треугольника. Треугольник – это продукт воображения. Особенность же созерцания треугольника состоит в том, что это не единичное созерцание, а единство в определении его чувственной данности. В созерцании треугольника мы имеем

дело не с образом, как это нам кажется, а с *методом* созерцания треугольников вообще. Схема треугольника существует только в мысли и означает «правило синтеза воображения в отношении чистых фигур в пространстве». «Это представление об общем способе, каким воображение доставляет понятие *образ*, я называю схемой этого понятия. В действительности в основе наших чистых чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы» [8, с. 158].

Как же возникает реальность в чистых рассудочных понятиях? Или, иначе говоря, почему Кант утверждает, что «схема есть, собственно, лишь феномен или чувственное понятие предмета, находящееся в соответствии с категорией» [8, с. 162]. Реальность есть наполненное время. А как же оно возникает? В соответствии со схематизмом? А откуда берется «соответствие»? Не попадаем ли мы здесь в замкнутый круг?

Реальность возникает как нечто, что само по себе указывает на бытие, которое, в свою очередь, возможно только во времени. Это нечто есть *ощущение*. «Так как время есть лишь форма созерцания, стало быть, форма созерцания предметов как явлений, то трансцендентальной материей всех предметов как вещей самих по себе (вещностью, реальностью) будет то, что соответствует в явлениях ощущению» [8, с. 160]. Ощущение есть «трансцендентальная материя» вещи в себе. Тем самым Кант *онтологизирует ощущение*. Схема реальности определяется степенью ощущения, которое есть внутреннее чувство в отношении представления о предмете, способного увеличиваться или уменьшаться вплоть до превращения в *ничто*. Ничто, или небытие, – это отсутствие ощущения, или, что то же самое, *пустое время*. Иными словами, можно сказать, что в основе способности суждения лежит онтологизированное ощущение – *трансцендентальная временность*, ибо «схемы суть не что иное, как априорные *определения времени*, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к *временному ряду*, к *содержанию времени*, к *порядку времени* и, наконец, к *совокупности времени*» [8, с. 161].

Итак, синтетическое единство трансцендентальной апперцепции позволяет нам воспринимать объект упорядоченно. Она дает правило для восприятия предмета как объекта. Схематизм рассудка дает чувственные условия того, чтобы объект соответствовал этому правилу. Они, указывает Кант, «суть истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам, стало быть, *значение*, и потому в конце концов категории не могут иметь никакого иного применения, кроме эмпирического» [8, с. 162]. Но что такое «значение»? Кант не дает пояснения. Единственное, что можно предположить под содержанием «значения», – это онтологизированное ощущение, или, что то же самое, *трансцендентальную временность*.

Как же образуются синтетические суждения, исходя из выявленных условий применения категорий к явлениям? Это можно будет выявить при их сопоставлении с аналитическими суждениями. Истинность аналитического суждения устанавливается законом противоречия: «ни одной вещи не присущ предикат, противоречащий ей». [8, с. 165]. Этот закон является *всеоб-*

*щим принципом* для такого рода суждений. Но он совершенно непригоден для синтетических, так как здесь связываются два «разнородных» понятия. Синтез этих двух понятий возникает в нашем внутреннем чувстве, априорной формой которого является время, а соединяющим их принципом – *синтетическое единство апперцепции*. Что нужно для того, чтобы это знание имело объективную реальность? Должен быть дан предмет, хотя бы в возможном опыте, к которому это знание относилось бы: «Итак, *возможность опыта* есть то, что дает объективную реальность всем нашим априорным знаниям» [8, с. 168]. Почему это так важно? Потому что, как было показано выше, *возможность опыта* вообще есть условие *возможности предметов опыта*. А истинность синтетическому суждению дают только предметы, представляющие как объекты познания, формальным условием созерцания которого является *трансцендентальная временность*. В формулировке Канта «высший принцип всех синтетических суждений» звучит следующим образом: «Любой предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства многообразного [содержания] созерцания в возможном опыте» [8, с. 168].

### **§ 16. Идея «высшего разума» как трансцендентный полюс расширения познания за пределы возможного опыта**

Установлено, что опыт является критерием истины. А что им будет, если попытаться выйти за пределы всякого возможного опыта? Для того чтобы можно было рассматривать запредельную сферу, нужно ее четко обозначить. Эта сфера есть «видимость». Поскольку она каким-то образом влияет на нашу познавательную способность, Кант называет ее «*трансцендентальной видимостью*». Все, что находится в пределах опыта, является *имманентным* (опыту), а то, что выходит за его пределы, будет *трансцендентальным* (имманентным рассудку). Познание определяется трансцендентальной сферой. Познание будет истинным, если оно будет соответствовать опыту. Можно ли на основании тех же трансцендентальных структур познать нечто не доступное опыту? Ведь трансцендентальные логические структуры основаны на трансцендентальной эстетике, т.е. априорной чувственности, которая так или иначе связана с опытом. Что может побудить человека выйти за эти рамки?

В человеке, утверждает Кант, есть еще одна способность, требующая от него разрушить трансцендентальную структуру его рассудка как направленную лишь на опыт и выйти за его (опыта обусловленного рассудком) пределы. Эта способность есть сила, *трансцендирующая* рассудок, именуемая *разумом*, или, как указывает Кант, «поэтому термины *трансцендентальный* и *трансцендентный* не тождественны. ... Основоположения, устраняющие эти границы и даже повелевающие переступить их, называются *трансцендентными*» [8, с. 272]. Обычно трансцендентальные структуры сознания направлены исключительно на опыт, а «необычно», т.е. трансцендентно, – за его пределы. Иными словами, трансцендентальное является основанием познания как эмпирического, так и трансцендентного. Рассудок и разум очень тес-

но переплетены, и уметь провести между ними границу – очередная задача, стоящая перед выяснением способности человека к метафизическому познанию.

Итак, попытаемся понять причину, вызывающую разницу между рассудком и разумом, которая, как утверждает Кант, «заключается в том, что наш разум (рассматриваемый субъективно как познавательная способность человека) содержит в себе основные правила и принципы своего применения, имеющие вид вполне объективных основоположений; это обстоятельство и приводит к тому, что субъективная необходимость соединения наших понятий в пользу рассудка принимается нами за объективную необходимость определения вещей самих по себе» [8, с. 273]. В этом высказывании Кант подразумевает следующее. Вещь, данная нам в опыте, является лишь феноменом для сознания. А что она представляет «сама по себе», мы, опираясь на наш рассудок, не знаем. Но можем ли мы познать ее, выходя за рамки рассудочного познания, т.е. трансцендируя его разумом? Кант отвечает: «Нет». Почему «нет» и что в этом случае мы все же познаем? Ответ на эти вопросы должна дать «трансцендентальная диалектика», которая «довольствуется тем, что вскрывает видимость трансцендентных сужений» [8, с. 273]. Эта диалектика, в свою очередь, складывается из *понятий* чистого разума и его *умозаключений*. При этом уточняется, что разум в отличие от рассудка дает не правила, а *принципы*. Познание из принципов есть «такое знание, в котором я познаю частное в общем посредством понятий» [8, с. 275]. Как уже отмечалось, рассудок познает синтетически из опыта и аналитически из понятия. Разум же изначально выходит за пределы опыта. А как же познает он? Кант отвечает: «рассудок вовсе не может доставить синтетические знания из понятий, но именно такие знания я называю принципами в абсолютном смысле слова» [8, с. 275]. Имеют ли такие знания объективную истинность? Если опыт является условием истинности, то, следовательно, познание разума имеет дело с *безусловным*, выходящим за пределы опыта, однако так, что опыт должен оставаться при этом подчиненным разуму. «Трансцендентальное понятие разума всегда относится только к абсолютной всеполноте в синтезе условий и заканчивается не иначе как в абсолютно безусловном» [8, с. 291]. Что же может представлять собой это «абсолютно безусловное»?

Еще раз рассмотрим, как соотносятся между собой «разум» и «рассудок», чтобы понять, как возникает идея «абсолютного целого», почему она «трансцендентна» и что представляет собой «идея» вообще. Итак, в параграфе, обозначенном «О трансцендентальных идеях», немецкий мыслитель пишет: «Таким образом, разум имеет отношение только к применению рассудка, и притом не поскольку рассудок содержит в себе основание возможного опыта (т.е. абсолютная всеполнота условий есть понятие, неприменимое в опыте, потому что никакой опыт не бывает безусловным), а постольку, чтобы предписать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое*. Поэтому объективное применение чистых понятий разума всегда *трансцендентно*,



между тем как объективное применение чистых рассудочных понятий по своей природе всегда должно быть *имманентным*, так как оно ограничено только возможным опытом. Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Следовательно, чистые понятия разума, о которых мы говорим, суть *трансцендентальные* идеи. Это понятия чистого разума, так как в них всякое опытное знание рассматривается как определенное абсолютной всеполноты условий. Они не вымышлены произвольно, а даны природой самого разума и потому необходимо имеют отношение ко всему применению рассудка. Наконец, эти понятия трансцендентны и выходят за пределы всякого опыта, в котором, следовательно, никогда не бывает предмета, адекватного трансцендентальной идее» [8, с. 292].

И «категории» и «идеи» являются «чистыми понятиями». В чем разница между этими трансцендентальными понятиями? Разница в их происхождении. Первые принадлежат «рассудку», а вторые – «разуму». Платон ввел термин «идея» для обозначения того, что не заимствовано из чувств. Кант также придерживается этой точки зрения, но при этом поясняет и свою: «У Платона идеи суть прообразы самих вещей, а не только *ключ* к возможному опыту, каковы категории» [8, с. 283–284]. Назначение разума, как уже отмечалось, – дать некие безусловные принципы. Сделать это он может лишь посредством идей. Для этого сами идеи нужно привести в определенную систему. В метафизике имеется три идеи: *Бог, свобода и бессмертие*, и, как не трудно догадаться, ни одного предмета, соответствующего им. На чем же тогда основана их «объективная» реальность? «...По крайней мере трансцендентальная (субъективная) реальность чистых понятий разума основывается на том, что к таким идеям приводит нас необходимое умозаключение, – пишет философ и поясняет: – Поэтому такие выводы, если иметь в виду их результат, скорее следует называть *умствующими* заключениями, чем умозаключениями» [8, с. 300]. Как нетрудно заметить, Кант не обольщается своим трансцендентальным идеализмом, ибо заявляет: «*Идеи* еще более далеки от объективной реальности, чем *категории*» [8, с. 432]. Что же тогда «должна» представлять собой «объективная реальность»? Она лишь «должна быть», утверждает Кант, но никак не «есть». Мы не должны принимать «умствующие заключения» за объективное определение предмета, данного вне опыта. Вся сложность ситуации состоит в том, что «это софистика не людей, а самого чистого разума» [8, с. 300]. Существует три вида умствующих заключений, которые Кант предлагает обозначить *паралогизмом, антиномией и идеалом* чистого разума. Паралогизм – это логическая ошибка, возникающая вследствие нарушения правил силлогизма. На таком паралогизме основан тезис Декарта «я мыслю, следовательно, существую». Переводя его на язык рациональной психологии, Кант формулирует его следующим образом: мыслящее существо есть субъект, следовательно, субъект существует как субстанция. Философ показывает ложность такого умозаключения, так как «в рациональной психологии диалектическая видимость основывается на смешении одной из идей разума (чистой интеллигенции) с неопределенным во

всех отношениях понятием мыслящего существа вообще» [8, с. 319]. Антиномия – это два обоснованных, но в то же время взаимоисключающих суждения. Кант утверждает, что существует всего четыре антиномии чистого разума: имеет ли мир начало и границу или нет; делима ли вещь бесконечно или нет; свободен ли человек в своих поступках или управляем природой и судьбой; и, наконец, существует ли высшая причина мира, или нет.

В антиномиях мы имеем дело не с привычными нам аналитическими противоречиями, которые можно разрешить с помощью формальной логики, а с неразрешимыми – диалектическими. Они неразрешимы, так как являются иллюзиями разума. Мир – это не вещь, мы имеем лишь *видимость* того, что мир нам *дан*. Поэтому, рассматривая его то как конечный, то как бесконечный, мы ни к чему определенному не придем. Поскольку у нас нет никаких условий, при которых мир мог бы быть нам дан, рассуждает Кант, то, следовательно, мы должны полагать, что имеем идею мира как нечто *безусловное*. Такие идеи, выводящие за пределы возможного опыта, мы называем трансцендентными. «Подобные трансцендентные идеи имеют чисто интеллигибельный предмет, – пишет Кант, – и допускать его как совершенно неизвестный трансцендентальный объект, конечно, позволительно» [8, с. 431]. Но мыслить его как конкретную вещь у нас нет никаких оснований, ибо такой предмет есть «лишь пустое порождение мысли» [8, с. 431]. Но это не должно останавливать нас и мы должны сделать этот последний шаг. О каком шаге идет речь? Кант говорит об идее, послужившей поводом к четвертой антиномии. Что обуславливает существование явлений, если последние не детерминируют сами себя? Ответ на этот вопрос побуждает Канта «искать что-то отличное от всех явлений, стало быть интеллигибельный предмет, в котором прекратилась бы эта случайность», и тогда «мы должны рассматривать явления только как случайные способы представления об интеллигибельных предметах» [8, с. 431]. Здесь мы подошли к третьему виду умствующего заключения – идеалу чистого разума.

Кант немного отходит от представления об идеале предложенного Платоном, для которого это «*идея божественного ума*, единичный предмет в его чистом созерцании, самый совершенный из всех видов возможных сущностей и первооснова всех копий в явлении» [8, с. 433], и подразумевает под идеалом лишь «единичную вещь, определимую или даже определенную только идеей» [8, с. 432]. Принципиальное же отличие состоит в том, что для Платона идеалы были источником творческой силы, а для Канта *практической*, т.е. это лишь регулятивные принципы для оценки *поступков* человека: «Как идея дает *правило*, так идеал *служит* в таком случае *прообразом* для полного определения своих копий; и у нас нет иного мерил для наших поступков» [8, с. 433].

Итак, хотя идеал и не имеет объективной реальности, но он необходим разуму, чтобы регулировать поведение человека. Однако идеал нельзя показать на примере. Созданный воображением «чувственный идеал» недостижим для возможного опыта, и поэтому он не дает правил, доступных проверке. Как тогда возникает понятие об идеале? Априорно. «...Разум со своими

идеалами имеет целью полное определение по априорным правилам; поэтому он мыслит предмет, который должен быть полностью определен по принципам, хотя для этого нет достаточных условий в опыте и, следовательно, само это понятие трансцендентно» [8, с.434]. Вещь, даже возможная, подчинена «принципу полного определения, согласно которому из всех возможных предикатов вещей, поскольку они сопоставляются со своими противоположностями, ей должен быть присущ один, – пишет Кант и добавляет: – Этот принцип есть основоположение о синтезе всех предикатов» [8, с. 435]. Однако идеал как первичное понятие исключает множество предикатов. Априорный же смысл предикатов состоит в том, что «через некоторые из них представляется бытие, а через другие – только небытие» [8, с. 436]. Однако небытие производно от бытия. «...Следовательно, – заключает Кант, – полное определение в нашем разуме имеет в основе трансцендентальный субстрат, который содержит в себе как бы весь запас материала, откуда могут быть взяты все возможные предикаты вещей, то этот субстрат есть не что иное, как идея всей реальности (курсив мой. – А. А.). В таком случае все истинные отрицания суть не что иное, как *пределы*, каковыми они не могли бы быть названы, если бы в основе не лежало безграничное (полнота). Благодаря такому обладанию всей реальностью понятие *вещи самой по себе* представляется как полностью определенное, а понятие некоторого *ens realissimum* есть понятие единичной сущности, так как из всех возможных противоположных друг другу предикатов один, а именно тот, который безусловно присущ бытию, всегда имеется в ее определении. Следовательно, в основе полного определения, необходимо присущего всему, что существует, лежит трансцендентальный *идеал*, составляющий высшее и полное содержательное условие возможности всего существующего, к которому должна сводиться всякая мысль о предметах вообще со стороны их содержания» [8, с. 437–438].

Таким образом, Кант дает определение идее *всей реальности*, которая, в свою очередь является, с одной стороны, *субстратом* разума, а с другой – его *идеалом*. Иными словами, реальность возникает из субстрата разума и получает свое определение из идеала разума. Идеал для разума – это недостижимый для вещей прообраз, и, следовательно, «всякая возможность вещей (синтез многообразного по их содержанию) рассматривается как производная, и только возможность того, что включает в себе всю реальность, рассматривается как первоначальная» [8, с. 439].

Понимает ли Кант идеалистичность своей позиции, ибо, как отмечалось, он не относит себя к этому лагерю? Понимает, но у него нет иного выхода. «...Идеал, о котором мы говорим, основывается на естественной, а не на произвольной только идее. Поэтому я спрашиваю: как приходит разум к рассмотрению всякой возможности вещей как производной от одной-единственной возможности, лежащей в основе, а именно от возможности высшей реальности, и затем допускает ее как содержащуюся в особой перво-сущности» [8, с. 440–441]. Чтобы избавиться от идеализма, Кант выносит высшую реальность за пределы разума, в первооснову, которая должна «существовать безусловно необходимо», коей является Бог или же «высший ра-

зум». Более того, как гласит один из параграфов «Критики чистого разума», «возможны только три способа доказательства бытия Бога исходя из спекулятивного разума». «Первое доказательство называется *физикотеологическим*, второе — *космологическим*, а третье — *онтологическим*. Других доказательств нет и не может быть» [8, с. 447]. Но ни один из этих способов не дает подлинного доказательства, так как одной лишь силой спекулятивного (умозрительного) разума невозможно доказать то, что может быть дано только в чувственном восприятии, т.е. в опыте.

Из трех указанных доказательств подробнее рассмотрим наиболее известное и вызвавшее множество споров «онтологическое доказательство бытия Бога». Кант показывает, насколько само по себе бессмысленно утверждение «онтологическое доказательство бытия ...». Из чего же он исходит? Центральным для Канта является следующий тезис: «Безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей» [8, с. 449]. Однако этот принцип не распространяется «на одно, и притом только одно, это понятие: небытие или отрицание его предмета внутренне противоречиво, и это понятие есть понятие всереальной сущности» [8, с. 450]. Но Кант отрицает его, «так как это лишь тавтология» [8, с. 451]. Нельзя смешивать *логический* предикат с *реальным*. Логический предикат синтетически ничего не прибавляет вещи, а для придания вещи реального предиката необходимо, чтобы она была чувственно созерцаема. Поэтому Кант заявляет: «Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, Иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло быт быть прибавлено к понятию вещи» [8, 452]. Сказать: «*Есть* Бог, Бог *есть* или просто Бог» – это одно и то же, поскольку содержание понятия «бог» от этого не изменяется, так как слово *есть* (бытие) является лишь логической *связкой*. Для того чтобы показать, что вещь *реально существует*, недостаточно лишь логически мыслить ее, нужно еще и созерцать эту вещь. Поэтому можно сделать следующий вывод: *доказать логически существование бытия невозможно*.

Но останавливается Кант на этом? Нет. Ранее уже отмечалась (см. гл. 2, § 2) роль *веры* в обосновании метафизики Кантом. Кант верит в необходимость некоего трансцендентного полюса для возможности метафизического мышления. Этот полюс он обозначает как «высший», или «самостоятельный разум», который позволит «возможно большее эмпирическое применение разума»: «Тем не менее я могу допустить такую непостижимую сущность ... которая сама *по* себе никогда не может быть показана в опыте адекватно, хотя для приближения к возможно большей степени эмпирического единства она неизбежно необходима, то я не только имею право, но и вынужден реализовать эту идею, т.е. полагать для нее действительный предмет... Поэтому я по аналогии с реальностями в мире, с субстанциями, причинностью и необходимостью мыслю некую сущность, обладающую всем этим в высшем совершенстве, и так как эта идея основывается только на моем разуме, то я могу мыслить эту сущность как *самостоятельный разум*, составляющий причину мироздания посредством идей величайшей гармонии и единства» [8, с. 505].

Кант утверждает, что мы не только можем, но и *должны* допускать *творца мира*. Такое допущение есть выход за пределы возможного опыта, и поэтому это не бессилие разума, а завершение всякой возможности человеческого познания: «Таким образом, всякое человеческое познание начинается с созерцаний, переходит от них к понятиям и заканчивается идеями» [8, с. 520].

### **§ 17. Трансцендентальная философия как обоснование возможности онтологического познания**

Предпринятое Кантом обоснование метафизики есть не что иное, как попытка обоснования возможности *априорного синтеза*. Что подразумевается под этим? «...Вопрос о возможности априорного синтеза, – пишет Хайдеггер, – конкретизируется в следующем: как конечное существо, как таковое находящееся среди сущего и определенное к его восприятию, может познавать сущее до какого бы то ни было восприятия, т.е. созерцать и не быть-таки его “творцом”? Иначе говоря: как, согласно собственному бытийному составу, должно быть этому конечному существу, чтобы было возможно это свободное от опыта установление бытийного состава сущего, т.е. онтологический синтез?» [15, с. 21].

Итак, как познать нечто – *не воспринимаемая* его при этом? На вопрос «Как?» Кант отвечает: *трансцендентально*. Можем ли мы истолковать кантовское «трансцендентальное» как «онтологическое»? Этот вопрос стоит в центре данного параграфа. «Нам надо задуматься, – предлагает Хайдеггер, – о местности, которой принадлежит то, что Кант разыскивает под именем “бытие”» [16, с. 363]. При этом Хайдеггер намекает на испанский язык, в котором слово «бытие» (*ser*) происходит от глагола «сидеть», следовательно, бытие связано с «оседлостью» и с неким «местом». Однако слово «место» может быть употреблено и в ином смысле. Аристотелева «Топика» по всей видимости, этимологически связана с греческим словом «*topos*», что переводится как «место». Во всяком случае, на это указывает Кант: «Да будет позволено мне называть место, уделяемое нами понятию или в чувственности, или в чистом рассудке, *трансцендентальным*. Соответственно этому определение места, присущего всякому понятию в зависимости от его применения, и указания, как по правилам определить место всякого понятия, следовало бы назвать трансцендентальной топикой» [8, с. 253]. Однако для Аристотеля, как гласит название первой главы: *топика есть диалектика*. Последняя же, по Аристотелю, есть не что иное, как разновидность умозаключения, отличающаяся от *эвристического* умозаключения и *паралогизма*, тем, что «строится из правдоподобных положений» [1, с. 349].

Итак, нам нужно отыскать «место», где осуществляется *онтологический синтез*, на который указывает трансцендентальная философия. Найденное «место» будет тем, что послужит основанием для онтологического познания вообще. Является ли этим местом *бытие*? Ответ на этот вопрос, как

покажет последующее изложение, будет утвердительным (но не в кантовском смысле). Однако не кто иной, как Кант, рассматривая онтологическое доказательство бытия Бога, заявил, что бытие *не реальный предикат*, а лишь простое *полагание вещи*. Рассмотрим это определение бытия на конкретном примере. Мы говорим: «Эта вещь (например, книга) *есть*». Значит ли это, что она существует *не реально*? Нет. А как тогда быть с приведенным определением бытия? Суждение «книга есть» имеет два самостоятельных смысла. В первом случае речь идет о *логическом предикате*, а во втором об – *онтическом*. Однако существует еще и третий вид предикации – *онтологический*. Нас интересует именно этот третий вид предикации, или, как пишет Хайдеггер, «в проблеме априорного синтеза как синтеза онтологического вопрос о сущности “онтологических предикатов” занимает центральное место» [15, с. 21]. Однако к нему можно приблизиться посредством анализа не логически, а только онтически понимаемого предиката. В чем же различие между ними? «При логическом употреблении бытия (а есть b) – пишет Хайдеггер, – речь идет о полагании отношения между субъектом и предикатом предложения. При онтическом употреблении бытия – этот камень есть (“существует”) – речь идет о полагании отношения между Я-субъектом и объектом, однако так, что в субъект-объектное отношение, как бы пересекаясь с ним, включается субъект-предикативное отношение. Этим предполагается: “есть” как связка имеет при высказывании объективного знания какой-то иной и более богатый смысл, чем просто логическое» [16, с. 367].

В свете сказанного теперь может быть прояснен смысл кантовского утверждения, согласно которому, *бытие – не реальный предикат*. «Не реальный» означает, что связка «есть» как логический предикат в содержательном смысле ничего не придает предмету. Высказывания «книга» и «книга есть» логически ничем не отличаются. Отличие между этими суждениями не логическое, а онтическое. В последнем высказывании мы имеем дело с *экзистенциальным суждением*, т.е. суждением, утверждающим *существование* чего-либо. Такие суждения, выходя за пределы содержания понятия, придают последнему статус *вещи*. «Придать статус вещи» здесь означает то же самое, что подразумевает Кант под бытием, – «просто полагание вещи». В чем же заключается сложность? Здесь их не одна, а целых две. Во-первых, можем ли мы придать чему-либо *статус вещи* как *возможной вещи*; во-вторых, что означает прибавление слова «есть»? Ответ таков: вещь возможна, если возможен опыт *трансценденции* и прибавление «есть» означает удержание того *горизонта*, в котором возможно *онтологическое познание*. Рассмотрим эту мысль подробнее.

Проблема «возможности опыта» является центральной для «Критики чистого разума». От чего зависит возможность опыта, а следовательно, и возможность *явления* нам предмета? Ответ, являющийся открытием Канта, нам уже известен: только *от чистого рассудка*, «так как он есть не только способность устанавливать правила в отношении того, что происходит, но и источник основоположений, согласно которому все (что только может являться нам как предмет) необходимо подчинено правилам, потому что без

правил явления никогда не могли бы привести к знанию о соответствующих им предметах» [8, с. 170]. Следовательно, бытие как полагание вещи зависит от чистого рассудка. Сколько чистых рассудочных понятий, т.е. категорий, имеет рассудок, столько же он будет иметь *основоположений*, которые, в свою очередь, есть «не что иное, как правила объективного применения категорий» [8, с. 171]. Таких основоположений Кант насчитывает четыре:

*Аксиомы* созерцания;

*Антиципация* восприятия;

*Аналогии* опыта;

*Постулаты* эмпирического мышления вообще.

Из приведенных основоположений, сущность бытия как полагания, раскрывают *постулаты*, полученные Кантом из *категорий модальности*, ибо «как определения объекта они нисколько не расширяют понятия, которому они служат предикатами, а выражают только отношение к познавательной способности» [8, с. 215]. Полагание есть указание на объективное существование вещи, т.е. ее *бытийной модальности*. А поскольку бытие модально, то оно может иметь несколько видов (модальностей). Но как связаны постулаты с видами бытия? Хайдеггер поясняет это следующим образом: «Постулаты – это “требования”. Кто или что требует и для чего требуется требуемое? В качестве “постулатов эмпирического мышления вообще” их требует само это мышление от своего источника, от существа рассудка, и требует для обеспечения возможности полагать то, что дает чувственное восприятие, а тем самым для обеспечения возможности связывать в единство существование, т.е. действительность многообразия явлений» [16, с. 373]. О каких постулатах идет речь? Кант насчитывает их три: «1. То, что согласно с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцание и понятие), *возможно*. 2. То, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), *действительно*. 3. То, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта, существует *необходимым*» [8, с. 215]. Иначе говоря, в высказывании «Книга есть» слово «есть» является *онтическим* (реальным) предикатом, а в высказывании «Книга возможна (или же действительна, необходима)» мы имеем дело с *онтологическим* (трансцендентальным) предикатом [16, с. 373]. Эти онтологические предикаты являются *бытийной структурой* и правят бытием сущего. Однако бытие у Канта, пишет Хайдеггер, «включается в структуру человеческой субъективности как места происхождения его существа» [16, с. 378]. А это значит, что онтологическое познание имеет своим источником чистый рассудок, трансцендентальным *местом* которого является *трансцендентальная апперцепция*. Такова позиция Канта. А можно ли согласиться с ней? Нет.

Но давайте зададимся вопросом: не дает ли Кант возможность для иного решения вопроса о соотношении «бытия и мышления»? Кант ведет свой спор на два фронта: с Лейбницем и Локком. «Лейбниц, – пишет он, – *интеллектуализировал* явления, подобно тому как Локк согласно своей системе ноогоний (если так можно выразиться) *сенсифицировал* все рассудочные понятия» [8, с. 255]. Итак, Кант утверждает, что *мышление полагает бытие*.

Однако отличие Канта от Лейбница состоит в том, что в своем полагании – учит он – мышление имеет границы. Ибо Кант говорит лишь об *эмпирическом мышлении*, которому, как известно, нет доступа в интеллигибельную сферу: «Если под чисто интеллигибельными предметами мы будем понимать вещи, мыслимые посредством одних чистых категорий, без всякой схемы чувственности, то такие вещи невозможны. ... Даже если бы мы и допустили какой-нибудь иной способ созерцания кроме нашего чувственного, то все равно наши функции мышления не имели бы для него никакого значения» [8, с. 264]. Под *иным* способом созерцания Кант имеет в виду «нечувственное созерцание», чему соответствует *ноумен* в «чисто негативном значении». Соответственно, можно сказать, что позитивное значение имеют ноумены как предметы чистого мышления. Однако мышление без присоединения к нему чувственности не может иметь объекта, и, следовательно, ноумен в позитивном значении не может быть *объектом* в подлинном смысле этого слова, либо его нужно специально оговорить, как это и делает Кант, назвав его *трансцендентальным объектом*, т.е. объектом «который составляет причину явления» [8, с. 266]. Заканчивая раздел, посвященный трансцендентальной аналитике, Кант предлагает «таблицу деления понятия *ничто*». Ничто – это то, что можно мыслить, не имея соответствующего ему чувственного созерцания. Иначе говоря: *Ничто есть трансцендентальный объект*. На этом Кант останавливается, ибо перешагивание через сущее (трансцендирование) теряет для него всякий смысл. Хайдеггер же идет дальше: «Проблема возможности онтологии, таким образом, является вопросом о сущности и сущностной основе трансценденции предварительного разумения бытия. Потому проблема трансцендентального, т.е. образующего трансценденцию, синтеза может быть поставлена и так: как сообразно своей внутренней сущности должно быть конечному существу, называемому нами человеком, чтобы оно вообще могло быть открытым сущему, которым оно само не является и которое поэтому должно само быть способным предъявлять себя?» [15, с. 23]. Уникальность сложившейся ситуации состоит в том, что не кто иной, как сам *Кант*, дал ответ на возможность такой трансценденции. Из «Критики чистого разума» известно, что условием единства всех элементов чистого познания является «трансцендентальная схема», которая в свою очередь является «трансцендентальным временным определением»: «Время как формальное условие многообразного содержания внутреннего чувства, стало быть, связывания всех представлений а priori, содержит многообразное в чистом созерцании. При этом трансцендентальное временное определение однородно с категорией... С другой же стороны... однородно с явлением» [8, с. 157]. Иными словами, в основе возможности трансцендентального синтеза, т.е. чистого мышления, продуктом которого является ноумен, лежит также *внутреннее чувство*, априорной формой которого является *Время*. Отказывая трансцендентальному объекту называться объектом, великий мыслитель противоречит сам себе. Эта противоречивость состоит в том, что *само время* как априорная форма чувственности фактически было для Канта *трансцендентальным объектом*, а не только, как он полагал, *условием* такого объекта.



*Время* является не просто трансцендентальным объектом, и не просто условием познания такого объекта, но и *онтологическим условием познания вообще*. Оно как бы двуглаво или точнее в нем исчезает субъект-объектное отношение. Трансцендентальный объект – это условие объекта вообще, и поэтому он одновременно и является и не является объектом. Трансцендентальный объект есть трансценденция трансцендентального времени. Время всегда дано как настоящее (мгновение), и поэтому оно условие *присутствия*. Если же при этом ничего не присутствует, то присутствует само *условие* и время выступает в качестве *горизонта присутствия*. Поэтому бытие дано не в полагании, как утверждает Кант, а в *горизонте* времени. В этом смысле бытие является не трансцендентальным, а «временным объектом». Бытие – это трансценденция. Не нечто внешнее человеку утверждает себя посредством трансцендентальной апперцепции в человеке, а наоборот, человек, экстатически, утверждает себя вовне. Иными словами, при онтологическом познании человек не вбирает в себя, а наоборот выходит из себя. Ниже будет показано, что этот выход осуществляется в *слове*, ибо человеку дарован *язык* как онтологический феномен. Язык – утверждает Хайдеггер, – дом бытия.

Итак, каким должен быть ответ на приведенный выше вопрос Хайдеггера: «Каксообразно своей внутренней сущности должно быть конечному существу, называемому нами человеком, чтобы оно вообще могло быть открытым сущему, которым оно само не является, и которое поэтому должно само быть способным предъявлять себя?».

Как же сущее предъявляет себя человеку? Сущее состоит из «явления» и «неизвестного нам X», которое, однако, является *коррелятом* единства апперцепции, ибо представляет ей (апперцепции) это сущее как явление. Согласно Канту, это X недоступно эмпирическому созерцанию. «Но, – пишет Хайдеггер, – это не исключает, а предполагает необходимость его непосредственной доступности для чистого созерцания. Эта направленность предшествующего обращения может поэтому “быть названа неэмпирическим предметом =X”» [15, с. 69]. Как нетрудно догадаться, X есть ноумен, или трансцендентальный объект. Открытие такого объекта является выдающейся заслугой Канта, ибо именно *этот непознаваемый объект*, как показал Хайдеггер, и *образует возможность онтологического познания*: «Оно не потому непознаваемо, что это X как сущее сокрыто “за” пластом явлений, но потому, что оно просто не может стать возможным предметом знания, т.е. обладания познанием о сущем. Оно не может стать таковым, поскольку оно есть “ничто”. “Ничто” означает: не сущее, но все-таки “нечто”. Оно “служит лишь как коррелят”, т.е. по своей сущности является чистым горизонтом... Если же познаваемый в онтологическом познании X по своей сущности является горизонтом, то это познание должно быть удерживающим в открытости этот горизонт в его горизонтальности» [15, с. 70].

О чем это говорит? О том, что человеческое мышление по своей природе двузначно. Во-первых, оно *задает горизонт*, в котором появляется бытие с его модальностями, во-вторых, *истолковывает увиденное как полагание*. Трансцендентальная философия Канта была сосредоточена лишь на вто-

рой функции мышления. Традиционная метафизика, понимаемая как онтология, желает выйти за эти пределы, что, однако, означает (для Канта) не что иное, как желание создавать *химеры*. Во избежание этого он как раз и предлагает свою «трансцендентальную философию», основанную на трансцендентальной логике. Логика задает границы его мышлению. Но можно ли выйти за ее пределы? За пределами логики находится ее *основание* – Логос, т.е. «сказ, в котором дается слово бытию как *единственно* достойному осмыслению», ибо само бытие в своем исходном смысле есть «высветляюще-держашееся присутствие вещей» [16, с. 380].

Получен ли ответ на искомый вопрос: «Нам нужно отыскать “место”, где осуществляется онтологический синтез, на который указывает трансцендентальная философия. Найденное “место” будет тем, что послужит основанием для онтологического познания вообще. Является ли этим местом бытие?» Да, является. Бытие – это то пустующее место, на котором покоится сущее. Поскольку оно пустующее, то, как утверждает Хайдеггер, Бытие не может *быть* [16, с. 380]. Если это так, то чем же тогда является онтологическое познание? «Онтологическое познание “образует” трансценденцию, каковое образование есть не что иное, как удерживание открытым горизонта, в котором заведомо становится видимым бытие сущего. Если истина значит “несокрытость нечто”, тогда трансценденция – это изначальная истина. Но сама истина должна раздваиваться на раскрытость бытия и открытость сущего. Если онтологическое познание является раскрывающим горизонт, то его истина заключается именно в разрешении выступления сущего внутри горизонта» [15, с. 70].

### **§ 18. Трансцендентальная свобода воли как априорный «факт разума» и бытие нравственности**

«**Жизнь** есть способность существа поступать по законам способности желания. **Способность желания** – это *способность* существа через *свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений*», – пишет Кант в «Критике практического разума» [7, с. 297]. Иначе говоря, жизнь – это поступки по определенным законам. Следовательно, помимо теоретического (спекулятивного) разума должен быть и практический, который будет координировать соответствие поступков определенным законам. Но откуда взять эти законы? Перед чистым разумом возникает новая проблема: «Это исследование должно доказать только то, *что чистый практический разум существует*», – пишет в своем предисловии философ [7, с. 279]. Доказать существование такого разума – значит априорно доказать возможность нравственных законов.

Что же такое практический разум? «Практический же разум имеет дело не с предметами в аспекте их *познания*, а со своей собственной способностью *осуществлять* эти предметы (сообразно с их познанием), т.е. с *волей*, которая есть причинность, поскольку разум содержит в себе определяющее основа-

ние ее, следовательно, он должен указать не объект созерцания, а, как практический разум, *только его закон*» [7, с. 519]. Итак, *воля есть причинность* – утверждается в данном тезисе, и, заканчивая раздел «О дедукции основоположений чистого практического разума», Кант раскрывает смысл этой причинности: «Именно идея закона причинности (воли) сама имеет причинность или служит определяющим основанием этой причинности» [7, с. 399]. Иными словами, *идея закона* является основанием причинности *воли*. Вывод же, сделанный Кантом из своего основного закона чистого практического разума, гласит: «Чистый разум сам по себе есть практический разум и дает (человеку) всеобщий закон, который мы называем *нравственным законом*» [7, с. 351].

Итак, чистый разум имеет два вида: теоретический и практический. Последний не познает, а дает *Закон* для воли человека, которая в свою очередь является причиной его поступков. Теоретический разум познает законы природы, а практический их дает. Но относятся ли эти законы к одной и той же сфере? Нет. Законы природы относятся к *феноменальному* миру, а законы нравственности – к *ноуменальному*, и «поэтому не стоит удивляться», что человек «принадлежит обоим мирам» [7, с. 511]. Как нетрудно заметить, позиция Канта дуалистична изначально, и такой она остается в его заключительных, ставших знаменитыми, словах: «Две вещи наполняют душу всегда новым и тем более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*» [7, с. 729]. Но это ни в коей мере не означает, что Кант был убежденным сторонником дуализма, нет<sup>14</sup>. Он ясно осознавал недостаток своей системы и имел «надежду на то, что, быть может, когда-нибудь удастся постичь единство всей способности чистого разума (как теоретического, так и практического) и что можно будет все выводить из одного принципа, а это неизбежная потребность человеческого разума, который находит полное удовлетворение только в систематически полном единстве познания» [7, с. 523]. Дуалистичность позиции человека не означает равноправие обеих позиций, ибо «при соединении чистого спекулятивного разума с чистым практическим в одно познание чистому практическому разуму принадлежит *примат*, если предположить, что это соединение не *случайное* и произвольное, а основанное а priori на самом разуме, стало быть, *необходимое*» [7, с. 615]. Это значит, что ноуменальный мир имеет преимущество перед феноменальным. Почему? Потому что Кант не желает «отказаться от нашего важнейшего предположения об идеальности времени как чистой формы чувственного созерцания» [7, с. 553]. Иными словами, ноумен (а к нему относятся моральные законы) в отличие от феномена не должен быть зависим от времени. Если бы он зависел от времени, то «поведение человека в будущем можно было бы вычислить с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение» [7,

---

<sup>14</sup> Так, П. П. Гайденок пишет: «Анализируя трансцендентальную субъективность, Кант постоянно видит за ней то, условием чего она является; именно поэтому Канту чужда мысль о выведении системы из единого исходного принципа». *Гайденок П. П.* Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979. С. 26.

с. 549]. Чтобы человек оставался свободным, его бытие не должно зависеть от времени. Тем не менее, пишет Кант, «странно, хотя и бесспорно», что «даже *мыслящий субъект для себя самого во внутреннем созерцании есть только явление*, находит в критике практического разума свое столь полное подтверждение» [7, с. 287].

Что же представляет собой человек как феномен? Человек имеет *характер* и испытывает *настроение*: «Вместе со всем прошедшим, что его определяет, он принадлежит к *единственному феномену характера* (курсив мой. – А. А.), который человек как разумное существо сам себе создает и на основании которого он вменяет себе как причине, независимой от всякой чувственности, всю каузальную последовательность соответствующих явлений» [7, с. 545]. Человек будет самим собой только в том случае, если в своих поступках он будет исходить не из естественной необходимости, а из данной ему свободы, ибо «*жизнь в чувственно воспринимаемом мире имеет в отношении интеллигибельного сознания своего существования (свободы) абсолютное единство феномена, о котором, поскольку он заключает в себе только явление настроенности (характера), имеющей отношение к моральному закону, должно судить не по естественной необходимости, присущей ему как явлению, а по абсолютной спонтанности свободы*» [7, с. 549].

Итак, жизнь человека как феномена чувственного мира определяется ноуменальной свободой. Свободу человек обнаруживает в своем разуме, а не в чувствах; она не психологическое понятие. «Но многие все еще думают, что они могут объяснить эту свободу по эмпирическим принципам, как и всякую другую природную способность, и рассматривают ее как *психологическое* свойство, объяснение которого возможно после более глубокого исследования *природы души* и мотивов воли, а не как *трансцендентальный* предикат причинности существа, принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру (а ведь именно в этом все дело), и таким образом сводят на нет превосходное открытие, которое делает для нас чистый разум посредством морального закона, а именно открытие интеллигибельного мира через осуществление вообще-то трансцендентного понятия свободы, а тем самым отрицают и сам моральный закон, который совершенно не допускает какого-либо эмпирического основания определения» [7, с. 533]. И все же остается непонятным, откуда берется свобода? А как ответил бы Кант на сформулированный именно таким образом вопрос? Он ответил бы: «Этого я не знаю». Свобода, в критике практического разума, – это *бытие* моральных законов, ибо «вместо созерцания она (критика. – А. А.) полагает в их основу понятие их бытия в умопостигаемом мире, а именно понятие свободы. ... Но каким образом возможно такое сознание моральных законов, или, что то же самое, сознание свободы, – этого точнее объяснить нельзя и в теоретической критике можно только защищать допустимость ее» [7, с. 387]. Сознание свободы есть сознание моральных законов. Откуда же возникает такое сознание? Никоткуда. Это *факт разума* (!) и все. «Факт разума» – это *ключевое понятие* для уяснения главной интенции онтологического мышления Канта в «Критике практического разума». Кант ввел его в примечании к *Основному закону*

чистого практического разума, который гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла иметь также и силу принципа всеобщего законодательства» [7, с. 349].

Итак, откуда этот закон появился на свет? «Сознание этого основного закона можно назвать фактом разума, так как этого нельзя измыслить из предшествующих данных разума, например из сознания свободы (ведь это сознание нам заранее не дано): оно само по себе навязывает нам себя как синтетическое положение a priori, которое не основывается ни на каком – ни на чистом, ни на эмпирическом – созерцании. ... это единственный факт чистого разума, который возвещает о себе таким образом как изначально законодательный разум» [7, с. 351]. Все последующее изложение учения о практическом разуме основывается на этом факте, о чем неоднократно повторяет Кант. Так, раздел «О дедукции основоположений чистого практического разума» начинается именно с утверждения этого факта: «Наша аналитика доказывает, что чистый разум может быть практическим, т.е. может сам по себе, независимо от всего эмпирического, определять волю, и доказывает это тем фактом, в котором чистый разум у нас действительно проявляет себя как практический, а именно автономией в основоположении нравственности, чем он определяет волю к действию. Вместе с тем она показывает, что этот факт неразрывно связан с сознанием свободы воли и даже тождественен с ним» [7, с. 375].

Итак, понятие «свобода» как понятие бытия моральных законов (нравственности) является априорным фактом разума. «Свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, о которой мы имеем возможность *знать* a priori... если бы не было свободы, то *не могло бы быть и речи* ни о каком нравственном законе в нас» [7, с. 281]. Но почему разум занят идеей свободы? Потому что он должен направлять *волю*, или, говоря языком Канта, найти *определяющее основание* воли. Мы можем сказать, что *воля есть бытие* понятия «свободы», а свобода есть та *причина*, которая определяет волю. Само понятие воли Кант определяет очень просто: «Это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или хотя бы определять самое себя для их создания (безотносительно к тому, будет ли для этого достаточна физическая способность или нет), т.е. свою причинность» [7, с. 313].

Но как понятия «воля» и «свобода» оказались связанными в одно понятие «свобода воли»? «Материя практического принципа – это предмет воли, а этот предмет – или определяющее основание воли, или нет» [7, с. 341]. Что будет, если какой-нибудь предмет, например доставляющий человеку удовольствие, будет направлять волю? Это будет значить, что воля определена *эмпирическим* условием. А эмпирическое условие не является сферой разума, и, следовательно, такое правило не будет законом практического разума. Во избежание этого в практическом принципе не должно быть ничего от материи, и, следовательно, предмет воли должен иметь лишь *форму* законодательства, причем только такая форма может быть определяющим основанием воли. Но каким свойством в этом случае должна обладать воля? «...Такую волю надо мыслить совершенно независимой от естественного закона являе-

ний в их взаимоотношении, а именно от закона причинности. Такая независимость называется *свободой* в самом строгом, т.е. трансцендентальном, смысле. Следовательно, воля, законом для которой может служить одна лишь чистая законодательная форма максимы, есть свободная воля» [7, с. 345]. Более того, «свобода» и «чистая воля» – понятия неразделимые, ибо «в понятии воли уже содержится понятие причинности; стало быть, в понятии чистой воли содержится понятие причинности из свободы» [7, с. 415]. Однако если бы нравственные принципы выводились из причин, лежащих вне воли человека и независимых от нее, то такая воля была бы *гетерономной*. Такой человек был бы просто бессилён перед ней, следовательно, ни о какой нравственности здесь не могло быть и речи. Поэтому Кант утверждает: «Автономия воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей» [7, с. 355]. Но свобода может иметь как негативный, так и позитивный смысл. Если автономная воля независима от человека, т.е. является некой *иррациональной* силой, то «эта *независимость* есть свобода в *негативном* смысле, а *собственное законодательство* чистого и как такового практического разума есть свобода в *позитивном* смысле» [7, с. 355].

Какие же эмпирические и трансцендентные выводы следуют из выше описанного «факта разума»? В первом случае это чувство *уважения* и вытекающее из него чувство *долга*, а во втором – идея *Высшего блага* и вытекающая из него идея *Бога*.

Итак, практический разум постулирует ноуменальный мир. Но как быть человеку, если он остается существом феноменального мира? «В самом деле, каким образом закон сам по себе может быть непосредственным определяющим основанием воли (а ведь это и составляет суть всякой моральности) – это проблема, неразрешимая для человеческого разума; это тождественно вопросу о том, как возможна свободная воля. Следовательно, мы должны а priori показать не то, на каком основании моральный закон служит мотивом, а то, как действует в душе мотив, поскольку моральный закон сам есть мотив» [7, с. 467]. В душе человек имеет чувство. Но можно ли его вывести априорно? Можно. Соблюдение морального закона приносит человеку ряд неудобств и, следовательно, определенное *страдание*, которое является, «быть может, единственным случаем, когда из понятий а priori мы можем определить отношение познания к чувству» [7, с. 469]. Но не возникает ли здесь некая, скажем, этика самоистязания? Примет ли человек такую мораль? Нет. Но Кант и не требует этого. Моральный закон есть нечто изначально положительное, ибо его бытие есть свобода. А это значит, что он есть «предмет величайшего уважения, стало быть, основа положительного чувства; это чувство не эмпирического происхождения и познается а priori. Следовательно, уважение к моральному закону есть чувство, которое возникает на интеллектуальной основе; это чувство есть единственное, которое мы познаем совершенно а priori и необходимость которого мы можем усмотреть» [7, с. 471]. Это «чувство, которое содействует влиянию закона на волю», Кант также предлагает назвать *моральным чувством* [7, с. 475]. При этом подчеркивается, что «*уважение* всегда питают к людям и никогда – к вещам» [7, с. 479].

Если *мотив* воли представляется через разум, то возникает понятие *интереса*. Интерес к соблюдению морального закона как осознанное *свободное* подчинение закону воли есть *долг*. Однако человек может поступать как в соответствии с законом, так и просто из уважения к нему. В первом случае поступок будет *легальным*, а во втором – *моральным*. Но только в последнем случае поступок будет иметь *моральную ценность*. «Долг! ... Где корни твоего благородного происхождения? – восклицает Кант и отвечает: – Это не что иное, как *личность*, т.е. свобода и независимость от механизма всей природы» [7, с. 511]. Человек как личность *автономен*, и, следовательно, он должен подчиняться только тем *целям*, которые соответствуют принятым им моральным ценностям. В противном случае он станет лишь простым *средством* для чуждых его интересам целей. Об этом говорит знаменитый тезис Канта: «Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего *лишь как средство*; только человек, а с ним и всякая разумная тварь, есть *цель сама по себе*» [7, с. 513]. Фразу «цель сама по себе» нужно здесь понимать как нравственную, ибо то, что существует «само по себе», принадлежит, согласно трансцендентальной философии, ноуменальному миру. Этический же принцип Канта очень суров: «Человек живет лишь по долгу, а не потому, что находит какой-то вкус к жизни» [7, с. 515].

Практический разум, как и рассмотренный ранее теоретический, *диалектичен*, поскольку «требует абсолютной целокупности условий для данного обусловленного, а ее можно найти только в вещах самих по себе» [7, с. 573]. Таким «безусловно целокупным предметом чистого разума» является **высшее благо** [7, с. 575]. Однако оно состоит в свою очередь из «в высшей степени неоднородных понятий: понятия блаженства и понятия добродетели» [7, с. 587]. А это ведет к антиномии: что здесь причина, а что следствие? Эпикурейцы и стоики решали эту проблему диаметрально противоположенным образом: первые утверждали, что стремление к счастью порождает добродетель, а вторые – обратное. И хотя Канту ближе позиция стоиков, тем не менее он предлагает отказаться от принципа координации этих понятий в пользу их субординации. Для этого он находит «особое интеллектуальное чувство» – *удовлетворенность собой*, которое обозначает не «наслаждение, как слово *блаженство*, а удовлетворенность своим существованием, аналог счастья, который необходимо должен сопутствовать сознанию добродетели» [7, с. 605]. «Из этого устранения антиномии практического чистого разума следует, – заключает Кант, – что в практических основоположениях можно мыслить, по крайней мере как нечто возможное, естественную и необходимую связь между сознанием нравственности и ожиданием соразмерного ей счастья как его следствия... Только в такой субординации *высшее благо* есть весь объект чистого практического разума» [7, с. 609].

Итак, *свобода*, утверждает Кант, – единственное условие морального закона. Две другие оставшиеся трансцендентные идеи *бессмертия* и *Бога*, в отличие от первой, являются условиями лишь «применения морально определенной воли к ее объекту, данному ей а priori (высшему благу)» [7, с. 283]. Иначе говоря, из идеи свободы возникает идея высшего блага, а уже из нее –

идеи бессмертия и Бога. Причем идея *бессмертия* постулируется, исходя из первой части высшего блага, а именно **нравственности**, в то время как «*существование Бога*» постулируется из «соразмерной этой нравственности **блаженства**» [7, с. 623]. Для чего же Кант постулирует эти две идеи? Чтобы оправдать исходный тезис о свободе воли как бытии интеллигибельного мира: «Я *хочу*, – пишет философ, – чтобы был Бог, чтобы мое существование в этом мире имело свое продолжение и вне природной связи в мире чистого рассудка, чтобы, наконец, мое существование было бесконечным; я настаиваю на этом и не позволю отнять у себя этой веры» [7, с. 681]. Тем самым Кант вводит «понятие веры, основанной на чистом практическом разуме» [7, с. 683], которая не предписывается текстами божественного откровения, а добровольно «возникает из самого морального убеждения ... и никогда не переходит в неверие» [7, с. 689].

Если есть вера, то остается и какая-то Тайна. А что произошло бы, если бы человек прозрел ее, например, увидев воочию Бога? Тогда большинство наших поступков потеряло бы свою *нравственную ценность*, ибо совершались не по долгу, а «из страха, лишь немногие – в надежде» [7, с. 691]. Поэтому существование человека остается вечно сопряженным с Тайной, и это говорит лишь о том, «что неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна почтения, в чем она нам отказала, как и в том, что она нам дала» [7, с. 693].

### **§ 19. Вера во внутренний голос собственного Я как источник свободы воли и познания божественной жизни**

Последующее развитие трансцендентальной философии Канта привело к окончательному субъективизму, нашедшему свое полное выражение в философии «наукоучения» (науке о науке вообще) Фихте. Трансцендентальную апперцепцию Канта Фихте превращает в самосознание Я, веру разума – в веру во внутренний голос совести, трансцендентальную схему – в схему божественного знания. Нерешенная Кантом загадка «вещи в себе» остается, только формулируется теперь как проблема некоего внешнего по отношению к человеку и аффицирующего его «толчка».

Итак, сущность онтологического мышления остается до конца не раскрытой, но сама проблема переходит на качественно новый уровень. Трех выше перечисленным понятиям соответствуют следующие работы Фихте: «Основа общего наукоучения» [14], «Назначение человека» [12] и «Наукоучение в его общих чертах» [13].

Каков же центральный тезис, вокруг которого Фихте строит свое наукоучение? Мы знаем, что человек обладает двумя формами априорной чувственности: *пространством* и *временем*. Именно первую из них Фихте кладет в основание своей системы: «Я также созерцаю свое ощущение, – пишет он, – и так возникает из меня и из моего существа *познание бытия*. Ощущение превращается в *ощущаемое*; мои аффицированные состояния – красное,



гладкое и т.п. – в нечто красное, гладкое и т.д. вне меня, которые и ощущение которых я созерцаю в пространстве, потому что *мое созерцание само есть пространство* (курсив мой. – А. А.)» [12, с. 133]. Поскольку под «пространством» в отличие от «времени» понимается то, что находится вне человека, то Фихте делает радикальный шаг, и то, что находилось вовне, становится внутренним свойством человека. Несмотря на такую «радикальность», этот шаг, тем не менее, не противоречит кантовскому априоризму. Сама гносеологическая и онтологическая позиция Фихте однозначно сформулирована в следующем тезисе: «Не давай опутывать себя софизмами и полуфилософией: вещи не являются тебе через своих представителей; ты сознаешь непосредственно вещь, которая есть и которая может быть; и не существует другой вещи кроме той, которую ты сознаешь. *Ты сам есть эта вещь; ты сам глубочайшим основанием своего существа, своей конечностью поставлен перед собой и выброшен из самого себя; и все, что ты замечаешь вне себя, всегда ты сам* (курсив мой. – А. А.). Это сознание очень удачно названо *созерцанием*. Во всяком сознании я наблюдаю самого себя, так как я есмь я: для субъективного, *сознающего* это сознание – созерцание. И объективное, созерцаемое и создаваемое, также я сам, тоже я, которое также есть созерцающее, но в данном случае оно объективно, предносясь субъекту. В этом отношении сознание – деятельное *воззрение* на то, что я созерцаю; воззрение, выносящее меня самого из меня самого; вынесение меня самого из меня самого посредством единственного способа действия, который мне присущ, – посредством созерцания. Я живое видение. Я смотрю – это сознание; вижу свое видение – это сознание» [12, с. 132].

Итак, Фихте утверждает: «Ты есть эта вещь», ибо «я есмь я»; «Я выброшен из самого себя», ибо «созерцание есть деятельное воззрение». Кажется, тем самым решена проблема *познания бытия* вещи, т.е. «вещи в себе». А так ли это на самом деле? Нет.

Что на самом деле стоит за тезисами «я есть я» и «созерцание есть деятельное воззрение»? Вернемся еще раз к Фихте, который задает себе основополагающие вопросы онтологии и познания и отвечает на них: «Относительно сознания вещи возникает вопрос: как может возникнуть знание о вещи, когда вещь сама о себе не знает; как может возникнуть *во мне* сознание вещей, когда я сам не есть ни вещь, ни одно из ее определений, так как все ее определения входят только в круг ее собственного бытия, а ни в коем случае не моего? Как проникает в меня вещь? Какова связь между субъектом – мною и объектом моего знания – вещью? Этот вопрос по отношению *ко мне* не имеет места. Я имею знание в себе самом, потому что я разум. Каков я, об этом я *знаю*, потому что я именно таков. О чем я уже непосредственно знаю, потому что я вообще существую, то и есть мое я, так как я знаю о нем непосредственно. Тут нет необходимости в связи между субъектом и объектом; мое собственное существо есть эта связь. Я сам субъект и объект» [12, с. 128]. «Мое собственное существо есть эта связь», или же, как утверждается в другом месте, «свет не вне меня, но во мне, и я сам есмь свет» [12, с.133] – таков окончательный ответ Фихте. Иными словами, вся тайна онтологиче-

ского познания сосредоточена в «существовании Я». Раскрытию сущности этой тайны посвящена первая часть главного теоретического труда Фихте «Основа общего наукоучения», которое состоит из одного *безусловного* основоположения и двух обусловленных (первого по содержанию, второго по форме).

Каково это положение? С формулирования этого вопроса начинается сочинение Фихте: «Мы должны *отыскать* абсолютное первое, совершенно безусловное основоположение всего человеческого знания. Быть *доказано* или *определено* оно не может, раз оно должно быть абсолютно первым основоположением. Оно должно выражать собою то *дело-действие* (Thathandlung), которое не встречается и которого нельзя встретить среди эмпирических определений нашего сознания, которое, напротив того, лежит в основании всякого сознания и только делает его возможным» [14, с. 73]. Что же им является? «Если поставить повествование об этом деле-действии во главе наукоучения, то его нужно будет выразить следующим образом: *Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие*» [14, с. 81]. Поскольку *бытие* может быть *только моим*, то, следовательно, *я не могу выйти за его пределы*. То, что находится за его пределами, я могу также знать только как принадлежащее моему бытию. Но помимо Я имеется еще и не-Я. Исходя из первого основоположения, Фихте чисто логически выводит следующие утверждения: «Я не = Я, но Я = не-Я и не-Я=Я» и тут же поясняет, что «если же они правильны, то тем самым разрушается тождество сознания – этот единственный фундамент нашего знания» [14, с. 91]. Каков же выход? В понятии «делимости»: «*Как Я, так и не-Я полагаются как делимые*» [14, с. 93]. Следовательно, «мы объединили противоположенные Я и не-Я посредством понятия делимости» [14, с. 95]. Именно благодаря этому явлению возможны такие синтетические суждения, как А=В.

Как бы подводя итог своему основному труду, Фихте пишет: «Если бы наукоучению был задан вопрос: каковы вещи сами по себе, то оно могло бы на это ответить только следующим образом: таковы, какими мы их должны сделать. От этого наукоучение нисколько не станет трансцендентным, так как мы обретаем в нас самих все то, что мы при этом устанавливаем; мы выносим это из нас самих вовне, ибо *в нас* самих находится нечто, что оказывается возможно объяснить исчерпывающим образом только через нечто *вне нас*. Мы знаем, что именно мы мыслим это нечто, мыслим его согласно законам нашего духа, что мы, стало быть, никогда не можем выйти из самих себя, никогда не можем заговорить о существовании какого-нибудь объекта без субъекта» [14, с. 289].

Но что означает фраза «*в нас* самих находится нечто, что оказывается возможно объяснить исчерпывающим образом только через нечто *вне нас*»? Фихте имеет в виду некий «Перводвигатель» или же просто «некоторый толчок», который, будучи *вне нас*, тем не менее оказывается решающим для нашего представляющего созерцания. Почему? Потому что «последним основанием всякой действительности для Я является, таким образом, согласно наукоучению, некоторое первоначальное взаимодействие между Я и некото-

рым нечто вне его, о котором больше ничего нельзя сказать», но которым Я «приводится в движение, только для того, чтобы действовать, и без такого перво двигателя вне его оно никогда бы не начало действовать» [14, с. 281]. Что же представляет собой этот «двигатель» для наукоучения? Это то, что «только чувствуется, но не познается конечным существом. Оно (наукоучение. – А. А.) берется вывести из определяющей способности Я все возможные определения этой силы или этого не-Я» [14, с. 282].

Но дальше этого объяснения Фихте, по сути, не идет. А суть была им описана ранее, когда он впервые ввел понятие «толчка». Для чего ему было необходимо это понятие? Чтобы показать, что «всяческая реальность ... порождается только силой воображения» [14, с. 221], и она (сила воображения) есть «созидательная способность» [14, с. 224]. Но как же это может произойти? Посредством толчка! «Устремляющееся в бесконечность деятельность Я ... испытывает некоторый толчок (Anstoss); и деятельность, которая при этом отнюдь не должна быть уничтожена, отражается, обращается во внутрь» [14, с. 221]. Толчок ограничивает наше воображение, устремленное в бесконечность, и возвращает его назад. Но толчок не только дает силе воображения «истину, и притом единственную истину» [14, с. 221], но и то, «что Я вообще является представляющим, определяется не силою Я, а чем-то вне Я находящимся, как мы это видели. А именно, мы вообще были в состоянии мыслить себе возможность представления не иначе, как предполагая, что устремляющаяся в неопределенное и бесконечное деятельность Я подвергается толчку. Согласно этому, Я как *интеллигенция вообще* является *зависящим* от некоторого неопределенного и доселе еще совсем неопределимого не-Я: и только благодаря такому не-Я и через его посредство становится оно интеллигенцией» [14, с. 246].

Решена ли тем самым проблема «вещи в себе»? Нет. Фихте лишь показывает, как «вещь в себе» раскрывается сознанию человека. Но сознанию человека раскрывается только его собственное сознание. Толчок лишь побуждает сознание к деятельности. Одним из первых эту мысль высказал Гегель: «“Я”, согласно Фихте, реагирует на этот толчок, и лишь благодаря этой реакции оно достигает сознания самого себя. Природа толчка остается при этом непознанным внешним, и “Я” есть всегда нечто обусловленное, которому противостоит некое другое. ... То, что у Канта называется вещью в себе, у Фихте называется внешним толчком» [2, с. 184]. Поэтому, как и Кант, Фихте для познания «вещи в себе», т.е. объективной реальности, требует веры: «По отношению к реальности вообще, как Я так и не-Я, имеет место только *одна вера*» ибо она дает «нечто такое, что является возможным единственно лишь через *отношение некоторого чувства*» [14, с. 307].

Что же такое вера? Иначе говоря, почему она необходима? Потому что «знание не может обосновываться в самом себе и доказывать само себя; каждое знание предполагает другое высшее как свое основание, и это восхождение бесконечно» [12, с. 157]. Вера – это то, что дает убежденность в истинности наших знаний, ибо «Вера – не знание; она – решение воли придавать значение знанию», и «ее создает настроение, а не рассудок» [12, с. 157]. Человек

верит, утверждает Фихте, потому что он этого страстно *хочет*. *Настроение человека*, о котором говорил уже Кант, теперь приобретает фундаментальное значение. Но должны ли мы серьезно относиться к такому «хотению»? Должны, если хотим быть свободными. Но что значит быть свободным? Разве отделима *свобода* от своего бытия – *воли*? Нет. Воля – это «явление в нашем сознании... Хотение есть непосредственное сознание деятельности одной из наших внутренних естественных сил. Непосредственное сознание стремления этой силы, которое еще не есть деятельность, потому что оно задерживается противодействующими силами, является в сознании склонностью или влечением, борьба борющихся сил – нерешительностью, победа одной из них – волевым решением» [12, с. 89]. Именно таким решением открывается путь к свободе. «Я хочу быть свободным, – пишет Фихте, – означает: я хочу сам сделать себя тем, чем я буду» [12, с. 95]. Но откуда я могу знать, чем я должен быть? Это знание дает *внутренний голос*. Более того, «прислушиваться к нему, честно и свободно, без страха и умствований повиноваться ему – вот мое единственное назначение, вот в чем вся цель моего существования» [12, с. 162]. Почему? Потому что «это истинное изначальное основание всякой другой истины и достоверности. Согласно этому взгляду все делается истинным и достоверным, что только предполагается истинным и достоверным, благодаря повиновению внутреннему голосу», и этот «голос из глубины моего существа, которому я верю и ради которого я верю во все другое, во что я верю, повелевает мне действовать ... Этот голос моей совести повелевает мне в каждой стадии моего существования, как именно я должен поступать в этой стадии и чего я должен избегать» [12, с. 162].

Зависимость существования человека от его настроения, порождающего веру, обуславливает и зависимость от человека его бытия: «Для меня вообще не существует никакого чистого бытия, которое не затрагивало бы мои интересы, и которое бы я созерцал только ради созерцания; только благодаря отношению ко мне существует все, что вообще для меня существует» [12, с. 164]. А это значит, что *вера во внутренний голос* собственного Я и действие в соответствии с ним является истоком и основанием для достижения человеком *свободы* как подлинного смысла его существования. Означает ли это, что в существовании человека решающую роль играют некие иррациональные силы? Нет. Несмотря на примат воли, Фихте остается на почве немецкого *рационализма*: «Воля – это живой принцип разума, это сам разум, когда он понимается чисто и независимо» [12, с. 192] и *идеализма*: «Не разум существует ради бытия, но бытие ради разума. Бытие, которое само по себе не удовлетворяет разума и не разрешает всех его вопросов, никоим образом не может быть истинным бытием» [12, с. 182].

Свободная воля открывает человеку доступ в неземной «духовный мир», утверждает Фихте, и поэтому человек как нравственное существо «должен иметь цель, лежащую вне этой жизни» [12, с. 189]. Особенность позиции Фихте состоит в том, что, в отличие от христианского вероучения, этот неземной мир, утверждает он, достижим уже в этой жизни: «Ошибкой было бы думать, что я только тогда получу доступ в надземный мир, когда буду

вырван из зависимости земного мира; уже теперь я нахожусь и живу в надземном мире гораздо более, нежели в земном» [12, с. 186]. Почему идеальный «надземный мир» оказывается реальным в этой жизни? Идеальное, т.е. данное в воображении, становится реальным в рассудке. Реально то, что нами понято и усвоено: «Сила воображения творит реальность; но в ней самой нет никакой реальности; только через усвоение и овладение в рассудке ее продукт становится чем-то реальным. – Тому, что мы сознаем как продукт силы воображения, мы не приписываем реальности; приписываем же мы ее тому, что мы находим наличным в рассудке, которому мы приписываем отнюдь не способность созидания, а лишь способность сохранения» [14, с. 228].

Какую реальность открывает нам наше воображение, которое, как утверждает Кант, само основано на трансцендентальной схеме? Эта реальность есть *знание*, которое, в свою очередь является не чем иным, как «бытием Бога вне его бытия; его обнаружением, в котором он был бы совсем так, как он есть, и все же оставался бы также в себе самом совсем так, как он есть» [13, с. 774]. Но если «вне Бога не может быть безусловно ничего, кроме этой схемы» [13, с. 775], то, следовательно, трансцендентальная схема есть «схема божественной жизни» [13, с. 778]. Значит ли это, что в *чистом мышлении* человек обретает божественность? Нет. Как чистое мышление, пишет Фихте, «знание может быть только схемой божественной жизни. В этом мышлении я обладаю знанием не непосредственно, но лишь в схеме; еще менее непосредственно обладаю я божественной жизнью» [13, с. 784].

Как достичь надземного мира в земной жизни? Доступна ли ему Тайна, которая, согласно Канту, должна оставаться недостижимой? Нет. «Мировое благо, совершенно независимо от всех человеческих добродетелей и пороков, растет и развивается по собственному закону, благодаря какой-то невидимой и неизвестной силе» [12, с. 183]. Единственное, что остается человеку, – это жить, веря своему внутреннему голосу, в котором «невидимая и неизвестная сила» открывается как «бытие воли» [13, с. 788], и он должен следовать этой воле, ибо «схема божественной жизни возведена в ней (воле. – А. А.) в действительность» [13, с. 788].

Что же мы имеем в итоге? Итак, любое созерцание чувственно, следовательно, делает вывод Кант, *интеллектуальное созерцание невозможно*. Более того, любое рациональное познание не позволяет постичь *бесконечное*, ибо, как пишет Фихте, «как только мы произносим слово «объяснить», мы находимся уже в области конечности; так как всякое объяснение, т.е. не постижение разом, а некоторое восхождение от одного к другому, есть нечто конечное» [14, с. 284]. Можно ли согласиться с этим? Нет, утверждает Шеллинг в своем первом систематическом труде «Система трансцендентального идеализма», раскрывая сущность интеллектуального созерцания: «Интеллектуальное созерцание есть орган трансцендентального мышления. Ибо задача трансцендентального мышления состоит в том, чтобы посредством свободы сделать для себя объектом то, что обычно не есть объект; оно предполагает способность производить и одновременно созерцать определенные действия духа; таким образом, продуцирование объекта и само созерцание составляют

абсолютное единство. Именно эта способность и есть способность интеллектуального созерцания». [17, с. 258].

Как возникает такое созерцание и почему оно возможно? Интеллектуальное созерцание не может быть доказано, но, развивая основную интенцию Фихте, Шеллинг уточняет: «Посредством интеллектуального созерцания для нас возникает Я, поскольку оно есть свой собственный продукт, производящее и произведенное одновременно. Это тождество Я в качестве производящего и Я в качестве произведенного может быть выражено в положении Я=Я» [17, с. 260]. Оставаясь в рамках трансцендентальной философии, невозможно выйти за пределы Я. Следовательно, онтологическое мышление есть мышление «Я», ибо «сказать о Я, что оно есть, нельзя только потому, что оно есть само бытие. Извечный, совершаемый вне всякого времени акт самосознания, именуемый нами Я, есть то, что дает всем вещам наличное бытие» [17, с. 263].

Но что тогда представляет собой внешний мир? Вначале Шеллинг дает метафорический ответ: «Объективный мир есть лишь изначальная, еще не осознанная поэзия духа» [17, с. 241]. Что этим хочет сказать философ? То, что «объекты трансцендентальной философии вообще существуют лишь постольку, поскольку они свободно продуцируются» [17, с. 241], «следовательно, философия, подобно искусству, основывается на способности производить» [17, с. 242]. Внутреннее созерцание философа есть одновременно и продуцирование созерцаемого. Иными словами, философское созерцание – это *двойственный* акт, который может затем перейти в единый акт *эстетического воображения*, а это значит, что «подлинное чувство, посредством которого должна постигаться философия этого рода, есть чувство эстетическое, и именно поэтому истинным органом философии является философия искусства» [17, с. 242]. Почему таким важным оказывается эстетическое воображение? Потому что это единственный способ, когда возможно *нерефлексивное* продуцирование, т.е. вторжение в сферу *бессознательного*. Ибо, по Шеллингу, «объективно лишь то, что возникает бессознательно, следовательно, подлинно объективное в данном созерцании не может быть привнесено в него сознательно» [17, с. 473]. Как нетрудно догадаться, к сфере бессознательного относится то, что находится за пределами сознания, т.е. объективный, реальный мир. Но мы не могли бы постичь их взаимосвязь и строгое соответствие друг другу, «если бы между двумя мирами, идеальным и реальным, не существовало *предустановленной гармонии*» [17, с. 240].

Трансцендентальный философ стоит перед парадоксальной задачей: *как, не покидая Я, выйти за его пределы?* Иными словами, как, исходя из конечного, постичь бесконечное? Шеллинг отказывает в такой способности *математику*, ибо последний «всегда имеет дело не непосредственно с созерцанием (конструкцией), но только с результатом конструирования» [17, с. 241]. Иными словами, математический объект задается не внутренним, а внешним созерцанием, следовательно, он остается в рамках конечного рассудка. И наоборот: «Художник как бы инстинктивно привносит в свое произведение помимо того, что выражено им с явным намерением, некую беско-

нечность, полностью раскрыть которую не способен ни один конечный рас-судок» [17, с. 478].

Что же в конечном счете создает художник в своем творении? Красоту, ибо «бесконечное, выраженное в конечном, есть красота. Следовательно, основная особенность каждого произведения искусства, содержащего в себе обе деятельности, есть *красота*, и там, где нет красоты, нет и произведения искусства» [17, с. 479].

Можем ли мы утверждать, что в основании феномена «красоты» лежит некое *тождество*, о котором мы догадываемся, исходя из понятия «предус-тановленной гармонии»? Это высшее тождество, которое Шеллинг обозначает как «абсолютное тождество», является непостижимой для философии Тайной. Вот как Шеллинг вводит это ключевое понятие своей философии: «Если это высшее – не что иное, как основание тождества между абсолютно субъективным и абсолютно объективным, между сознательным и бессозна-тельным, которые в свободном действии разделяются только для являемости, то само это высшее не может быть ни субъектом, ни объектом, ни тем и дру-гим одновременно, но лишь *абсолютным тождеством*, в котором нет ника-кой двойственности и которое именно потому, что условие всякого сознания есть двойственность, никогда не может быть осознано» [17, с. 462].

Это абсолютное тождество не может быть осознано, так как оно «неви-димый корень», следовательно, являясь *предпосылкой* мышления, оно не мо-жет быть объектом знания, но открывается лишь как предмет *веры* [17, с. 463]. Проявлением этого тождества является особая мыслительная дея-тельность, именуемая «поэтическим даром», и именно благодаря этому тож-деству «то, что по ту сторону сознания является нам как действительный мир, а по эту сторону сознания – как идеальный мир или мир искусства, – продукты одной и той же деятельности» [17, с. 483]. Более того, подводя итог своему исследованию, Шеллинг делает следующий вывод: «Поскольку фило-софия, а вместе с философией и все науки, следующие за ней по пути совер-шенствования, были рождены и питаемы поэзией, то можно ожидать, что, достигнув своего завершения, они вернутся отдельными потоками в тот все-общий океан поэзии, из которого они вышли» [17, с. 485].

А что должен делать человек до того, как философия и наука «достиг-нут своего завершения»? Он должен жить нравственной жизнью, т.е. в соот-ветствии с моральным законом. А «мораль, – утверждал еще Кант, – есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья» [7, с. 641]. Что же такое «счастье»? Шеллинг определяет его как «только тождество внешнего мира и чистой во-ли», причем так, что «сама нравственность может стать для него объективной лишь посредством внешнего мира» [17, с. 446]. Сила же, «господствующая во внешнем мире, и есть единственное наивысшее благо» [17, с. 446]. Этой силой является «закон, необходимый для свободы» [17, с. 447]. Но возможна ли связь между свободой и разумностью? Для приверженца практического разума – безусловно, причем в подлинном смысле этого слова, ибо безуслов-но только то, что достигает «абсолюта, который составляет общее основание

гармонии между свободой и разумностью», но если бы вдруг «абсолют, который повсеместно может быть лишь откровением, действительно полностью открылся в истории или вообще когда-либо открылся, это положило бы конец явлению свободы» [17, с. 463].

Что же тогда представляет собой феномен *истории*? В истории мы наблюдаем «свободную игру сил». Но так ли они «свободны»? Или как пишет Шеллинг, «заслуживает ли вообще наименования истории ряд событий, лишенных плана и цели, и не заключено ли уже в самом понятии истории понятие необходимости, подчиняться которой вынужден даже произвол» [17, с. 451]. Ответ Шеллинга диалектичен: особенность истории состоит в том, что «она должна отражать свободу и необходимость в их соединении и сами возможны лишь посредством этого соединения» [17, с. 456]. Мы не сможем познать смысл истории, пока она не будет завершена, и единственное, что мы можем сказать о ней, – то, что «история в целом есть продолжающееся, постепенно обнаруживающее себя откровение абсолюта» [17, с. 465].

Этот тезис фактически ознаменовал завершение трансцендентальной философии, ибо вывел субъекта за пределы самосознания Я. Такая перемена привела и к изменению онтологического мышления, а именно к новому пониманию соотношения «вещи в себе» и ее «явления», сделав его религиозно-мистическим: «Истинное положение вещей на деле таково, – заявил Гегель, – что вещи, о которых мы непосредственно знаем, суть простые явления не только *для нас*, но также и *в себе*, и настоящее определение конечных вещей и состоит в том, что они имеют основание своего бытия не в самих себе, а во всеобщей божественной идее. Это понимание вещей также должно называться идеализмом, но в отличие от субъективного идеализма критической философии мы должны его назвать *абсолютным идеализмом*. Этот абсолютный идеализм хотя и выходит за пределы обыденного реалистического сознания, но по существу не может рассматриваться только как собственность философии, а, наоборот, образует основание всякого религиозного сознания, поскольку именно последнее рассматривает совокупность всего существующего, вообще весь существующий мир как сотворенный и управляемый богом» [2, с. 162-163].

## *Резюме*

### **I. Быть «мыслящей вещью» как основополагающий способ бытия человека**

Человек достоверно знает о том, что он существует и может преодолеть всякое сомнение по этому поводу, лишь потому, что он существо сомневающееся, т.е. мыслящее. Это значит, что человек есть, существует лишь как «мыслящая вещь». Такой способ бытия является основополагающим для человека. Утверждение «я мыслю, следовательно, существую» не эмпирическое, а априорное; это единственное знание, в котором человек не может сомневаться. Оно есть онтологическая предпосылка, божественный дар и воз-



никает из первоначальной интеллектуальной интуиции, в которую человек верит безусловно. Бог, т.е. мыслящая субстанция и источник истины, есть гарант этой истины. Обнаружение таких метафизических истин доставляет человеку высшую радость.

## **II. Интуитивное чувство веры как гносеологическая категория познания**

Человек не только «мыслящая вещь», но и тело. Если душа и тело не соединены в третьем, а едины, то материя одушевлена, и, следовательно, природа есть одушевленное существо и причина самой себя, т.е. Бог. Бог есть имманентная причина всех вещей. Познавать божественную природу есть высшая радость для человека, ибо познание есть любовь божественного разума, познающего самого себя. Такой Бог не нуждается в вере. Рассуждая, мы связываем причину и следствие; но они не связаны между собой. Их связь – это лишь дело привычки, которая возникает не из априорных размышлений, а из опыта. Мы рассуждаем, пока не поверим. Вера есть интуитивное знание, т.е. оно имеет гносеологическое значение. Следовательно, чистый, не основанный на вере разум имеет границы.

## **III. Трансцендентальная непознаваемость «вещи в себе» как следствие субъективной темпоральности созерцания**

Трансцендентальное познание есть обоснованное априорное познание. Условием априорного познания являются априорные формы созерцания: пространство и время. Поскольку созерцание темпорально, то познаваемый предмет может быть дан только во времени. Время как субъективное условие созерцания характеризует само созерцание как субъективную темпоральность, и, соответственно, предмет созерцания может быть дан только субъективно и только как явление, а не как «вещь в себе». Следовательно, трансцендентальное познание применимо лишь к одним явлениям. Субъективная темпоральность восприятия налагает ограничения на возможности познания, ибо не позволяет познать вещь как независимый от восприятия объект, т.е. как вещь-в-себе.

## **IV. Трансцендентальная временность как внутреннее чувство, обуславливающее онтологическую возможность синтетического познания**

Синтетическое познание есть связывание в единство данного в созерцании многообразия. Эту функцию выполняет рассудок. Способность рассудка к сведению в единство обусловлена апперцепцией. Рассудок устанавливает понятия, под которые способность суждения подводит предметы.

Подвести чувственно данный предмет к неоднородному с ним рассудочному понятию позволяет трансцендентальная схема. Схема – это феномен рассудочного понятия, которое возникает как трансцендентальное временное определение. Как «определение» оно однородно с категорией, а как «временное» – с явлением. Следовательно, в основе синтетического познания лежит онтологизированное внутреннее чувство – трансцендентальная временность.

#### **V. Идея «высшего разума» как трансцендентный полюс расширения познания за пределы возможного опыта**

Категории происходят из рассудка, идеи – из разума. Разум есть, сила трансцендирующая рассудок и выводящая за пределы возможного опыта. Однако и он не познает «вещь в себе». Опыт является условием всякого познания; выходя за его пределы, можно познать только нечто безусловное. Должно быть что-то, что обуславливало бы существование явлений. Это «что-то» есть идея и идеал чистого разума, не существующий объективно, но необходимый для него как его трансцендентный полюс. Им является Бог. Доказать логически бытие Бога невозможно, ибо Бог, или «высший разум», – это лишь идея разума. Человек должен верить в это. Разумная вера выводит человека за пределы возможного опыта и является завершением его познания.

#### **VI. Трансцендентальная философия как обоснование возможности онтологического познания**

Обоснование возможности априорного синтеза показало невозможность обоснования метафизического познания. Но априорный трансцендентальный синтез является одновременно и онтологическим, ибо они оба истекают из одного и того же места. Этим местом, наделяющим предметы онтологическими предикатами, является бытие, которое, по Канту, полагается самим мышлением. Такое «полагание» отказало разуму в познании трансцендентального объекта, «вещи в себе», т.е. Ничто. Но бытие есть не что иное, как Ничто. Бытие – это то пустующее место, на котором покоится сущее. Ничто – это не вещь, а горизонт, в котором только и могут существовать вещи. Онтологическое познание есть трансцендентальное удержание этого горизонта открытым.

#### **VII. Трансцендентальная свобода воли как априорный «факт разума» и бытие нравственности**

Свобода является нравственным, а не психологическим понятием. Человек обнаруживает ее в своем разуме, а не в чувствах. Сознание свободы

есть сознание моральных законов. Никто не знает, откуда берется такое сознание, ибо это просто «факт разума». Свобода априорна. Моральные законы – это законы не физического, а стоящего над ним умопостигаемого мира. Бытием этого мира нравственности и соответствующих ему поступков является «трансцендентальная свобода», которая не отделима от понятия «воли», ибо независимость воли от эмпирических условий и есть свобода в трансцендентальном смысле. Только свобода является причинностью «чистой воли», следовательно, воля в трансцендентальном смысле может быть лишь «свободной волей».

### **VIII. Вера во внутренний голос собственного Я как источник свободы воли и познания божественной жизни**

Вера решением воли придает знанию значимость. Волевым решением открывается путь к свободе. Быть свободным – значит самому делать себя. Человек узнает о том, каким он должен быть, из своего внутреннего голоса. Человек должен верить ему и повиноваться. Воля, подчиненная закону свободы, есть схема божественной жизни в действительности, и она открывает человеку путь в неземной мир, которого человек может достичь уже при жизни. В интеллектуальном (эстетическом) созерцании можно, не покидая Я, выйти за его пределы; в феномене Красоты бесконечное выражается в конечном. Непостижимой предпосылкой такого созерцания является идея абсолютного тождества. История есть самораскрытие такой абсолютной идеи – бытия «вещи в себе».

### *Литература*

1. *Аристотель*. Топика // Соч.: В 4 т. Т.2. М.: Мысль, 1978. С. 347–532.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики // Энциклопедия философских наук. Соч.: В 3 т. Т.1. М.: Мысль, 1974. 452 с.
3. *Декарт Р.* Описание человеческого тела. Об образовании животного // Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1989. С.423–460
4. *Декарт Р.* Первоначала философии // Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1989. С. 297– 422.
5. *Декарт Р.* Разыскание истины посредством естественного света // Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1989. С. 154–179.
6. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1989. С. 250–296.
7. *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 4 т. на нем. и рус. языках. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277–733.
8. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.
9. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Соч.: В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 5–153.
10. *Риккерт Г.* Границы естественно-научного образования понятий. СПб.: Наука, 1997. 532 с.
11. *Спиноза Б.* Этика // Об усовершенствовании разума. М.: ЭКСМО-Пресс, Харьков: Фолио, 1998. С. 587– 844.

12. *Фихте И.Г.* Назначение человека // Соч.: В 2 т. Т. 2.СПб.: Мифрил, 1993. С. 65–224.
13. *Фихте И.Г.* Наукоучение в его общих чертах // Соч.: В 2 т. Т. 2.СПб.: Мифрил, 1993. С.771–790.
14. *Фихте И.Г.* Основа общего наукоучения // Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 65–338.
15. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997. 176 с.
16. *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 361–380.
17. *Шеллинг Ф.В.Й.* Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 227– 489.
18. *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. М.: Прогресс, 1995. 240 с.

## Глава третья

### ДИАЛЕКТИКА САМОПОЗНАЮЩЕГО АБСОЛЮТНОГО РАЗУМА: ФЕНОМЕНЫ ДУХА И ИСТОРИЧНОСТЬ МИРА

Эта работа духа, направленная к самопознанию, эта деятельность, направленная к самообретению, есть жизнь духа и сам же дух. Результатом этой работы является понятие, которое он получает о себе; история философии есть ясное усмотрение, что дух этого хотел в своей истории; она, следовательно, есть самое внутреннее во всемирной истории. Эта работа человеческого духа в области внутреннего мышления совершается параллельно со всеми ступенями действительности, и поэтому никакая философия не идет дальше своего времени.

*Г.В.Ф. Гегель. Лекции по истории философии*

#### **§ 20. Мыслящее бытие как сущность самотождественного абсолюта и его развертывание в мире**

История, утверждает Шеллинг, есть обнаружение себя в своем самораскрытии абсолюта. Какова же сущность и структура этого абсолютного тождества? Возможно ли существование тождества бытия и мышления в некой свернутой, самотождественной и, следовательно, абсолютной, исключительно духовной сущности? И есть ли мир лишь ее *развертывание*? Чтобы ответить на этот вопрос, произведем деструкцию этой проблемы.

Как соотносятся истина и красота? Может ли высшая истина не быть прекрасной, а божественная красота не истинной? Задаваясь таким вопросом, Шеллинг отвечает на него отрицательно. Диалог Шеллинга, названный им «Бруно, или о божественном и природном начале вещей» [13], направлен на то, чтобы развеять сомнение (Александра) относительно того, что: «существует такая точка, в которой истина и красота, одинаково безусловные, независимые друг от друга, друг другу не подчиненные и каждая для себя наивысшая, настолько тождественны, что одна может быть поставлена на место другой, а творение, выразившее эту точку, может быть совершенно одинаковым образом рассмотрено под углом зрения как того, так и другого качества» [13, с. 491].

Что же представляет собой эта *точка*? Эта точка есть точка абсолютно познания. Человек как существо временное обладает *конечным* познанием. Однако, утверждает Шеллинг, «такому познанию, которое вообще относится ко времени или к пребыванию вещей во времени, даже если само оно не возникает во времени и значимо для бесконечного времени и для всех вещей во времени, не присуща абсолютная истина, ибо она предполагает некое более высокое познание, которое независимо от времени и не имеет к нему никакого отношения; оно само по себе тем самым абсолютно, вечно» [13, с. 493].

Этим самым ставится следующая задача: вывести «происхождение сознания из самой идеи вечного и его внутреннего единства, не допуская и не признавая при этом какой-либо переход от бесконечного к конечному» [13, с. 545], помня при этом, что «открыть же наиболее всеобщие законы, по которым абсолютный мир отражается в конечном познании, – высокая цель мышления» [13, с. 547].

Как же достигается эта цель? Истина и красота – две составные части абсолютного познания. Как они разделяются в нем? «...Всякое познание, – пишет Шеллинг, – которое открывает идеи только в вещах, а не сами по себе, называть экзотерическим, а то, которое, напротив, открывает прообразы вещей самих по себе и для себя, – эзотерическим» [13, с. 501]. Следовательно, «искусство необходимым образом экзотерично», а «философия по своей природе необходимо эзотерична» [13, с. 502]. Это значит, что искусство выражается посредством красоты *открыто*, в то время как истина философии *таинственна*. Что же представляет собой эта таинственная истина? Эта истина является *целью мистерий* и представляет собой «не что иное, как показать людям прообразы того, что они привыкли видеть только в отражении» [13, с. 503], что, в конечном счете, позволит «привести их к высшему блаженству» [13, с. 504]. Иными словами, для познания абсолютной истины необходимо подняться от *отражений*, данных человеку в явлениях, к их *прообразам*, а от него – к началу начал. Что же может быть таким началом? Таким высшим началом является «единство всех противоположностей». В его пользу Шеллинг приводит следующий довод: «Возможны лишь два случая: либо полагать первым единство, которому противостоит противоположность, но тогда это единство полагается вместе с противоположностью; либо – противоположности, но тогда они будут мыслиться без единства, что невозможно, ибо все, друг другу противоположное, истинно и реально только в том случае, если оно положено в одном и том же» [13, с. 505]. Такое единство нужно понимать в абсолютном смысле, ибо «лишь абсолютно противоположное друг другу может быть также абсолютно единым и наоборот» [13, с. 508].

*Диалектика абсолютного единства всех противоположностей является центральным тезисом онтологического мышления Шеллинга*, поэтому еще раз покажем, как он постулируется немецким философом: «И если ты положишь такое предопределение и такое устройство мира, при котором везде, где есть предмет, есть и его отражение, а где есть отражение, есть и предмет, то именно поэтому и на этом основании, что они нигде не бывают вместе, они необходимо и повсюду будут вместе. Ибо только то, что абсолютно и бесконечно противоположно друг другу, может быть бесконечно соединено. Но то, что бесконечно соединено, ни в чем и никогда не может разъединиться; следовательно, то, что никогда и ни в чем не разъединено и абсолютно соединено, именно поэтому абсолютно противоположно друг другу» [13, с. 508].

В абсолютном единстве все содержится нераздельно. Что же является наивысшей противоположностью? Отчасти ответ был уже дан: это предмет и

его отражение, или же противоположность между *реальностью* и *идеальностью*. «...Высшее же единство, как мне кажется, должно быть положено в единство идеального и реального оснований» [13, с. 509]. Как же найти это единство, которое можно понимать лишь как *единство мышления и созерцания*?

Для этого рассмотрим вначале сущность *понятия*. В понятии треугольника созерцается бесконечное число треугольников. «Каждое понятие само по себе бесконечно», более того, оно является «полностью наличной, завершенной в себе бесконечностью» [13, с. 513]. И все же понятие не является еще абсолютным, в котором бытие и мышление, реальное и идеальное должны быть неразличимы. «В понятии же самом по себе и для себя хотя и содержится, как мы знаем, бесконечная возможность всех вещей, которые соответствуют ему в бесконечности времени, но только как возможность, вследствие чего оно, несмотря на то, что ему дана полностью независимая от времени природа, тем самым все-таки не может еще считаться абсолютным» [13, с. 514]. Действительностью понятия является его *вещь*. Между возможностью и действительностью возникает «отношение причины и действия, так что каждое понятие представляется определенным к наличному бытию посредством другого понятия, в котором созерцается его непосредственная возможность, а оно в свою очередь – посредством другого такого же рода, и так до бесконечности» [13, с. 546]. Возникает идеальное «бесконечное понятие всех понятий» как противоположное реальному, которое, в свою очередь, равно самой вещи и как «конечное понятие» «абсолютно едино с ней», следовательно, «само различие между идеальным и реальным есть различие в сфере понятий» [13, с. 547]. Но как конечное, понятие становится наличным в бытии – остается неизвестным. Шеллинг пишет: «Если бы мы познали закон, по которому душа, пусть только для самой себя, обособляется и представляется определенной к наличному бытию, это позволило бы нам ... хотя бы издали бросить взгляд на гармонию того сияющего мира, который мы здесь познаем только как в зеркале. Однако открыть такой закон столь же трудно, сколь невозможно высказать его всем» [13, с. 547].

Выдвинув идею «бесконечного понятия всех понятий», Шеллинг не смог развить ее до ее логического конца (это было сделано Гегелем). Чтобы хоть как-то продвинуться дальше, Шеллинг предлагает рассмотреть «отношения бесконечного познания к единичным вещам» [13, с. 547], а это означает возвращение к Фихте. Почему? Чем отличается бесконечное познание от конечного? В первом случае, т.е. в абсолютном познании, пишет Шеллинг, «мышление есть непосредственно и полагание бытия, так же как полагание бытия есть и мышление», а во втором случае «в конечном познании бытие являет себя как неполагание мышления, а мышление как небытие бытия» [13, с. 580]. Иными словами, в абсолютном познании мышление и бытие должны быть абсолютно единичными. А возможно ли оно в действительности? Шеллинг отвечает отрицательно, ибо в действительности это единство всегда *относительно*, абсолютно же оно «только в идее и в интеллектуальном созерцании» [13, с. 581]. Единственным случаем интеллектуального созерцания единства

бытия и мышления является, как показал Фихте, Я (Ichheit). Шеллинг идет дальше и заявляет: «Чистый субъект-объект, абсолютное познание, абсолютное Я, форма всех форм, есть однородный сын абсолюта, одинаково с ним вечный, не отличный от его сущности, но единый с ним» [13, с. 583]. Иными словами, *человек есть сын абсолюта*, и если бы мы вдруг осознали это, «то перед нашим восхищенным, опьяненным взором возник бы его неизменно радостный, самому себе равный лик» [13, с. 572].

Но почему люди о нем практически ничего не знают? Сложность его познания состоит в том, что «трудно смертными словами выразить природу вечного саму по себе и для себя самой, так как язык взят из отражений и создан рассудком» [13, с. 562]. Познать вечное – это значит познать вещь как *соединение мышления и бытия*; но не как взаимообусловленность бытия мышлением и мышления бытием, а как их *единство в идее*, в абсолюте, ибо «вещь и понятие едины не посредством связи между причиной и действием, а посредством абсолюта» [13, с. 562]. *Абсолют – это идея, равная абсолютному тождеству бытия и мышления*, или же это просто «абсолютная точка», именуемая нами трансцендентным полюсом. Поэтому, «чтобы проникнуть в глубочайшие тайны природы, надо неустанно исследовать противоположные и противоборствующие пределы вещей» [13, с. 584], ибо «где эта абсолютная точка единства является разделенной на две относительные, познаем в одной источник реального и природного, в другой – идеального и божественного мира» [13, с. 584].

Единство абсолюта предстает перед человеческим познанием в виде двух начал – *природного* и *божественного*. Абсолют же выше их обоих и есть истина высшей Красоты. Именно о ней устами Бруно вновь говорит Шеллинг в своем заключении: «Когда мы, достигнув этой вершины, сможем созерцать гармонический свет этого удивительного познания и одновременно признаем его реальностью божественной сущности, нам будет дозволено увидеть красоту в ее высшем великолепии» [13, с. 585].

Но как мы, т.е. существа, пребывающие в чувственно воспринимаемом мире, можем представить себе существование такого чувственно не воспринимаемого абсолюта? Этот вопрос, по сути, стоит в центре диалога Беркли «Три разговора между Гиласом и Филонусом». «Спорный пункт между материалистами и мною – не в том, – пишет английский философ, – имеют ли вещи *действительное* существование вне ума того или иного лица, а в том, имеют ли они *абсолютное* существование, отличное от того, что они воспринимаются богом, и внешнее по отношению ко всякому уму» [1, с. 90]. Беркли не является «субъективным идеалистом», как это часто можно слышать, ибо он признает действительное существование мира, но не считает, что такое существование абсолютно, т.е. независимо от чего-то более изначального – *мирового духа*. Свою философскую позицию он обозначает как *имматериализм* (учение, исходящее из отсутствия независимо существующей материи).

«Три разговора» – это три тезиса, выдвигаемые Беркли для обоснования своей позиции. В первом из них утверждается, что ощущения человека не существуют вне его разума; во втором – что абсолютным условием суще-



ствования материального мира является дух; в третьем – что чувственное восприятие является прямым доказательством реальности вещей окружающего мира. Рассмотрим их.

Если человек после прикосновения к предмету ощутил, что тот горячий, обладает ли сам по себе предмет таким качеством? Здравый смысл подсказывает нам утвердительный ответ. Беркли же отрицает его, также ссылаясь при этом на здравый смысл: «Так как ты не считаешь, что само ощущение, вызываемое булавкой или чем-либо подобным, находится в булавке, то ты не можешь, согласно тому, что ты теперь признал, сказать, что ощущение, вызываемое огнем или чем-нибудь подобным, находится в огне» [1, с. 18].

Итак, правильно ли мы поступаем, когда отделяем друг от друга *ощущение*, как нечто существующее только в разуме, и его *объект*, как независимый в своем существовании от воспринимающего его разума. Беркли ставит этот вопрос следующим образом: «Если я правильно тебя понимаю, ты различаешь во всяком восприятии две вещи: одна есть акт разума, другая – нет»? [1, с. 38]. Беркли указывает на невозможность такого отделения. Почему? «Представления, в таком случае, ощутимы, а их прообразы или оригиналы – неощутимы, – пишет он и сразу же показывает несостоятельность этого утверждения: – Но как же то, что ощутимо, может быть сходно с тем, что неощутимо? Может ли реальная вещь, сама по себе *невидимая*, быть сходна с *цветом*; или реальная вещь, которая *неслышима*, быть сходной со *звуком*» [1, с. 52].

Тогда что же такое *реальная вещь*, если она не может существовать вне наших ощущений, но в то же время должна существовать *каким-то образом вне нас*? Каким же образом она существует? Беркли отрицает, «что *реальность* чувственных вещей состоит в *абсолютном существовании* их вне умов духов, или отлично от того, как они воспринимаются» [1, с. 60]. Что же тогда должно представлять собой это самое «абсолютное существование реальных чувственно данных нам вещей»? Беркли дает религиозно-мистический ответ: это *существование в абсолютном духе*. Приведем этот ответ полностью, ибо в нем *выражено онтологическое мышление* английского философа: «Для меня очевидно, в силу оснований, которые ты признаешь, что чувственные вещи не могут существовать иначе, как только в уме или в духе. Отсюда я вывожу не то, что они не имеют реального существования, а то, что, – принимая во внимание их независимость от моей мысли и их существование, отличное от воспринимаемого мною, – *должна быть некоторая душа, в которой они существуют*. Как достоверно, таким образом, то, что чувственный мирреально существует, так нельзя сомневаться и в том, что существует бесконечный вездесущий дух, который его заключает в себе и поддерживает» [1, с.60].

Итак, Беркли не является субъективным идеалистом, ибо, как он утверждает, «о бытии бесконечного духа можно заключать только на основании *существования* чувственного мира» [1, с. 61]. Что же такое бог Беркли? «Бог есть бытие трансцендентных и неограниченных совершенств: его природа непостижима для конечных духов» [1, с. 115]. Несмотря на свое столь

специфичное, отличное от ортодоксально-религиозного, определение бога, Беркли, тем не менее, в резкой форме отрицает атеистический материализм, называя учения Гоббса и Спинозы «дикими фантазиями». Что же является субстратом чувственного мира, если предположить, что он должен быть материальным? Единственное, чем может быть данное нечто, утверждает Беркли, – это Ничто! «...Наконец – нечто вообще, что по разъяснении оказывается *ничем*. Таким образом, материя сводится к “*ничему*”» [1, с. 74]. Это значит, что материя как носитель свойств чувственного мира есть не что иное, как «*неизвестная сущность с абсолютным существованием*» [1, с. 111], и, следовательно, понятие такого рода «абсолютного существования» является самым «бессодержательным» [1, с. 117]. Иными словами, Беркли не желает допустить существования Ничто. Что же он предлагает взамен? Проследим цепь его рассуждений.

«Что ты разумеешь, Гилас, под *феноменом*? – задается вопросом английский философ и отвечает: – Таким образом, объяснить феномены – значит показать, как происходит, что мы получаем представления способом и порядком, которыми они запечатлеваются в наших чувствах» [1, с. 100]. Единственный возможный ответ, оправдывающий существование феноменов – это *мыслящее бытие*: «Абсолютно невозможно, и было бы явным противоречием – допустить, чтобы существовало какое-либо немыслящее бытие, будучи недоступно восприятию умом» [1, с. 102], ибо «те непосредственные объекты восприятия, которые, по-твоему, являются только отображениями вещей, я считаю самими реальными вещами» [1, с. 103]. Беркли не отрицает реальность вещи, но он считает, что ее существование *двойственно*, ибо вещь в то же время есть не что иное, как лишь наше представление: «Эти два понятия вместе составляют действительно сущность того, что я предлагаю» [1, с. 125].

Итак, мы воспринимаем вещь потому, что ее реальное существование, т.е. существование вне человека, есть существование в некоем *духе, мыслящем бытии*. И поскольку субстратом вещи является мыслящее бытие, то, следовательно, человек способен своим умом воспринять вещь в ее бытии. Но как человек может догадаться, что вне его ума имеется мыслящее бытие? *Интуитивно и непосредственно исходя из собственного Я*. «О своей собственной душе и о своих собственных представлениях я знаю непосредственно; а с их помощью я опосредованно постигаю возможность существования других духов и представлений. Далее, из собственного бытия и из взаимозависимости, которая существует между мною самим и моими представлениями, я, с помощью акта умозаключения, с необходимостью вывожу существование бога и существование всех сотворенных вещей в божественной душе» [1, с. 87]. И все же бог, мыслящее бытие, существует в первую очередь в душе самого человека и посредством самого человека: «У меня, таким образом, – признается Беркли, – не пассивное представление, а некоторого рода активный умственный образ божества, возникающий во *мне самом*» [1, с. 86].

Итак, от абсолютного тождества бытия и мышления мы пришли к абсолютному существованию мыслящего бытия. Следующий шаг, логически

вытекающий из первых двух, приведет нас к абсолюту как единству противоречий, переходящему в пантеистическое воззрение на связь бытия и сущего. Именно такое учение о бытии предложено Кузанским в его основополагающем труде «Об ученом незнании» [8].

Чем же является бытие в онтологии Кузанского? На этот вопрос трудно ответить однозначно<sup>15</sup>. Но если все же решиться на это, то им будет *возможность*, которая содержит в себе в *свернутом* виде то, что предстает в *развернутом* виде как действительный мир. «Абсолютная возможность, – пишет Кузанец, – существует поэтому в боге и есть бог, вне его она невозможна» [8, с. 120].

Николай Кузанский, будучи римским кардиналом, несомненно, был религиозным философом. Поэтому идея «бога» для него является исходной предпосылкой. Но как мыслил он эту идею? Бог Кузанского – это изначальное диалектическое единство противоположностей. Об этом однозначно свидетельствует следующее его размышление: «Думая о боге, надо по возможности в простейшем понятии охватывать противоположности, опережая их в предшествующем им единстве; скажем, различие и нераздельность в божественном нужно мыслить не как два противоречащих качества, а в предшествующем им простейшем принципе, где различие есть не иное что, как нераздельность» [8, с. 79]. Только преодолев наше «незнание», мы постигаем, «что различие есть в боге тождество» [8, с. 126]. Поскольку Бог является исходным единством, то он есть Бытие: «Слово “единство” – это как бы “естинство” (οντας) от греческого ον, что по-латински значит “сущий”; единство есть как бы бытие (entitas). В самом деле, бог есть само бытие вещей, ведь он – форма их существования, а значит, их бытие. А равенство единства есть как бы равенство бытия, то есть равное бытие, или существование» [8, с. 60]. Но почему бытие должно быть «равноисходно» и «возможностью»?

Ответ на этот вопрос, по своей сути, есть не что иное, как определение *онтологического мышления* Кузанского. Как же отвечает на него Кузанский? Для того чтобы понять мышление немецкого философа, нужно уяснить его пантеистическую идею «абсолюта», возникающую из диалектики «максимума» и «минимума» как «актуального возможного бытия». Что это такое? «Абсолютный максимум, – пишет Кузанец, – есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противопо-

---

<sup>15</sup> Так, переводчица сочинений Кузанского Зульфия Тажуризина пишет: «В основе онтологии Кузанца лежит учение об абсолютном максимуме и абсолютном минимуме и их совпадении в едином» // *Тажуризина З. А. Философия Николая Кузанского*. М.: МГУ, 1972 (с. 44). Такое утверждение основано на ошибочном предположении, что «свои представления о возможности Кузанец развивает в сочинениях последних лет жизни» (с. 73). Поэтому в предлагаемом анализе онтологического мышления Кузанского будет показано, что уже в первом и основном его произведении было заявлено то, что позже стало предметом самостоятельного рассмотрения. Это как раз и отмечает Тажуризина: «Трактат “О бытии-возможности» посвящен рассмотрению абсолюта в качестве “Бытия-возможности” – “Posses”. Это своеобразное понятие образовано из двух слов (“posse” – *мочь* и “esse” – *быть*) и обозначает совпадение противоположностей – возможности и действительности. “Posses”» заключает в себе все, что существует: “В самом деле, если не существует возможность бытия, то ничего не существует. А если она существует, то все то, что есть, существует в ней, и за ее пределами нет ничего. Следовательно, все, что произошло, по необходимости, существовало в ней от вечности”» (там же).

ложено, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всем; в качестве абсолюта он есть актуально все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него – все» [8, с. 51-52]. Мир, сущее возникает из абсолюта (возможности). Однако вся *парадоксальность существования мира* состоит в том, что абсолют «не имеет самостоятельного существования вне множества, в которое он определился, то есть вне конкретности, от которой он неотделим, его нет» [8, с. 52]. Это *пантеистическое* утверждение отрицает теистический догмат о *творении Богом мира из Ничто*. Согласно Кузанскому, *Бог равен этому миру* и, следовательно, *творит его из себя самого*. Бог и Ничто – это два взаимосвязанных, но диаметрально противоположенных полюса, образующих замкнутый круг, внутри которого находится их Творение. «Не будучи ни богом, ни ничем, творение стоит как бы после бога и прежде ничто, между богом и ничто, как один из мудрых сказал: ”Бог – противоположность ничто через опосредование сущего”. Но ведь не может быть состава из бытия-от (ad-esse) и небытия! Творение явно и не бытие, раз оно исходит из бытия, и не небытие, раз оно все-таки прежде ничто, и не состав из обоих [8, с. 100], – пишет Кузанский и поясняет: Множество вещей возникает благодаря пребыванию бога в ничто: отними бога от творения – и останется ничто» [8, с. 105].

*Бог и Ничто образуют Бытие Творения!* – таков итог интерпретации онтологического мышления Кузанского. Бог есть *абсолютное* (божественное) *бытие*, а его сочетание с Ничто дает *сотворенное бытие*, т.е. сущее («Бытие творений непостижимо происходит от первого бытия», – гласит § 2 Второй книги). Чем же является сущее по отношению к бытию? Кузанский отвечает двояко: его «развертыванием» и «инаковостью». Рассмотрим их.

«В едином божестве, – пишет Кузанский, – свернуто все, поскольку все в нем; и он развертывает все, поскольку он во всем» [8, с. 104]. Но как же осуществляется *развертывание*? В человеке, ибо «именно человеческая природа, вознесенная над всеми созданиями бога и немного уступающая ангелам, свертывает в себе и разумную и чувственную природы, сочетает внутри себя все в мире и за то справедливо именуется древними философами микрокосмом, малым миром» [8, с. 150]. Человек является разумным существом, а «бытие разумной души есть понимание и понимание желанного есть ее жизнь» [8, с. 172].

Но может ли человек своей рассудочной деятельностью понять абсолютность Бога? Нет. Почему? Потому что *истину* нельзя постичь, «двигаясь путем уподоблений», ее нельзя ни с чем сравнить, кроме как с ней собой. «Точная истина непостижима», – гласит заглавие § 3 Первой книги, а чуть ранее утверждается, «что корень знающего незнания – в понимании неуловимости точной истины» [8, с. 53]. Мы не можем постичь Бога на путях рационального познания, ибо «наш бог, обладание которым есть вечная жизнь, не охватывается никаким понятием, потому и вечные радости в нем тоже превосходят все наше понимание и возвышаются на всем, что можно передать каким бы то ни было знаком» [8, с. 173]. Для этого ему нужна вера, с которой начинается всякое подлинное понимание: «Вера свернуто заключает

все умопостигаемое, познание (*intellectus*) есть развертывание веры; вера руководит разумом, разум распространяет веру. Где нет крепкой веры, никакое настоящее понимание поэтому невозможно» [8, с. 173].

Если Бог есть бытие как возможность, то, что представляет собой окружающая нас действительность, т.е. определенное бытие? *Это инаковость Бога.* «Определяемость, – пишет Кузанский, – означает некую возможность, а возможность нисходит от порождающего божественного единства как инаковость этого единства: ведь по отношению к первоначалу она означает изменчивость, то есть инаковость; причем возможности явно ничто не предшествует, потому что каким образом что-то существовало бы, не имея прежде возможности существовать? Итак, возможность исходит от вечного единства» [8, с. 116]. Но как возможность выводит свое бытие в актуальное, оставаясь при этом связанным с ним? «Неким духом любви», – отвечает религиозный мыслитель [8, с. 117]. Сущее как инаковость Бога определяется возможностью, актуальностью и их связью. «Выведи отсюда четыре универсальных модуса бытия», – предлагает далее он [8, с.117]. Однако, если быть точнее, указанные четыре модуса бытия есть один и три модуса, ибо первый из них относится к бытию сущего, а три оставшиеся возникают из него и относятся к сущему. Это «один бытийный модус возможности, другой – необходимости, третий – актуального определения. Универсальный модус бытия состоит из этих трех вместе, потому что без них ничего нет. Причем ни одного из этих модусов тоже актуально нет без другого» [8, с. 118].

Каков же итог философствования великого немецкого философа? Познание есть развертывание Веры. В вере свернуто все, что Есть. Но может ли вера стать онтологическим основанием для подлинной жизни? Да, ибо помимо феномена веры человеку дарована свыше *любовь* – средство онтологизация веры, приводящее к «истинной жизни и непреходящей радости» [8, с. 184]. «Любовь, – утверждает Николай из Кузы, – форма веры, дающая ей истинное бытие» [8, с. 177].

### ***§ 21. Метафизика как рациональная мистика и философское оправдание Бога в истории***

После выяснения самотождественной природы абсолюта и его развертывания в мире можно непосредственно перейти к диалектико-метафизическому мышлению Гегеля, в котором эта тенденция нашла свое окончательное завершение. Метафизика Гегеля является весьма труднодоступной для понимания. Более того, иногда она кажется просто бессмысленной. Это признает даже сам философ: «Содержание речей духа о себе самом и по поводу себя есть, таким образом, извращение всех понятий и реальностей, всеобщий обман самого себя и других; и бесстыдство, с каким высказывается этот обман, именно поэтому есть величайшая истина. Эти речи – сумасшествие музыканта...» [5, с. 280–281]. Поэтому, чтобы понять его метафизику как можно адекватнее, предварительно зададимся вопросом: из че-

го исходил мыслитель, когда разрабатывал свою метафизику? Данный параграф посвящен, в основном, ответу на этот вопрос.

В предисловии к «Науке логики», одному из главных своих трудов, Гегель пишет: «Таким образом, поскольку наука и расхожий человеческий рассудок способствовали крушению метафизики, казалось, что в результате их общих усилий возникло странное зрелище – *образованный народ без метафизики*, нечто вроде храма, в общем-то разнообразно украшенного, но без святыни. Теология, которая в прежние времена была хранительницей спекулятивных таинств и метафизики, отказалась от этой науки, заменив ее чувствованиями, практически-популярным и учено-историческим» [4, с. 17–18]. Вслушаемся еще раз в речь немецкого философа: *теология хранительница спекулятивных таинств и метафизики. Таинство* на греческом языке звучит как *мистика*. Так что же такое метафизика? Это, отвечает Гегель, «наука логики», ибо «логическая наука» составляет «собственно метафизику или чистую, спекулятивную философию» [4, с. 19]. Однако слово «логика» имеет у Гегеля особый, а точнее, изначальный, онтологический смысл. Понимаемая таким образом *логика есть мистика*.

«Философия Гегеля – рациональная мистика» – такой упрек высказывает Фейербах своему соотечественнику [10, с. 49]. Но справедлив ли этот упрек? Да, но только отчасти, ибо и сам Гегель именно так понимал свою спекулятивную философию. Рассматривая в «малой логике» ее (логики) предварительное понятие, Гегель однозначно высказывает свое отношение к мистике: «Относительно спекулятивного мышления мы должны еще заметить, что под этим выражением следует понимать то же самое, что раньше применительно в основном к религиозному сознанию и его содержанию называлось *мистическим*. ... Мы должны прежде всего заметить, что мистическое, несомненно, есть нечто таинственное, но оно таинственно лишь для рассудка, и это просто потому, что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистического (как синонима спекулятивного мышления) — конкретное единство тех определений, которые рассудок признает истинными лишь в их раздельности и противопоставленности» [3, с. 212]; и далее: «Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем назвать мистическим, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое» [3, с. 213].

Как нетрудно заметить, теологию Гегель ставит выше метафизики, так как, лишь исходя из *религиозного сознания*, можно рационализировать мистику. В чем же мистичность философской идеи Гегеля? В том, что история человечества – материальная и духовная – есть не что иное, как объективация и самопознание мирового духа, т.е. дело «рук» бога. Именно эта мысль утверждается во фразе, подводящей итог «Философии истории» немецкого мыслителя: «В том, что всемирная история есть этот процесс развития и действительное становление духа, – процесс, открывающийся при рассмотрении тех изменчивых картин, которые представляются взору в составляющих ее историях, – заключается истинная теодицея, оправдание бога в истории.

Примирить дух со всемирной историей в действительности может только понимание того, что то, что совершилось и совершается повседневно, не только не произошло помимо бога, но по существу есть дело его самого» [6, с. 455]. Что же такое *объективация* и *самопознание* мирового духа? Ответ на этот вопрос Гегель дает в «Лекциях по истории философии» [2], которые, если перефразировать слова автора, как раз и представляют собой «результат стараний духа в продолжение своей серьезнейшей, почти двадцатипятивековой работы стать для самого себя объективным, познать себя» [2, с. 566].

Что же такое дух в философии Гегеля? Дух – это жизнь (духа), которая есть его деятельность, направленная на самообретение и самопознание. «Результатом этой работы является понятие, которое он получает о себе; история философии есть ясное усмотрение, что дух этого хотел в своей истории; она, следовательно, есть самое внутреннее во всемирной истории. Эта работа человеческого духа в области внутреннего мышления совершается параллельно со всеми ступенями действительности, и поэтому никакая философия не идет дальше своего времени» [2, с. 567]. Но как можно представить эту параллельную «деятельность» человеческого духа и действительности, результатом которой является «понятие о самом себе»? Исключительно как «абсолютное самосознание», завершением которого является «абсолютное знание». Движение духа от «не знающей себя идеи», становления «абсолютного самосознания» и до «абсолютного знания» Гегель прослеживает на протяжении всей истории философии. Но не так-то просто это движение: «Чтобы перейти от знающей идеи к *знанию* идеи *себя*, требуется наличие бесконечной противоположности, требуется, чтобы идея пришла к сознанию своей абсолютной раздвоенности» [2, с. 568], и «это дело совершено тем, что самосознание мыслит само себя и познает абсолютную сущность как мыслящее само себя самосознание» [2, с. 569].

Итак, дух не знает, что раздвоен на сознание и бытие. Но он должен осознать это. Если же он это осознает, то тем самым объединит их. Их тождество даст «абсолютное самосознание» ибо для Гегеля главным является лишь то, что «всякая внешняя действительность все же познается как внутренняя действительность» [2, с. 569], а «знать в единстве противоположность и в противоположности единство, – в этом заключается абсолютное знание, и наука состоит в том, чтобы знать указанное единство во всем его развитии само через себя» [2, с. 570].

Как же предстает взору философа это развитие? В три этапа: «Дух производит себя как *природу*, как *государство*. Первая есть его бессознательное деяние, в котором он есть для себя некое *другое*, а не дух; в государстве, в делах и жизни истории, равно как и в искусстве, он, правда, производит себя сознательным образом, знает о некоторых *видах* своей действительности; однако и в них он также знает только ее *виды*. Лишь в науке он знает о себе как об абсолютном духе, и единственно только это знание, дух, есть его *истинное* существование. Это – точка зрения нашего времени, и ряд духовных формаций этим теперь завершён» [2, с. 571].

Итак, «дух действителен как дух, – пишет Гегель, – ... когда он знает самого себя как абсолютного духа, и это он знает в науке» [2, с. 570-571]. Наука же, т.е. философия конкретной эпохи, есть лишь результат развития духа, «который сообщает себе самосознание духа о себе» [2, с. 571] и природа которого «живет во всех нас» [2, с. 572]. Итогом своей научной философии Гегель считает «понятие», ибо «в понятиях духовный и природный универсумы проникают друг в друга, как единый гармонизирующий универсум... Таким образом, – заключает он, – философия, а не искусство и религия с выдвигаемыми ими чувствами, есть подлинная теодицея, – примирение духа» [2, с. 566].

Можно ли согласиться с *теологической метафизикой* Гегеля? Первый и ощутимый удар по спекулятивной диалектике нанес Фейербах в цитированной выше работе «К критике философии Гегеля», основополагающий тезис которой звучит так: «Высшее в философии – это человеческое существо» [10, с. 55]. Для человека у Гегеля не нашлось места.

Философию Гегеля часто называют «абсолютной философией», что, по сути, означает завершенность, *конец философии*. Парадоксальность таких утверждений состоит в том, что философия Гегеля действительно является завершением метафизического способа познания в философии, но не ее самой. Поэтому вкратце рассмотрим наиболее уязвимые места теологической метафизики. Для этого вначале укажем на их внешнюю сторону, бросающуюся в глаза при первом же взгляде, а затем уже раскроем суть этих уязвимых мест.

Невозможно, утверждает Фейербах, «чтобы род осуществился абсолютно в одном индивиде ... а философия в одном философе... не помогут никакие доказательства, что мессия – вот он» [10, с. 25]. Ибо если устами Гегеля мировой дух высказал свою тайную сущность, т.е. воплотился в нем, то «приходится ждать только *действительного конца мира*. История становится невозможной: она бесцельна и бессмысленна; *воплощение и история абсолютно несовместимы* друг с другом; где само божество вступает в историю, там история кончается» [10, с. 26].

Фейербах, и не без оснований, апеллирует к темпоральности бытия: «Перенесемся на несколько мгновений в будущее ближайших столетий! Разве тогда, уже только с временной дистанции, философия Гегеля не представит пред нами как чуждая, *унаследованная философия*? Сможем ли мы рассматривать в качестве нашей *собственной* современной философии философию *другого* времени, философию прошлого? Ведь философские системы изживают свой век по той самой причине, по которой меняются люди и времена, почему последующее поколение хочет жить не наследием своих предков, но своими благоприобретенными способностями» [10, с. 27].

Третий аргумент Фейербаха против абсолютного идеализма Гегеля – его обусловленность предшествующим: «Итак, всякая философия как определенное явление во времени начинается с известной предпосылки; правда, самой ей кажется, что она беспредпосылочна; в отношении прежних систем она и является таковой, но в последующее время выясняется, что и она опиралась на предпосылку, а именно частную, саму по себе случайную предпо-



сылку, в отличие от тех неизбежных, разумных предпосылок, которые нельзя отрицать, не впадая в абсолютную бессмыслицу» [10, с. 27].

А каковы недостатки философской системы Гегеля в его исходных принципах? Их два: *идеализирующая рефлексивность* и *теологичность*. На первый момент обратил внимание Фейербах, на второй – Хайдеггер. И хотя предложенные ими интерпретации не совсем адекватно раскрывают *онтологическое мышление* Гегеля, тем не менее их подход вносит нечто оригинальное в понимание самой проблемы.

Понимал ли Фейербах *исходную посылку* этого мышления, именуемую нами трансцендентным полюсом онтологического мышления? Несомненно, ибо писал о ней следующее: «Идея абсолютного тождества, или абсолюта вообще, представлялась ему объективной истиной, и не просто некоторой истиной, но истиной абсолютной, самой абсолютной идеей, – абсолютной, т.е. не подверженной более никаким сомнениям, возвышающейся над всякой критикой и скептицизмом» [10, с. 44]. Если быть конкретней, то «Дух и природа – только предикаты, определения и формы одного и того же – абсолюта. Но что же такое абсолют? Не что иное, как союз “и”, единство духа и природы» [10, с. 46]. Эта посылка, по мнению Фейербаха, привела к разладу «между бытием как предметом феноменологии и бытием как предметом чувственного сознания» [10, с. 43], и поэтому «“Феноменология” есть не что иное, как феноменологическая „Логика”. Лишь с этой точки зрения можно оправдать главу о чувственной достоверности. Но именно потому, что Гегель на самом деле не был вовлечен в чувственное сознание и не вдумался в него, что для него чувственное сознание было объектом лишь постольку, поскольку оно есть объект самосознания мысли, что это чувственное сознание есть лишь отчуждение мысли в *пределах* достоверности самой себя. ... “Феноменология” начинает не с инобытия мысли, но *с мысли об инобытии мысли*, из-за чего, разумеется, мысль заранее уже уверена в победе над своим противником, отсюда тот юмор с каким мысль издевается над чувственным сознанием» [10, с. 43-44].

Итак, Фейербах противопоставляет «рефлектирующему мышлению» Гегеля «чувственное сознание». О чем это говорит? В идее абсолютного тождества бытие выступает как *опосредованное* мышлением. Фейербах же требует его *непосредственного* восприятия чувственным сознанием. Что понимает Фейербах под словом «мышление»? «Наше так называемое обычное мышление, – пишет он, отрицая *логические формы* умозаключения как «формы разума», – есть лишь перевод (более или менее) неизвестного, трудно понимаемого языка, действующего в нас словно внутренний голос незнакомого автора, на понятный нам язык, и только к этому *переводу*, а не к оригиналу приложимы так называемые логические формы» [10, с. 32]. А какое еще мышление имеется помимо обычного, понимаемого им как «сообщение»? Реальное! Ибо «сообщение мыслей, – утверждает Фейербах, – ... не есть *реальное* сообщение, – реальным сообщением являются удар, звук, потрясающий мои уши, свет. Материальное я воспринимаю пассивно: я в страдательном состоянии, духовное же приобретается мною самим, только само-

деятельностью. Поэтому нам сообщается при доказательстве не *самая вещь*, но только средство к ней» [10, с. 33].

Иными словами, *реальное мышление, дающее саму вещь, не должно быть доказывающим, опосредующим или рефлектирующим мышлением*, на чем, безусловно, настаивает логика Гегеля. А каким же тогда? Таким, каким является *речь сказителя* или *поэта*. Фейербах не делает такого вывода, но его с полным основанием можно сделать из приведенных выше высказываний.

Но почему философия есть *теодицея*, т.е. оправдание бога? Потому что философия Гегеля также исходит и из него. Абсолютное тождество опосредствующих друг друга бытия и мышления возможно только в боге. Это есть философский бог Гегеля. На эту особенность спекулятивной философии обратил внимание Хайдеггер в небольшой работе «Онто-тео-логическое строение метафизики» [12].

Согласно Гегелю, начало науки должно быть одновременно и его концом, т.е. результатом. Если результатом философии является бог, т.е. его оправдание, то, следовательно, он же есть и ее начало. Наука, начинающая с Бога, именуется теологией. Однако, как замечает Хайдеггер, «это имя говорит здесь в своем более позднем значении. В соответствии с ним теология есть высказывание представляющего мышления о Боге. Изначально же *θεόλογος*, *θεολογία* означает мифически-поэтический сказ о богах без какой-либо связи с вероучением и церковной доктриной» [12, с. 40]. Далее, задаваясь вопросом, почему же наука, под которой здесь понимается метафизика, есть теология, Хайдеггер отвечает: «Потому что наука есть систематическое развитие того знания, каковым знает себя само бытие сущего и каково оно поистине есть» [12, с. 40]. Однако наука о бытии, т.е. сущем в целом, именуется *онтологией*. Тем самым в рамках метафизики онтология как бы уравнивается с теологией, а это означает, что *метафизика есть онто-тео-логия*. Однако Хайдеггер усомнился в таком религиозном характере метафизики и, следовательно, в истинности метафизики Гегеля. *Изъятие религиозного компонента из метафизики* или его вычленение в ней является существенным шагом в прояснении *сути онтологического мышления*. Поэтому рассмотрим данную мысль Хайдеггера.

Итак, Хайдеггер заявляет: «Между тем было бы поспешным утверждать, что метафизика есть теология, потому что она – онтология. Пока следует сказать так: метафизика потому есть теология, некий способ говорить о Боге, что Бог приходит в философию. Так вопрос об онто-тео-логическом характере метафизики заостряется до вопроса: как Бог приходит в философию» [12, с. 41]. Тем самым философ хочет показать нерелигиозный характер метафизики, вынужденной ввести в свое содержание идею «бога». Почему же она его вводит? «Мы спрашиваем: как Бог, а за ним и теология, а вместе с нею и основная онто-тео-логическая черта входят в метафизику?» [12, с. 42]. Для того чтобы ответить на этот вопрос нужно проанализировать сущность самой метафизики. Именно этому и посвящена рассматриваемая работа Хайдеггера.

Но так ли легко это сделать, если принять во внимание, что Гегель обозначает свою метафизику не онто-теологией, а «наукой логики»? Почему он делает это? Чтобы обосновать «логичность» науки о бытии, т.е. представить *бытие в виде логоса*. По этому поводу Хайдеггер пишет: «Для Гегеля “наука”, т. е. метафизика, в действительности есть “логика” не потому, что наука имеет своей темой мышление, но потому, что делом мышления остается *бытие*, бытие же с начала своего самораскрытия в облике λόγος’а, кладущего основу основания, требует для себя мышления как обоснования» [12, с. 44].

Логос, по Гегелю, имеет свою логику в лице науки. А так ли это? Рассмотрим этот принципиальный момент онтологического мышления. Логика логоса есть нечто возвышающееся над бытием, хотя и соразмерное ему. Следовательно, предлагает Хайдеггер, «метафизика, помысленная более соразмерно сути дела и более отчетливо, есть онто-тео-логика. Теперь мы понимаем имя «логика» в том сущностном смысле, который включает в себя и название, употребляемое Гегелем, и тем самым впервые проясняет его, а именно как имя того мышления, которое везде и всюду постигает из основы и обосновывает сущее как таковое в целом, исходя из бытия как основания (λόγος)» [12, с. 45].

Логика – продукт человеческого мышления. Но логичен ли сам Логос, т.е. бытие? Да, утверждает Гегель, ибо мышление тождественно бытию. Хайдеггер не отрицает этого, но оспаривает смысл, вкладываемый Гегелем в понятие «мышление». А если Логос нелогичен, то разве от этого человек перестанет обладать мышлением? А может быть «нелогичное» мышление как раз и ближе к Логосу и, соответственно, к бытию? Однако эту возможность Гегель совершенно упускает из виду. Почему? Потому что тем самым было бы устранено условие, оправдывающее существование философского бога. И не случайно в «малой логике» он вновь возвращается к своему положению, высказанному в «Философии права»: «Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно» [3, с. 89]. Делает он это лишь с одной целью: еще раз подтвердить неизменность своей позиции, «философский смысл» которой состоит для него в том, «что бог действителен, что он есть наидействительнейшее, что он один только истинно действителен» [3, с. 89]. Таким образом, Гегель не хочет представить Логос самому себе и, следовательно, не может обойтись без бога.

Итак, резюмируем вышеприведенные рассуждения, повторив наш вопрос: почему в метафизику Гегеля с необходимостью входит Бог? Потому что бытие есть дело мышления. Хайдеггер поясняет это иным образом: «Посему дело мышления, бытие как основание, лишь тогда будет помыслено основательно, когда основание будет представлено как первое основание, πρῶτη ὑπόθεσις. Изначальное дело (Sache) мышления предстает как причина (Ursache), как causa prima, которая соответствует обосновывающему возвращению к ultima ratio, конечному ответу. Бытие сущего, понятое как основание, может быть основательно представлено только как causa sui. И вот мы назвали метафизическое имя Бога. Метафизика мыслью должна восходить к Богу,

ибо дело мышления есть бытие, а оно разнообразными способами бытийствует как основание: как λόγος, как ύλοκεΐμενον, как субстанция, как субъект» [12, с. 46]. Напомним, что идею такого бога Гегель некритично заимствовал у Спинозы, ибо писал: «У Спинозы мы встречаем то же самое утверждение, что существование бога, т.е. абстрактное представление, включает в себе существование. Первое определение Спинозы, определение *causa sui* (причина самого себя. – А. А.) ...» [3, с. 199].

Можно ли полностью согласиться с вышеприведенными интерпретациями Гегеля? Нет, ибо Хайдеггер «умалчивает», а Фейербах и вовсе отрицает введенное Гегелем в онтологию понятие «ничто». Так, материалист Фейербах пишет: «Допустим, что ничто встречается в наших представлениях, в нашем воображении, входит ли оно поэтому в логику? Ведь среди наших представлений попадают и призраки. ... Ничто как *противоположность* бытия есть продукт восточного воображения; это воображение представляет *само лишнее сущности как сущность...*» [10, с. 52].

Только теперь, уяснив в общих чертах всю невероятную сложность онтологического мышления Гегеля, можно наконец приступить к его непосредственному рассмотрению.

## **§ 22. Диалектическое суждение как аналитико-синтетическое. Метод, структура и критерий самопроверки спекулятивного мышления как формы логической реальности самосознания бытия**

Как известно, Кант разделял суждения на два вида: аналитические и синтетические. В первом случае предикат выводится из самого предмета, а во втором – ему приписывается. Синтетические суждения, как показал основоположник трансцендентальной философии, возможны в математике или же исходя из данных *опыта*. При этом им отрицается возможность априорного синтетического суждения в метафизике и тем самым указываются границы разума. Диалектический же выход за эти пределы порождает одну лишь *видимость*, утверждает Кант и называет «диалектику вообще *логикой видимости*» [7, с. 270], из которой, согласно «диалектическим выводам чистого разума», возникают «антиномии чистого разума». Именно идею взаимосвязи «диалектики» и «антиномий» чистого разума Гегель кладет в основу своей *спекулятивной диалектики*. «В новейшее время, – пишет он, – преимущественно Кант напомнил снова о диалектике и отвел ей подобающее место, вводя так называемые антиномии разума, о которых мы уже говорили выше (§ 48). В этих антиномиях дело идет отнюдь не о колебании между различными основаниями и не о голом субъективном рассуждении, а о том, чтобы показать, что всякое абстрактное определение рассудка, взятое лишь так, как оно само себя понимает, непосредственно переходит в свою противоположность» [3, с. 207–208].

Как же Гегель обыгрывает «видимость диалектики» в пользу ее действительности? Для этого попробуем свести в единое целое основные принци-

пы его методологии, ибо они изложены им очень разрозненно. Для этого рассмотрим существенные в методологическом отношении высказывания, приведенные им в следующих работах: «Наука логики» (большая) [4], «Наука логики» (малая) [3] и «Феноменология духа» [5].

В заключительной главе большой логики «Абсолютная идея» Гегель пишет: «Абсолютный же метод проявляется не как внешняя рефлексия, а берет определение из самого своего предмета, так как сам этот предмет есть имманентный принцип и душа» [4, с. 759]. Иными словами, метод не прикладывается к предмету, а берется из него самого, однако так, что «то, что составляет метод, – это определения самого понятия» [4, с. 757]. По Гегелю, предмет есть его понятие. Как же понятия, т.е. их определения, связаны с вещами? Поскольку определения возникают из суждений, то необходимо исследовать природу последних. При этом суждения должны рассматривать вещь так, как она существует в себе и для себя. Если это рассмотрение *имманентно* вещи, то такой метод основан на аналитическом суждении. «Но, – продолжает Гегель, – этот метод также *синтетичен*, так как его предмет, определенный непосредственно как *простое всеобщее*, оказывается чем-то иным в силу той определенности, которую он имеет в самой своей непосредственности и всеобщности. Однако это соотнесение разных [моментов], которое предмет таким образом есть внутри себя, уже не есть то, что разумеют под синтезом в конечном познании; от такой синтетичности оно отличается уже тем, что оно в такой же мере аналитическое определение предмета вообще, а именно что это соотнесение в *понятии*» [4, с. 760].

Иными словами, синтетическое суждение получается точно так же, как и аналитическое. Это одно и то же. Разница возникает не между ними, а из того, что сам «предмет» как нечто всеобщее содержит в себе еще и нечто *иное* отношению к самому себе. В этом и состоит весь смысл *действительности* диалектического суждения. Об этом говорит и следующее высказывание Гегеля: «Этот столь же синтетический, сколь и аналитический момент *суждения*, в силу которого первоначальное всеобщее определяет себя из самого себя как *иное по отношению к себе*, должен быть назван *диалектическим*» [4, с. 760].

Предмет, утверждает Гегель, это *душа* абсолютного метода. Именно душа, и это вовсе не метафора. На фантастичность этой идеи указывает Хайдеггер в статье «Гегель и греки»: «Гегель именуется «спекулятивную диалектику» также просто «методом». Под этим названием он имеет в виду не орудие представления и не просто некую особую разновидность философского подхода. «Метод» есть интимнейшее движение субъективности, «душа бытия», процесс продуцирования, посредством которого сплетается ткань действительности абсолюта в ее целостности. «Метод»: «душа бытия» – это звучит фантастически. Считается, что наш век оставил подобные спекулятивные завихрения позади. Но мы живем как раз внутри этой якобы фантастики» [11, с. 383]. Попробуем осветить указанный тезис Гегеля: метод – душа бытия, т.е. действительности, рассматриваемой как движения абсолютного духа (идеи, субъекта) к самому себе.

Сущность метода раскрывается Гегелем как «форма идеи», «знающее само себя понятие», «дело» (движение понятия), «побуждение разума».

Итак, почему метод раскрывает свою сущность в вышеперечисленных формах? «Сама абсолютная идея, – пишет Гегель, вводя в «Науке логики» определение понятия «метод», – точнее говоря, имеет своим содержанием лишь то, что определение формы есть ее собственная завершенная тотальность, чистое понятие. *Определенность* идеи и все развертывание этой определенности и составили предмет науки логики; из этого развертывания сама абсолютная идея возникла *для себя*; для себя же она оказалась такой, что определенность выступает не в виде *содержания*, а всецело как *форма*, и что идея тем самым выступает как всецело *всеобщая идея*. Следовательно, то, что предстоит здесь еще рассмотреть, это не какое-то содержание, как такое, а всеобщность его формы, — т. е. *метод*» [4, с. 755]. Что этим сказано? Имеется только одно – абсолютная идея. Все остальное есть ее *внешнее проявление*. Абсолютная идея находится не в покое, а в состоянии *самодвижения*. Логика, точнее, «наука логики», есть не что иное, как *изображение* ее развертывания. Но что изображает «изображение»: содержание или форму идеи? Форму! И более того, «содержание есть возвратившееся в себя и снятое в тождестве определение формы» [4, с. 755]. Поэтому именно *форма есть всеобщая идея*. Следовательно, для того чтобы рассмотреть движение идеи, надо рассмотреть движение ее формы, а *движение формы есть не что иное, как метод*. А это, в свою очередь, означает, что только в методе раскрывается сущность абсолютной идеи.

Можно ли, как это принято, представить метод как некий *способ* (Art und Weise)? Нет. Почему? Потому, продолжает философ, что «способ как метод есть не только *в себе и для себя определенная* модальность бытия, но в качестве модальности познания положен как определенный *понятием* и как форма, поскольку она душа всякой объективности и поскольку всякое иначе определенное содержание имеет свою истину единственно лишь в форме» [4, с. 755]. Иными словами, разница между ними в том, что «метод» – это «в себе и для себя определенная модальность бытия», в то время как «способ» «положен как определенный *понятием*»; *метод определяется сам собой, а способ – человеком*. А это значит, утверждает Гегель, что «метод возник отсюда как *само себя знающее понятие, имеющее своим предметом себя* как столь же субъективное, сколь и объективное абсолютное и, стало быть, как полное соответствие между *понятием* и его реальностью, как существование, которое есть само понятие. Здесь, стало быть, следует рассматривать в качестве метода лишь движение самого *понятия*» [4, с. 756].

Чем же отличается метод от понятия? *Метод – это реальность понятия*. Под «реальностью» же обычно понимается предмет, вещь. По Гегелю, *вещь есть дело*, ибо такой смысл имеет немецкое слово «Sache». Дело предполагает деятельность. Деятельность будет истинной, если соответствует своему делу, т.е. методу, делу, которое познается в его понятии. Именно об этом говорится в следующем утверждении: «Метод есть поэтому душа и *субстанция*, и нечто постигнуто в понятии и познано в своей истине лишь тогда,

когда оно *полностью подчинено методу*; он собственный метод любого дела, как такового, ибо его деятельность заключается в понятии» [4, с. 756].

В чем состоит, по Гегелю, «истинный смысл *всеобщности* метода»? В том, что не метод возникает из понятия, а, наоборот, последнее обусловлено первым. Почему? Чтобы понять смысл гегелевского «метода» нужно исходить не из человеческого представления, а из точки зрения абсолютной идеи. Только в этом случае метод «в такой же мере способ познания, *субъективно* знающего себя понятия, в какой он *объективный* способ или, вернее, *субстанциальность вещей*, т. е. понятий» [4, с. 756]. И далее Гегель заключает: «Метод есть поэтому не только высшая *сила* или, вернее, *единственная* и абсолютная *сила* разума, но и высшее и единственное его *побуждение* обрести и познать *самого себя во всем через самого себя*» [4, с. 756].

Тот, кто хочет понять сущность идеи «метода» и сам метод Гегеля, должен отказаться от научного истолкования этого термина. Метод – это сущность бытия, а не гносеологическое средство (орудие) для его познания. Почему? Потому что с помощью научного метода субъект (человек) связывает себя с исследуемым им объектом. Но связь эта искусственная, так как для такого «связывания» изначально предполагается, что субъект и объект *разделены* непреодолимой границей. В философии Гегеля метод – это не связывание, а развертывание бытия из самого себя. Поэтому в его методе постигается сущность самого бытия как тождества субъекта и объекта.

Свое (негативное) отношение к научному *методу как орудию познания* Гегель высказывает следующим образом: «В ищущем познании метод также есть *орудие*, находящееся на субъективной стороне средство, с помощью которого она соотносится с объектом. В этом умозаключении субъект есть один крайний член, а объект — другой, и первый связывается через свой метод со вторым, но этим не связывается для себя *с самим собой*. Крайние члены остаются разными, так как субъект, метод и объект не положены как *одно тождественное понятие*; умозаключение поэтому всегда формально; та посылка, в которой субъект полагает форму как свой метод на свою сторону, есть *непосредственное* определение и потому содержит, как мы видели, определения формы – дефиниции, членения и т. д. – *как найденные в субъекте факты*» [4, с. 756–757].

«Определения формы как найденные в субъекте факты» есть понятия, возникшие из *рефлексии* человека, т.е. они относятся «к сфере *нашего* знания». Это и позволяет отличить метод от его понятия. Ибо «Метод есть само это знание, для которого понятие дано не только как предмет, но и как его собственное, субъективное действие, как *орудие* и средство познающей деятельности, отличное от нее, но как ее собственная сущность» [4, с. 756].

Итак, метод есть форма, в которой реализуется нечто логическое как внешнее выражение абсолютной идеи. Какова же структура этого логического? «*Логическое*, – пишет Гегель, – по своей форме имеет три стороны: *α) абстрактную*, или *рассудочную*, *β) диалектическую*, или *отрицательно-*

разумную, γ) спекулятивную, или положительно-разумную. Эти три стороны не составляют трех частей логики, а суть моменты всякого логически реального, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще» [3, с. 201–202]. Следовательно, истинным является то, что имеет логическую реальность. Прежде чем рассмотреть предложенную выше ее структуру, ответим на вопрос: что же такое логическая реальность? *Логическая реальность – это самосознание абсолютной идеи, или же бытия.* Очень важно это иметь в виду, поскольку этим указывается, что речь идет не о мышлении человека, а об абсолютном мышлении, т.е. самосознании бытия (абсолютного духа), постигающего себя в понятии о себе.

Структура логической реальности состоит из трех вышеуказанных частей. Что же под ними подразумевает Гегель? «...Прежде всего, – пишет он, – мы должны признать право и заслугу чисто рассудочного мышления, состоящую вообще в том, что как в теоретической, так и в практической области никакая прочность и определенность невозможны без помощи рассудка. Что касается процесса познания, то он начинается с того, что наличные предметы постигаются в их определенных различиях» [3, с. 203]. Именно поэтому от человека требуется, чтобы он был рассудительным. Но благодаря чему возможна рассудочная деятельность мышления, т.е. различение и переход от одного определения к другому? Благодаря тому, что рассудочное мышление всегда остается *тождественным* самому себе: «Мышление действует при этом как рассудок, и принципом его деятельности является здесь тождество, простое отношение с собой. Это тождество есть то, что ближайшим образом обуславливает в процессе познания переход от одного определения к другому» [3, с. 203], следовательно, «здесь умозаклучают от одного определения к другому, так что умозаклучение есть не что иное, как движение мысли, согласно принципу тождества» [3, с. 203]. Однако при этом всегда надо помнить, что «мышление как *рассудок* не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей» [3, с. 202].

Что же необходимо, чтобы возник подвижный момент в мышлении? Диалектика, т.е. второй элемент структуры логического. «*Диалектический момент*, – пишет Гегель, – есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность» [3, с. 205]. В рассудочном мышлении связь различных предметов осуществляется таким образом, что они остаются изолированными друг от друга. «Диалектика же есть, напротив, *имманентный* переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т. е. содержат отрицание самих себя». И более того, продолжает Гегель, «сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает. Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, в котором вообще заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным» [3, с. 206]. В качестве примера Гегель рассматривает высказывание «человек смертен». С точки зрения рассудка, мы имеем два изолированных определения: «человек» и



«смерть». Диалектическое же мышление рассматривает их в их имманентной связи, ибо «истинное понимание состоит в том, – поясняет Гегель, – что жизнь как таковая носит в себе зародыш смерти и что вообще конечное в себе противоречиво и вследствие этого снимает себя. Не следует, далее, смешивать диалектику с *софистикой*» [3, с. 206].

Отличительная особенность диалектики состоит в том, что она обнаруживает конечность односторонних определений рассудка и рассматривает вещи согласно их собственной природе. Диалектика возможна потому, что такова логическая сущность самого бытия, открывающаяся человеку в своих конечных проявлениях. Поэтому Гегель заявляет: «Все, что нас окружает, может рассматриваться как пример диалектики. Мы знаем, что все конечное, вместо того чтобы быть прочным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще, а это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнее, будучи в себе своим другим, выходит за пределы того, что оно есть непосредственно, и переходит в свою противоположность» [3, с. 208]. Но если нечто реальное переходит в свою противоположность, то тем самым оно должно становиться нереальным. Следовательно, диалектика есть не что иное, как *отрицание* и *уничтожение*. Гегель не отрицает этого, ибо он сам определил диалектику как «отрицательно-разумное». Как же тогда быть? Ответ прост, логическое не ограничивается диалектикой, ибо имеет еще третью свою форму – *спекулятивную*.

«*Спекулятивное*, или *положительно-разумное*, постигает единство определений в их противоположности, то *утвердительное*, которое содержится в их разрешении и переходе» [3, с. 210]. Уже при диалектическом отрицании возникает не «абстрактное ничто», а некий результат, и посему он является положительным. Поэтому их единство, возникающее в третьей форме логического, хотя и «есть нечто мысленное и притом абстрактное, есть вместе с тем и *конкретное*, потому что оно есть не *простое*, *формальное единство*, но *единство различных определений*» [3, с. 210].

Отличие спекулятивного содержания от рассудочного и диалектического состоит в том, что оно «не может быть также выражено в одностороннем предложении» [3, с. 212]. И как уже отмечалось ранее, «относительно спекулятивного мышления мы должны еще заметить, что под этим выражением следует понимать то же самое, что раньше применительно в основном к религиозному сознанию и его содержанию называлось *мистическим*» [3, с. 212]. Мистическое в спекулятивном мышлении означает не непознаваемое, а лишь выходящее за пределы рассудка. Но как же тогда установить его истинность, т.е. где взять *критерий*? Мышление обнаруживает его в себе самом, в *опыте сознания*. Как известно, Кант запретил разуму выходить за пределы возможного опыта, подразумевая при этом под «опытом» нечто происходящее вне сознания. Нетрудно заметить, как Гегель обходит кантовское ограничение: *разум не может выйти за пределы опыта, ибо сам опыт возникает внутри сознания*. Во введении к первой части «Феноменологии духа» [5], обозначенной как «Наука об опыте сознания», Гегель раскрывает механизм того, как сознание обретает опыт себя, а «опыт, который сознание

совершает относительно себя, по своему понятию может охватить полностью всю систему сознания или все царство истины духа» [5, с. 50].

Итак, как же сознание получает опыт себя? Оно его получает, когда пытается выявить истину полученного им знания. Знание – это *феномен*, ибо оно является сознанию, или, как заявляет философ, «наш предмет – являющееся знание» [5, с. 47]. *Наука есть проверенное знание*. Поскольку и то и другое даны в одном сознании, то «полезно кое-что заметить еще относительно *метода выполнения*. Это изложение, представленное как *отношение науки* к являющемуся знанию и как *исследование и проверка реальности познания*, не может, по-видимому, обойтись без какой-либо предпосылки, которая полагается в основу в качестве *критерия*. Ибо проверка состоит в приложении некоторого принятого критерия, а в получающемся равенстве или неравенстве с ним того, что проверяется, состоит решение вопроса, правильно ли оно или неправильно; и критерий вообще, а так же и наука, если бы она была критерием, при этом принимается за *сущность* или за *в-себе* (бытие). Но здесь, где наука впервые выступает на сцену, ни у нее самой, ни у чего бы то ни было нет основания считаться сущностью или в-себе (-бытием), а без этого проверка, по-видимому, не может иметь места» [5, с. 46]. Иначе говоря, мы не можем проверить правильность полученного знания, если речь идет о *новом, т.е. впервые являющемся, знании*, ибо, для того чтобы можно было его проверить, должно быть нечто *уже проверенное*, которое только и может быть принято за критерий.

Как же в этом случае поступает сознание? Если знание отличается от науки, то только потому, что это различие возникает в самом сознании. Поэтому, вместо того чтобы искать критерий, нужно выяснить, как в сознании возникает это различие, или, как пишет Гегель, «сознание в себе самом дает свой критерий, и тем самым исследование будет сравнением сознания с самим собою; ибо различие, которое только что было сделано, исходит из него» [5, с. 47].

Как же возникает различие, т.е. как соотносится *знание* со своей *истиной*? Вне сознания имеется вещь, т.е. нечто. Определенная сторона бытия этого «нечто» «для некоторого сознания есть *знание*. Но от этого бытия для чего-то иного мы отличаем *в-себе-бытие*. То, что соотнесено с знанием, в свою очередь отличается от знания и устанавливается как *обладающее бытием* также и вне этого соотношения; эта сторона этого “в-себе” называется *истиной*» [5, с. 47]. Этим сказано: нечто имеет в-себе-бытие («истину») и бытие-для-иного (истину в сознании) – «являющееся знание». Если «знание» будет адекватно «истине» вещи, то оно будет «наукой». Знание, адекватное истине, есть истина в знании. Здесь опять возникает раздвоение: знание-в-себе может быть только знанием-для-нас, и, следовательно, его истина возникает *из нас*.

Значит ли это, что истина знания может быть только субъективной? Можно ли выйти за рамки этой субъективности? Можно, утверждает Гегель, ибо *понятие*, которое обнаруживает *в себе* сознание, есть истина являющегося в знании предмета. Все решается очень просто, так как понятие принад-

лежит одновременно и предмету и сознанию. Поэтому «если мы назовем *знание* *понятием*, а *сущность* или *истинное* – сущим или *предметом*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли понятие предмету. Если же мы назовем *сущность* или в-себе (бытие) *предмета* *понятием* и будем, напротив, понимать под *предметом* понятие как *предмет*, то есть так, как он есть *для некоторого иного*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли предмет своему понятию. Очевидно, что то и другое – одно и то же» [5, с. 47]. Поскольку теперь все находится в одном сознании, то «нам остается лишь простое наблюдение, поскольку сознание проверяет само себя. Ибо сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом. Так как оба суть *для одного и того же* [сознания], то оно само есть их сравнение» [5, с. 48].

Итак, сознание, которому явлено знание о предмете, вносит различие между сущностью бытия предмета, как оно дано в-себе и для-нас, и само же сверяет их. Цель этой сверки – превратить знание в свое понятие. Однако «если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовалось с предметом; но с изменением знания для него фактически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете; вместе с знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию. Тем самым для сознания выясняется, что то, что прежде было дано ему как в-себе (-бытие), не есть в себе или что оно было в себе только *для него*» [5, с. 48].

Описанный метод Гегель именуется *диалектическим* движением; в результате этого возникает *опыт* сознания, для которого, в свою очередь, открывается истина вещи – ее *феномен* становится ее *понятием*.

### **§ 23. Взаимоопосредование бытия и мышления как внутренняя природа непосредственного познания**

Отличается ли знание, полученное опосредованно, от непосредственного? Нет, отвечает Гегель. Более того, непосредственное знание возможно лишь благодаря опосредованному. Почему? Потому, отвечает философ, «что истины, относительно которых мы очень хорошо знаем, что они являются результатом в высшей степени сложных, в высшей степени опосредствованных размышлений, представляются непосредственными тому сознанию, для которого они сделались привычными» [3, с. 191]. Непосредственное знание – это своего рода лишь надводная часть, вершина айсберга, знание, подготовленное предварительным размышлением и «долгим жизненным опытом», и потому оно «продукт и результат опосредствованного знания» [3, с. 192]. Можно даже сказать, что вся философия Гегеля есть попытка проникнуть в сущность непосредственного знания и доказать, что оно «обнаруживает в *самом себе* опосредствование, и именно опосредствование в его истинном

определении не как опосредствование неким внешним и через внешнее, но как замкнутое в себе самом» [3, с. 194].

Почему Гегель так уверенно говорит об этом? Разве не противоречат тому многие факты жизни, например *идея Бога*? Нет. Нет, потому что религия, нравственность для него предметы не только *веры*, как для многих его современников, но и *знания*. Эти феномены не столько результат непосредственного знания, сколько «всецело обусловлены *опосредствованием*, которое носит название развития, воспитания, образования» [3, с. 192]. К тому же, добавляет он, есть отдельные люди и даже целые народы, у которых не обнаруживается какая-либо вера в бога. А это означает, что непосредственно знание «Бог есть» предполагает свое опосредование «Бог есть нечто как иное себя». Этим «нечто» в философии Гегеля является *познающий себя дух*.

Но не противоречит ли этим рассуждениям известное высказывание Декарта «*Мыслю, следовательно, существую*»? Согласно Декарту, это высказывание является *первичной интуицией* и, следовательно, непосредственным знанием. Эта фраза может быть представлена в виде умозаключения: если я мыслю, то, следовательно, я существую. Парадоксальность этого умозаключения состоит в том, что в нем нет среднего термина, ибо здесь мыслю = существую. Следовательно, оно не является умозаключением. Перед нами *экзистенциальное суждение*. Гениальность Гегеля состоит в том, что он смог разгадать *тайну* этого «умозаключения»: «Если же, лишь для того, чтобы оправдать название, назовут это соединение понятий у Декарта *непосредственным умозаключением*, то эта излишняя форма будет обозначать не что иное, как соединение различных определений, опосредствованных через ничто» [3, с. 190]. В рассматриваемом высказывании Декарта под средним термином можно было бы подразумевать отсутствующее «Я», Гегель же обнаруживает его под словом «ничто». Однако это «открытие» осталось для него самого незамеченным, во всяком случае не нашло место в одном из самых интересных его рассуждений (§ 70), где указана необходимость взаимоопосредования бытия и мышления.

Как возникает эта необходимость? Из *внутренней природы непосредственного знания*. Но как же оно происходит? Чтобы показать это, Гегель описывает природу непосредственного знания: «Точка зрения непосредственного знания утверждает, *что ни идея как только субъективная мысль, ни только бытие не суть истина для себя: бытие, взятое только для себя, а не как бытие идеи, есть чувственное, конечное бытие мира*. Следовательно, здесь прямо утверждается, что истинна лишь идея, опосредствованная бытием, и, наоборот, бытие истинно лишь *посредством* идеи. Точка зрения непосредственного знания справедливо хочет не неопределенной, пустой непосредственности, не абстрактного бытия или чистого единства самого по себе, а единства *идеи с бытием*» [3, с. 194]. Этим сказано, что непосредственное знание есть знание *идеи* в единстве с ее *бытием*. А как возможно это единство? Только путем их взаимного опосредования. Лишь для *рассудка* эти понятия существуют изолированно друг от друга, и поэтому он, различая их, не может затем соединить. Для разума же «оказывается *фактом*, что определе-

ние опосредствования содержится в самой этой непосредственности» [3, с. 195].

Если в непосредственном знании, в процессе своего взаимоопосредования бытие и мышление полагаются в своем единстве, то как из этого возникает истина? «Истинным же, – поясняет немецкий философ, – может быть признано содержание лишь постольку, поскольку оно опосредствовано не чем-либо другим, не конечно, но опосредствует себя самим собой и, таким образом, есть в одно и то же время опосредствование и непосредственное отношение с самим собой» [3, с. 197]. Подлинная истина должна быть истиной бытия. А не имеется ли в языке слово для обозначения такой истины? Имеется, это слово «сущность», или, как заявляет Гегель с первых же строк второй книги «Науки логики», посвященной учению о сущности: «*Истина бытия — это сущность*» [4, с. 351]. Бытие дано непосредственно, значит, никак вообще. Почему? Ответ на этот вопрос Гегель дает в первой главе «Феноменологии духа» [5], названной «Чувственная достоверность или “это” и мнение». Рассмотрим ее в интересующем нас аспекте.

Непосредственное знание можно назвать *воспринимающим*, т.е. постигающим без понятия. Попробуем разделить *чувственную достоверность* на нечто воспринимаемое чувственно как «предмет» («это») и свое «Я» («этот»). Последнее может стать и сознанием о себе (самосознанием). Но не является ли то, что мы понимаем под чувственно воспринимаемым (непосредственное), сознанием о чем-то вне себя (опосредованным)? Гегель дает на этот вопрос положительный ответ. Проследим его аргументацию.

В чувственном восприятии нам дается *чистое бытие*. Поскольку оно чистое, то в нем ничего нет. Иными словами, бытие *есть*, но в то же время его нет, оно *ничто*. Бытие «двулично». Как же тогда мы можем знать о нем? *Посредством восприятия и сознания одновременно*, так как они взаимообуславливают друг друга. «...В чувственной достоверности, – пишет Гегель, – сразу выделяются из чистого бытия оба названные “эти”: “этот” как “я” и “это” как предмет. Если мы вдумаемся в это различие, то окажется, что я и предмет чувственно достоверны не только *непосредственно*, но в то же время и *опосредствованно*: «я» обладаю достоверностью *через* нечто иное, а именно через вещь; а эта последняя достоверна точно так же *через* нечто иное, а именно через “я”» [5, с. 52]. Поясним этот тезис на следующем примере.

Представьте себя лишенным зрения, слуха и прочего. Что это будет означать для вашего существования? Это будет значить, что вокруг вас ничего нет, а следовательно, *нет и вас самих!* Но если все же вы вдруг обо что-то больно ударитесь, то сразу почувствуете и себя и предмет вне вас. Возникшее при этом ощущение даст чувственное *знание* о предмете. Предмет может существовать и без *чувственного* знания о нем, а вот чувственного знания без предмета быть не может. Возникает вопрос: насколько это знание о предмете достоверно?

Попробуем рассмотреть предмет («это») так, как он существует *вне нашего знания* о нем. Такое рассмотрение будет относиться не только к

предмету, но и к самой чувственной достоверности в ее всеобщности. «Следовательно, – пишет Гегель, – ей самой надо задать вопрос: что такое “это”? Если мы возьмем его в двойном виде его бытия, как “теперь” и как “здесь”, то диалектика, которая ему присуща, получит столь же понятную форму, как и само “это”» [5, с. 52]. Нетрудно догадаться, что «здесь» и «теперь» есть априорные формы чувственного созерцания, т.е. «пространство» и «время».

Что же улавливается посредством этих форм? Нечто постоянно исчезающее (во времени) и изменяющееся (в пространстве), но всегда существующее, которое в силу этого лучше всего назвать *всеобщим*. «... Следовательно, – заключает Гегель, – всеобщее есть то, что истинно в чувственной достоверности» [5, с. 53]. И здесь Гегель обнаруживает парадоксальную ситуацию: *мы высказываемся об этом всеобщем, ничего при этом не представляя и не подразумевая*. Должны ли мы в таком случае доверять тому, что неожиданно для себя высказываем, т.е. *языку*? Да, отвечает Гегель, ибо «язык, как мы видим, правдивее: в нем мы сами непосредственно опровергаем свое *мнение*; и раз всеобщее есть истина чувственной достоверности, а язык выражает только *это истинное*, то совершенно невозможно, чтобы мы когда-либо могли высказать какое-либо чувственное бытие, которое мы *подразумеваем*» [5, с. 53]. Иными словами, мы никогда не сможем подразумевать чувственное бытие (это само по себе абсурдно). Но *язык, превосходящий возможность нашего представления, может высказать истинную сущность бытия*. Языковое высказывание, в рассмотренном смысле, есть не что иное, как древнегреческая концепция *Логоса*. Его истиной, как было сказано, является всеобщее, которое мы улавливаем посредством априорных форм чувственности «здесь» и «теперь».

Что же мы получаем в итоге? Истиной чувственной достоверности является всеобщее. Всеобщее же теперь оказывается *во мне*, в моем языке. Следовательно, «предмет есть, потому что Я о нем знаю. Чувственная достоверность, таким образом, хотя и изгнана из предмета, но этим еще не устранена, а только оттеснена в “я”» [5, с. 54].

Почему же получилось так, что, пытаясь постичь истину бытия, которая дана лишь непосредственно, т.е. в чувственной достоверности, мы пришли к тому, что она (истина) может быть выявлена только опосредованным образом? Потому что познать истинное – значит познать нечто не только в себе, но и для себя, а для этого мы должны исходить, как предлагает в «Науке логики» Гегель, «из предположения, что *за* этим бытием есть еще что-то иное, нежели само бытие, и что этот задний план составляет истину бытия. Это познание есть опосредствованное знание, ибо оно не находится непосредственно при сущности и в сущности, а начинается с чего-то иного, с бытия, и должно пройти предварительный путь, путь выхождения за пределы бытия или, вернее, вхождения внутрь его. Только тогда, когда знание из непосредственного бытия *углубляется внутрь*, оно через это опосредствование находит сущность» [4, с. 351]. Поскольку в немецком языке слово «сущность» образовано от глагола «быть» в прошедшем времени, то, следовательно, *сущ-*

ность, считает философ, есть «вневременно прошедшее бытие», а сам «этот процесс есть движение самого бытия. В самом бытии обнаружилось, что оно в силу своей природы углубляется внутрь и через это вхождение в себя становится сущностью» [4, с. 351]. Сущность есть отрицание бытия и сообщение себе наличного бытия. Из сущности возникает третье – *понятие*. Не возникает ли здесь некая путаница? Ибо как из «выхождения за пределы бытия или, вернее, вхождения внутрь его» может возникнуть еще нечто третье? Рассмотрим механизм «выхода» из бытия и обратного «вхождения» в него.

Но прежде еще раз уточним, какая проблема должна быть, в конце концов, решена. Может ли единство быть без различия? Нет. А это уже само по себе парадоксально: *единство есть различие*. Формальная логика не может объяснить это противоречивое утверждение. Тем не менее оно существует, как, например, существует «единый народ». Логика Гегеля как раз и направлена на то, чтобы доказать истинность такого существования. Истинностью же такого существования будет его опосредование, выраженное в *понятии*, например «единый народ». Более того, понятие не просто является опосредованием, нет; напротив, лишь в нем и обретает себя нечто существующее по истине своего бытия. Если некий «народ» просто существует, то это еще не означает, что он существует по своей истине. Чтобы «народ» обрел истину своего бытия, он должен быть «единым». А чтобы это произошло, необходимо чтобы к его существованию было приложимо понятие «единого народа». Если это произойдет, т.е. «народ» сам себя будет таковым считать, то он обретет и истинное существование. Конечно, можно любой народ назвать «единым». Но тогда это будет не понятие, а лишь *название*, ничего не вносящее в существование этого народа. Поэтому Гегель и пишет, что, «предмет, каков он без мышления и без понятия, есть некоторое представление или даже только название; лишь в определениях мышления и понятия он *есть* то, что он *есть*. Поэтому в действительности дело в них одних; они истинный предмет и содержание разума, и все то, что обычно понимают под предметом и содержанием в отличие от них, имеет значение только через них и в них. Поэтому нельзя считать виной какого-нибудь предмета или познания, если они по своему характеру и в силу некоторой внешней связи выказывают себя диалектическими» [4, с. 762].

Для того чтобы доказать истинность всех таких суждений, нужно показать, как исходное «всеобщее» становится «единичным», а «единичное» опять возвращается в лоно «всеобщего». Как это возможно? Только таинственной силой внутреннего *отрицания*, превращающего нечто в *свое иное*, тем самым выводящего его *во вне себя*. «...Всеобщее первое, рассматриваемое в себе и для себя, – пишет Гегель, – оказывается иным по отношению к самому себе. Взятое совершенно обще, это определение может быть понято так, что тем самым первоначально *непосредственное* дано здесь как *опосредствованное, соотнесенное* с чем-то иным, или что всеобщее дано как особенное. Второе, возникшее в силу этого, есть тем самым *отрицательное* первого и, поскольку мы заранее примем в соображение дальнейшее развитие, *первое отрицательное*» [4, с. 762].

Что же при этом произошло? Изначально существующее всеобщее, т.е. непосредственное, исчезло в ином, но это иное есть лишь иное его самого, т.е. его опосредствованное. А это значит, что существовавшее изначально вовсе не исчезло безвозвратно, а *сохранилось* в своем ином. В этом нет ничего «заумного», ибо этого требует сама природа познания. Поэтому Гегель и констатирует: «Удержать положительное в его отрицательном, содержание предпосылки – в ее результате, – это самое важное в основанном на разуме познании; в то же время достаточно лишь простейшей рефлексии, чтобы убедиться в абсолютной истинности и необходимости этого требования» [4, с. 763]. Что представляет собой познание, основанное на разуме? *Субъект есть предикат*. Именно это имеет в виду Гегель, ибо поясняет: «А так как и первое *содержится* во втором и это второе есть истина первого, то это единство может быть выражено в виде положения, в котором непосредственное приводится как субъект, опосредствованное же – как его предикат, например «конечное бесконечно», «одно есть многое», «единичное есть всеобщее»» [4, с. 763].

Что же дает философу сила отрицания, обозначенная выше таинственной? Она – источник *самодвижения*, т.е. взаимоотношения бытия и мышления: «Рассмотренная отрицательность составляет поворотный пункт в движении понятия. Она простой момент отрицательного соотношения с собой, глубочайший источник всякой деятельности, живого и духовного самодвижения, диалектическая душа, которую все истинное имеет в самом себе и через которую оно только и есть истина; ведь единственно лишь на этой субъективности основывается снятие противоположности между понятием и реальностью и [их] единство, которое есть истина» [5, с. 764].

#### **§ 24. Феномен как средний термин между трансцендентальным объектом и трансцендентальным субъектом**

Какова же природа понятия? В третьей книге «Науки логики», посвященной понятию, Гегель дает ответ на этот важнейший вопрос своей онтологии. Во вводном параграфе, названном «О понятии вообще», он пишет: «Указать непосредственно, какова *природа понятия*, так же невозможно, как невозможно установить непосредственно понятие какого бы то ни было другого предмета» [4, с. 529]. И все же именно в этом параграфе Гегель дает решающее указание к пониманию как *природы понятия*, так и своей *феноменологической*<sup>16</sup> *концепции* вообще. «Я ограничусь здесь одним замечанием, – пишет философ, – которое может помочь пониманию разбираемых здесь

---

<sup>16</sup> Впоследствии «феноменология» благодаря усилиям Гуссерля стала самостоятельной философской дисциплиной. Однако, как пишут К.А. Сергеев и Я. А. Слинин в своей вступительной статье к «Феноменологии духа» Гегеля, «гегелевская феноменология гораздо радикальнее феноменологической позиции Гуссерля. Гуссерль говорит о феноменах как интенциональных объектах сознания, тогда как Гегель ведет речь о формообразованиях сознания, т.е. феноменах Духа, преодолевающих всякое воздействие чего-либо подобного “вещам-в-себе”» [5, с. VII].



понятий и облегчить ориентироваться в них. Понятие, достигшее такого *существования* (Existenz), которое самосвободно, есть не что иное, как Я, или чистое самосознание. Правда, я *обладаю* понятиями, т. е. определенными понятиями, но Я есть само чистое понятие, которое как понятие достигло *личного бытия*» [4, с. 535]. Природу понятия можно постичь лишь как природу Я. Оба эти феномена даны как *в-себе-и-для-себя-бытие*, так что обладают при этом как *всеобщностью*, так и *индивидуальностью*, которые, в конечном счете «составляют и природу Я, и природу *понятия*; о том и другом ничего нельзя понять, если не воспринимать оба указанных момента одновременно и в их абстрактности, и в их полном единстве» [4, с. 535].

Итак, понятие есть Я. Но что такое Я? Если Я есть некий «феноменальный ноумен» (или «ноуменальный феномен»), то для понимания сущности понятия необходимо будет рассмотреть сущности *феномена* и *ноумена* и растолковать их в терминах феноменологии Гегеля. А для этого необходимо вернуться к Канту, ибо именно он разграничил понятия «Я», «феномен» и «ноумен». Этим вопросам Кант посвятил отдельный параграф «*Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena**», который, однако, был им опущен во втором издании «Критики чистого разума».

Итак, Кант пишет: «Явления, поскольку они мыслятся как предметы на основе единства категорий, называются *phaenomena*. Но если я допускаю вещи лишь как предметы рассудка, которые тем не менее как таковые могут быть даны в качестве предметов созерцания, хотя и не чувственного (следовательно, как *coram intuitu mteilecilillis*), то такие вещи можно называть *noumena*. Следует иметь в виду, что понятие о явлениях, ограниченное трансцендентальной эстетикой, само собой приводит к признанию объективной реальности ноуменов и дает право делить предметы на *phaenomena* и *noumena*, а следовательно, и мир, – на чувственно воспринимаемый и интеллигибельный... В самом деле, если чувства представляют нам нечто только так, как оно *является*, то это нечто все же должно и само по себе быть вещью и предметом нечувственного созерцания, т. е. рассудка. Иными словами, должно быть возможно такое познание, в котором нет никакой чувственности и которое обладает лишь безусловно объективной реальностью. Посредством такого рода познания предметы представляются *как они есть*, между тем как в эмпирическом применении нашего рассудка вещи познаются только так, *как они являются*» [7, с. 643–644].

Таким образом, на вопрос, что такое предмет как *он есть сам по себе*, Кант отвечает: это ноумен или же нечто = X, о котором мы ничего не знаем и не можем знать. «Но это нечто есть в таком смысле лишь трансцендентальный объект» [7, с. 644]. Трансцендентальный объект – это уникальный объект. Уникальность этого объекта состоит в том, что хотя *он есть*, тем не менее он не может стать ни предметом возможного *опыта*, ни предметом *познания*. Но, поясняет далее Кант, «этот трансцендентальный объект нельзя обособить от чувственных данных, ибо в таком случае не осталось бы чего-либо, посредством чего можно было бы мыслить его. Следовательно, этот объект вовсе не предмет познания сам по себе, а только представление о яв-

лениях в виде понятия о предмете вообще, определяемого посредством многообразного в явлении» [7, с. 644–645]. Иными словами, трансцендентальный объект есть то, из чего возникают и на чем держатся окружающие нас чувственно данные нам предметы, т.е. феноменальный мир. «Впрочем, – как предлагает сам Кант, – чисто интеллигибельную причину явлений вообще мы можем назвать трансцендентальным объектом просто для того, чтобы иметь нечто соответствующее чувственности как восприимчивости. Весь объем и связь наших возможных восприятий мы можем приписать этому трансцендентальному объекту и утверждать, что он дан до всякого опыта сам по себе» [7, с. 384–385].

Но действителен ли тогда сам феноменальный мир, т.е. мир, данный в пространстве и времени, если его причина недоступна нашему опыту? Мир как сумма своих вещей действителен, а вот пространство и время – нет. Почему? Потому что они существуют лишь в нашей *душе*, а душа так же есть лишь явление, а не само по себе Я, т.е. нечто дарующее человеку *рассудок*, которое Кант именует *трансцендентальным субъектом*. Именно об этом говорится в следующем фрагменте: «Наш же трансцендентальный идеализм считает, что предметы внешнего созерцания действительны так, как они созерцаются в пространстве, и что все изменения во времени действительны так, как их представляет внутреннее чувство. ... Но само это пространство и время, а вместе с ними и все явления суть сами по себе не *вещи*, а только представления и не могут существовать вне нашей души; даже внутреннее и чувственное созерцание нашей души (как предмета сознания), определения которой представляются через последовательность различных состояний во времени, также не есть Я в собственном смысле слова, как оно существует само по себе, или трансцендентальный субъект, а лишь явление этой неизвестной нам сущности, данное чувственности. Наличие этого внутреннего явления как вещи, существующей сама по себе, в таком виде нельзя допустить, потому что условием его служит время, которое не может быть определением какой бы то ни было вещи самой по себе» [7, с. 383].

Что же мы имеем в итоге? Имеются два полюса, непостижимых для человеческого разума: вне человека – трансцендентальный объект, а внутри человека – трансцендентальный субъект. А между ними находится чувственно данный человеку *феномен* в виде *вещи* или же *души*. Как нетрудно заметить, заслуга Канта состоит в том, что он выявил и описал их. Но при этом он оставил их разъединенными. Возник следующий вопрос: существует ли между ними связь? Да, отвечает Гегель. Трансцендентальный объект есть трансцендентальный субъект, а феномен является средним термином этого умозаключения. Покажем, как это выглядит в изложении Гегеля.

О явлении (феномене) как *среднем термине* Гегель пишет в главе «Феноменологии духа», посвященной явлению и сверхчувственному миру. Приведем этот отрывок полностью. Пояснив, что «*бытие* его (*в-себе-сущего* предмета. – А. А.) для сознания опосредовано движением явления», Гегель заключает: «Таким образом, *наш предмет* отныне – умозаключение, у которого крайние термины – “внутреннее” вещей и рассудок, а средний термин –

явление; но движение этого умозаключения дает дальнейшее определение того, что рассудок усматривает сквозь средний термин во “внутреннем”, и опыт, который рассудок совершает об этом отношении сомкнутости. “Внутреннее” пока еще для сознания *чистое потустороннее*, потому что сознание еще не находит себя самого во “внутреннем”; последнее – *пусто*, потому что оно есть только “ничто” явления, а положительно оно есть простое всеобщее. Этот модус бытия “внутреннего” прямо согласуется с утверждением, что “внутреннее” вещей непознаваемо; но основание нужно было бы формулировать иначе. Об этом “внутреннем”, как оно здесь непосредственно есть, не имеется конечно, никакого знания, но не потому, что разум будто бы слишком близорук или ограничен, или как бы это ни называлось (об этом здесь еще ничего не известно, ибо столь глубоко мы еще не проникли), а в силу простой природы самой сути дела, т. е. потому что в *пустоте* ничего не познается, или, подходя к этому с другой стороны, потому что “внутреннее” определено именно как *потустороннее* для сознания» [5, с. 78–79]. Напомним, что в умозаключении средний термин есть то, что опускается. В результате два крайних термина оказываются соединенными в одно суждение. Иными словами, если внутренняя сущность вещей (трансцендентальный объект) выражена в явлении (ноуменальный феномен), а рассудок (трансцендентальный субъект) дан как явление (феноменальный ноумен), то, опуская средний термин этих суждений, т.е. явление, мы, следовательно, получаем, что «внутреннее» вещей тождественно рассудку.

Но будет ли явление по своему определению неким соединяющим мостом? Да, ибо как пишет Гегель в разделе «Науки логики», посвященном анализу сущности явления, «истина явления – это *существенное отношение*. Содержанию этого отношения присуща непосредственная самостоятельность, и притом *сухая* непосредственность и *рефлектированная* непосредственность или тождественная с собой рефлексия» [4, с. 465]. Структура этого отношения определяется как отношение между целым и частями, силой и ее проявлением, внутренним и внешним.

А как нужно постигать сущность: от ее основания к явлению или наоборот – от явления к основанию сущности? Гегель показывает, что оба эти подхода неверны. А если «схитрить», т.е. смешать их, как, например, это делают физики, когда говорят об элементарных частицах или эфире как о воспринимаемых телах? Философ отвечает на это: «Путаница становится еще большей, когда смешивают рефлектированные и чисто гипотетические определения с непосредственными определениями самого явления, когда их излагают так, как будто они взяты из непосредственного опыта» [4, с. 417]. Такой подход, утверждает Гегель, представляет собой не что иное, как «вращение в каком-то заколдованном круге». Если же подойти более строго, то сущность, по Гегелю, существует в трех фазах: во-первых, как *видимость в себе самой*; во-вторых, как она *являет себя*; в-третьих, как она *выявляет себя*.

Как же связано явление с сущностью? Иначе говоря, может ли явление быть внутренней сущностью вещей? Да, отвечает Гегель, ибо *явление есть не*

что иное, как опосредование, осуществление сущности ноумена. Последний же есть «явление явления». Об этом пишет немецкий мыслитель в «Феноменологии духа»: «Но “внутреннее” или сверхчувственное потустороннее возникло, оно происходит из явления, и явление есть его опосредствование; другими словами, явление есть его сущность и на деле его осуществление. Сверхчувственное есть чувственное и воспринимаемое, установленное так, как оно есть поистине; истина же чувственного и воспринимаемого состоит в том, что они суть явление. Сверхчувственное, следовательно, есть явление как явление. — Если при этом мыслится, будто сверхчувственное есть, следовательно, чувственный мир, или мир, как он дан (ist) непосредственной чувственной достоверности и восприятию, то это — превратное понимание; ибо явление, напротив, не есть мир чувственного знания и воспринимания как мир сущий, а мир, который установлен как мир снятый или поистине как внутренний. Обычно говорят, что сверхчувственное не есть явление; но при этом под явлением понимают не явление, а скорее чувственный мир как самое реальную действительность» [5, с. 79]. Как видно из приведенного текста, в понятие «явление» Гегель вкладывает немного иной смысл, нежели общепринятый, а именно: *явление есть не просто чувственное, а его истина*. Поэтому понимаемое таким образом «явление» в дальнейшем будем для удобства обозначать греческим словом «феномен».

Как же феномен, являющийся сущностью потустороннего, сверхчувственного получает свое истинное содержание? Истинное содержание ему дает трансцендентальный субъект, именуемый Гегелем «рассудком». Заканчивая раздел «Феноменологии духа», посвященный сознанию, и переходя к самосознанию, он пишет: «Мы видим, что во “внутреннем” явления рассудок поистине узнает на опыте не что иное, как само явление, но не так, как оно есть в виде игры сил, а узнает эту игру в ее абсолютно-всеобщих моментах и в их движении и, таким образом, узнает на деле только себя самого. Поднявшись за пределы восприятия, сознание выступает сомкнутым со сверхчувственным через посредство явления как среднего термина, сквозь который оно устремляет взор в этот задний план. Оба крайних термина, один — чистого “внутреннего”, другой — “внутреннего”, проникающего взором в это чистое “внутреннее”, теперь совпали, и подобно тому, как они исчезли в качестве крайних терминов, исчез и средний термин в качестве чего-то иного, нежели они. Итак, эта завеса, скрывавшая “внутреннее”, сдернута, и налицо лицемерие “внутреннего” во “внутреннем”... Выясняется, что за так называемой завесой, которая должна скрывать “внутреннее”, нечего видеть, если мы сами не зайдём за нее, как для того, чтобы тем самым было видно, так и для того, чтобы там было что-нибудь, на что можно было бы смотреть» [5, с. 92].

Но как нужно понимать то, что два крайних термина совпали, а средний термин, т.е. явление, исчезло? Это значит, что нет двух миров, а есть только один и его изнанка: «Таким образом, сверхчувственный мир, который есть мир наизнанку, в то же время взял верх над другим миром, и последний имеет его в самом себе; он для себя есть мир наизнанку, т.е. обратный себе

самому; он есть сам этот мир и ему противоположный мир в одном единстве» [5, с. 88].

При анализе *онтологического мышления* Гегеля невольно создается впечатление, что философ был заморожен так называемым листом Мёбиуса. Особенность и даже уникальность этого листа состоит в следующем: несмотря на то, что визуально он воспринимается как имеющий две стороны, на деле же у него лишь одна поверхность. О существовании двух миров в одном Гегель более обстоятельно ведет речь в «Науке логики», когда рассматривает сущность явления. «Являющийся мир и существенный мир, – пишет он, – суть поэтому каждый в самом себе тотальность тождественной с собой рефлексии и рефлексии-в-иное, другими словами, в-себе-и-для-себя-бытия и явления. Каждый из них — самостоятельное целое существования; один должен был быть лишь рефлексированным существованием, а другой — непосредственным существованием; но каждый *непрерывно продолжается* (*kontiniert sich*) в своем другом и есть поэтому в самом себе тождество обоих этих моментов... Оба мира прежде всего самостоятельны, но лишь как тотальности и постольку, поскольку каждый по существу своему имеет в самом себе момент другого. Поэтому различная самостоятельность каждого из этих миров – того мира, который определен как *непосредственный*, и того мира, который определен как *рефлексированный*, — положена теперь так, что каждый есть лишь существенное соотношение с другим и имеет свою самостоятельность *в этом единстве обоих*» [4, с. 464].

Каков же итог? Феномен, в рассмотренном смысле, является истиной чувственного, т.е. понятием. Однако до Гегеля (начиная с Декарта и Спинозы) в центре онтологического мышления находилось понятие *субстанции*. Даже Кант, анализируя временную природу явления, пришел к выводу о *постоянстве* некой субстанции. Он писал: «Все явления находятся во времени, и только в нем как в субстрате (как постоянной форме внутреннего созерцания) могут быть представлены и *одновременное существование*, и *последовательность*. Стало быть, время, в котором должна мыслиться всякая смена явлений, само сохраняется и не меняется, так как оно есть то именно, в чем последовательность или одновременное существование могут быть представлены только как его определения. Но время само по себе не может быть воспринято. Следовательно, в предметах восприятия, т. е. в явлениях, должен быть субстрат, который представляет время вообще и в котором может быть воспринята всякая смена или одновременное существование через отношение явлений к нему при схватывании. Но субстрат всего реального, т. е. относящегося к существованию вещей, есть *субстанция*, в которой все, что относится к существованию, можно мыслить только как определение» [7, с. 188]. И только Гегель смог возвыситься от субстанции до ее завершения в свободном понятии, предложив для опровержения метода Спинозы собственный метод, который условно можно назвать *айкидо* (разновидность японской борьбы). Его сущность состоит в том, что «истинное опровержение должно вникнуть в то, что составляет сильную сторону противника, и поставить себя в сферу действия этой силы; нападать же на него и одерживать над

ним верх там, где его нет, не помогает сути дела» [4, с. 533]. В итоге такого опровержения субстанция превратилась в понятие, которое наконец-то стало свободным. «В *понятии* открылось поэтому царство *свободы*. Понятие свободно (*ist das freie*), потому что *в себе и для себя сущее тождество*, которое составляет необходимость субстанции, дано в то же время как снятое или как *положенность*, а эта положенность, как соотносящаяся с самой собой, и есть указанное тождество. Взаимная непроницаемость (*Dunkelheit*) субстанций, находящихся в причинном отношении, исчезла, так как первоначальность их самодовления перешла в положенность и благодаря этому стала прозрачной для самой себя *ясностью*; *первоначальная суть первоначальна*, лишь поскольку она *причина самой себя*, а это и есть *субстанция, высвобожденная в качестве понятия*» [4, с. 534].

### § 25. *Небытие и бытие-для-иного как исходные принципы диалектико-метафизического мышления*

Теперь можно задаться центральным вопросом данного исследования: как в онтологии Гегеля бытие раскрывается в наличном бытии? Иными словами, какова суть его *онтологического мышления*? Онтологическое мышление Гегеля есть мышление о бытии в его явной форме, т.е. о наличном бытии, или, что то же самое, *Dasein (Дазайн)*. По Гегелю, этим занимается *объективная логика*, ибо она «непосредственно занимает место *онтологии* – той части указанной метафизики, которая должна была исследовать природу *ens [сущего]* вообще; “*ens*” охватывает как *бытие*, так и *сущность*» [4, с. 52].

Имеет ли онтологическое мышление Гегеля отличие от традиционно метафизического? Гегель заявляет, что «*дефиниции метафизики*» «утверждают и выявляют лишь *сущее* и притом *в-себе-сущее*» [4, с. 105], в то время как он выявил, что «в единстве [всякого] нечто с собой *бытие-для-иного* тождественно со своим «*в себе*»; *в этом случае* бытие-для-иного есть в [самом] нечто» [там же]. Именно идея бытия как «*бытия-для-иного*» – новшество, внесенное Гегелем в диалектику (бытия и иного Платона), «которого, – как он утверждает, – не знает метафизическое философствование». Метафизика рассудочна, и поэтому она не мыслит дальше антиномий. Диалектика разумна, она мыслит антиномии в их противоречивом единстве, ибо «противоречие и есть возвышение разума над ограниченностью рассудка и ее устранение» [4, с. 36]. Мыслить единство противоречий – значит мыслить, что «нечто» в своем бытии есть одновременно и «*бытие-для-иного*».

Каждый человек отличает себя от окружающего мира. А прав ли он? Нет, говорится в древнеиндийской «Чхандогья упанишаде»: *тат твам аси – Ты есть То*<sup>17</sup>. Применим ли этот принцип к онтологии Гегеля? В указанной

<sup>17</sup> Упанишады. М.: Восточная литература, 2000. 782 с.

Сын брахмана Уддалаки после 12 лет изучения вед вернулся домой. Увидев самодовольного и гордого сына, отец спросил: Шветакету, знаешь ли ты, почему «неуслышанное становится услышанным, незамеченное – замеченным, неузнанное – узнанным?» (с. 339). Нет, ответил сын. Что бы не сделали с глиной,

упанишаде говорится, что началом и основой всего является Бытие (Сущее). Бытие, образно выражаясь, есть некая «духовная глина», из которой лепятся сны, т.е. чистые мысли, что как сон не испытывают никаких препятствий. В чистом мышлении, в медитации, человек истинен, он не подвержен влиянию материальных факторов, «не обжигается», и таким путем достигает одновременно как основы существующего (бытия), так и самого себя.

Итак, онтология должна дать ответ на основополагающий вопрос гносеологии: как человек познает внешний мир, т.е. выходит из самого себя, что-то схватывает и затем вносит его в себя и тем самым делает нечто внешнее себе своим собственным. Принцип индийской метафизики – *Ты есть То* – был раскрыт в онтологии Гегеля. «*Вещи и мышление* о них, сами по себе соответствуют друг другу», – пишет он и поясняет это тем, что «мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей составляют одно содержание» [4, с. 35]. При этом Гегель указывает на сродство немецких слов Ding (вещь) и denken (мыслить). Иными словами, *истинность вещи* состоит не в ее непосредственной данности, т.е. в ее чувственном восприятии, а в том, что познается мышлением о ней и в ней. С чего же начинается мышление? Мышление начинается со своего начала, которое есть «просто форма без всякого содержания» [4, с.61]. Поскольку оно бессодержательно, оно есть Ничто, но не голое Ничто, а в форме мышления. Гегель раскрывает свою мысль о *начале* следующим образом: «Пока есть ничто, и должно возникнуть нечто. Начало есть не чистое ничто, а такое ничто, из которого должно произойти нечто; бытие, стало быть, уже содержится в начале. Начало, следовательно, содержит и то и другое, бытие и ничто; оно единство бытия и ничто, иначе говоря, оно небытие, которое есть в то же время бытие, и бытие, которое есть в то же время небытие» [4, с. 61].

Онтологическое мышление Гегеля является одним из самых сложных для понимания во всей мировой философии. Поэтому для наглядности последующих рассуждений, представим его в виде следующей схемы.

---

продолжил брахман, мы все равно ее узнаем, «ибо всякое видоизменение – лишь имя, основанное на словах, действительное же – глина» (там же). Что же индийский мудрец подразумевает под «глиной»? Сущее. «Вначале, дорогой, [все] это было Сущим, одним, без второго. Некоторые говорят: “Вначале [все] это было не Сущим, одним, без второго. Из этого не Сущего родилось Сущее”. Но как же, дорогой, могло это быть? Как из не Сущего родилось Сущее? Нет, вначале, дорогой, [все] это было Сущими, одним, без второго» (с. 340). Какова же природа этого Сущего – материальная или духовная? «Узнай от меня, дорогой, об истинной природе сна. Когда человек, как это называют, спит, то он, дорогой, достигает тогда [высшего] бытия, достигает самого себя» (с. 343). Если лжец, когда его испытывают, берется за раскаленный топор, то он обжигается, а стремящийся к истине – нет. «То, что он не обжигается при этом, и есть основа всего существующего. То – действительное, То – Атман. Ты – одно с Тем (букв.: Ты есть То. – А. А.), Шветакету!» (с. 348).



Рис. 2. Структура онтологического мышления Гегеля

Принятые обозначения:

1. Само нечто;
2. Иное себя в небытии;
3. Нечто иное;
4. Снятие (деструкция).

Прежде чем раскрыть смысл этой схемы, попробуем проиллюстрировать соотношение (совершенно абстрактных) понятий гегелевской онтологии на следующем примере. Представим себе человека, смотрящегося в зеркало. Тогда приведенной схеме будут соответствовать:

1. Человек (само нечто);
2. Отражение в зеркале (иное себя в небытии);
3. Фотопортрет человека (нечто иное);
4. Мнение человека о себе по своей фотографии (снятие ее содержания).

Вся тайна онтологии Гегеля сосредоточена в точке 2, т.е. в способности Нечто иметь свое иное, двойника, свое зеркальное отражение. Почему Нечто, будучи, одним имеет свое иное, «двойника»? Потому что *это иное не обладает собственным бытием*. Его бытие в *бытии-для-иного оригинала*. У отражения в зеркале нет собственного бытия. Отражение – это небытие «оригинала»; в каком-то смысле это Ничто. Гегель утверждает, что *чистое бытие* (читай оригинал) и *чистое ничто* (отражение) – это «одно и то же» и в то же время они «абсолютно различны». «Истина, – пишет он далее, – это не бытие и не ничто, она состоит в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто, и ничто не переходит, а перешло в бытие. ... Их истина есть, следовательно, это *движение* непосредственного исчезновения одного в другом: *становление*» [4, с. 69]. Возникает вопрос: имеет ли Ничто свое собственное бытие, отличное от чистого бытия? Нет. Во-первых, чистое бытие как таковое для человека не существует, ибо бытие может быть им взято только как нечто помысленное, определенное. А такое бытие есть *Dasein*, или, как его обозначил переводчик Гегеля, *наличное бытие*. Во-вторых, «лишь *наличное бытие* содержит реальное различие между бытием и ничто, а именно *нечто и иное*» [4, с. 74]. То же самое происходит и с Ничто, но только противоположным образом. Бытие есть, и поэтому мы его *мыслим*. И наоборот, Ничто мы *мыслим*, и поэтому оно *есть*. Гегель поясняет свою мысль о бытии Ничто так: «...это означает, что не *оно есть*, не ему, как таковому, присуще бытие, а



лишь мышление или представление есть это бытие» [4, с. 86–87]. Отражение не имеет своего бытия в зеркале. Стоит только повернуть зеркало или отойти от него, как отражение исчезнет. *Парадоксальность* этого явления заключается в следующем: хотя отражение исчезло, но оригинал, в котором содержится бытие-для-иного остался, и поэтому отражение есть, только оно находится в небытии; оно есть Ничто. Человеческое сознание также является своего рода *зеркалом*. Поэтому в гегелевской онтологии мы имеем дело не с оригиналом и его отражением, а с сознанием и самосознанием, т.е. с зеркалом, которое отражается в другом зеркале, т.е., по сути, в себе самом. Если одно зеркало отражается в другом, то *истина* будет находиться в обоих сразу, а точнее в промежутке между ними, т.е. в *вечном становлении*. Хотя эмпирически мы воспринимаем промежуток между зеркалами как *пустоту*, на деле эта пустота активна, она есть то, из чего возникает Дазайн (наличное бытие), сквозь который человеку просвечивает Истина.

Теперь мы можем перейти непосредственно к онтологическому мышлению Гегеля. Выше уже отмечалось, что начало содержит бытие и ничто; иначе говоря, оно небытие, которое есть в то же время бытие. В центре приведенной схемы стоит Небытие. Почему? Потому что взаимопереход бытия и ничто есть их исчезновение, которое более правильно обозначить словом Небытие, нежели Бытие. Более того, если поставить в центр лишь Бытие без Ничто, то это будет неверно; то же самое произойдет в том случае, если мы поставим в центр только Ничто. Если же поместить одновременно и Бытие и Ничто, то возникает некий дуализм, в то время как Небытие есть Бытие в состоянии своего *отрицания*. Ничто в отличие от Небытия есть отрицание в чистом виде (без бытия). Небытие содержит в себе некое отрицание, которое в свою очередь является *движущей силой* в онтологии Гегеля.

Таким образом, в центре всего находится Небытие, наделенное стремлением выйти из себя, чтобы стать самим собой, т.е. Бытием. Это стремление реализуется в виде спиралеобразного движения. Каждый виток спирали образует в четыре этапа, которым соответствуют четыре точки схемы. Рассмотрим их.

Первый виток. *Метафизический уровень онтологического мышления*

Небытие можно представить как: 1. Бытие; 2. Ничто; 3. Становление. Иными словами, бытие (+), или, как его называет Гегель, *аффирмативное бытие* (утвердительное, положительное), движимое отрицанием (– +), переходит к своему полюсу Ничто и становится как бы чистым отрицанием (–). Движимое далее силой отрицания, т.е. уже посредством двойного отрицания (– –), оно вновь переходит к положительному полюсу, к своему началу – бытию (+). В результате прохождения первых двух этапов возникает третий, их сумма – становление. Эти три этапа первого витка недоступны человеческому мышлению. Они продукт гегелевской интуиции. Первый виток – это *божественное созерцание*, т.е. созерцание из которого *возникает сущее*. На четвертом этапе происходит *чудо*, которое Гегель назвал *снятием*. Это чудо заложено в содержании немецкого слова *Aufheben*, которое «означает сохра-

нить, *удержать* и в то же время прекратить, *положить конец*» [4, с. 92]. Этот участок, характеризуемый как «снятие», изображен на схеме в виде знака *тильды*, символизирующей, что «снять» – это одновременно значит и «упразднить» и «сохранить». Можно даже сказать, что это линия перегиба (перехлестывания) на листе Мёбиуса.

Что произойдет, если снять становление? В параграфе, обозначенном как «Снятие становления», Гегель пишет: «Становление как переход в такое единство бытия и ничто, которое дано как *сущее* или, иначе говоря, имеет вид одностороннего непосредственного единства этих моментов, есть *наличное бытие*» [4, с. 91]. В результате *снятия становления* происходит чудо, возникает сущее, наличное бытие (Дазайн). Бытие и Ничто не исчезли совсем. Они сохранились в Дазайн как его *моменты*. Движущая сила небытия сохранена, но только перешла *на новую ступень*. Начался *новый круг*, виток спиралеобразного развития. Особенность этой новой ступени состоит в том, что с этого момента мы можем не просто абстрактно мыслить, но и мысленно представлять все происходящее. В Дазайне бытие и ничто из абстракций превращаются в конкретное Нечто и его Иное. Возникает второй круг, который изображен на схеме.

Второй виток. *Экзистенциальный уровень онтологического мышления*

Становление, так же как и при рассмотрении первого витка, переходит в: 1. Дазайн (само нечто); 2. Иное (иное себя в небытии); 3. Нечто (нечто иное). Нечто не просто *есть*, оно к тому же еще и *существует*. Достигнув нечто иное, Дазайн (наличное бытие) возвратилось в себя. Рассматривая этимологию слова Дазайн, Гегель писал: «Оно не просто бытие, а *наличное бытие*; взятое этимологически, Dasein означает бытие в каком-то *месте*; но представление о пространстве здесь не приложимо. Наличное бытие есть вообще по своему становлению *бытие* с некоторым *небытием*, так что это небытие принято в простое единство с бытием» [4, с. 93]. Этот уровень назван *экзистенциальным*, как того требует Гегель: «Для обозначения *опосредованного бытия* мы сохраним выражение *существование* (Existenz)» [4, с. 78–79].

Во что превращается Дазайн в результате снятия? «Это последнее как конечное бытие снимает себя и переходит в бесконечное соотношение бытия с самим собой, переходит, – пишет Гегель, – в *для-себя-бытие*» [4, с. 68]. Однако переход наличного бытия в для-себя-бытие осуществляется не сразу, а так же в три этапа. Возникает новый круг. Если первый уровень онтологического мышления соответствовал божественному созерцанию, а второй – философскому, то третий уровень мышления соответствует научному естествознанию.

Третий виток. *Физический уровень онтологического мышления*

Нечто из своей неопределенности в результате снятия переходит в: 1. Бытие-для-одного (качество); 2. Бытие-для-многих (количество); 3. Бытие-для-себя (мера). После того как бытие стало бытием-для-себя, оно переходит *из бытия в свою сущность*. «Истина бытия – это сущность, – заявляет Ге-

гель [4, с. 351] и далее поясняет: – Сущность находится между *бытием* и *понятием* и составляет их середину, а ее движение – *переход* из бытия в понятие. Сущность есть *в-себе-и-для-себя-бытие...*» [4, с. 352].

Вся метафизика Гегеля есть реализация этого кругового *онтологического мышления*, ибо «Наука логики» есть последовательный переход: 1. Бытие; 2. Сущность; 3. Понятие. Философия как наука есть *Логика* (1), переходящая в свое инобытие *Природу* (2), а из природы возвращающаяся в себя в виде познавшего себя *Духа* (3). Таким образом, мы видим, как Дух, начиная со своего Небытия, познает самого себя в своем инобытии и, возвращаясь в себя, становится *абсолютным Знанием*, т.е. знанием без содержательного различия – своим небытием. Весь процесс начинается сначала.

### **§ 26. История духовных формообразований как самодвижение познающего себя Духа**

Как являет себя Дух: мгновенно или во времени, т.е. в процессе своего исторического развертывания? Во времени. «Время, – пишет Гегель, завершая «Феноменологию духа», – выступает как судьба и необходимость духа, который не завершён внутри себя» [5, с. 429]. Что же такое «время» и как оно возникает? На вторую часть этого вопроса Гегель отвечает в «Науке логики». Итак, как возникает время? «Чистая идея, в которой определенность или реальность понятия сама возведена в понятие, есть скорее абсолютное *освобождение...* – пишет он и добавляет: – В этой свободе не совершается поэтому никакого перехода» [4, с. 771]. Если нет перехода и бытие остается прозрачным (ибо в этом случае оно является просто понятием своей идеи), то каким образом можно было бы знать об этой идее? «Переход, стало быть, следует здесь понимать скорее так, что идея сама себя *свободно отпускает*, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя. В силу этой свободы *форма ее определенности* точно так же совершенно свободна, – есть абсолютно для себя без субъективности сущая *внешность пространства и времени*. – Поскольку эта внешняя проявленность существует только сообразно абстрактной непосредственности бытия и постигается сознанием, она выступает как чистая объективность и внешняя жизнь» [4, с. 771]. Следовательно, время возникает как свободная форма определенности идеи, как форма, дающая ей внешнюю проявленность и жизнь. При этом время соразмерно бытию и постигается сознанием.

На первую часть вопроса «Что такое время?» Гегель отвечает в «Феноменологии духа» следующим образом: «*Время* есть само *понятие*, которое *налично есть* и представляется сознанию как пустое созерцание; в силу этого дух необходимо является во времени, и является до тех пор во времени, пока не *постигает* свое чистое понятие, т.е. пока не уничтожает время. Время есть *внешняя*, созерцаемая, чистая самость, *не постигнутая* самостью, т.е. лишь созерцаемое понятие; когда последнее постигает само себя, оно снимет

свою временную форму, постигает созерцание в понятии и есть созерцание, постигнутое и постигающее в понятии» [5, с. 429].

Итак, только благодаря времени дух может являть себя. Когда это явление завершится, то исчезнет время, а вместе с ним и явленный дух. Такой дух, достигший последней ступени формообразования, станет *абсолютным знанием* – знанием, постигшим самое себя. Вот как об этом пишет немецкий мыслитель: «Это последнее формообразование духа, дух, который своему полному и истинному содержанию придает в то же время форму самости и благодаря этому в такой же мере реализует свое понятие, как в этой реализации остается в своем понятии, есть абсолютное знание; это есть дух, знающий себя в формообразовании духа или *знание, постигающее в понятии*» [5, с. 427–428].

В каких же формообразованиях являет себя дух? Приступая к анализу феномена религии, философ как бы подводя итог, перечисляет их: «В рассмотренных до сих пор формообразованиях, которые в общем различались как *сознание, самосознание, разум и дух, религия...*» [5, с. 362]. Формообразования духа есть тоже самое, что и саморазвитие духа, и, как замечает Хайдеггер, «философия как саморазвитие духа к абсолютному знанию и история философии для Гегеля тождественны» [11, с. 382]. Иными словами, философия есть ее *история*. Но какой смысл вкладывает в это утверждение Гегель? История, считает Гегель, есть движение духа, «направленное к тому, чтобы раскрылась форма знания духа о себе», а «работа, которую он осуществляет», есть сама «*действительная история*» [5, с. 430]. В науке, целью которой является абсолютное знание происходит завершение истории. «Система формообразований сознания как жизнь духа, упорядочивающая себя в целое, – пишет Гегель, – ... имеет свое предметное наличное бытие в качестве всемирной истории», ибо является лишь «средним термином – между всеобщим духом и его единичностью или чувственным сознанием» [5, с. 159]. В умозаключении, как известно, средний термин исчезает. Возникает вопрос: возможно ли завершение истории? Нетрудно догадаться, что Гегель положительно отвечает на этот вопрос.

Рассмотрим этот итоговый тезис, *финал* феноменологии Гегеля подробнее. Итак, имеет ли знание как знание себя имеет свой «предел»? «Знать свой предел – значит уметь собою жертвовать» [5, с. 433]. Иными словами, дух, постигший самого себя, должен пожертвовать собой. А что из этого вытекает? Гегель продолжает: «Это жертвование есть отрешение, в котором дух проявляет свое становление духом в форме *свободного случайного* [исторического] *события*, созерцая свою чистую самость как *время* вовне себя, а свое *бытие* – как пространство. Это последнее становление духа, *природа*, есть его живое непосредственное становление; она отрешенный дух... Другая же сторона его становления, *история*, есть *знающее, опосредствующее* себя становление – дух, отрешенный во времени; оно, это отрешение, есть точно так же отрешение от себя самого» [5, с. 433]. Жертвуя собой, дух отрешается от себя, и ... вновь возникает его становление. «Так как завершение духа состоит в том, чтобы в совершенстве *знать* то, что он *есть*, свою суб-

станцию, то это знание есть его *уход внутрь себя*, в котором он покидает свое наличное бытие и передает свое формообразование воспоминанию. В своем уходе в себя он погружен в ночной мрак своего самосознания, но его исчезнувшее наличное бытие сохранено в этом мраке; и это снятое наличное бытие – прежнее, но вновь рожденное из знания, – есть новое наличное бытие, некоторый новый мир и духовное формообразование» [5, с. 433–434]. Как понять слова Гегеля «прежнее, но вновь рожденное»? Значит ли это, что мы живем в некоем, вечно повторяющемся мире? Да, но мы этого не знаем, ибо не помним ничего из предшествующего. Дух, пишет философ, должен «зано-во вырастить себя из него, словно все предшествующее было потеряно для него и словно он ничему не научился из опыта предыдущих духов» [5, с. 434]. Но все же это *кто-то* помнит! И об этом каким-то образом узнал *Гегель!*

Тот, кто это помнит, направляет дело таким образом, что, хотя «этот дух сызнова начинает свое образование, как будто исходя только из себя ... все же он начинает на ступени более высокой» [5, с. 433]. Однако движение это идет не наружу, а вовнутрь, ибо это «откровение глубины, а последнее есть *абсолютное понятие*» [5, с. 433]. В этом *отрешении* дух снимает внешнее *пространство* и *время* и тем самым переходит вовнутрь себя. Он переходит в воспоминание о себе, а его деятельность есть лишь сохранение своей истории в воспоминании. Это воспоминание и есть *бесконечная жизнь духа*. Об этом пишет Гегель в самых последних строках «Феноменологии духа»: «*Цель*, абсолютное знание, или дух, знающий себя в качестве духа, должен пройти путь воспоминания о духах, как они существуют в нем самом и как они осуществляют организацию своего царства. Сохранение их [в памяти], если рассматривать со стороны их свободного наличного бытия, являющегося в форме случайности, есть история, со стороны же их организации, постигнутой в понятии, – *наука о являющемся знании*; обе стороны вместе – история, постигнутая в понятии, – и составляют воспоминание абсолютного духа и его Голгофу, действительность, истину и достоверность его престола, без которого он был бы безжизненным и одиноким; лишь –

*Из чаши этого царства духов*

*Пенится для него его бесконечность*» [5, с. 434].

Закономерен вопрос: в ком существует указанное «воспоминание»? Гегель называет его «абсолютным духом». В литературе можно встретить также обозначение его как «абсолютного субъекта», «абсолютного разума». Могли ли философ обойтись без него? Нет. *Абсолютный разум (дух, субъект) есть трансцендентный полюс онтологического мышления Гегеля*. Сущность абсолютного разума можно охарактеризовать как «процесс продуцирования субъективности», и, как далее поясняет Хайдеггер, «сообразно структуре субъективности процесс этого сознания непосредственно отнесен к своим объектам» [11, с. 383]. Что этим сказано? Что такое «процесс продуцирования субъективности»? Это движение, но не простое перемещение из одной точки в другую, а самоидентифицирующееся самодвижение вглубь себя: Бытие – Сущность – Понятие. Это движение, при котором нечто *в-себе* становится

*для-себя*. Но существует ли между ними хоть какая-нибудь разница? Нет. После того как нечто в-себе полностью станет для-себя, т.е. для-себя станет чем-то *тотальным*, оно станет неразличимым и, следовательно, опять превратится в нечто покоящееся в-себе. Это движение Гегель определяет как движение по кругу. Наблюдающий разум может видеть сам *круг*, т.е. процесс перехода, а не его слившиеся начальную и конечную точки. «...Наука, – пишет Гегель, – представляется замкнутым в себя *кругом*, в начало которого – в простое основание – вплетается путем опосредствования [его] конец; причем круг этот есть *круг кругов*» [4, с. 770].

Сложность Гегелевской онтологии состоит в том, что «доказать» для него означает «показать, как предмет через самого себя и из самого себя делает себя тем, что он есть» [3, с. 213]. А возможно ли это? Это возможно только в том случае, если, как пишет Хайдеггер, понимать под бытием Гегеля «абсолютное самомышление мышления. Только абсолютное мышление есть истина бытия, «есть» бытие. Истина здесь всегда означает: достоверная для себя самой достоверность познаваемого как такового» [12, с. 30].

В этом, как, впрочем и в любом другом случае, проблема возможности такого доказывающего себя познания становится проблемой *начала*. В предыдущем параграфе этот вопрос был уже рассмотрен с онтологической точки зрения. Каким оно должно быть с гносеологической? Покажем, что обе эти точки зрения, в сущности, совпадают. Итак, поскольку «познание есть понятийное мышление; поэтому его начало также имеется *только в стихии мышления*; оно нечто *простое* и *всеобщее*» [4, с. 757]. Что им является: нечто лишь мыслимое или же, напротив, изначально и непосредственно бытийствующее? Гегель утверждает, что, по сути, речь идет об одном и том же. «Согласно обычному противопоставлению мысли или понятия бытию важной истиной кажется то, что мысли, взятой отдельно, еще не присуще бытие и что бытие имеет собственное, от самой мысли независимое основание. Но простое определение *бытия* само по себе столь скудно, что уже поэтому нечего его превозносить. Всеобщее само есть непосредственно эта непосредственность, ибо как абстрактное оно также лишь абстрактное соотношение с собой, которое и есть бытие. На самом же деле требование показать бытие имеет еще и внутренний смысл, заключающий в себе не только это абстрактное определение; тем самым имеется в виду вообще требование *реализации понятия*, которая в самом начале еще не находится, а скорее есть цель и дело всего дальнейшего развития познания» [4, с. 757–758]. Гегель тем самым говорит, что хотя *бытие* является абстрактным понятием, эта абстракция имеет свой внутренний смысл – реализовать себя как свое *понятие*. Это есть *субъективная цель*, которая и продуцирует субъективность.

Бытие как всеобщее, начало, – это нереализованное понятие. Реализация (продуцирование) осуществляется «методом как осознанием этого понятия... Однако если бы это сознание стремилось дальше развивать начало только ради метода, то метод был бы чем-то формальным, чем-то положенным во внешней рефлексии. Но так как метод есть объективная, имманентная форма, то недостаточность начала должна заключаться в его непосредствен-

ности, наделенной *импульсом* к дальнейшему движению» [4, 758]. Однако начало как нечто в-себе тотальное содержит в себе «зародыш живого» – оно обладает *свободой*. Из этого Гегель делает вывод: «*Зародыш живого и субъективная цель* вообще оказались такими началами; оба поэтому сами суть *импульсы*» [4, с. 759]. Таким образом, поскольку бытие обладает свободой и целью как своими импульсами, то оно (бытие) будет двигаться, т.е. развертываться, реализовать свое понятие.

О том, как и почему происходит это движение, хорошо говорится в малой логике: «Лишь *понятие* есть истина и, говоря более точно, лишь оно есть истина *бытия* и *сущности*, которые, фиксированные в их изолированной самостоятельности, должны, следовательно, вместе с тем рассматриваться как неистинные; бытие должно рассматриваться как неистинное потому, что оно пока есть лишь *непосредственное*, а сущность – потому, что она пока есть лишь *опосредствованное*. Можно было бы тотчас же задать вопрос: если это так, то почему мы начинаем с неистинного, а не начинаем прямо с истинного? Ответом служит то, что истина именно как таковая должна *доказать* себя, а такое доказательство здесь, в рамках логики, состоит в том, что понятие показывает себя опосредствованным через себя и сами собой и, следовательно, вместе с тем истинно непосредственным» [3, с. 213–214]. Бытие через свою сущность движется к своему понятию, так как именно понятие есть *истина*. Но почему движение имеет своей целью истину? Потому что истина есть бог, а движение есть движение познающего себя Духа. «...Бог, который есть истина, познается нами в этой его истине, т.е. как абсолютный дух, лишь постольку, поскольку мы вместе с тем признаем неистинным сотворенный им мир...» [3, с. 214].

Истинен только бог, и поэтому движение познания есть движение к богу. С понятием бога мы входим в сферу религии. Выше уже отмечалось, что религия является одной из ступеней формообразования духа. Прежде чем перейти непосредственно к этому феномену, покажем какое место он занимает в общей структуре формообразований духа. Дух, по Гегелю, имеет три основные формы: «субъективный дух», «объективный дух» и «абсолютный дух». К первой форме относятся такие формообразования духа, как *сознание, самосознание, разум*. Ко второй – *мораль, правовое сознание, нравственность*. К третьей – три стихии *религии* и их завершение, т.е. *наука* (абсолютное знание)<sup>18</sup>.

В науке, т.е. в «истории, постигнутой в понятии», абсолютный дух становится абсолютным знанием и растворяется в самом себе. Этот финальный момент его формообразования уже был рассмотрен выше. Однако наиболее ценное из того, что дала гегелевская феноменология формообразований духа, – это его раскрытие абсолютного духа в *феномене религии*. Почему именно

---

<sup>18</sup> Предложенная структура формообразований духа основывается на работе Гегеля «Феноменология духа» и поэтому отличается от общепринятой. Так, В. Н. Кузнецов, исходя из работы Гегеля «Философия духа», пишет: «Тремя ступенями процесса «абсолютного духа» выступают *искусство, религия и философия*». В. Н. Кузнецов. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века. М.: Высш. шк., 1989. С.385.

религии? Потому что, по Гегелю, «религия есть завершение духа», ибо «дух в целом, дух религии есть, в свою очередь, движение, состоящее в том, что, исходя из своей непосредственности, он приходит к *знанию* того, что он есть *в себе* или непосредственно, и достигает того, что формообразование, в котором он выступает пред своим сознанием, совершенно тождественно его сущности, и он созерцает себя таким, как он есть» [5, с. 365]. Религия отличается от других формообразований духа тем, что в этом феномене дух наконец-то может созерцать себя в своем истинном облики. Но для этого дух как разум должен был претворить себя в *действительность* вообще, т.е. стать *индивидуальным*. Быть действительным, как для духа и сознания, так и для народа и человека, – значит сделать себя индивидом. «Сознание должно проявлять деятельность только для того, чтобы то, что есть *оно в себе*, было *для него*, или: деятельность и есть становление духа как сознания. Что есть *оно в себе*, оно знает, стало быть, из своей действительности. Индивид поэтому не может знать, что *есть он*, пока он действованием не претворил себя в действительность» [5, с. 212]. Однако это действование, открывающее *царство нравственности*, должно быть *свободным*, ибо только «в свободном народе поэтому разум поистине претворен в действительность; разум есть наличествующий живой дух» [5, с. 189]. Но более высокой формой существования народа выступает *религиозная община*, являющаяся *субстанцией* абсолютного духа: «Религиозная община, поскольку она прежде всего есть субстанция абсолютного духа...» [5, с. 430].

Что же представляет собой религия? Формирование религии происходит в три этапа, которые Гегель обозначает следующим образом: А. *Естественная религия*; В. *Художественная религия*; С. *Религия откровения*. В чем же заключается специфика этих этапов? «Первая действительность духа, – пишет Гегель, – есть понятие самой религии, или религия как религия *непосредственная* и, стало быть, *естественная*; в ней дух знает себя как свой предмет в естественном или непосредственном виде. *Вторая же* действительность необходимо есть та, которая знает себя *в виде снятой естественности* или *самости*. Она, следовательно, есть *художественная религия*; ибо до формы *самости* этот вид возводится благодаря созидательной деятельности сознания, вследствие чего последнее созерцает в своем предмете свое действование или самость. Наконец, *третья* действительность снимает односторонность обеих первых; *самость* – в такой же мере *непосредственная* самость, в какой и *непосредственность* есть *самость*. Если в первой действительности дух вообще существует в форме сознания, во второй – в форме самосознания, то в третьей – в форме единства их; он имеет формообразование *в-себе* и *для-себя-бытия*, и ввиду того, следовательно, что он представлен так, как он есть в себе и для себя, это – *религия откровения*» [5, с. 367]. Ввиду важности этих этапов попытаемся изложить их в отдельности и более популярно.

Естественная религия есть народное верование или пантеистическая мифология, где «дух является здесь в качестве *мастера*, и его действование, которым он порождает себя самого как предмет, но еще не постиг мысли о



себе, есть в некотором роде инстинктивная работа, подобно тому как пчелы строят свои ячейки» [5, с. 372]. Что же представляет собой художественная религия? Теперь, пишет Гегель, «мастер стал духовным работником», ибо сам «дух стал художником» [5, с. 374]. Из этого, как правило, следуя указанию самого Гегеля, заключают, что речь идет об *искусстве*. А так ли это на самом деле? Нет. В художественной религии речь идет не об искусстве как о самостоятельном феномене, а о *празднике*. В основе этого феномена лежит религиозный феномен *культы*, свидетельством чему служат посвященные богам *гимны и храмы*. Их может создать только художественно одаренный народ. Можно даже сказать, что художественная религия – это культ и обоже-ствление величия самого человека. Поэтому можно ли согласиться с Гегелем, что последующая религиозная форма превосходит эту? Не вынуждены ли мы сегодня вновь возвратиться к ней как к своему *истоку*? Но неумолимая логика ведет философа дальше, ибо он продолжает: «Такой культ есть празднество, которое человек устраивает в свою собственную честь, хотя в такой культ он еще не вкладывает значения абсолютной сущности. Ибо ему открыта лишь *сущность*, еще не дух, – сущность не как таковая, которая *по существу* принимает человеческий облик. Но этот культ закладывает основу для этого откровения и порознь разбирает его моменты» [5, с. 386].

В чем же состоит сущность завершающей формы религии – религии откровения? В том, что «дух *налично есть* как некое самосознание, т.е. как некий действительный человек, что он существует для непосредственной достоверности, что верующее сознание *видит, осязает и слышит* эту божественность» [5, с. 403], а «божественная природа есть то же, что и человеческая, и именно это единство и созерцается» [5, с. 405]. На место антропоморфных богов приходит богочеловек. Но следует ли Гегель теоцентрическому мировоззрению? Не ближе ли ему принцип индийских упанишад: То есть Ты? Кому принадлежат нижеследующие слова – человеку богобоязненному или же, поистине, по-буддийски просветленному, что радостно сливается в созерцании с абсолютной сущностью: «Надежды и чаяния предшествующего мира стремились единственно к этому откровению: к тому, чтобы созерцать, что такое абсолютная сущность, и к тому, *чтобы найти в ней себя*, – *эта радость созерцания себя в абсолютной сущности возникает для самосознания и охватывает весь мир* (курсив мой. – А. А.); ибо самость есть как раз дух, простое движение указанных чистых моментов, выражающее то, что сущность знают как дух благодаря тому лишь, что она созерцается как *непосредственное самосознание*»? [5, с. 406].

### **§ 27. Существующий мир как реализация наилучшего из его бытийных возможностей**

Если трансцендентным полюсом онтологического мышления является *Благо разумное*, то вполне естественно предположить, что определяемый им, возникающий из бытия мир также должен быть разумным и благим. Об этом

же говорит и известный тезис Гегеля: *что разумно, то действительно, что действительно, то разумно*. Однако, несмотря на то, что в малой логике ему пришлось защищать свой тезис от всевозможных нападков, сам Гегель в своих «Лекциях по истории философии» [2] иронизирует по поводу *онтологического мышления* Лейбница: «Выводом, к которому Лейбниц пришел в своей “Теодицее”, является оптимизм, опирающийся на хромающей и скучной мысли, будто бы раз мир должен был явиться, то бог выбрал из бесконечно многих возможных миров возможно наилучший – самый совершенный при той конечности, которую он должен содержать в себе» [2, с. 410–411]. А идею его «предустановленной гармонии» Гегель предлагает мыслить «приблизительно следующим образом: когда собака получает удары, в ней развивается чувство боли ...» и т.д. [2, с. 413]. Но так ли наивен был Лейбниц, когда создавал свои «Опыты теодицеи» [6], что не мог отличить физические причины от метафизических? Рассмотрим специфику его *онтологического мышления*, ибо его анализ в качестве завершает не только эту главу, но и всю первую часть данного исследования.

Исходный тезис онтологии Лейбница можно выразить следующим высказыванием: «Вообще совершенство позитивно, оно есть абсолютная реальность» [6, с. 151]. Под *совершенством* же подразумевается вне- или сверхмировой Бог [6, с. 283], в лице которого в философии Лейбница выступает нечто исключительно рациональное или же просто – Благо разумное. Следовательно, *благой и разумный сверхмировой Бог является трансцендентным полюсом онтологического мышления Лейбница*.

Итак, почему существующий вокруг нас мир является *наилучшим*? Как можно прийти к такому выводу? Для того чтобы умозаключение было правильным, оно должно быть не только не *противоречивым*, но и иметь *достаточное основание*. Указанный принцип Лейбниц именуется «великим», и именно этому философу, как известно, принадлежит его авторство. Принцип же гласит: «Никогда ничего не случается без какой-либо причины или по крайней мере без достаточного основания, т.е. без чего-либо такого, что может служить указанием на основание  $a priori$ , почему существование чего-либо допускается скорее, чем существование другого, и почему это существует именно таким образом, а не иным. Этот великий принцип имеет место во всех событиях» [6, с. 157]. Основание, согласно этому принципу, есть всегда, просто зачастую мы его не знаем. На поставленный выше вопрос Лейбниц отвечает: наш мир является наилучшим потому, что «выбором Бога может руководить только сильнейшее разумное основание» [6, с. 343]. Иными словами, «разумность» как исходное основание правит не только миром, но даже и Богом. Бог, как утверждает Лейбниц, «зависит от самого себя, а его воля от его разума и премудрости» [6, с. 175]. Однако эта разумность не *метафизическая*, которая, согласно Лейбницу, превышает возможности Бога, а *моральная*, т.е. направленная на Благо. «Бог, – пишет философ, – постоянно избирает лучшее; но он не вынужден делать это, и в самом предмете божественного выбора нет необходимости, потому что в равной мере возможна и другая последовательность событий. Выбор свободен и независим от необ-

ходимости именно потому, что он производится из многих равных возможностей и воля определяется только посредством преобладающего блага» [6, с. 157–158].

Выбор Бога, пишет Лейбниц, «свободен и независим от необходимости». Однако о какой «необходимости» идет речь? Только о моральной, ибо философ различает три вида необходимости: *метафизическую (логическую)*, *моральную* и *физическую*, на которых основываются *два рода истин*: «Одни из них называются *истинами вечными*, абсолютно необходимыми, так что противоположенное им содержит в себе противоречие; это истины логическая, метафизическая или геометрическая... Существуют истины другого рода, которые можно назвать *положительными*, потому что они суть законы, данные природе Богом, или зависят от этих законов. Мы узнаем их или посредством опыта, т.е. *a posteriori*, или посредством разума и *a priori*, т.е. из соображения соответствия, побудивших выбирать их. Это соответствие тоже имеет свои правила и свои причины; но именно свободное избрание Божие, а не геометрическая необходимость обуславливает соотносительное и вызывает его к существованию. Таким образом, можно сказать, что *физическая необходимость* основывается на *моральной необходимости*, т.е. на избрании премудрого существа...» [6, с. 76]. Для чего Лейбницу понадобилось такое деление необходимости? Для того чтобы оправдать на путях разума возможность *божественного откровения* и *чуда человеческого разума*. Вечная истина неизменна, ее метафизическую необходимость не может устранить даже сам Бог. Примером такой истины, служит утверждение: «Прямая является наикратчайшим расстоянием между двумя точками». Однако «Бог может освободить свои создания от предписанных им законов и совершать посредством этих созданий то, что превышает их природу, т.е. может творить *чудо*» [6, с. 76]. Примером же чуда является рождение разумного существа, т.е. человека [6, с. 388].

Итак, Бог свободен, но только в пределах моральной и физической необходимости. Поэтому «божественные определения всегда свободны, хотя Бог всегда принимает их вследствие оснований, имеющих в виду благое; ибо быть морально побуждаемым мудростью – значит быть побуждаемым соображениями блага, значит быть свободным, значит не быть вынуждаемым метафизически. А одна только метафизическая необходимость, как я уже не раз замечал, противоположена свободе» [6, с. 294]. Но как же быть с божественным откровением? Должно ли оно подчиняться метафизической необходимости? Этот вопрос стоит в центре «Теодицеи» Лейбница, ибо в этой работе немецкий философ ведет полемику с французским коллегой Пьером Бейлем, доказывавшим, что *истины откровения выше возможностей разума*. По сути, французский философ выдвигал парадоксальный тезис: несмотря на то, что истины веры опровергаются разумом, они должны оставаться истинными «в сердцах верующих» [6, с. 100]. Лейбниц в своей работе опровергает этот тезис: «...Откровение не может противоречить тем истинам, необходимость которых философы называют *логической*, или *метафизической*... откровение может расходиться с положениями, необходимость которых называют *физи-*

ческой, основанной только на законах, предписанных природе волей Божией» [6, с. 89].

Свет разума – это такой же *божественный дар*, как и свет веры. Хотя божественная истина и возвышается над разумом, она не может противоречить ему. Более того, «истины невозможны без того, чтобы разум не осознавал их, ибо они не существовали бы, если бы не было божественного разума, где они становятся, так сказать, реализованными» [6, с. 263]. *Превышать разум не означает противоречить ему*. «Истина превышает разум, когда наш ум не может понять ее ... Но истина никогда не может противоречить разуму; элемент веры, который может быть отвергнут и опровергнут разумом, отнюдь не должен признаваться непостижимым для разума – напротив, можно утверждать, что его всего легче понять и ничто столь не очевидно, как его противоречие разуму» [6, с. 91].

Лейбниц указывает на различие между *объяснением* и *пониманием*. Объяснения достаточно для того, чтобы в то, что объясняется, *поверили*. Понимание же требует *априорного доказательства*, т.е. доказательства посредством чистого разума. Поэтому религиозные «тайны можно *объяснить*... однако их нельзя *понять*» [6, с. 78]. Точно такой же тайной, объясняющей метафизическое единение души и тела, является введенный Лейбницем *принцип предустановленной гармонии*. Философ считает, что невозможно понять, как «душа может изменять законы тела или тело может изменять законы души», поэтому он пишет: «Я ввел предустановленную гармонию, чтобы избежать этого изменения, тем не менее я допускаю действительно единение между душой и телом, составляющее их основу. Это единение есть метафизическое, между тем как единение через влияние есть физическое» [6, с. 109]. Как видно из приведенного текста, отмеченная ранее ирония Гегеля не имеет основания. Вводя этот принцип, Лейбниц опирается на возникшее именно в то время учение *преформизма*, своего рода предтечу современной генетики. Образование зародыша как и «тысячи других чудес природы, – пишет философ, – совершаются вследствие известного, Богом данного *инстинкта*, т.е. в силу *божественной преформации*» [6, с. 392]. Под понятием «преформации» здесь подразумевается, что любой сформировавшийся организм был уже предопределен в своем зародыше некими материальными структурами, т.е. говоря современным языком, генами<sup>19</sup>.

Открытие этого феномена воодушевило Лейбница на провозглашение принципа гармонии *метафизической истиной* и утверждения его *принципом мироздания*. В 62 параграфе «Теодицеи» Лейбниц детально излагает сущность этого принципа, поэтому приведем его полностью. «Таким образом, будучи с самого начала убежден в принципе *гармонии* вообще и, следовательно, в *преформации* и предустановленной гармонии между всеми вещами, между природой и благодатью, между решениями Бога и нашими предвидимыми действиями, между всеми частями материи и даже между будущим и

---

<sup>19</sup> В.В. Соколов в своей вступительной статье к «Теодицеи» Лейбница объясняет этот феномен как «определенную запрограммированность монад божественным разумом». См. указ. соч. С. 26.

прошедшим, – будучи убежден в полном согласии всего этого с высочайшей мудростью Бога, деяния которого находятся в величайшей гармонии, какую только можно себе представить, я не мог не прийти к этой системе, согласно которой Бог с самого начала создал душу в таком виде, что она развивается и в строгом порядке представляет все, что совершается в теле, а тело – в таком виде, что оно само собой исполняет то, что требует душа. И это совершается таким образом, что законы, приводящие мысли души в порядок для достижения конечных целей сообразно с развитием представлений, должны вызвать образы, гармонирующие и согласующиеся с телесными впечатлениями в наших органах; равным образом и законы движения в теле, обнаруживающиеся в порядке действующих причин, тоже гармонируют и согласуются с мыслями души так, что тело вынуждено действовать именно в то время, когда этого желает душа» [6, с. 167–168].

Итак, согласно принципу предустановленной гармонии, душа и тело оказывают воздействие друг на друга посредством не физического влияния, а метафизического. Иными словами, душа и тело «соприкасаются» не в физическом слиянии, а в Боге. Почему же душа остается как бы физически изолированной? Рассмотрим этот вопрос подробнее, ибо душа в метафизике Лейбница занимает особое положение. «...Я утверждаю, – пишет он, – что все души или энтелехии, изначальные силы, субстанциональные формы, простые субстанции, монады, каким бы именем мы их ни называли, не могут рождаться и погибать естественно» [6, с. 388]. Таким образом, душа – это то же самое, что и *энтелехия, субстанция, монада*. Что же такое монада? Рассматривая ее сущность, Гегель цитирует следующие тезисы Лейбница. Во-первых, «*субстанция* есть вещь, способная к деятельности, она бывает сложной или простой. Сложные субстанции не могут существовать без простых. Монады суть простые субстанции» [2, с. 403]. Во-вторых, «вследствие своей простоты монады не изменяются в своей внутренней сущности посредством другой монады; между одной монадой и другой нет причинной связи» [2, с. 404]. В-третьих, «эти монады должны вместе с тем обладать известными качествами, внутренними определениями, внутренними действиями, посредством которых они отличаются от других монад; не может существовать двух одинаковых вещей, ибо в противном случае их было бы не две вещи, они не отличались бы друг от друга, а представляли бы одно и то же» [2, с. 405].

Итак, монада является предельно простой, независимой от чего-либо и исключительно индивидуальной. Возникает вопрос: существуют ли монады извечно или же каким-то образом возникают? Возникают. «Я думаю, – пишет Лейбниц, – что души и вообще простые субстанции могут возникнуть только посредством творения» [6, с. 183]. Однако если, как уже было показано, образование органических тел можно объяснить преформацией, то разум сообщается душе Богом «посредством некоторого рода транскреации» [6, с. 184]. Лейбниц хочет подтвердить идею о том, что человек – это не просто разумное животное, а чудо, образ бога, ибо Бог чудесным образом даровал ему ра-

зум. «Поэтому человек есть малый бог в своем собственном мире, или в *микрокосме*, управляемом им на свой манер» [6, с. 230].

Вступая в спор о свободе воли и божественном предопределении, философ пытается обосновать тезис о том, что действия человека, как и бога, свободны. Однако понятие «свобода» как «свобода воли» у Лейбница строго *рационально и телеологично*. Воля свободно избирает Благо, ибо оно (Благо) практически имманентно воле, так как является его внутренней *целью*. Лейбниц разделяет волю на два уровня: *предшествующую* и *окончательную*. Последняя, т.е. окончательная, решающая воля возникает в результате борьбы всех предшествующих волей. В общем же, пишет он, «воля состоит в склонности что-либо делать соответственно с мерой содержащегося в ней добра» [6, с. 144]. Но для того чтобы воля была свободной, необходимо наличие двух условий: *самопроизвольности* и *понимания*. Самопроизвольность состоит в *случайности*, т.е. независимости от физического влияния. Но влияние метафизической необходимости остается. Все должно иметь свое основание, поэтому, пишет философ, «эта самопроизвольность ... усиливающая нашу власть над нашими действиями, есть следствие *системы предустановленной гармонии*» [6, с. 165]. Иными словами, человек не подчинен внешним вещам, но остается зависимым от метафизических причин, т.е. от божественного принципа предустановленной гармонии, ибо «душа в самой себе обладает совершенной самопроизвольностью, так что в своих действиях она зависит только от Бога и самой себя» [6, с. 327]. На протяжении всей работы Лейбниц ведет спор со слепым детерминизмом Спинозы, учение которого он характеризует как доведенное до крайности картезианство. Слепому детерминизму *принуждения* философ противопоставляет его смягченный вариант – телеологический рационализм – *склонение*. На практике это выглядит так: «Понимание, – утверждает Лейбниц, – есть как бы душа свободы. Свободная субстанция определяет сама себя, и определяет себя посредством благого мотива, понятого разумом, который ее склоняет, но не принуждает. Все условия свободы содержатся в этих немногих словах» [6, с. 325].

Итак, поступок человека зависит от самого себя и от Бога. Значит ли это, что в человеке есть нечто независимое от Бога? Нет. Бог выбрал наилучший мир и теперь уже ничего не может изменить в нем. *Человек свободен, если разумен*. Разум же дан Богом. Следовательно, поступая в соответствии с разумом, человек как бы служит Богу, ибо тем самым «старается исполнить *его вероятную волю*» [6, с. 165]. Именно вероятную, ибо хотя будущее и предопределено, оно нам *неизвестно*. Единственное, в чем мы должны быть уверены, – в том, что Бог желает только Блага. Такое отношение к существованию человека основано на христианском понимании судьбы. В предисловии к своей «Теодицее» Лейбниц рассматривает три вида отношения к *судьбе*: *Fatum Mahometanum*, *Fatum Stoicum* и *Fatum Christianum*. Первое предполагает безрассудное подчинение судьбе, второе – осознание ее неизбежности и мужественное ее преодоление. И лишь третье предполагает разумное отношение к своему долгу. «Без сомнения, – утверждает Лейбниц, – все будущее предопределено; но так как мы не знаем ни того, как оно предопределе-

но, ни того, что именно предвидено или решено, то мы должны исполнять свой долг согласно разуму, данному нам Богом, и согласно правилам, которые нам предписаны; и затем мы должны оставаться в покое, предоставляя самому Богу заботу о последствиях; ибо он никогда не преминет сделать то, что сочтет наилучшим...» [6, с. 165].

Таким образом, все во власти Бога. *Причину существования мира*, пишет Лейбниц, надо искать в «*субстанции, имеющей в себе основание своего бытия*» [6, с. 134]. Поскольку существующий мир возник из бесчисленного числа возможных миров, то он был созерцаем *разумом*, выбран актом *воли* и воплощен в действительность *могуществом*. Поэтому данная субстанция должна обладать могуществом, разумом и волей так, что «могущество приводит к *бытию*, мудрость или разум к *истине*, а воля к *благу*» [6, с. 135]. Обладая таким качествами, Бог мог выбрать только наилучший из возможных миров. А разве не могло оказаться так, что среди этих миров не было бы ни одного достойного выбора Бога? Нет, не могло. Лейбниц исходит из *факта*, так как существующий мир – наглядное свидетельство того, что выбор все-таки состоялся. Ибо «если бы не было наилучшего (*optimum*) мира среди возможных миров, то Бог не призвал бы к бытию никакого» [6, с. 135]. Разрабатывая свою онтологию, Лейбниц заявляет о приверженности Аристотелю, для которого первая философия – метафизика есть теология, ибо, следуя древнегреческому философу, пишет: «Верховное знание должно обладать бытием и, следовательно, должно иметь свой предмет в Боге, источнике бытия» [6, с. 261]. Надо ли это понимать так, что существует Бог как некая разумная субстанция, из которой впоследствии возникает бытие? Нет. Разумная субстанция, т.е. божественный разум, и есть *божественное бытие*. Эту идею Лейбниц высказывает в своем конспективном изложении основных положений «Теодицеи» (см. Приложение), когда рассматривает феномен возможности: «Сама *возможность* вещей, если они не существуют в действительности, имеет основание своей реальности в божественном бытии; ибо если бы Бог не существовал, ничто не было бы возможным, и возможное существует от вечности в идеях божественного разума» [6, с. 468].

И все же, несмотря на свою строго рационально построенную метафизику, Лейбниц апеллирует и к *экзистенциально-мистическим* мотивам, и к опыту, а именно к *настроению* человека. Как уже было показано, ключом к мотивации поступков человека является *склонность*. Лейбниц пытается истолковать ее большей частью в рационалистическом духе, но не всегда. «...Причина, – пишет философ, – без расположения к действию не может действовать; и именно это расположение содержит в себе предопределение, независимо от того, приобретено ли это расположение действующим лицом вовне, или же оно обладает им в силу своей собственной конституции» [6, с. 158]. Но какое же расположение, т.е. настроение, является решающим? *Радость*. Для подтверждения этого Лейбниц дважды обращается к *опыту мистиков*. В первый раз он отмечает, что «среди людей нет более счастливых, чем мистики», ибо они пребывают в таком состоянии, что в них действует сам Бог [6, с. 341]. Во второй раз он утверждает, что люди, ценою больших

потерь победившие свой порок, могут испытать «удовольствие из-за большей радости, которую они находят в живом чувстве силы своего духа и Божией благодати. Аскеты и истинные мистики подтверждают это на опыте, и даже истинный философ может сказать об этом кое-что. Это состояние достижимо, и именно оно служит одним из главнейших средств, которым душа может пользоваться для укрепления своего господства» [6, с. 348].

В самом начале было отмечено, что онтология Лейбница основана на его интуиции: *абсолютная реальность есть совершенство*. Но ощущение совершенства, по Лейбницу, есть удовольствие, но только «духовные удовольствия суть самые чистые и в наибольшей степени способны продлить радость» [6, с. 303].

### *Резюме*

#### **I. Мыслящее бытие как сущность самотождественного абсолюта и его развертывание в мире**

История есть самораскрытие абсолюта. Абсолют – это начало, являющееся тождеством бытия и мышления и единством всех противоположностей. Являясь высшей Красотой, абсолют предстает познанию как природное и божественное начало. Существование имеет реальность лишь в абсолютном Духе, ибо только мыслящее бытие позволяет объяснить существование феноменов. Бытие – это возможность, содержащая в свернутом виде действительный мир. Как абсолютная возможность, бытие есть Бог. Бог творит мир из самого себя. Это пантеистическое истолкование природы Бога, сочетающего в себе предшествующее единство всех противоположностей. Различие есть тождество в Боге, а познание – это развертывание веры, истинное бытие которой дает любовь.

#### **II. Метафизика как рациональная мистика и философское оправдание Бога в истории**

Разум, трансцендируя сущее и порождая метафизику, выходит за пределы рассудка, т.е. в сферу мистики. Следовательно, метафизика есть рациональная мистика, она предполагает религиозное сознание и теологию. Поэтому онтологическое мышление метафизика онто-тео-логично. Рациональная мистика рассматривает деятельность Духа, инстинктивно стремящегося преодолеть свое раздвоение на сознание и бытие и стать абсолютным самосознанием. Продуктом этой деятельности является всемирная история, т.е. жизнь Духа, направленная на его самообретение и самопознание. Поскольку история, с одной стороны, продукт самопознания абсолютного Духа (Разума,



Бога), а с другой – познания человека, то, следовательно, такое познание есть теодицея, т.е. оправдание Бога в истории.

### **III. Диалектическое суждение как аналитико-синтетическое. Метод, структура и критерий самопроверки спекулятивного мышления как формы логической реальности самосознания бытия**

В отличие от аналитических синтетические суждения дают новое знание на основе опыта. Если предмет содержит в себе нечто «иное» себе, а понятие имманентно природе вещи, то такое понятие – диалектическое суждение – будет одновременно и аналитическим и синтетическим. Реальностью такого понятия будет его метод. Вещь есть дело, деятельность которого истинна, если соответствует своему делу, т.е. методу – делу, которое познается в его понятии. Истинно то, что имеет логическую реальность. Логическая реальность – это самосознание абсолютной идеи, бытия. Диалектика – это логическая сущность бытия. Критерием истинности является опыт сознания, обнаруживаемый мышлением в себе самом. В нем открывается истина вещи, а ее феномен становится ее понятием.

### **IV. Взаимопосредование бытия и мышления как внутренняя природа непосредственного познания**

Непосредственное познание также является опосредованным. Непосредственное знание – это истина, ставшая привычной, которой, однако, предшествовали, во-первых, жизненный опыт и, во-вторых, долгие и сложные размышления. Истина – это лишь идея, опосредованная бытием, а бытие истинно лишь посредством идеи. Внутренняя сущность непосредственного знания, как и знания вообще, состоит в том, что оно есть знание идеи в единстве с ее бытием. Однако это возможно лишь путем их взаимного опосредования, т.е. бытия мышлением, а мышления бытием. Для рассудка эти понятия существуют изолированно друг от друга, в разуме же они соединены. Их единство, тождество дает непосредственное знание. Абсолютно истинно лишь то, что опосредует себя самим собой.

### **V. Феномен как средний термин между трансцендентальным объектом и трансцендентальным субъектом**

Феномен противоположен ноумену, т.е. трансцендентальному объекту, являющемуся основанием феноменально данного нам мира. Однако мир дан человеку лишь как трансцендентальному субъекту, наделенному рассудком. Поэтому феномен есть средний термин, ибо находится посередине между

двумя непостижимыми трансцендентными полюсами – объектом и субъектом. Поскольку в умозаключении средний термин исчезает, то трансцендентальный объект (внутренняя сущность вещей) остается равным трансцендентальному субъекту (рассудку). Следовательно, феномен есть не просто нечто чувственно данное, но его истинное явление; это есть опосредование и осуществление сущности ноумена. Нет двух миров, а есть только один, где феноменальный мир есть изнанка ноуменального.

## **VI. Небытие и бытие-для-иного как исходные принципы диалектико-метафизического мышления**

Абсолютным началом мышления является Ничто, из которого происходит нечто. Это значит, что бытие уже содержится в самом начале. Начало содержит и бытие и ничто: оно единство бытия и ничто, т.е. Небытие. Ничто есть чистое отрицание, а небытие – это бытие с отрицанием. Поэтому в центре диалектико-метафизического мышления находится Небытие, которое содержит в себе отрицание, являющееся в онтологии движущей силой. Началом онтологического движения как становления является переход от бытия к ничто и от ничто к бытию, потому что бытие-в-себе содержит свое отражение – бытие-для-иного, не обладающее собственным бытием. Ничто есть бытие-для-иного бытия. После снятия становления бытие переходит на новый уровень, возникает наличное бытие, а затем сущее.

## **VII. История духовных формообразований как самодвижение познающего себя Духа**

Дух являет себя не мгновенно, а в процессе своего исторического развертывания. Время исчезнет с постижением Духа (абсолютного Разума) самого себя и превращением в абсолютное знание. К предшествующим формообразованиям Духа относятся: сознание, самосознание, разум и религия. Бытие движется к своему понятию, т.е. истине. Истина – цель движения потому что она есть бог, а движение есть движение познающего себя абсолютного Разума. История есть движение этих формообразований. После достижения своей последней формы история завершится. Дух перейдет вовнутрь себя, и процесс начнется заново. Это движение, постоянно переходящее на более высокую ступень, бесконечно, ибо Дух сохраняется как воспоминание о себе, и это есть вечная жизнь абсолютного Духа.

## **VIII. Существующий мир как реализация наилучшего из его бытийных возможностей**

Благо разумное предполагает, что определяемый им мир должен быть также разумным и благим. Следовательно, лишь совершенство есть абсолютная реальность. Наш мир является наилучшим потому, что выбирая, Бог, руководствующийся Разумом, выберет только совершенство. Ибо его воля, лежащая в основе выбора, направлена исключительно на Благо, которое может быть только разумным. Поэтому Разум правит как Богом, так и миром. Подтверждением совершенства существующего мира служит принцип предустановленной гармонии – метафизической согласованности действий души и тела в человеке. Ключом к мотивации поступков человека являются склонности, т.е. настроения человека, решающим из которых, как показывает опыт мистических переживаний, является радость.

### *Литература*

1. Беркли Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом. М.: Соцэкзиз, 1937. 126 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб.: Наука, 1994. 582 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук. Соч.: В 3 т. Т.1. М.: Мысль 1974. 452 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. 800 с
5. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. 444 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб.: Наука, 1993. 480 с.
7. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.
8. Кузанский Н. Об ученом незнании // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 47–184.
9. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла. Приложения. // Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 49–401.
10. Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 23–56.
11. Хайдеггер М. Гегель и греки // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 381–390.
12. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Тождество и различие. М.: Логос, 1997. С. 29–60.
13. Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 490–589.

## **ЧАСТЬ ВТОРАЯ**

### **ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-МИСТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ**

...Радоваться свету – означает, собственно, радоваться объективной возможности самого чистого и совершенного наглядного познания, и эта радость объясняется тем, что чистое познание, свободное и отрешенное от всякого желания, в высшей степени радостно...

*Артур Шопенгауэр. Мир как воля и представление*

Радость ведения – врата, ведущие к вечному. Их створ укреплен на петлях, некогда выкованных из загадок здешнего бытия кузнецом-ведуном.

*Мартин Хайдеггер. Проселок*

## Глава четвертая

### ПРОЯВЛЕНИЯ ВНЕРАЗУМНОСТИ БЫТИЯ МИРА: СУДЬБА, ВОЛЯ И ЖИЗНЬ

Познавать – это *радость* для того, в ком воля льва!  
*Фридрих Ницше*. Так говорил Заратустра

#### § 28. Феномен Судьбы как проявление внеразумного и «вечно настоящего» бытия мира

Обозначая словом «судьба» то или иное событие, мы тем самым как бы сразу признаем свое бессилие перед постижением причины его возникновения. А иначе и не может быть, ибо под этим термином подразумевается некая *непостижимая предопределенность события* вообще и поступка человека в частности. Обозначая некое событие как судьбоносное, мы тем самым придаем ему символическое значение. Иными словами, это событие становится *символом*. Поскольку символ не является понятием, ибо его значение может лишь таинственно мерцать, то и само событие, на которое указывает символ, не может быть схвачено и постигнуто в научном смысле этого слова. Из этого можно заключить, что все, что связано с судьбой – история, культура, жизнь человека, – не может быть предметом осмысления. Но так ли это? Нет. Примером этому является фундаментальное культурологическое исследование О. Шпенглера «Закат Европы» [15], методология которого изложена им в параграфе «Идея судьбы и принцип причинности». «Я говорю, – пишет немецкий философ, – о противоположности *идеи судьбы и принципа причинности*, каковая противоположность до сих пор никем не была познана как таковая в своей глубокой, мирообразующей необходимости» [15, с. 181]. Судьба, а не причинность есть «мирообразующая необходимость». Почему? Шпенглер различает два вида логики: *органическую* и *неорганическую*. Первая относится к *жизни*, т.е. организмам, вторая – к *механизмам*. К какому же из них относится судьба? Шпенглер отвечает: «Слова судьба, предопределение, назначение обозначают *необходимость жизни*» [15, с. 182]. Более того, *культура* есть живой, одушевленный организм, так как она, как и все живое, зарождается, стареет и умирает. *Судьба есть логика бытия культуры*: «Из изложенного нами смысла культуры, как некоего первоначального феномена, и судьбы, как органической логики бытия, следует, что каждая культура неизбежно должна иметь свою *собственную идею судьбы*» [15, с. 196]. Перед нами парадоксальное утверждение: судьба есть логика. Однако оно становится понятным, если уяснить гносеологическую позицию Шпенглера: «...Внутреннее *достоверное чувство* судьбы лежит в основе *понятия* причины и действия. Причинность есть – если можно так выразиться – ставшая, превратившаяся в неорганическое, застывшая в форме рассудка судьба» [15,

с. 183]. Поэтому «настоящая история имеет судьбу, но никаких законов» [15, с. 182]. Культура, как и история, не имеет целесообразности. Шпенглер высмеивает эту идею, называя *телеологию* «карикатурой идеи судьбы». Культура так же, как и цветок, бесцельно вырастает и, отжив положенный ей судьбой срок, также умирает. А поскольку, зная морфологию растения, мы можем предсказать основные фазы его жизни, то, следовательно, то же самое можно проделать и с историей. Все культуры, как определенные исторические эпохи обладают однообразным строением, т.е. *гомологичны* (подобны в структурном отношении, как, например, крыло птицы и рука человека). Поэтому, как гласит один из подзаголовков второй главы рассматриваемой работы, существует «возможность морфологического предсказания и реконструкция исторических периодов», что и позволило мыслителю предсказать «закат Европы». Но все это относится к культуре в целом, а какое место занимает Судьба в личной жизни человека?

Итак, феномен судьбы имеет два признака: *непостижимость* и *предопределенность*. Взаимоисключают они друг друга или нет? Этот вопрос риторический, ибо очевидно, что нет: непостижимость и предопределенность не исключают друг друга. Но как же тогда они сочетаются? Логическая невозможность их сочетания ведет к отказу научного подхода к «понятию» судьба.

Однако судьба, как было показано выше, это не научное понятие. Судьба – это *феномен*. Примером проявления феномена Судьбы является такое событие, как «смерть». Человек не знает, что это такое (не имеет опыта), не знает, когда она наступит, но точно знает, что это событие его личной жизни непременно произойдет. Судьбоносные события, оказывающие решающее влияние на ход жизни, происходят в жизни почти каждого человека, как существа, обладающего *свободой воли*. Судьба есть проявление *некой воли*, превосходящей свободу воли человека.

Можно ли, исходя из понятий свобода и воля, «рассмотреть общую структуру понятия “судьба”» как, например, предлагает это сделать В. Г. Гак? [10, с. 198]. Рассмотрим его рассуждение немного подробнее, ибо оно единственное из указанного сборника статей историко-филологического характера лаконично, в табличной форме раскрывает суть проблемы. «Судьба, – пишет В. Г. Гак, – есть движение жизни, изменение в положении человека. Это изменение может быть зависимо или независимо от чьей-либо воли (соответственно – несвободно или свободно). ... Пересечение этих двух факторов (свобода и воля) представлено таблицей.

Свобода	Источник Воли	
	сам человек	вне человека
Свобода (возможность выбора)	(1) «Человек – хозяин своей судьбы»	(2) «Все от бога»
Несвобода (отсутствие выбора)	(3) «Лови случай» (случайность)	(4) «Судьбу не изменишь» (фатум)

Схема показывает четыре варианта соотношения свободы и воли в сфере судьбы... Таким образом, в представлении людей, судьба может быть полностью зависимой от человека (1), частично зависимой (2), (3) и абсолютно независимой (4)» [10, с. 198–199].

Приведенное здесь высказывание «судьба есть движение жизни, изменение в положении человека» нужно, очевидно, понимать как «судьба есть логика причин, приводящих к изменениям в жизни человека». Но как вообще могут соотноситься «жизнь» человека и «причины» ее изменения? Возможные ответы на этот вопрос дает приведенная таблица. Из четырех вариантов ответа, лишь второй соответствует проявлению феномена судьбы. Поясним это на следующем примере. Человек осужден на пожизненный срок и отбывает наказание. В соответствии с приведенной таблицей у него есть четыре возможности оказаться на свободе. Опишем их.

- (1) «Человек – хозяин своей судьбы». Реализация этой возможности означает, что подсудимый не смирился со своей участью, добился судебного пересмотра своего дела и выиграл его. Покидая место своего заключения, он с удовольствием скажет: «Видно, *не судьба* была мне здесь находится».
- (2) «Все от бога». Произошло разрушительное землетрясение, и появилась возможность совершить побег. Заключение совершает его и вырывается на свободу. Всю оставшуюся жизнь он будет *благодарить судьбу* за предоставленный ему случай.
- (3) «Лови случай» (случайность). То же самое, что и предыдущий, но осужденный, по тем или иным причинам, вновь оказывается за решеткой. В этом варианте, он будет *сожалеть* о том, что *не смог* надлежащим образом воспользоваться свободой воли, и тем самым реализовать *случай* предоставленный ему *судьбой*.
- (4) «Судьбу не изменишь» (фатум). Позиция осужденного: никакая *Судьба мне теперь не поможет*, разве что какая-нибудь судебная реформа или амнистия.

Таким образом, проявление Судьбы, как это показано во втором примере, предполагает свободу воли человека и некоего события (акта Воли), совершенно от него независимого и непостижимого для него. Для того чтобы это событие воспринималось как судьба необходимо, чтобы оно рассматривалось как нечто *предопределенное*, а не простая случайность (см. третий пример). Но раз она предопределена, значит, она может рассматриваться *мышлением*. А это значит, что Судьба должна выступать в качестве *трансцендентного полюса онтологического мышления*. Ибо ее непостижимость означает – находящееся вне человеческого разума, *внеразумность*, т.е. трансцендентность. Трансцендентность означает «перешагивание» через сущее, мир, а следовательно, сферу *бытия*. О Судьбе мы знаем не из рефлексии, а из самой *жизни*. Мы знаем о ней лишь потому, что она есть проявление, действие некой *Воли*. Поэтому Судьба является *Судьбой волящей*.

Итак, несмотря на то, что судьба внеразумна тем не менее она есть проявление некой *бытийной силы*. Если бы она была простой случайностью, то мы о ее существовании даже и не подозревали бы. Но Судьба есть, ибо ее

событие предопределено. Предопределенным же оно будет рассматриваться только в том случае, если после него последовали уже *закономерно* вытекающего из него другие события. При этом возникает вопрос: если судьба, несмотря на свою непредсказуемость, тем не менее, предполагает и предопределенность, то нельзя ли постичь *принцип* функционирования этого предопределения? Можно. В истории человечества имеется по меньшей мере два таких принципа: *карма* и *провидение*. Карма и провидение это не просто теоретические конструкции. Это принципы, в соответствии с которыми построена практическая жизнь человека: в первом случае на буддийском востоке, во втором – на христианском западе. Что это за принципы?

*Принцип кармы* гласит: судьба человека в каждой из его жизней, зависит от его поступков в предшествующей. Чем добродетельнее поступки человека, тем лучше его судьба. После того как человек достигнет наивысшего совершенства, действие кармы прекратится и он перейдет в *нирвану*, т.е. будет жить в вечном блаженстве. (В последней главе этот принцип будет рассмотрен более подробно). *Принцип же провидения* гласит: судьба человека есть промысел божий, т.е. проявление некой божественной воли. Человек своими свободными поступками, свободным волеизъявлением реализует ее. Бессмысленно жаловаться на свою судьбу, ибо человек, как свободное и нравственное существо, может избирать ее таким же образом, каким она предопределена богом. Бог способен провидеть – видеть будущее как существующее в настоящем, потому что он есть «вечное настоящее». Этим утверждением воспроизводится, по сути, *тезис буддийской онтологии*. Если человек сможет проникнуть в настоящее, то в этом случае он сольется с богом, а бог есть высшее блаженство. Такая трактовка провидения заложила прочную основу для последующего *экзистенциального* философствования от Кьеркегора до Хайдеггера. Поэтому рассмотрим ее подробнее.

К изложенным выше четырем вариантам обретения свободы можно добавить еще один – философский. В 523 г. римский философ Боэций в результате дворцовых интриг был обвинен в заговоре против императора, осужден и затем казнен. Находясь в заточении, он написал «золотую книгу» средневековья «Утешение философией» [3]. Честный и принципиальный сенатор, оказавшийся лишенным свободы за свою приверженность идеям римского права, вступает в диалог с явившейся ему в образе женщины Философией и спрашивает ее: «Почему не устыдилась судьба, взирая на обвинение невиновного и на низость обвинителя»? [3, с. 158]. Для того чтобы ответить на этот вопрос, надо ответить на более изначальный: что правит Судьбой? Если бог, то как? Удовлетворит ли философа ответ: бог, как обладатель всеведующего божественного разума, посредством своего предзнания предопределяет все. Нет, ибо человек обладает *свободой воли* и «нет такого разумного существа, у которого бы отсутствовала свобода воли» [3, с. 224]. Однако свобода воли несовместима с принципом божественного предопределения. Какой же выход? *Бог не предвидит, а провидит*. Провидение же недоступно человеческому разуму. Откуда же тогда человек знает об этом? То, что бог провидит, человеку открывается как судьба. Сущность и разницу между ни-



ми Боэций определяет следующим образом: «Происхождение всего сущего, развитие всех вещей, которые изменяются и движутся, имеет свои причины, порядок, формы от неизменного божественного разума. Заключенный в сферу своей простоты, этот разум содержит образ многообразия сущего, подлежащего управлению. Этот образ, когда рассматривается в чистом виде в самом божественном разуме, называется провидением, если же он сопрягается с вещами, подвластными Богу, то, как еще ведется от древних, называется судьбой. Легко заметить, сколь эти два понятия различны, если только вникнуть в их смысл. Провидение есть сам божественный разум, стоящий во главе всех вещей и располагающий все вещи, судьба же есть связующее расположение изменяющихся вещей, посредством нее провидение упорядочивает их существование. Провидение объемлет в равной степени все: как отдельное, так и бесконечное. Судьба же упорядочивает движением отдельное, распределяя и наделяя местом и формой. Таким образом, разветвление временного порядка, заключенное в самом божественном разуме, есть предзнающее провидение, а воплощение этого порядка непосредственно во времени зовется судьбой. Провидение и судьба, хотя и различаются, однако взаимосвязаны между собой. Порядок судьбы вытекает из простоты провидения» [3, с. 215–216]. Для Бога его провидение имеет постоянный и неизменный образ. В этом образе одновременно имеются прошлое и будущее. Изменения – это результат деятельности Судьбы. Судьба есть не что иное, как *развертывание Времени*. И хотя причины деятельности Судьбы человеку открываются как не доступные для понимания, они тем не менее разумны для Бога. Бог провидит их в своем Разуме.

Может ли что-нибудь оказаться неподвластным Судьбе, т.е. превзойти ее? Да может, ибо над Судьбой имеется еще провидение. «...Все, подчиненное судьбе, – пишет Боэций, – подвластно и провидению, которому подчиняется и сама судьба, но некоторые вещи, подвластные провидению, находятся выше линии судьбы» [3, с. 216]. Что это за «вещи»? Это «вещи», обладающие свободой воли, благодаря которой они могут оказаться в непосредственной близости к Богу. «Так и отстоящее дальше от своего начала – божественного разума – подвержено большим превратностям судьбы, ибо подвластность судьбе зависит от степени удаления от средоточия всего сущего. То, что больше всего приблизилось к неизменности высшего разума, избавившись от движения, избегает и необходимости, налагаемой судьбой. Так что изменчивая линия судьбы так относится к неизменной простоте провидения, как рассуждение относится к пониманию, как то, что рождается, к тому, что существует постоянно, как время к вечности, как движущийся круг к своему покоящемуся центру» [3, с. 216]. Почему же чаще всего человек испытывает неудобства в этом мире, а не оказывается в столь сладостной близости? Потому, что во-первых, «вам, не могущим понять этот порядок, все кажется беспорядочным и неустроенным, тем не менее во всем сущем заключен порядок, направляющий его к благу» [3, с. 217], и во-вторых, «слабый человеческий разум черпает силу из божественной глубины: и то, что вы полагаете спра-

ведливейшим и заслуженным, совсем иным представляется всеведущему провидению» [3, с. 217].

Таким образом, для того чтобы постичь Судьбу, т.е. превзойти ее, нужно постичь замыслы самого Бога. А что такое «бог»? «Бог есть блаженство и высшее благо. Отсюда с необходимостью вытекает, что само высшее блаженство есть не что иное, как высшая божественность... В каждом, обретенном блаженстве, заключен Бог, и хотя Бог един по своей природе, ничто не препятствует многим приобщиться к нему» [3, с. 195]. Бог вложил в человека «любовь к жизни», а «стремление жить» есть «великая основа», вложенная в бытие самим Провидением [3, с. 199]. Но почему свобода воли человека и его онтологическое начало устроены так, что он *стремится жить и любит жизнь*? Иначе говоря, как должен человек реализовывать свою свободу воли, чтобы она соответствовала его предназначению, т.е. оказалась угодной богу? Не трудно догадаться, что человек должен ее реализовать так, чтобы она соответствовала *истинной цели бытия*. Но что представляет из себя последнее? «Вам же, о земные существа, дозволено угадывать как бы во сне чутким воображением ваше начало и истинную цель бытия – блаженство; хотя вы и не слишком прозорливы, однако путем размышления вы приходите к догадке о них, и к истинному благу ведет вас природное стремление, но от него уведут многочисленные заблуждения» [3, с. 184]. Размышление приводит лишь к *догадке*, в то время как «к истинному благу ведет вас природное стремление», т.е. некий *волевой акт*. Человек не столько разумом, сколько дарованной ему свободой воли может приблизиться к божественному Разуму. Как же должен поступать человек, т.е. из чего исходить, чтобы оказаться вблизи Бога? Бозэций не дает какого-либо нового, оригинального решения на этот вопрос. Ответ его исключительно религиозный. А иного для него и не могло быть, ибо истинная цель бытия – блаженство – есть Бог. Поэтому приближение и экстатическое слияние с ним осуществляется посредством *молитвы*: «Ведь молитва – единственное средство, как кажется, с помощью которого люди душой могут общаться с Богом, с этим недоступным светом, соединяясь с Ним еще прежде, чем мы достигнем Его обители» [3, с. 227].

Что же представляет собой этот «недоступный свет» – божественный Разум, обладающий уникальной способностью провидения? Иначе говоря, как возможно божественное провидение? Именно на этот вопрос Бозэций дает не религиозный, а философский ответ. Этот ответ, указавший на смысл бытия вообще, и есть *онтологическое мышление* великого римского философа. Приведем его полностью.

«Итак, – пишет Бозэций, – если мы хотим определить все подобающим образом, следуя за Платоном, назовем Бога вечным, а мир – беспрестанным. Так как всякое суждение охватывает то, что ему подчинено по закону его природы, а Бог — вечен и сохраняет состояние, в котором, кроме настоящего, нет ничего, то и знание Его, превосходя движение времени, пребывает в простоте Его настоящего, содержа в себе в совокупности бесконечную протяженность будущего и прошедшего, и все это Бог обзревает в непосредственности своего знания, как если бы все это происходило в настоящем.

*Итак, если ты желаешь понять изначальное бытие, которое все знает, более правильно будет определить его знание не как предзнание будущего, а как непогрешимое знание нескончаемого настоящего* (курсив мой. – А. А.). Вследствие этого его лучше называть не предвидением, но Провидением, которое все от самого низкого до высочайшего обзирает с высоты. Почему же ты считаешь, что то, что обозревается божественным оком, становится необходимым; ведь и люди созерцают вещи, но это не делает их необходимыми? Разве ты считаешь, что созерцание чего-нибудь настоящего делает его необходимым? – Нет. – Но если можно сравнить настоящее Бога и человека, то нужно отметить, что вы, как люди, видите обычно некоторые вещи в вашем преходящем настоящем, так и *Бог созерцает все в своем вечном настоящем* (курсив мой. – А. А.). Следовательно, божественное предзнание не изменяет природы и свойств вещей, оно только в своем настоящем видит все таким, каким то станет в будущем, и не выносит о вещах неясных суждений, но одним взором своего разума распознает, что произойдет в будущем – будь то по необходимости или нет» [3, с. 234].

Этим сказано, что бытие имеет *смысл времени*, но не в человеческом понимании, а в исконном – онтологическом: *бытие есть вечное настоящее*. Такое понимание превышает возможности человеческого разума, так как разум может существовать, являть себя только во времени. Иными словами, оно *вне разумно для человека*, но в то же время *разумно для бога*. Эту мысль Боэций иллюстрирует следующим образом. Человек может воспринять вещь тремя способами: *чувством, воображением и рассудком*. Каждый последующий способ восприятия включает в себя все предшествующие. На последнем из указанных способностей – рассудке, – познавательные возможности человека исчерпываются. «Но, – продолжает Боэций, – существует еще и более пронзительный взор божественного разума [интеллигенции], который, превзойдя сферу вселенной, направляет свое острие на созерцание самой простой формы. Следует особенно вникнуть в то, что высший способ познания охватывает и низшие, но низший никоим образом не может подняться до высшего. Итак, чувство не в силах воспринимать ничего вне материи, и воображение не постигает общие виды, а рассудок не схватывает простоту форм, но божественный разум, как бы взирая сверху, воспринимает не только форму, но и судит о том, что за ней скрывается, и делает это таким образом, что одновременно постигает и собственную форму, которую никто иной постичь не может. Ибо ему доступны и общие понятия, познаваемые рассудком, и образы, постигаемые воображением, и то, что относится к области чувственного восприятия; но он познает не так, как рассудок, воображение, чувства, а как бы единым умственным взором прозревает форму всех вещей, иначе говоря, все провидит» [3, с. 230].

Таким образом, *Бытие* так создает из себя мир, что сущность возникшего мира непостижима для самого мира («никто иной постичь не может»); мир это как бы лишь следствие («форма») того, как Бытие в мгновение ока постигает самое себя («судит о том, что за ней (формой мира) скрывается, и делает это таким образом, что одновременно постигает и собственную фор-

му»). Если рассматривать абстрактно, т.е. *порожнь*: бытие, как бытие-в-себе, и мир, как мир-в-себе, – то они по Бозэцию имеют разные необходимости. Бытие имеет *простую* (абсолютную) *необходимость*, мир же вовсе никакой, т.е. он *хаотичен*, абсолютно свободен. Но проблема в том, что *в реальности они связаны*, так как опосредуют друг друга: бытие есть бытие-для-себя и мир есть мир-для-себя. *Реальная же связь, существующая между ними, имеет условную необходимость*. Поэтому в хаотичном по своей природе мире есть определенный *порядок*, необходимость которого соотнесена с его неизменным по своей природе бытием. Именно это пытается показать Бозэций: «...Если Провидение видит что-нибудь существующим, бытие этого является необходимым, хотя бы в природе его не содержалось никакой необходимости. Бог на то будущее, что зависит от свободы воли, смотрит как на существующее, но оно только относительно божественного видения является необходимым по условию природы божественного знания; рассмотренное же само по себе относительно своей природы, оно не теряет своей неограниченной свободы... Таким образом, не может быть сомнений, что божественное настоящее объемлет все, что отдалено, но в том, что оно объемлет, одно вытекает из необходимости сущего, другое же находится во власти самого совершающего» [3, с 235]. Иными словами, акты свободы воли имеют двойственный характер: по отношению к миру (сущему) они свободны, а по отношению к бытию – нет. И именно в феномене Судьбы как нигде лучше проявляется непостижимость свободы человека как бытийной необходимости.

### **§ 29. Иррациональность воли как диалектическая праснова рационального бытия**

Возможна ли «иррациональная философия»? Не напоминает ли это словосочетание нечто вроде «деревянного железа»? Что означает слово «иррациональность»? Разве нечто противоположенное «рациональному» т.е. «антирациональное»? Обратимся к специально посвященной этому вопросу монографии<sup>20</sup> Мудрагей Н.С. «Рациональное и иррациональное: историко-теоретический очерк» [6]. Ставя проблему соотношения этих понятий, философ пишет: «Мышление тогда выходит на свою высшую, рациональную ступень, когда его действия приобретают характер осознанности, систематичности, строгой упорядоченности и осуществляются в понятийной форме. К на-

---

<sup>20</sup> Вышедшая тремя годами позже коллективная монография под редакцией Ю. Н. Давыдова «Критика немарксистских концепций диалектики XX века: диалектика иррационального» (М.: МГУ, 1988. 478 с.) выглядит не совсем удачной, ибо изначально предвзято рассматривает проблему как нечто ущербное, «немарксистское». И все же, отдавая должное ей, надо отметить, что, интерпретируя диалектику рационального и иррационального в творчестве Шеллинга, авторы указанной монографии очень точно передали суть этого философского направления: «Иррационализм с самого начала предстает как герменевтика – толкование того, что неподвластно рациональному постижению, что не может быть выражено в понятиях» (с. 27), а «форма, в которую философский иррационализм отлился у Шеллинга, во многих отношениях оказалась “классической”, по сравнению с нею более поздние разновидности иррационалистического философствования не только кажутся, но и в действительности являются чисто эпигонскими, подражательными» (там же).

званным признакам рационального следует добавить такие, как общезначимость, объективность, закономерность, обоснованность и целесообразность. Иррациональное соответственно есть то, что не отвечает ни одному из этих требований. Следует сказать, что мы под иррациональным вовсе не имеем в виду нечто враждебное прогрессу и разуму. Категория “иррациональное” как всякое отрицательное слово заключает в себе два смысла: негативный (просто отрицание – “не А”) и позитивный (отрицание с последующим утверждением – “не А, но В”). Иррациональное в так называемом негативном смысле – это диалектическая противоположность рационального, это то, что еще не вошло в сферу осмысленного, продуманного, целесообразно обоснованного как теоретически, так и практически... Позитивный смысл иррационального – это когда под иррациональным понимается нечто противоразумное, нечто отрицающее разум, борющееся с самим разумом» [6, с. 11–12]. Поскольку «иррациональное есть то, что не отвечает ни одному из этих требований», то может сложиться впечатление, что то, что излагают так называемые «философы-иррационалисты», не имеет ничего общего со здравым смыслом, и недоступно простому здравомыслящему человеку. Однако что это вовсе не так, Н.С. Мудрагей отмечает в своем заключении: «Всякая философия, поскольку она есть философия – рационалистическая ли, иррационалистическая, – рациональна в строгом смысле слова...» [6, с. 149]. *Любая философия – рациональна, т.е. разумна*, «иррационального философствования» не бывает, поэтому предикат «иррациональная» к понятию философия нужно рассматривать просто как *ярлык*, навешиваемый вульгаризаторами этого направления философии, не имеющий ничего общего с наукой. Философия, по определению, не может быть *противоразумной* или *алогичной*. Иначе говоря, «иррациональная философия» это *contradictio in adjecto* (противоречие в определении).

Какой же тогда смысл имеет этот термин? Очень простой: *гносеологический* и *онтологический*. Их сущность Н. С. Мудрагей раскрывает следующим образом: «Гносеологический рационализм и иррационализм – направления в гносеологии, соответственно признающие или отрицающие разум в качестве основного средства познания мира. Онтологический рационализм и иррационализм – направления в онтологии, соответственно признающие или отрицающие разумный характер бытия» [6, с. 49]. Нужно еще раз обратить внимание на совершенно правильную формулировку «гносеологического иррационализма», который отрицает «разум в качестве основного средства познания мира». Отрицается не сам разум, как таковой, а лишь его *привилегированное положение* среди прочих средств познания. В соответствии с приведенными определениями *онтологическое мышление* рассматривает все четыре варианта их комбинаций:

1. Онтологический и гносеологический рационализм (Платон, Декарт, Гегель).
2. Онтологический рационализм и гносеологический иррационализм (Кант, Фихте).

3. Онтологический иррационализм и гносеологический рационализм (Шеллинг, Шопенгауэр).
4. Онтологический и гносеологический иррационализм (Нагарджуна, Ницше, Хайдеггер).

Существуют разные объяснения причины возникновения этого направления в философии. Впервые этот вопрос был поставлен неокантианцем В. Виндельбаном, который связывал возникновение этого направления с тем, что в любой системе, исходящей из *онтологического рационализма*, возникают так называемые «предельные понятия», т.е. иррациональные по своей сути, типа кантовской «вещи в себе». Однако иррационализм как самостоятельное течение возник благодаря изменению в воззрении на саму природу бытия, т.е. при переходе к *онтологическому иррационализму*. Какова же причина этого перехода? Главная из них та, на которую указал Шеллинг, которого (совместно с Шопенгауэром) можно считать своего рода основоположником этого направления. В работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» Шеллинг пишет: «Если учение о пребывании вещей в Боге составляет основу всей системы, то, прежде чем оно может стать принципом системы разума, в него должна быть по крайней мере привнесена жизненность и свобода от абстракций» [12, с. 100]. Иными словами, онтологический рационализм слишком абстрактен, и ему не хватает *жизненности*. Жизненность – это главное, и неоспоримое преимущество иррационализма перед рационализмом. Как же ввести ее в философскую систему? Одним из первых, кто поставил этот вопрос, был Шеллинг. В вышеприведенной работе он показал путь. Поэтому рассмотрим его подробнее.

Основной недостаток новой философии, т.е. рационализм Декарта, Лейбница и Спинозы – Шеллинг видит в том, что «природа для нее не существует и что она лишена живой основы» [12, с. 106]. Поэтому считает он, необходимо исходить из *натурфилософии*. «Натурфилософия нашего времени впервые установила в науке различие между сущностью, поскольку она существует, и сущностью, поскольку она есть лишь основа существования» [12, с. 107]. Иначе говоря, исходный тезис немецкого философа: *сущность предшествует существованию*. Что же тогда является основой (сущностью) существования Бога? *Природа*. «Эта основа существования Бога, которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении, т.е. поскольку он существует, ибо это ведь только основа его существования. Она есть *природа* в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность» [12, с. 107]. Совмещая природу и Бога, Шеллинг тем самым становится на позиции *пантеизма*. На протяжении всей работы он показывает несостоятельность механического и детерминистического пантеизма Спинозы, но утверждает пантеизм, как таковой. Завершая свою работу, Шеллинг пишет: «Если наконец кто-либо захочет назвать эту систему пантеизмом на том основании, что в абсолютном, рассмотренном как таковое, исчезают все противоположности, то мы ему в этом препятствовать не будем» [12, с. 152]. Как же сделать так, чтобы философская система сохранила природную живость?

Единственный путь для этого сделать ее *диалектической*. При этом Шеллинг ссылается на греческую философию, и незнание ее логики называет «диалектической незрелостью» [12, с. 93]. Речь идет о логике, в которой даже тавтологическое утверждение несет некий новый смысл. Иными словами, в диалектически понимаемом *законе тождества* субъект всегда предшествует в своем существовании предикату, хотя в чем-то и равен ему. Поэтому диалектика придает суждению *движение* и, следовательно, жизненность.

Как же применяется диалектика по отношению к основанию существования Бога? Очень просто. Хотя основание равно существованию Бога, тем не менее, оно предшествует ему. Возникает круг. «Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая тем самым предшествует ему как существующему; однако вместе с тем Бог есть *prius* (первое, первичное. – А. А.) основы, поскольку основа и в качестве таковой не могла бы быть, если бы Бог не существовал *actu* (актуально. – А. А.)» [12, с. 108].

Как же существуют вещи реального мира? Шеллинг не придерживается традиционной христианской теологии, согласно которой Бог в однократном событии сотворил мир, ибо «Творение – не событие, а деяние» [12, с. 140]. Поэтому и вещи существуют в непрерывном *становлении*. «...Единственное соответствующее природе вещей понятие, – пишет Шеллинг, – есть понятие становления» [12, с. 108]. Однако вещи существуют не так, как Бог, ибо они отличны от него. Но вне Бога ничего нет. Как же тогда они могут существовать? «...Это противоречие разрешимо только тем, что основа вещей содержится в том, что в самом Боге *не есть он сам*, т.е. в том, что есть основа его существования» [12, с. 108]. Что же тогда представляет собой эта *загадочная основа*, благодаря которой Бог есть? Этой основой является – *Воля*. В соответствии с *онтологическим мышлением* Шеллинга, *воля есть то иррациональное начало, из которого диалектически выводится рационально постигаемое сущее*. Ее сущность ясно и отчетливо раскрывает следующий тезис Шеллинга. Приведем его полностью, ибо именно в нем выражена сущность *онтологического мышления* Шеллинга.

«Если мы хотим сделать эту сущность понятнее с человеческой точки зрения, то следует сказать: это – стремление (*Sehnsucht*) породить самого себя, которое испытывает вечное единое. Такое стремление не есть само единое, но оно так же вечно, как единое. Оно хочет породить Бога, т.е. непостижимое единство, однако тем самым в нем самом еще нет единства. Рассматриваемое для себя, оно есть поэтому и воля; но воля, в которой нет разума (*Verstand*), и поэтому не самостоятельная и не совершенная воля, поскольку разум есть по существу воля в воле. Тем не менее оно есть воля разума, т.е. его стремление и вожеление; не сознательная, а предчувствующая воля, чье предчувствие есть разум. Мы говорим о сущности стремления, рассмотренного само по себе и для себя; ее необходимо иметь в виду, хотя она давно вытеснена тем более высоким, которое поднялось из нее, и хотя мы можем познать ее не чувствами, а лишь духом и мыслью. Вследствие вечного деяния самооткровения в мире, каким мы его теперь видим, все есть правило, порядок и форма; однако в основе его лежит беспорядочное, и кажется, что оно

когда-либо может вновь вырваться наружу; нет уверенности в том, что где-либо порядок и форма суть изначальное; все время представляется, будто упорядоченно лишь нечто хаотичное. *Это и есть непостижимая основа реальности вещей, никогда не исчезающий остаток, то, что даже ценой величайших усилий не может быть разложимо в разуме, но вечно остается в основе вещей* (курсив мой. – А. А.). Из этого отделенного от неразумного (Verstandlosen) порожден разум в собственном смысле слова. Без предшествующего мрака нет реальности твари; тьма – ее необходимое наследие. Только Бог, сам Бог существующий, пребывает в чистом свете, ибо только он один существует посредством самого себя» [12, с. 108–109].

Что этим сказано? Основой сущего является диалектическое единство воли и разума. Это единство проявляется в их борьбе, в результате которого появляется на свет разум. Разум и есть свет. При этом воля становится совершенной волей, т.е. управляемой светом разума. Схема довольно-таки проста: «Неразумное становится корнем разума, ночь – началом света» [12, с. 109]. Но почему именно такая схема? Потому, отвечает немецкий философ, что «мы не знаем ничего, что могло бы более побудить человека всеми силами стремиться к свету, нежели сознание глубокой ночи, из которой он был вызван к бытию» [12, с. 109]. В центре онтологического мышления Шеллинга находится *человек*. Ниже будет это показано со всей очевидностью.

Возникновение мира есть процесс *откровения Бога в природе*. Однако философ вкладывает в это слово не узко теологическое значение, т.е. как веры в откровение данного в Писании. Писание это только одна из возможностей откровения Природы, которая для нее осталась в прошлом. Подводя итог своему труду, приверженец натурфилософии утверждает: «Время исторической веры прошло с тех пор, как дана возможность непосредственного познания. В нашем распоряжении откровение более древнее, чем все писанные откровения, – это природа. В ней содержатся прообразы, не истолкованные еще ни одним человеком, тогда как прообразы писанного откровения давно уже обрели свое воплощение и истолкование» [12, с. 157]. Истолкование откровения природы может осуществить только человек, ибо в нем слепая воля соединится с разумом и из тьмы возникает свет. Возникновение света есть *озарение*. Почему оно возможно? Потому что в человеке есть некая *искорка* от первичной воли. Именно наличие этой искорки позволяет Шеллингу возвеличить человека до божественного существа и начала самооткровения Бога: «Это озарение глубочайшего центра светом совершается среди всех зримых для нас тварей только в человеке. В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же – вся сила света. В нем – глубочайшая бездна и высочайшее небо, или оба центра. Воля человека есть сокрытый в вечном стремлении зародыш Бога, существующего еще только в основе, сокрытая в глубине искра божественной жизни, которую узрел Бог, когда он возымел волю к природе. В нем одном (в человеке) Бог возлюбил мир» [12, с. 112].

Человек тварен и, следовательно, он отличен от Бога. Но человек отличен и от простого существа тем, что он есть *дух*. Почему? По двум причинам.



Темное начало, которым обладают все твари, в человеке «преображено в свет, не переставая вследствие этого быть темным в своей основе, в нем одновременно зарождается нечто высшее, *дух*» [12, с. 112]. Зарождение же духа в человеке связано с феноменом самого духа – *слова*. «В изреченном же слове открывает себя дух, т.е. Бог, как существующий *actu*» [12, с. 112]. Способность человека понимать слова делает его духовным, т.е. богоподобным. При этом духовность делает природного человека *историчным*, т.е. способным на творение истории, ибо «Рождение духа есть царство истории, подобно тому как рождение света есть царство природы» [12, с. 124].

Однако, несмотря на то, что человек богоподобен, он не может стать богом. Почему? Потому что в человеке сохранены оба начала в их раздельности, из которых темное, т.е. изначальное, есть основа *Зла*. В Боге же они образуют неразрывный круг. «Если бы в духе человека тождество обоих начал было столь же неразрывно, как в Боге, то между Богом и человеком не было бы различия, т.е. Бог не открывал бы себя как дух. Следовательно, то единство, которое в Боге нераздельно, должно быть в человеке раздельным – это и есть возможность добра и зла» [12, с. 112]. Добро и зло диалектически связаны, принцип же этой связи состоит в том, что «Каждая сущность может открываться только в своей противоположности: любовь только в ненависти, единство – в борьбе» [12, с. 121]. Зло – это та основа в человеке, благодаря которой лишь и возможно *добро*. Зло, как потенция, существует вечно, и оно победило бы если бы не Бог или, как пишет Шеллинг, «если бы Бог, желая избежать зла, не совершил откровения, зло победило бы добро и любовь... Следовательно, чтобы не было зла, не должно было бы быть и самого Бога» [12, с. 146].

Итак, в чем же суть диалектики добра и зла, «ведь зло – не что иное, как изначальная основа существования»? Шеллинг отвечает: «Но подобно тому как она (основа. – *А. А.*) вечно остается лишь основой, не имея своего бытия, так и зло никогда не может достигнуть осуществления и служит лишь основой для того, чтобы добро развивалось из него собственными силами, было посредством своей основы независимым и отдельным от Бога, тем, в чем Бог имеет и познает самого себя и что в качестве такового (в качестве независимого) есть *в Боге*» [12, с. 124]. Что этим хочет сказать философ? Во-первых, хотя зло реально для чувств, тем не менее «оно – не более чем видимость жизни» [12, с. 114]. Но, во-вторых, и это главное, раз добро необходимо (в чем Бог имеет и познает себя) должно развиваться собственными силами – значит *человек свободен*. Но каким образом, если он *предопределен* к этому Богом? С «абсолютной необходимостью, которая только и есть абсолютная свобода» и, более того, «сама эта внутренняя необходимость и есть свобода, сущность человека есть сущностно *его собственное деяние*» [12, с. 130].

В рассуждениях о деянии человека, *онтологическое мышление* Шеллинга достигает своей кульминации: «Посредством этого деяния жизнь человека достигает начала творения; поэтому посредством его он также – вне созданного – свободен и сам есть вечное начало. Сколь ни непостижимой эта

идея может показаться обычному мышлению, тем не менее в каждом человеке есть соответствующее ей чувство, что тем, что он есть, он был уже от века и отнюдь не стал таковым во времени» [12, с. 131]. Иными словами, человек посредством свободного деяния достигает своего *вечно* начала, обретает вечность. Почему же мы не можем этого осознать? Хотя Шеллинг отвечает на этот вопрос отсылкой к некоему чувству, интуиции тем не менее у него можно найти и онтологически обоснованный ответ. Сознание или самопознание, по его мнению, возникает позже, оно «не есть первое и, как все, что есть только познание, уже предполагает наличность собственного бытия. Это предполагаемое до познания бытие не есть, однако, бытие, хотя оно не есть и познание; оно есть реальное самополагание, исконное и основное воление, которое само делает себя чем-то и есть основа и базис всякой сущности» [12, с. 131]. Следовательно, структура онтологии по Шеллингу такова: сначала идет Воля (деяние), затем бытие и замыкает их сознание. Этот тезис он еще раз повторяет, когда указывает, что показал невозможность того, что человек «в качестве духовного существа обладает бытием до своей воли и независимо от нее» [12, с. 133].

Какой же смысл имеет воление, выходящее за пределы бытия, т.е. трансцендирующее его, в онтологическом мышлении Шеллинга? Оно является *трансцендентным полюсом его мышления, ибо воление есть воление Судьбы*. О Судьбе Шеллинг говорит, когда отвечает на один из основополагающих вопросов метафизики и онтологии: «Есть ли вообще в творении конечная цель и если есть, то почему она не достигается сразу с самого начала? На это нет другого ответа, кроме того, который уже был дан: потому что Бог есть жизнь, а не только бытие. У каждой жизни – своя судьба...» [12, с. 147]. Фраза «Бог не только бытие» означает, что есть нечто более первичное, т.е. некое *прабытие*. Этим прабытием является воление открывающееся в *феномене Судьбы*. «В последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабытие этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее выражение» [12, с. 101].

В понятии «безосновное» (Ungrund) находит свое завершение онтология Шеллинга. *Безосновное* – это некая сущность «до всякой основы и всего существующего, следовательно, до всякой двойственности», которая «не может быть определена как тождество обоих начал, а только как их абсолютная *неразличенность*» [12, с. 149]. Так что же это такое, что содержит два начала в их неразличности? Это – *Любовь* как связующее начало и как субстанция пантеистически понимаемого бога, которая еще не узнала себя как любовь, ибо не разделилась. Любовь выше духа, утверждает Шеллинг, ибо дух это лишь «дуновение любви». «Высочайшее же – любовь. Любовь есть то, что было до того, как были основа и существующее в качестве разделенных...» [12, с. 149]. Как же достигнуть ее сияющей вершины? В фундаментальной *решительности* свободного деяния, *исключающего всякий выбор*: «Когда же наконец в несокрушимую серьезность настроенности, которая всегда пред-

полагается, падает луч божественной любви, возникает высшее преобразование нравственной жизни в грацию и божественную красоту» [12, с. 139].

### **§ 30. Интуитивное созерцание как онтологическое обоснование безосновного познания. Воля как вещь-в-себе и ее объективация посредством Идеи**

Может ли субъект познания, т.е. познающее Я, стать для самого же себя объектом? Нет. Впервые этот вопрос был поставлен индийскими философами, которые и дали на него отрицательный ответ. Субъект познания не может рассматривать самого себя одновременно и в качестве познающего объекта. Это положение индийской философии легло в основу *онтологического мышления* Шопенгауэра, который пророчески утверждал, что «индийская мудрость устремляется обратно в Европу и совершит коренной переворот в нашем знании и мышлении» [13, с. 334].

Первым этот переворот совершил сам Шопенгауэр в своей докторской диссертации «О четвероютом корне закона достаточного основания» [14]<sup>21</sup>. В чем же суть указанной работы? Это очень важно понять, ибо, как писал сам философ на склоне своих лет, данное «исследование о началах философии... впоследствии стало основой всей моей системы» [14, с. 5].

Что такое *закон достаточного основания*? Прежде чем ответить на него, надо уяснить себе, с чем вообще мы имеем здесь дело. А все дело в том, что начало доказательства недоказуемо и, следовательно, *познание по своей сути безосновно. Дать философское обоснование этой безосновности – главная цель работы Шопенгауэра.* «Так как я надеюсь в этой работе показать различные законы нашей познавательной способности, общее выражение которых – закон достаточного основания, то само собой окажется, что этот закон вообще доказан быть не может... К тому же, – и продолжает философ, – искать доказательства закона достаточного основания – бессмыслица особого рода, свидетельствующая о недостатке благоразумия. Ведь каждое доказательство есть установление основания для высказанного суждения, которое тем самым и получает предикат *истинного*. Именно выражением

---

<sup>21</sup> Эта работа оказала решающую роль на формирование взглядов таких философов, как Ницше, Гуссерль, Бергсон. Однако только первый из них открыто назвал Шопенгауэра своим учителем. Последнего же, несмотря на то, что тот стал лауреатом Нобелевской премии (1928), неоднократно обвиняли в плагиате. «Существенные элементы своего “интуитивизма” он, умалчивая об этом, заимствовал у Шопенгауэра», – пишет А. Хюбшер о французском философе в своей книге «Мыслители нашего времени» (М.: ЦТР МГП ВОС, 1994. С. 146). Так «в чем же, собственно, тогда заключается оригинальность Бергсона...?», развивая тезис Хюбшера, писали и отечественные исследователи. (Критика немарксистских концепций диалектики XX века: диалектика иррационального. М.: МГУ, 1988. С. 96). Гуссерль же, основатель феноменологии, начинавший свою научную деятельность в качестве математика и взявший ее за образец научности, в своем философском творчестве негласно исходил из следующего тезиса Шопенгауэра: «Следовательно, на созерцание в геометрии ссылаются, собственно, только в аксиомах. Все остальные теоремы доказываются, т.е. приводится такое основание познания теоремы, которое заставляет каждого признать ее правильной: следовательно, выявляют логическую, а не трансцендентальную истинность теорем. *Истинность, которая лежит в основе бытия, а не познания, становится очевидной только посредством созерцания*» (курсив мой. – А. А.). Разработать доступ к такой «истинности» есть искомая цель трансцендентальной феноменологии.

этой необходимости в основании для каждого суждения и является закон достаточного основания» [14, с. 22]. Закономерен вопрос: если закон основания недоказуем, то почему он есть? Потому что он дан *априорно*. Априори каждый знает: «Ничто не существует без основания того, почему оно есть» [14, с. 9].

Итак, закон достаточного основания недоказуем, ибо он имеет *онтологическую* природу. Но это и не *causa sui* (причина самого себя) Спинозы, которую Шопенгауэр высмеивает в присущей ему манере: «Подлинной эмблемой *causa sui* является барон Мюнхгаузен», вытаскивающий самого себя за волосы [14, с. 16]. Мы не можем доказать сам закон, но с его помощью мы можем познавать вообще. Шопенгауэр задается вопросом: если закон достаточного основания является корнем познания, то как выглядит этот корень? *Четверояко*. Что это значит? Познание возможно, только в том случае, если есть познающей *субъект*, и подлежащий познанию *объект*. Последний есть не что иное, как *представление*, а «все наши представления находятся между собой в закономерной и по форме а priori определяемой связи», «число которых можно свести к *четырем*, ибо оно соответствует *четырем классам*, на которые распадется все, что может стать для нас объектом, следовательно, все наши представления» [14, с. 24]. Шопенгауэр рассматривает четыре класса объектов для субъекта и присущую каждому из них форму закона достаточного основания. Почему их четыре и что это за классы? Поскольку объект существует лишь для субъекта, то каждому объекту должен соответствовать определенный *субъективный коррелят* (в субъекте). Таких коррелятов Шопенгауэр как раз и насчитывает четыре. Показывая отличительную особенность *воли* (объекта четвертого класса), он пишет: «Подобно тому как субъективный коррелят первого класса представлений – рассудок, второго класса – разум, а третьего класса – чистая чувственность, коррелят этого четвертого класса мы находим во внутреннем чувстве или вообще в самосознании» [14, с. 111]. Наибольший интерес из этих классов как для понимания онтологического мышления Шопенгауэра, так и для последующей философии в целом представляют: третий (для трансцендентальной феноменологии) и четвертый (для философии жизни). При этом, как отмечает сам Шопенгауэр, «порядок, в котором я установил различные формы нашего закона, не систематичен; он избран только ради ясности» [14, с. 116]. Какой же порядок должен был бы быть при систематическом изложении?

Как уже отмечалось выше, основу всей системы познания Шопенгауэра дает онтология, с которой непосредственно связан третий класс объектов – трансцендентальные (математические) объекты, данные в априорном созерцании. И именно этот класс должен быть первым при систематическом изложении. Почему именно этот? «Систематический же порядок, в котором должны были бы следовать классы оснований, таков. Сначала надо было привести закон основания бытия, причем прежде всего его применение во *времени*, как простую, содержащую лишь существенное схему всех остальных форм закона достаточного основания, даже как прототип всего конечного... Высказанная здесь истина, что время есть простая, содержащая лишь

существенная схема всех форм закона основания, объясняет абсолютную совершенную ясность и точность арифметики, в чем ни одна другая наука не может с ней сравниться» [14, с. 116], ибо «в арифметике основание бытия не что иное, как само временное отношение» [14, с. 117]. После третьего класса должны были бы идти первый, четвертый и второй. Опишем каждый из них в том порядке в каком это сделал Шопенгауэр, т.е. несистематическом.

Итак, как возникают объекты *первого класса*, субъективным коррелятом которых выступает рассудок? «...Физические чувственные ощущения дают самые первые данные для применения закона каузальности, посредством которого возникает созерцание класса объектов, обладающих, следовательно, своими сущностью и бытием только благодаря вступившей в действие функции рассудка» [14, с. 67]. Что этим сказано? Во-первых, объекты первого класса должны быть даны эмпирически, т.е. быть *чувственно воспринимаемыми*. Однако само чувственное восприятие (созерцание) возможно лишь благодаря *рассудку*, ибо «наше каждодневное эмпирическое созерцание есть созерцание интеллектуальное» [14, с. 44]. И во-вторых, познание объектов этого класса возможно благодаря *закону каузальности*, ибо это класс, «в котором закон достаточного основания выступает как закон каузальности, он определяет последовательность во времени, происходит потому, что время есть форма этих представлений и поэтому необходимая связь являет себя здесь, как правило, последовательности» [14, с. 73].

Что такое закон каузальности? Это единственная форма рассудка, благодаря которой «субъективное ощущение превращается в объективное созерцание» [14, с. 43]. Происходит же это следующим образом. Каждое ощущение своего тела рассудок априорно постигает «как *действие* (слово, понятное только одному ему), которое в качестве такового необходимо должно иметь *причину*» [14, с. 44]. Тем самым любой объект имеет для субъекта причинное основание (происхождение), т.е. возникает по каузальному закону или же, иначе говоря, причины «являют себя в пространстве как объекты» [14, с. 63]. Эта операция рассудка «интуитивна и совершенно непосредственна. Ибо только благодаря ей, тем самым в рассудке и для рассудка, предстает объективный, реальный, наполняющий пространство в трех измерениях телесный мир» [14, с. 44]. Интуитивное схватывание каузальной связи есть «единственная форма и функция рассудка» [14, с. 62].

*Второй класс* объектов радикально отличается от первого, и не случайно Шопенгауэр предлагает его рассматривать последним. Почему? Потому что в этом классе мы имеем дело не с представлениями, данными наглядно, в чувственном созерцании, а с их абстракциями, «представлениями из представлений», т.е. *понятиями*. Понятие, отмечает Шопенгауэр, «может быть *мыслимо*, но не может быть само по себе *созерцаемо*». Почему? Потому, отвечает философ, что «образование понятия вообще происходит посредством того, что у созерцаемого данного многое опускается, чтобы мыслить остальное само по себе; следовательно, в понятии мыслится меньше, чем дано в созерцании... Чем выше мы поднимаемся в абстракции, тем больше мы опускаемся и тем меньше мыслим» [14, с. 78].

Субъективным коррелятом понятий является уже не рассудок, а *разум*. Соединение понятий посредством разума именуется *суждением*. Закон достаточного основания относится лишь к *истинности* таким путем полученных суждений и называется уже не законом каузальности, а *законом основания познания*. «В качестве такового он гласит: для того чтобы суждение выражало *познание*, оно должно иметь достаточное основание, и в силу этого свойства оно получает предикат *истинное*. Следовательно, *истина* есть отношение суждения к чему-то от него отличному, которое называется его основанием» [14, с. 83]. Основания, на которые опирается суждение, в свою очередь, могут быть подразделены на *четыре вида*: 1. Логическая истинность (основанная на другом суждении); 2. Эмпирическая истинность (основанная на способности суждения подводить под понятие эмпирически данное представление); 3. Трансцендентальная истинность (основанная на синтетических априорных суждениях); 4. Металогическая истинность (основанная на наиболее общих законах логики).

Что же является подлинным источником познания: рассудок или разум? Рассудок, ибо в нем схватывается сам феномен. Поэтому позицию Шопенгауэра можно охарактеризовать как феноменологическую: «Мышление, оперирующее с помощью созерцаемых представлений, – подлинное ядро познания, ибо оно возвращается к первоисточнику, к основе всех понятий» [14, с. 82]. Познанный рассудком объект определяется таким предикатами, как «реальность» или «видимость», а разумом – «истина» или «заблуждение». Причем рассудочное познание остается независимым от разума, и более того, если, исходя из *неправильно понятой причины*, рассудок приходит к *ложной видимости* и разум может установить это, то, не смотря на это, разум «все-таки не может ему помочь и ... ложная видимость остается непоколебимой» [14, с. 58].

Субъективным коррелятом *третьего класса* объектов является чистая чувственность. Что это такое? Это «а priori данные созерцания форм внешнего и внутреннего чувства, пространства и времени» [14, с. 102]. В отличие от объектов первого класса, объекты этого класса *не воспринимаются*, а только *созерцаются*. Закон достаточного основания здесь выступает как *закон основания бытия*. Шопенгауэр вводит и определяет эти объекты и соответствующий им закон основания следующим образом: «Это особые отношения, в корне отличающиеся от всех других возможных отношений наших представлений, вследствие чего их не может постигнуть посредством понятий ни рассудок, ни разум; они понятны нам только посредством чистого созерцания а priori: ведь из понятий нельзя уяснить, что находится наверху, что внизу, что справа и что слева, что сзади и что спереди, что прежде и что после. Кант совершенно правильно доказывает это тем, что различие между правой и левой перчаткой можно пояснить только созерцанием. Закон, по которому части пространства и времени определяют друг друга согласно указанному отношению, я называю законом достаточного основания бытия» [14, с. 102–103]. И именно закон «основания бытия может стать основанием познания» [14, с. 103]. Это самое предельное основание познания вообще, ибо оно является

*онтологическим обоснованием познания*. В этом законе речь идет уже не об истине познания, а об *истине бытия*. Исходя из этого, познание вообще можно также охарактеризовать как *безосновное*. Почему? Потому что закон основания бытия дает *трансцендентальную истину*, априорная истинность которого не может быть доказана, а может быть постигнута только в *интуитивном созерцании*. О безосновности познания, понимаемого как процесс выявления сущности, Шопенгауэр открыто заявляет в своем главном труде «Мир как воля и представление»: «Сущность нельзя исследовать и обосновать, потому что она безосновна, потому что она – содержание, *что* явления, никогда не сводимое к его форме, к его *как*, к закону основания» [13, с. 152]. Примером таких сущностей, т.е. объектов, полученных в таком созерцании, являются *аксиомы* геометрии. Любая аксиома безосновна, так как ее нельзя доказать. Но именно на основе полученных таким образом аксиом, строятся уже затем теоремы и, следовательно, познание вообще. Иначе говоря, «на созерцание в геометрии ссылаются, собственно, только в аксиомах. Все остальные теоремы доказываются, т.е. приводится такое основание познания теоремы, которое заставляет каждого признать ее правильной: следовательно, выявляют логическую, а не трансцендентальную истинность теорем. Истинность, которая лежит в основе бытия, а не познания, становится очевидной только посредством созерцания» [14, с. 105]. Последнее высказывание в этой цитате является ключевым для понимания *онтологического мышления* Шопенгауэра. Более того, немецкий философ утверждает, что даже в самой запутанной теореме можно созерцать ее бытийное основание. Он иллюстрирует это на примере 16 теоремы Евклида, доказывая ее путем «феноменологического» описания. Можно ли такое описание рассматривать как *новый метод* доказательства? Шопенгауэр на это не решается: «Всем этим я отнюдь не хотел предложить новый метод математических демонстраций или заменить моим доказательством доказательство Евклида... я хотел лишь показать, что есть основание бытия и чем оно отличается от основания познания, которое действует лишь *convictio* (конвекция, перенос. – А. А.), а это нечто совсем другое, чем понимание основания бытия» [14, с. 108].

И наконец, последний, *четвертый* и самый уникальный класс объектов – открытие Шопенгауэра, ставшее исходным пунктом для создания им собственной онтологии, изложению которой посвящена работа «Мир как воля и представление» [13]. Хотя Шопенгауэр говорит о целом классе объектов, тем не менее «в нем для каждого заключен только *один* объект, а именно: непосредственный объект внутреннего чувства, *субъект воления*, которой есть объект для познающего субъекта и дан только внутреннему чувству» [14, с. 109]. Для образного описания этого объекта Шопенгауэр предлагает воспользоваться «прекрасным изречением священных Упанишад». Итак, что это за объект – субъект воления?

Этим объектом является существо, обладающее волей. Что необходимо иметь существу, чтобы оно обладало волей? Рассудок, разум? Нет, *тело*. «Действительно, искомый смысл мира, противостоящего мне лишь в качестве моего представления, или переход от него как простого представления по-

знающего субъекта к тому, чем он может быть сверх того, – этот смысл и этот переход остались бы навсегда скрытыми, если бы сам исследователь был только чисто познающим субъектом, *крылатой головой ангела без тела* (курсив мой. – А. А.). Но ведь он сам укоренен в этом мире, находит себя в нем как *индивида*, т.е. его познание, которое является обуславливающим носителем целого мира как представления, все же неизбежно опосредствуется телом, чьи состояния, как показано, служат рассудку исходной точкой для познания мира» [13, с. 131]. Этим сказано: мир дан человеку лишь благодаря тому, что он обладает телом. И хотя человек воспринимает *мир как представление*, данное ему рассудком, но, тем не менее, для того чтобы рассудок мог функционировать, т.е. перерабатывать поставляемые ему ощущения и чувства, ему необходим источник этих чувств – тело, «чье состояние служит рассудку исходной точкой для познания мира».

Что же представляет собой тело изначально, т.е. до того как оно станет объектом для своего же представляющего рассудка? Ответ Шопенгауэра однозначен: «все бытие этого тела и вся совокупность его функций есть лишь объективация той же самой воли, которая проявляется во внешних действиях этого тела в соответствии с мотивами» [13, с. 138]. Эта мысль является следствием *онтологического мышления* Шопенгауэра, согласно которому *объект есть представление, а его бытие есть действие, т.е. проявление Воли*. Именно это положение утверждается в решающем для понимания онтологии немецкого мыслителя тезисе: «Следует заметить, что, во-первых, объект и представление – это одно и то же; во-вторых, *бытие* наглядных предметов – это именно их *действие* и именно в последнем заключается действительность вещи, а требование бытия объекта вне представления субъекта и бытия действительной вещи отдельно от ее действия вовсе не имеет смысла и является противоречием; поэтому познание способа действия какого-нибудь воспринятого объекта исчерпывает уже и самый этот объект, поскольку он – объект, т.е. представление, так как сверх того в нем ничего больше не остается для познания» [13, с. 63]. Тем самым Шопенгауэр разрешает и проблему «вещи в себе» Канта, которая, как утверждал последний, недоступна для познания. «Только воля есть вещь в себе, всякий же объект – это явление, феномен» [13, с. 174]. Человек может постичь «вещь в себе» так как он сам также есть вещь в себе. То, что таким образом будет постигнуто, можно, полагает Шопенгауэр, перенести и на все остальные вещи. И такой сущностью всех вещей является – как уже отмечалось – воля. «Во всех вещах, – пишет Шопенгауэр, – за исключением моего собственного тела, мне известна только одна сторона – сторона представления: *их внутренняя сущность для меня закрыта и представляет глубокую тайну, даже если я знаю все причины, по которым совершаются их изменения. Только из сравнения с тем, что происходит во мне ... я могу проникнуть в тот способ, каким изменяются безжизненные тела благодаря причинам, и постигнуть их внутреннюю сущность* (курсив мой. – А. А.), между тем как знание причины явлений этой сущности дает мне только закон наступления их во времени и пространстве и больше ничего. Это возможно для меня потому, что мое тело есть единствен-



ный объект, в котором я знаю не одну только сторону, сторону представления, но и другую, называемую волей» [13, с. 152].

Но может ли человек познать себя как познающего субъекта? Нет. Почему? Потому что познающий субъект *тождественен* субъекту волящему. Познать себя – значит познать только свои волевые импульсы. Но волевые импульсы это лишь следствие деятельности некой трансцендентной и таинственной Воли. Познавая себя, человек пытается познать свою непостижимую судьбу, т.е. свою жизнь как следствие деятельности некой *Судьбы волящей*, или просто Воли. *Судьба волящая является трансцендентным полюсом онтологического мышления Шопенгауэра.*

Конечно, человек, как существо разумное, кое-что знает о своих познавательных способностях. Но *познавательные способности не есть сам познающий субъект*. Более того, мы не только о нем ничего не знаем, но и не можем знать в принципе: «Субъект познания никогда не может быть познан, никогда не может стать объектом, представлением» [14, с. 111]. Если же мы хотим его все-таки познать как объект, то мы познаем его как субъект воления. Но в праве ли мы ставить между ними знак тождества? Мы не можем ответить на этот вопрос, потому что это тождество дано нам непосредственно, *интуитивно*. «Но тождество субъекта воления и познающего субъекта, благодаря которому (причем необходимо) слово “Я” включает в себя и обозначает то и другое, – это узел мира, и поэтому оно необъяснимо. Ибо нам понятны только отношения между объектами, а среди них два лишь постольку могут быть одним, поскольку они – части целого. Напротив, здесь, где речь идет о субъекте познания, правила познания объектов неприменимы и действительное тождество познающего и познанного в качестве волящего, следовательно, субъекта с объектом *дано непосредственно*» [14, с. 111].

Поскольку человек определяет свои действия как направляемые мотивом, то «*мотивация – это каузальность, видимая изнутри*», а закон мотивации есть не что иное, как *закон достаточного основания действия* [14, с. 112].

Итак, воля есть вещь в себе и она же есть бытие вещи. Но «вещь в себе» является человеку, т.е. объективируется в виде феномена. Следовательно, не только вещь, но и сама воля, «в чистом виде» способна каким-то образом *объективироваться*. Каким? В виде Идеи. «*Эти ступени объективации воли, говорю я, есть не что иное, как платоновские идеи*» [13, с. 155], пишет Шопенгауэр и поясняет: «Я понимаю под *идеями* каждую определенную и твердую *ступень объективации воли*, поскольку воля есть вещь в себе и потому чужда множественности; эти ступени относятся к определенным вещам как их вечные формы, или их образцы» [13, с. 56]. Но идея не вещь. Возникает вопрос: как обнаруживает себя идея? Она открывает себя лишь особым субъектам, которых Шопенгауэр именует *гениями*.

### § 31. Радость гения и аскета как проявление мировой Воли в бытии человека

Прежде чем выявить как проявляется Воля (мировая) в бытии (для человека), необходимо выяснить: что общего между Идеей (Платона), вещью-в-себе (Канта) и Волей (Шопенгауэра). Все эти три «понятия» объединяет то, что они *трансцендентны*. А поскольку они трансцендентны, то, по сути, они являются не понятиями, а лишь *идеями*. Мы знаем о них постольку, поскольку благодаря Платону имеем понятие «идеи». Поэтому как «вещь в себе», так и Воля даны человеку лишь в виде некой идеи. Более того, «вещь в себе» есть то же самое что и Воля (в себе), получившие свое бытие, т.е. объективированные в идее. *Идея есть представление человека о Воле; она есть бытие Воли*. Шопенгауэр вводит разграничение между ними следующим образом: «...Для нас идея и вещь в себе не совсем одно и то же: с нашей точки зрения, идея – это лишь непосредственная и потому адекватная объектность вещи в себе; последняя же является *волей*, – волей, поскольку она еще не объективировалась, еще не стала представлением» [13, с. 190] и далее: «А между этой отдельной вещью и вещью в себе (волей) стоит еще идея как единственная непосредственная объектность воли, потому что она не приняла иной формы, свойственной познанию как таковому, кроме формы представления вообще, т.е. бытия объектом для субъекта. Вот почему только идея является и возможно более *адекватной объектностью* воли, или вещи в себе; она даже есть вся вещь в себе, но только в форме представления» [13, с. 191]. Из приведенного следует, что бытие, по Шопенгауэру, возникает как представление субъекта об объекте. Рассмотрим, как соотносятся объект и субъект, ибо в этом отношении скрывается вся специфика *гносеологии* Шопенгауэра.

Итак, Воля (как впрочем и любая вещь) обладает бытием лишь потому, что человек (субъект) имеет представление о ней – ее Идею. «Иметь представление» равносильно «иметь перед собой объект». «...Мы согласимся, – пишет Шопенгауэр, – с Платоном, который приписывает подлинное бытие только идеям, за вещами же в пространстве и времени, этом для индивида реальном мире, признает лишь призрачное существование, похожее на сон» [13, с. 195]. Спрашивается: почему бытие не является самостоятельным, а лишь возникает из Воли? Потому что бытие есть то, что *Есть объективно*. А для того чтобы оно было объективно, т.е. объектом, необходим субъект. *Бытие как объект может существовать лишь для субъекта*. А поскольку в Воле нет ни субъекта, ни объекта, то она не имеет и бытия. Следовательно, для того чтобы познать саму Волю, *необходимо отказаться от субъект-объектного отношения*. Но обладает ли человек такой познавательной *способностью*? Да, ибо человек-в-себе есть также воля: «Насколько без объекта, без представления я оказываюсь не познающим субъектом, а лишь слепой волей, настолько же без меня как субъекта познания познаваемая вещь есть не объект, а лишь воля, слепой порыв. Эта воля в себе, т.е. вне представления, составляет одно и то же с моей собственной волей... и далее: Как только устраняется познание, мир как представление, не остается вообще ничего

другого, кроме просто воли, слепого порыва. Для того, чтобы воля получила объектность, стала представлением, необходимы сразу как субъект, так и объект; но чтобы эта объектность была чистой, совершенной, адекватной объектностью воли, необходимы объект как идея, свободный от форм закона основания, а субъект – как чистый субъект познания, свободный от индивидуальности и служения воле» [13, с. 195]. Итак, этим самым сказано, что если человек откажется от «индивидуальности и служения воле», то он станет *чистым субъектом* познания и постигнет Волю в ее чистой и адекватной объектности.

Что же значит быть «свободным от индивидуальности и служения воле»? Это значит: или быть *гением*, или – *аскетом*. Что же испытывают эти чистые субъекты познания, когда сливаются с Волей? *Радость ее бытия*. «Ослабленное таким образом внимание к собственной личности, – пишет Шопенгауэр, – в корне подтачивает и ограничивает тягостную заботу о ней: отсюда та спокойная, уверенная радость, какую дарят нам добрые помыслы и чистая совесть; отсюда более сильное проявление этой радости при каждом добром поступке, ибо он удостоверяет для нас самих источник такого настроения. Эгоист чувствует себя окруженным чуждыми и враждебными явлениями, и все свое упование он возлагает на собственное благополучие. Добрый живет в мире дружественных явлений: благо каждого из них – его собственное. Если поэтому знание человеческого жребия вообще не наполняет радостью его души, то постоянное убеждение, что его собственная сущность находится во всем живом, сообщает ему все-таки известное равновесие и даже светлое настроение» [13, с. 348]. Рассмотрим сущность этого феномена – бытийной радости – подробнее, ибо в нем раскрывается подлинная сущность Бытия как бытия Воли.

Итак, если мы еще раз спросим Шопенгауэра: почему человек может стать чистым субъектом познания, т.е. слиться с объектом и тем самым выйти за границы субъект-объектных отношений, то в ответ услышим принцип *буддийской онтологии*, выраженный «санскритской формулой, которая так часто встречается в священных книгах индуистов и носит имя махавакья, т.е. *великое слово*: “Tat twam asi”, что значит: “Это живущее есть ты”» [13, с. 225–226]. Иными словами, человек не просто может стать чистым субъектом познания, но именно в этом состоянии ему только и открывается его подлинная сущность – его тождественность с миром (субъекта с своим объектом). В обычном состоянии – состоянии, когда человек осознает свою индивидуальность, – познание также остается обыденным: исходя из субъект-объектного отношения, человек познает не идею вещи, а только ее чувственную данность. Как же происходит познание идеи, а через нее и самой воли? Путем *отрешения*. При этом «переход от обыденного познания отдельных вещей к познанию идеи совершается внезапно, когда познание освобождается от служения воле и субъект вследствие этого перестает быть только индивидуальным, становится теперь чистым, безвольным субъектом познания» [13, с. 193].

Особенность и гносеологическая ценность работы Шопенгауэра состоит в том, что он не только утверждает со слов других о возможности существования такого *способа познания*, но и детально описывает его, как человек испытывавший это на себе. Вот как выглядит описание рассматриваемого способа познания чистым субъектом: «Мы, следовательно, рассматриваем в вещах уже не *где, когда, почему* и *для чего*, а единственно их *что?* и не даем овладеть нашим сознанием даже абстрактному мышлению, понятиям разума; когда вместо этого мы всей мощью своего духа отдаемся созерцанию, всецело погружаясь в него, и наполняем все наше сознание спокойным видением предстоящего объекта природы, будь это ландшафт, дерево, скала, строение или что-нибудь другое, и, по нашему глубокомысленному выражению, совершенно *теряемся* в этом предмете, т.е. забываем свою индивидуальность, свою волю и остаемся лишь в качестве чистого субъекта, ясного зеркала объекта, так что нам кажется, будто существует только предмет и нет никого, кто бы его воспринимал, и мы не можем больше отделить созерцающего от созерцания, но оба сливаются в одно целое, ибо все сознание совершенно наполнено и объято единым созерцаемым образом; когда, таким образом, объект выходит из всяких отношений к чему-нибудь вне себя, а субъект – из всяких отношений к воле, – тогда то, что познается, представляет собой уже не отдельную вещь как таковую, но *идею*, вечную форму, непосредственную объектность воли на данной ступени. И именно оттого погруженная в такое созерцание личность уже не есть индивид, ибо индивид как раз растворился в этом созерцании, но это *чистый*, безвольный, безболезненный, вневременной *субъект познания*... В таком созерцании отдельная вещь сразу становится *идеей* своего рода, а созерцающий индивид – *чистым субъектом познания*. Индивид как таковой познает лишь отдельные вещи, чистый субъект познания – только идеи» [13, с. 193–194].

Описанный способ познания не является онтологическим мышлением. Перед нами описание *бытийного мышления*. Кто же обладает таким мышлением, превращаясь в «ясное зеркало объекта»? *Гениальный художник* ибо «Поэт – зеркало человечества» [13, с. 249]. Задаваясь вопросом, «какого же рода познание рассматривает то, что существует вне и независимо от всяких отношений, единственную подлинную сущность мира, истинное содержание его явлений, не подверженное никакому изменению», немецкий философ отвечает: «Это – *искусство*, создание гения. Оно воспроизводит постигнутые чистым созерцанием вечные идеи, существенное и постоянное во всех явлениях мира, и в зависимости от материала, в котором оно их воспроизводит, это – изобразительное искусство, поэзия или музыка. Его единственный источник – познание идей, его единственная цель – передать это познание» [13, с. 198]. Однако не все виды искусства равноценны. Так, например, «музыка, не касаясь идей, будучи совершенно независима и от мира явлений, совершенно игнорируя его, могла бы до известной степени существовать, даже если бы мира не было вовсе, чего о других искусствах сказать нельзя» [13, с. 255]. Отличие *музыки* от других видов искусства состоит в том, что если последние лишь изображают, передают идею, то музыка сама есть Идея.

Шопенгауэр отказывается в таком способе познания людям науки, ибо научная истина основывается на законе достаточного основания и не может быть завершённой, вырванной из потока времени. Для того чтобы постигнуть саму идею, нужно вырваться из привычного нам причинно-следственного отношения вещей. Этого можно достичь, только если отрешится от самого себя. На это способен только *гений*.

Кто же такой гений и в чем состоит его гениальность? Шопенгауэр отвечает следующим образом: «сущность *гения* состоит именно в преобладающей способности к такому созерцанию; и так как последнее требует полного забвения собственной личности и ее интересов, то *гениальность* есть не что иное, как полнейшая *объективность*, т.е. объективное направление духа в противоположность субъективному, которое обращено к собственной личности, т.е. воле. Поэтому гениальность – это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем и освобождать познание, существующее первоначально только для служения воле, избавлять его от этого служения, т.е. совершенно упускать из вида свои интересы, свои желания и цели, полностью отрешаться на время от своей личности, оставаясь только *чистым познающим субъектом*, ясным оком мира, – и это не на мгновения, а с таким постоянством и с такою обдуманностью, какие необходимы, чтобы воспроизвести постигнутое сознательным искусством» [13, с. 199]. Более того, в гении Шопенгауэр усматривает даже некое «сверхчеловеческое существо» [13, с. 201].

Нетрудно заметить, что способ познания гения есть *эстетическое созерцание*, которое, как известно, доставляет радость и духовное наслаждение. Гений это не только потребитель, но и в отличие от простых людей – «поставщик» этой радости. То, что созерцает гений «внутренней силой своего художественного духа», не является его *субъективным произволом*; это, считает Шопенгауэр, «чисто объективное настроение» [13, с. 208]. И все же, не смотря на объективность такого познания, «для преобладающего большинства людей чисто интеллектуальные наслаждения недоступны, к радости чистого познания они почти совсем неспособны» [13, с. 300]. Но почему?! Почему, глядя на творения гениального художника, далеко не каждый человек испытывает наслаждение? Потому что «субъективная сторона эстетического наслаждения: радость, которую они возбуждают в нас, состоит не столько в непосредственном восприятии изображенных идей, сколько в субъективном корреляте этого восприятия – в чистом, безвольном познании» [13, с. 224]. Иными словами, чтобы испытывать духовную радость, человек должен уметь отрешаться от обыденной суеты, так как *радость есть проявление мировой Воли в бытии человека*. Поэтому если человек способен к этому, то он будет радоваться и просто солнечному свету, ибо «радоваться свету – означает, собственно, радоваться объективной возможности самого чистого и совершенного наглядного познания, и эта радость объясняется тем, что чистое познание, свободное и отрешенное от всякого желания, в высшей степени радостно и уже как таковое, имеет большую долю в эстетическом наслаждении» [13, с. 210].

В приведенном высказывании, а именно в мысли о том, что «чистое познание, свободное и отрешенное от всякого желания, в высшей степени радостно», содержится квинтэссенция онтологии Шопенгауэра. Что значит быть «отрешенным от всякого желания»? Это значит быть *аскетом*. Аскетом же можно назвать того, кто «налагает на себя пост, прибегает даже к самоубийству и самоистязанию, чтобы постоянными лишениями и мучениями все сильнее сокрушать и умерщвлять волю, в которой он видит источник злосчастного своего бытия и страданий мира и отвергает ее за это. Когда же, наконец, приходит к нему смерть, разрешающая это явление воли, сущность которой в силу свободного самоотрицания умерла в нем уже давно, кроме слабого остатка ее – одушевленности тела, то он встречает смерть с великой радостью как желанное освобождение» [13, с. 354–355]. Под квинтэссенцией онтологии немецкого философа здесь подразумевается его утверждение о том, что человек должен «встретить смерть с великой радостью», тезис который Шопенгауэр еще раз повторяет (с. 367), и которым как бы подводит итог своему главному труду.

Что такое *смерть*, если жизнь есть воля к жизни? Это уничтожение воли в человеке, с исчезновением которой, согласно онтологии Шопенгауэра, исчезает и мир. Что же останется после этого? *Ничто*. В своем заключительном абзаце немецкий мыслитель пишет: «И не следует обходить это “ничто”, как это делают индийцы с помощью своих мифов и бессодержательных слов, вроде погружения в *Брахму* или *нирвану* буддистов. Мы же, напротив, открыто исповедуем: то, что остается после окончательного упразднения воли для всех тех, кто еще исполнен воли, есть, конечно, ничто. Но и наоборот: для того, в ком воля обратилась и отринула себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями – ничто» [13, с. 378].

В приведенной цитате дважды употреблено слово «ничто». Однако в каком контексте оно употребляется, не совсем ясно. Скорее всего, в одном случае речь идет о Ничто по отношению к живому человеку (исполненному воли), который своим подвижничеством достиг состояния *святости*, а в другом – к умершему. Но может ли исчезнуть сам мир, т.е. обратиться в Ничто? Как представление – да, как воля – нет, ибо «мир – это самопознание воли» [13, с. 377]. Иными словами, *мир есть и одновременно его нет*. Как же это понять, ведь мы знаем, что есть так называемая всемирная история и, следовательно, есть и ее источник, т.е. сам мир? Но согласится ли с этим Шопенгауэр? Нет, ибо он отрицает возможность самой *истории*. Смена событий, по которым человек выстраивает историческое здание мира, на деле есть лишь игра капризной Воли. «Кто хорошо это понял и умеет отличать волю от идеи, а идею от ее явления, для того мировые события будут иметь значение не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они – буквы, по которым может быть прочитана идея человека. Он не будет думать вместе с людьми, что время действительно приносит нечто новое и значительное, что с помощью времени или в нем осуществляется нечто безусловно реальное» [13, с. 196]. Мировые события, взятые сами по себе, не имеют ничего реального, это лишь «буквы», из которых сложена «идея человека».

Итак, мир – это лишь отражение Идеи. И лишь в Идее, открывающейся в бытии человека, можно постичь саму Волю, но уже не как историю, а как Судьбу. «Поэтому, – пишет Шопенгауэр, – внутреннюю и сущностную судьбу воли мы будем рассматривать *в человеческом бытии*. Каждый сумеет легко распознать то же самое в жизни животных, только выраженное слабее и в различных степенях, и ему достаточно будет примера страдающего животного царства, чтобы убедиться, насколько *всякая жизнь по существу есть страдание*» [13, с. 297]. Это значит, что мир не имеет истории, и по воле судьбы – *Жизнь* для человека в этом мире есть лишь *страдание*. Иначе говоря, история – бессмысленна, а смысл жизни – страдание. Человек бессилён что-либо изменить в этом огромном и бесконечном в пространстве и времени мире. Он находит себя «в сравнении с ними ничтожной величиной, брошенной в них; вследствие их неограниченности он всегда обладает только относительным, никогда не абсолютным *когда* и *где* бытия, ибо его место и век – конечные части бесконечного и безграничного. Его подлинное бытие – только в настоящем, неудержимый бег которого в прошедшее есть постоянный переход к смерти, постоянное умирание» [13, с. 298].

Из приведенных высказываний следует, что Шопенгауэра нельзя считать, как это часто можно услышать, *пессимистом*. Напротив, немецкий философ утверждает, что для тех, кто не согласен с положениями его онтологии, и чего-то ожидает от истории и жизни, лишь их одних ожидает разочарование, ибо «подлинное бытие – только в настоящем». Как же проникнуть в него? Единственный путь, ведущий к подлинному бытию, – *опыт мистического переживания*: «Но если бы надо было во чтобы то ни стало достигнуть какого-нибудь положительного знания о том, что философия может выразить только негативно, как отрицание воли, то нам не оставалось бы ничего другого, кроме как указать на состояние, которое испытали все те, кто возвысился до совершенного отрицания воли и которое обозначают словами “экстаз”, “восхищение”, “озарение”, “единение с Богом” и т. п.; однако это состояние, собственно, нельзя назвать познанием, ибо оно уже не имеет формы субъекта и объекта и доступно только личному непередаваемому опыту каждого» [13, с. 377].

### **§ 32. Радость самовыражения Жизни как проявление онтологической прарадости. Сверхчеловек как земной смысл бытия человека**

Что «приводит мир явления к тем границам, где последний отрицает самого себя и снова ищет убежища в лоне истинной и единой реальности»? – задается вопросом Ницше в «Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм», и отвечает: «*трагический миф*» [8, с. 145]. Этот ответ, равно как само название этого сочинения великого немецкого философа, часто получает совершенно превратное толкование: Ницше исповедующий *дионисское* миро-

воззрение, – *пессимист*<sup>22</sup>. Так ли это? Нет. Напротив, вряд ли вообще можно найти более жизнерадостного и жизнеутверждающего онтологического мышления в анналах истории философии.

Однако прежде чем выяснить какой смысл придает Ницше «трагедии» и «пессимизму» в своем творчестве, покажем, что он понимает под «трагическим художником», порождающим соответствующий миф. «Таким, – пишет философ, – опираясь на опыты подлинно эстетического слушателя, представляем мы себе самого трагического художника, как он подобно щедрому божеству индивидуации, создает свои образы, в каковом смысле его дело вряд ли можно понимать как “подражание природе”, – как затем, однако, его могучее дионисическое стремление поглощает весь этот мир явлений, чтобы за ним и путем его уничтожения дать нам предчувствие высшей художественной прарадости в лоне Первоединого» [8, с. 146]. Этим самым сказано: «истинная и единая реальность», т.е. бытие (Первоединое) является *прарадостью* и открывается человеку в «дионисическом стремлении». На первый взгляд может показаться, что Ницше говорит лишь о «художественной прарадости», а не об онтологической, однако, как он трижды повторяет, «только как *эстетический феномен* бытие и мир *оправданы* в вечности» [8, с. 52, 75, 154], а «дионисическое состояние, представляет собой ... разрушение индивидуальности и объединение ее с изначальным бытием» [8, с. 86]. *Онтологическое мышление* Ницше есть страстная попытка возврата человека к его изначальному, бытийному состоянию. Рассмотрим его.

Что кладет в основу своей философии Ницше? *Жизнь*. Философия Ницше есть *философия жизни*, а жизнь, как будет показано далее, есть источник радости. Что же мешает обнаружить его? Христианская *мораль*. «... Жизнь, – пишет философ, – по своей сущности *есть* нечто неморальное» [8, с. 54]. Однако истоки критикуемой морали Ницше видит не в самом христианстве, а в его предтече – Сократе. Поэтому для того чтобы обнаружить подлинное измерение жизни, профессор греческой филологии обращается к культуре, предшествующей Сократу, и находит его в древнегреческом боге Дионисе. Основная идея Ницше – разработать противоположную христианству *оценку жизни*. Как назвать такую оценку: просто *антихристианским* учением? Нет. «Как филолог и человек слов, я окрестил ее – не без некоторой вольности, ибо кто может знать действительное имя Антихриста? – именем одного из греческих богов: я назвал ее *дионисической*» [8, с. 54]. Именно с именем бога плодородия и виноделия связывает Ницше «пессимизм *силы*». Последнее словосочетание может стать камнем преткновения. Во избежание этого философ показывает выделяя курсивом, что акцент он ставит не на понятии «пессимизм», а на «силе». Свою мысль Ницше как бы поясняет вопросом: существует ли «интеллектуальное предрасположение к жесткому, ужа-

---

<sup>22</sup> Так, швейцарский философ Теодор Шварц, рассматривая основную тенденцию современной немарксистской философии как движение от Шопенгауэра через Ницше к Хайдеггеру, пишет об основоположнике философии жизни следующее: «Это дионисское мировоззрение является пессимистическим» // *Шварц Т. От Шопенгауэра к Хейдеггеру*. М.: Прогресс, 1964. С. 91.



сающему, злomu, загадочному в существовании, вызванное благополучием, бьющим через край здоровьем *полнотою* существования?» [8, с. 48]. И, как уже не трудно догадаться, находит его в «чудовищном феномене дионисического начала». Величие христианства состоит лишь в том, что оно смогло перенести это же *начало* (гибель и возрождение Диониса) в свою мистерию распятия и воскрешения Христа. И тем не менее «христианство с самого начала, по существу и в основе, было отвращением к жизни...» – пишет Ницше и раскрывает его сущность как: «Ненависть к “миру”, проклятие аффектов, страх перед красотой и чувственностью, потусторонний мир, изобретенный лишь для того, чтобы лучше оклеветать этот» [8, с. 53]. Из всех ценностей воля христианства направлена на признание одних лишь моральных. Как же оно могло добиться признания и почитания среди народов Европы? – своим лжеоптимизмом, именуемым Ницше как «теоретический», что берет свое начало от Сократа. Ибо именно он «является первообразом теоретического оптимиста, который, опираясь на упомянутую выше веру в познаваемость природы вещей, приписывает знанию и познанию силу универсального лечебного средства, а в заблуждении видит зло, как таковое» [8, с. 115]. *Ницше отрицает любое абстрактное и умозрительное рассуждение* и, считая его источником страха перед правдой жизни, рассматривает его как способ «тонкой самообороны против – истины» [8, с. 49].

В чем же состоит эта правда, если ее не может дать даже наука? В подлинном *искусстве*. Почему? Потому что «наука, гонимая вперед своею мощной мечтой, спешит неудержимо к собственным границам – здесь-то и терпит крушение ее, скрытый в существе логики, оптимизм... – и ее взор, – пишет Ницше, – к ужасу своему, видит, что логика у этих границ свертывается в кольцо и в конце концов впивается в свой собственный хвост, тогда прорывается новая форма познания – *трагическое познание*, которое чтобы быть вообще выносимым, нуждается в защите и целебном средстве искусства» [8, с. 116]. Почему же искусство является *познанием*, да еще притом целебным и даже служит защитой? Ответ был дан уже ранее: потому, что существование и мир возможны лишь как эстетический феномен. Свою позицию Ницше обосновывает выводами трансцендентальной философии, показавшей, что мир дан человеку лишь в виде феномена. Более того: «Огромному мужеству и мудрости *Канта* и *Шопенгауэра* удалось одержать труднейшую победу – победу над скрыто лежащим в существе логики оптимизмом, который в свою очередь представляет подпочву нашей культуры» [8, с. 128]. Тем самым Ницше делает решительный шаг вперед по сравнению предшествующей ему философией, ибо заимствует у Канта *гносеологический иррационализм*, и (как будет показано ниже) *онтологический* – у Шопенгауэра. Если мы спросим – почему в древнегреческом пессимизме, в трагедиях, Ницше обнаруживает *онтологическую радость*, то в ответ получим следующее объяснение: «Задача трагического мифа и заключается в том, чтобы убедить нас, что даже безобразное и дисгармоническое есть художественная игра, в которую Воля, в вечной полноте своей радости, играет сама с собою» [8, с. 154]. В приведенном высказывании достаточно адекватно выражено *онтологическое мышле-*

ние Ницше: бытие есть радостная игра Воли. Вступать в эту игру невозможно на путях рационального мышления. Для этого нужно особое искусство.

Что же это за искусство? Если обратится к истории искусства, то мы не сможем его обнаружить там. Но, утверждает немецкий философ, путем *интуиции* можно постичь, что искусство, как таковое, «связано с двойственностью *аполлонического и дионисического начал*» [8, с. 59]. И хотя аполлоническое искусство как эстетический феномен доставляет радость созерцания, но такая радость есть лишь радость *иллюзии*. Это радость мечты и сна. Оно не самодостаточно и предполагает наличие более изначального – дионисического. Почему? Потому что «дионисическое искусство также хочет убедить нас в вечной радости существования: но только искать эту радость мы должны *не в явлениях, а за явлениями* (курсив мой. – А. А.). Нам надлежит познать, что все, что возникает, должно быть готово к страданиям и гибели; нас принуждают бросить взгляд на ужасы индивидуального существования – и все же мы не должны оцепенеть от этого видения: метафизическое утешение вырывает нас на миг из вихря изменяющихся образов. Мы, действительно, становимся на краткие мгновения сами Первосущим и чувствуем его неукротимое жадное стремление к жизни, его радость жизни» [8, с. 121]. Из этого высказывания следует: свою подлинность, т.е. радость жизни, человек обретает лишь «на краткие мгновения». Однако не каждая культура предоставляет их.

Ницше выделяет три вида, а точнее *ступени культуры*, ибо они сменяют друг друга. Это сократическая, художественная и трагическая. Каждая из них является своего рода «возбудительным средством», при помощи которого Воля «удерживает в жизни свои создания». Под сократической культурой подразумевается преобладание мировоззрения *теоретического человека*, находящегося на службе у науки. На этой ступени находится современный мир. Как уже было показано, на этом – пути рационального мышления – человек никогда не достигнет своей подлинности. Не дает его и художественная культура, ибо в ней преобладает аполлоническое начало. Подлинность человеку может вернуть только трагическая. И Ницше обнаруживает что «В современном нам мире происходит *обратный процесс постепенного пробуждения дионисического духа!*» [8, с. 135]. Ницше не просто обнаруживает, но и страстно его желает, ибо в «дионисическом феномене» осуществляется «эманация некоторой изначальной радости» [8, с. 154]. Однако, это желание нельзя понимать как некий каприз философа. В этой страсти мы имеем дело с *онтологическим мышлением* великого мыслителя, которому открылась тайна Бытия. Ницше обнаружил, что посредством дионисического начала человек может в одно мгновение обрести вечность. Под «обретением вечности» Ницше подразумевает пантеистическое слияние человека с *радостью бытия*. Последнее обладает способностью к эманации. Связь между основными понятиями своей онтологии – «мгновение», «вечность», «слияние», «жестокость существования», «радость бытия», – Ницше поясняет следующим образом: «Свирепое жало этих мук пронзает нас в то самое мгновенье, когда

мы как бы слились в одно с безмерной изначальной радостью бытия и почувствовали в дионисическом восторге неразрушимость бытия и вечность этой радости. Несмотря на страх и сострадание, мы являемся счастливо-живущими, не как индивиды, но как *единое-живущее*, с оплодотворяющей радостью которого мы слились» [8, с. 122].

Что станет с человеком, который «почувствует в дионисическом восторге неразрушимость бытия и вечность этой радости»? Он постигнет смысл земного бытия человека и станет *сверхчеловеком*. Учению о таком человеке посвящено сочинение Ницше «Так говорил Заратустра» [9].

Уже в своем предисловии Ницше (устаами Заратустры) со всей присущей ему решительностью заявляет: «Жутко человеческое существование и к тому всегда лишено смысла: скоморох может стать уделом его. Я хочу учить людей *смыслу их бытия: этот смысл есть сверхчеловек* (курсив мой. – А. А.), молния из темной тучи, называемой человеком» [9, с. 14]. Итак, этим сказано: человек откроет для себя смысл своего существования, лишь в том случае, если станет сверхчеловеком. Но что же открывает для себя сверхчеловек? Об этом поется в песне высших людей – песне Заратустры.

*О, внемли, друг!  
Что полночь тихо скажет вдруг?  
«Глубокий сон сморил меня, –  
Из сна теперь очнулась я:  
Мир – так глубок,  
Как день помыслить бы не смог.  
Мир – это скорбь до всех глубин, –  
Но радость глубже бьет ключом:  
Скорбь шепчет: сгинь!  
А радость рвется в отчий дом, –  
В свой кровный, вековечный дом!»* [9, с. 235].

В этой песне говорится о том, в чем состоит отличие *миропонимания* человека и сверхчеловека. Для человека мир – это «скорбь до всех глубин»; сверхчеловек, в отличие от своего предшественника вдруг, среди ночной тиши обнаруживает, что радость все же «глубже бьет ключом» и «рвется в отчий, вековечный дом». Сверхчеловек этот тот, в ком осуществляется *рвение* онтологической радости. Мы можем с полным правом говорить о радости, как об *онтологическом феномене*, ибо: «Радость же не хочет ни наследников, ни детей, – радость хочет себя самое, хочет вечности, хочет возвращения, хочет, чтобы все было вечным» [8, с. 234]. «Всякая радость хочет вечности всех вещей... Она более жаждущая, более сердечная, более алчущая, более ужасная, более таинственная, чем всякая скорбь, она хочет *себя*; она впивается в *себя*, воля кольца борется в ней... так богата радость, что она жаждет скорби, зла, ненависти, позора, уродства, *мира*, ибо этот мир, о, вы, конечно, знаете его! О высшие люди, по вас томится радость, необузданная, блаженная, – по скорби вашей, вы, неудачники! По всему неудавшемуся томится всякая вечная радость. Ибо всякая радость хочет себя самое, вот почему хочет она так-

же сердечной муки! О счастье, о скорбь! О сердце, разбейся! Высшие люди, научитесь же, радость хочет вечности, – радость хочет вечности *всех* вещей, она рвется в свой *кровный, вековечный дом!*» [9, с. 234–235].

Почему Ницше делает радость, открывающуюся сверхчеловеку, смыслом бытия? Исходную позицию Ницше можно определить так: бытие может иметь смысл для человека только как для *земного* существа: «Мы и не хотим вовсе войти в небесное Царство: мужами стали мы – и *потому хотим мы царства земного*» [9, с. 229]. Почему философ отказывается от «небесного Царства»? Потому что оно является потусторонним миром. Здесь отрицается потусторонний мир не как нечто *трансцендентное*, а как продукт *болезненного* воображения. «Усталость, – пишет Ницше, – желающая одним скачком, скачком смерти, достигнуть конца, бедная усталость неведения, не желающая больше хотеть: ею созданы все боги и потусторонние миры... Но “другой мир” вполне сокрыт от человека, этот обесчеловеченный, бесчеловечный мир, составляющий небесное Ничто; и чрево бытия не вещает человеку иначе, как голосом человека» [9, с. 22]. Что хочет сказать Ницше, когда утверждает: «чрево бытия вещает голосом человека»? Человек неразрывно связан с бытием, он вот-бытия (Dasein). И наоборот. Не смотря на то, что бытие трансцендентно оно не «обесчеловечено» и не «бесчеловечно». Что же очеловечивает бытие? *Жизнь*. Жизнь имеет не только биологическое измерение, но и онтологическое, ибо Жизнь есть воля-к... Выше уже было показано, что онтологическим феноменом является Радость. Существует ли тогда, связь между ними? Да, ибо, как неоднократно повторяет Ницше: «Жизнь есть родник радости» [9, с. 69, 149]. *Онтологическое мышление* Ницше, можно представить так: *Бытие есть Жизнь, дарящая человеку Радость*. Ницше придает Жизни трансцендентный смысл и в то же время *земной*. «Рождение», «жизнь» и «смерть» возможны только как земные явления. «Так хочу я умереть, чтобы вы, друзья, ради меня еще больше любили землю; и в землю хочу я опять обратиться, чтобы найти отдых у той, что меня родила» [9, с. 53]. Земля имеет для Жизни (взятой в трансцендентном и онтологическом смысле) такой же смысл как для человека его *тело*. Поэтому Ницше призывает: «Пусть ваша дарящая любовь и ваше познание служат смыслу земли! Об этом прошу и заклинаю я вас... Приводите, как я, улетевшую добродетель обратно к земле, – да, обратно к телу и жизни: чтобы дала она свой смысл земле, смысл земле, смысл человеческий!» [9, с. 55].

Но что значит придать «смысл земле»? Ответ вроде бы прост: придать ей смысл *человеческий*. Однако «человеческий смысл» для Ницше означает не просто нечто разумное и рациональное, но смысл, имеющий *нерелигиозное* происхождение и, следовательно, не обращенный к потустороннему миру. Для этого необходимо *переоценить* все существующие *ценности*. «Да послужат ваш дух и ваша добродетель, братья мои, смыслу земли: ценность всех вещей да будет вновь установлена вами! Поэтому вы должны быть борющимися! Поэтому вы должны быть созидателями! Познавая, очищается тело; деля попытку к познанию, оно возвышается; для познающего священны все пробуждения; душа того, кто возвысился, становится радостной» [9,

с. 55]. Не противоречит ли, это приведенное высказывание Ницше самому себе, призывая к познанию? Нет. Познание, о котором говорит немецкий философ, не имеет того же значения, какое имеет научное, рациональное познание. Что же это за познание?

Познание, о котором говорит Ницше, не научное, а онтологическое, т.е. познание, сопряженное не с чисто интеллектуальным напряжением «теоретического человека», а с *напряжением воли*. «Познавать – это *радость* для того, в ком воля льва!» [9, с. 149]. Лев – это одна из трех ипостасей сверхчеловека. «Три превращения духа называю я вам: как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, ребенком становится лев» [9, с. 18]. Чтобы стать сверхчеловеком, дух человека должен сперва стать *выносливым* чтобы нести все тяжести и лишения существования человеческой жизни, затем *свободным* в своем волеизъявлении, чтобы «завоевать себе право для новых ценностей» [9, с. 19], и наконец «что может сделать ребенок, чего не мог бы даже лев? Почему хищный лев должен стать еще ребенком? Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения. Да, для игры созидания, братья мои, нужно святое слово утверждения: своей воли хочет теперь дух, свой мир находит потерявший мир» [9, с. 19]. В *ребенке* находит свое окончательное утверждение воля. «Ребенок» и «воля» важнейшие понятия философии жизни Ницше. Что стоит за ними?

Философию жизни Ницше часто упрекают в *иммориализме*. Ибо, как уже было показано, сама по себе Жизнь неморальна. Поэтому Ницше не отрицал направленность своей философии против морали, и, в первую очередь, религиозной. Почему именно против религиозной? Потому что ценности, возникшие из религиозного сознания, *изжили* себя, их *Бог мертв*. «“Умерли все боги; теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек” – такова должна быть в великий полдень наша последняя воля!» [9, с. 57]. Какую же мораль должен исповедовать сверхчеловек? Никакую. Он должен быть просто веселым и озорным *ребенком!* Божественным существом является *играющее Дитя*, а не изнуренный постом, облеченный в черную рясу священник. «Я бы поверил только в такого Бога, который умел бы танцевать» [9, с. 29] и, следовательно, «лучше неуклюже танцевать, чем ходить, хромяя» [9, с. 213]. Ребенок невинен и поэтому он не знает что такое *стыд*. Поэтому «Ты должен еще стать ребенком, чтобы стыд не мешал тебе» [9, с. 107]. Только, став «ребенком», можно сделать переоценку ценностей и утвердить новые. «*Страну детей ваших* должны вы любить: эта любовь да будет вашей новой знатью...» [9, с. 147]. Но будет ли такая жизнь по-детски веселой и беззаботной? Нет. Эта будет жизнь на свой страх и риск. Но именно в этом, в *испытании Судьбой* открывается подлинное измерение жизни. Свой иррационализм Ницше проводит с железной логикой: «Лучше совсем без Бога, лучше на собственный страх устраивать судьбу, лучше быть безумцем, лучше самому быть Богом!» [9, с. 188]. Ницше причисляет себя к тем немногим, кто «ничего не желает иметь *даром*, всего менее жизнь» [9, с. 143], ибо жить даром это удел *толпы*.

Так что же такое Жизнь? «...Проник ли я в сердце жизни и до самых корней ее сердца!» – задается вопросом Ницше, и отвечает: «Везде, где находил я живое, находил я и волю к власти; и даже в воле служащего находил я волю быть господином» [9, с. 82]. Жизнь есть не что иное, как *воля к власти*. Власть нужно понимать не как политическую, а как направленность жизненной энергии на подчинение самой себя, т.е. жизни путем *повелевания*. Тайна жизни состоит в том, что она *«всегда должна преодолевать себя»* [9, с. 82]. Воля к власти есть преодоление жизни, и более того, «жизнь жертвует собою – из-за власти» [9, с. 83]. Жизнь, учит Ницше, это лишь обобщенное свойство всего *живого*. Само же живое характеризуется тремя свойствами: во-первых, все живое есть нечто повинующееся; во-вторых, кто не может повиноваться самому себе, ему повелевают; и, в-третьих, повелевать труднее, чем повиноваться. Из этого следует: *онтологическим основанием Жизни является воля к власти*. «Только там, где есть жизнь, есть и воля; но это не воля к жизни, но – так учу я тебя – воля к власти! Многие ценятся живущим выше, чем сама жизнь; но и в самой оценке говорит – воля к власти!» [9, с. 83].

Введя такой онтологический принцип, Ницше тем самым расчистил путь для низвержения изживших себя «вечных ценностей». Отныне «добра и зла, которые были бы непреходящими, – не существует! Из себя должны они все снова и снова преодолевать самих себя» [9, с. 83].

### **§ 33. *Истолкование бытия как основополагающий способ приспособления жизни к миру***

Во введении к книге «Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей» [7], составленной из тезисов и набросков Ницше, сестра философа Елизавета Фёрстер-Ницше пишет: «Весной 1885 года, по завершении четвертой части Заратустры, мой брат, насколько можно судить по его заметкам, уже решил сделать волю к власти, как жизненный принцип, средоточием своей главной теоретико-философской работы» [7, с. 19]. Иными словами эту книгу нужно рассматривать как «главную теоретико-философскую работу». Но является ли «воля к власти» ее главным сосредоточием? Нет. Воля к власти есть онтологическое основание для построения теории познания. Ницше удалось показать онтологические предпосылки своей «теории познания», но построить саму теорию не удалось. И, скорее всего, не потому, что у него не хватило на это время, а потому, что ее в принципе невозможно было создать. В отличие от Шопенгауэра, Ницше встает на позицию не только онтологического, но и *гносеологического иррационализма*. При этом он дважды упрекает своего предшественника в непоследовательности. Так, в первый раз Ницше просто констатирует, что «Шопенгауэр истолковал высокую интеллектуальность как *освобождение от воли*» [7, с. 146], а второй раз уже поясняет: «Ошибка особенно обострилась, когда Шопенгауэр начал учить, что *именно в освобождении от аффекта*, от воли лежит единственный путь к “истине”, к познанию; интеллект, по его мнению, свободный от воли, не *может* видеть ничего ино-

го, кроме истинной, действительной сущности вещей» [7, с. 250]. Что же предлагает сам Ницше? «Вместо “теории познания” – перспективное учение об аффектах» [7, с. 188]. Ницше развивает свой тезис, высказанный им еще в работе «Так говорил Заратустра», «я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем: так голова его есть только утроба сердца его...» [9, с. 10]. Поскольку «сердце» является сосредоточием аффектов, то подлинное познание есть *познание, исходящее из сердца*. Свою жизненную позицию – «любить свободных духом и сердцем» немецкий мыслитель превращает в онтологический принцип: *любовь к Судьбе*. Судьба всегда *волит*, и если человек хочет обрести свое предназначение в этом мире, то он должен следовать ей, но не в смысле фатализма, а в смысле добровольного испытания, в результате которого раскрывается подлинность человека. При этом Ницше изменяет общепринятое понимание понятия «воли». «“Волишь”, – пишет он, – не значит желать, стремиться, жаждать – от них воля отличается *аффектом команды*» [7, с. 269]. Иными словами воля дает такую команду, после которой следует ее безусловное выполнение. Такое безусловное подчинение воле как раз и воспринимается как подчинение и покорность Судьбе. Поскольку человек бессилен перед ней, то надо не проклинать ее, а любить. Эта же мысль, выраженная на языке онтологии, звучит так: «Человек, несмотря на все, может *стать* только тем, что он *есть*» [7, с. 127]. Именно из этого принципа – любовь к Судьбе – исходит Ницше в своем главном теоретическом труде. *Любовь к Судьбе волящей – является трансцендентным полюсом онтологического мышления Ницше*. И не случайно философ называет макиавеллизм «образцом совершенной политики» ибо он «сверхчеловечен, божественен, трансцендентен» [7, с. 117]. Поэтому рассмотрим подробнее «теорию познания», основанную на выше указанном онтологическом принципе.

Уже в предисловии немецкий философ заявляет, что будет говорить «величественно, т.е. цинично и непорочно» о феномене *европейского нигилизма*, ибо «это судьба повсюду возвещает о себе» [7, с. 29]. Что же такое нигилизм? Ответ Ницше таков: во-первых, «в одном *вполне определенном толковании*, христианско-моральном заложен корень нигилизма» [7, с. 33], во-вторых, как гласит один из заголовков, это следствие существовавшего до сих пор *толкования ценности бытия*, ибо слово «нигилизм» обозначает, «что *высшие ценности теряют свою ценность*» [7, с. 35]. По сути Ницше дает один ответ: *бытие было истолковано (оценено) неверно*. При этом он постоянно указывает на нигилизм как на «европейскую форму буддизма» и даже заявляет: «Европейский вид буддизма тоже при случае может оказаться полезным»<sup>23</sup> [7, с. 90]. Что же подразумевается под буддизмом? Буддизм «это

---

<sup>23</sup> Сущность «европейского нигилизма» обстоятельно была рассмотрена Хайдеггером. Так, он поясняет: «Ницше говорит о “европейском нигилизме”. Он подразумевает под этим не распространяющийся около середины 19 века позитивизм и его географическую экспансию по Европе; “европейский” имеет здесь историческое значение, равносильное “западному” в смысле истории Запада. “Нигилизм” употребляется Ницше как название им впервые опознанного, пронизывающего предыдущие века и определяющего собою ближайшее столетие исторического движения, истолкование самой сути которого он сводит к короткому тезису: “Бог умер”. Это значит: “христианский Бог” утратил свою власть над сущим и над предназначением человека». Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 64.

исключительно моральная система ценностей, – которая, пишет Ницше, – грозит Европе!», и соответственно его европейская форма есть также попытка «обойтись одним морализмом, без религиозной основы» [7, с. 41]. Однако философ различает два вида нигилизма: «А. Нигилизм как знак *повышенной* мощи духа – *активный* нигилизм. В. Нигилизм как *падение и регресс* мощи духа – *пассивный* нигилизм» [7, с. 42]. К первому виду нигилистов Ницше относит себя и тех, кто любит судьбу<sup>24</sup> – «Следует чтить рок, – заявляет Ницше, – рок, говорящий слабому – “погибни!...”» [7, с. 56], а ко второй – неудачников, так как «они не имеют больше основания “покоряться своей судьбе”... Это и есть европейская форма буддизма, *осуществление “нет”* после того, как всякое существование потеряло свой “смысл”» [7, с. 58]. Ницше, являясь активным нигилистом, приветствует его, представляющего в феномене *декаданса*, ибо пишет: «Сам декаданс не есть *что-то*, с чем нужно бороться – он абсолютно необходим и присущ всякому народу и всякой эпохе. С чем нужно всеми силами бороться, это – с занесением заразы в здоровые части организма» [7, с. 49].

Что же представляет собой эта самая «зараза»? *Псевдоценности*, привитые некогда европейским народам христианской моралью, и затем перешедшие в кровь и полть. Вместе с нигилизмом возникает возможность, а точнее, необходимость их переоценки. Но Ницше не священник. Что же предлагает он как философ переоценить? «*Моральную онтологию*», которая является «*господствующим предрассудком*» [7, с. 215]. Почему же она является «господствующим» и почему «предрассудком»? Потому что держится на авторитете Канта который к тому же очень высок. Однако Ницше, несмотря на это, низвергает его, ибо «моральная онтология» основана на учении Канта о «трансцендентальном объекте», который как раз и является «предрассудком». Исходным пунктом обоснования морали для Канта были «факты сознания». Ницше же исходит из того, что *мир феноменален*, и это дает ему право указать на «ошибочность отправного пункта, будто существуют “факты сознания” – будто в области *самонаблюдения* нет места *феноменализму*» [7, с. 195]. Ницше отрицает «моральную онтологию» Канта, как не являющуюся *онтологией* по своей сути. Иными словами, мораль будет «онтологична» только в том случае, если будет правильно *истолковано* само «бытие». Однако свой акцент философ ставит не на поиске и объяснении «смысла бытия» (для Ницше его вовсе не существует), а на *способе его истолкования*. «Чем исключительно может быть познание? “Толкованием”, осмысливанием – не “объяснением”... Нет устойчивых фактов, все течет, недоступно, удалено; наиболее прочные еще, пожалуй, наши мнения» [7, с. 248].

---

<sup>24</sup> Словосочетание «любовь к судьбе» (amor fati), получившее большое распространение в литературе введено Ницше следующим образом: «Я хочу все больше учиться смотреть на необходимое в вещах, как на прекрасное: так, буду я одним из тех, кто делает вещи прекрасными. Amor fati: пусть это будет отныне моей любовью! Я не хочу вести никакой войны против безобразного». *Ницше Ф. Веселая наука // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1997. С. 624.*



Как же тогда быть, как избрать способ интерпретации, если бытие не имеет смысла? Хотя бытие и не имеет смысла, но оно Есть: «Глубочайшая сущность бытия есть воля к власти» [7, с. 284]. Именно, исходя из такого понимания сущности бытия, нужно исходить при его истолковании. Это как раз и делает Ницше, и в этом состоит его *идея переоценки* всех ценностей. А это, в свою очередь означает: при истолковании бытия нужно исходить из *аффектов*: «моральное оценивание есть вид *истолкования*, известный способ интерпретации. Само же истолкование есть симптом определенных духовного уровня господствующих мнений: а *кто истолковывает?* – Наши аффекты» [7, с. 97]. Можно ли было при таком подходе создать научно обоснованную «теорию познания»? Нет. Почему? Потому что *мышление* нельзя вывести из *биологических* и *аффективных* предпосылок. А знал ли об этом Ницше? Да. И более того, немецкий философ также знал, что «мышление не может быть ни из чего *выведено*, так же как и *ощущение*, но этим еще *далеко* не доказывается, что оно первоначально и что оно “есть в себе”. Этим устанавливается, что мы не можем проникнуть за его пределы, так как мы ничего не *имеем*, кроме мышления и ощущения» [7, с.233]. Величие Ницше в том и состоит, что он, зная о недоступной тайне происхождения мышления, отваживается проникнуть в нее. Что же он предлагает для этого? *Философию жизни как общий источник онтологии и гносеологии*.

Сущность бытия Ницше сводит не только к «воли к власти». «Бытие – мы не имеем никакого иного представления о нем, как “*жить*”. Как же может “*быть*” что-нибудь мертвое?» [7, с. 237]. Свою мысль философ поясняет следующим образом. Известно, что уже в индийской философии (Каушитаки-упанишада, йога) слово «прана» – означающее «дыхание», «жизнь» – становится *основой сущего*, «высшим божеством». Немецкий философ развивает эту мысль дальше, ибо утверждает, что бытие есть «обобщение понятия “жизни” (дышать) – а также, – “быть одухотворенным”, “желать”, “действовать”, “становится”» [7, с. 236]. Что же может дать этот тезис: *бытие есть жизнь?* То, что смысл бытию может придать только сама *жизнь* во всей ее «неразумности», а не *разум*, как это пытались сделать предшественники Шопенгауэра и Ницше. Решающим тезисом для понимания гносеологии последнего нужно считать следующий: «Мы проецировали условия *нашего* сохранения как *предикаты сущего* вообще» [7, с. 205]. В этом тезисе уже заложена идея того, что в последствии будет названо «экзистенциалом». О чем же говорит этот тезис? *Познание есть забота жизни о самой себе*. Иными словами, наше понимание окружающего мира (предикаты сущего) возникают из нашей *внутренней потребности* сохранить собственную жизнь. «Наши потребности, вот что *истолковывает мир*; наши влечения и их “за” и “против”. Всякое влечение есть известный вид властолюбия, всякое влечение имеет свою перспективу, которою оно хотело бы навязать как норму всем другим влечениям» [7, с. 198]. Но если потребности будут изменяться, значит ли это, что будет изменяться *смысл*, выявляемый нашим познанием? Да. Для Ницше важна не неизменность теории, а устойчивость и сохранность жизни. И если жизнь будет требовать изменений, то их необходимо производить. Эта необ-

ходимость есть *онтологическая необходимость*, ибо бытие есть жизнь. Ницше однозначно заявляет о *релятивизме* всякого смысла: «Поскольку вообще слово “познание” имеет смысл, мир познаваем, но он может быть *истолковываем* и на иной лад, он не имеет какого-нибудь одного смысла, но бесчисленные смыслы» [7, с. 198]. Здесь необходимо внести небольшое уточнение. Под «познанием» Ницше в первую очередь подразумевает выявление *полезности или вредности для жизни*<sup>25</sup>. Этому же служат как моральные оценки, так и власть. «В понятие власти, будет ли это власть Бога, или власть человека, всегда входит в то же время способность *приносить пользу* и способность *вредить*» [7, с. 137].

Итак, *познание есть истолкование*. Исторкование есть оценивание бытия. Оценивание бытия есть приспособление жизни к *своему* миру. Возникает вопрос: а где же тут человек, где его Я, где субъект познания? Его нет. «*Оценивать самое бытие!* Но само оценивание есть все еще это самое бытие! – и, говоря нет, мы все еще делаем то, что вытекает из нашей природы» [7, с. 273]. Чтобы понять эту мысль, необходимо вернуться к речам Заратустры. В параграфе «О презирающих тело» Ницше предстает как последователь *буддийской* онтологии и гносеологии. «Орудием и игрушкой являются чувство и ум: за ними лежит еще *Само*. Само ищет также глазами чувств, оно прислушивается также ушами духа. Само всегда прислушивается и ищет: оно сравнивает, подчиняет, завоевывает, разрушает. Оно господствует и является даже господином над *Я*. За твоими мыслями и чувствами, брат мой, стоит более могущественный повелитель, неведомый мудрец, – оно называется Само. В твоём теле он живёт; он и есть твоё тело. Больше разума в твоём теле, чем в твоей высшей мудрости. И кто знает, к чему нужна твоему телу твоя высшая мудрость? Твое Само смеется над твоим *Я* и его гордыми скачками. “Что мне эти скачки и полеты мысли? – говорит оно себе. – Окольный путь к моей цели. Я служу помочами для *Я* и суфлером его понятий”» [9, с. 24–25]. Что же такое это «неведомое Само», что повелевает человеческим Я? Этого никто не знает, в том числе и Ницше. «Тело», о котором говорит Ницше, это всего лишь метафора. Им не может быть и реконструированный трансцендентальный субъект. Почему? Потому что «допущение *единого субъекта*, пожалуй, не является необходимым» [7, с. 201]. Единственное, что мы можем сказать о нем, так это то, что Оно проявляет себя в феномене «воли к власти». Мы уже не можем знать далее, что стоит за «волей к власти», хотя и признаем ее *существующей*, и поэтому просто обозначаем ее как Само. Именно в этом контексте нужно понимать следующее высказывание философа: «Мы не имеем права спрашивать: “кто же истолковывает?” – но само истолкование, как форма воли к власти, имеет существование (но не как “бытие”, а как *процесс*, как *становление*, как аффект)» [7, с. 227].

Как следует из приведенного высказывания, Ницше не признает существования Абсолюта, понимаемого как некий «истинный мир» или «вечная Истина», как некое незыблемое и неизменное «бытие». Слово «бытие» взято

---

<sup>25</sup> В ином контексте эта же идея была рассмотрена им в сочинении «О пользе и вреде истории для жизни».

в кавычки, ибо под ним подразумевается не «бытие сущего», а просто бытие как сущее. Бытием сущего в онтологии Ницше является *вечное становление*. Видеть различие между сущим и его бытием, т.е. *онтологическую разницу*, есть сущность онтологического мышления. Видел ли ее Ницше? Безусловно. «*Сообщать становлению характер сущего – это есть высшая воля к власти*» [7, с. 250]. Каким же образом осуществляется это «сообщение»? Путем придания миру определенной *ценности*, т.е. путем его интерпретации. Философ без устали повторяет открывшуюся ему Истину о том «что *ценность мира* лежит в нашей интерпретации...бывшие до сих пор в ходу интерпретации суть перспективные оценки, с помощью которых мы поддерживаем себя в жизни, т.е. в воле к власти, в росте власти; что каждое *возвышение человека* ведет за собою преодоление более узких толкований; что всякое достигнутое усиление и расширение власти создает новые перспективы и заставляет верить в новые горизонты – эти мысли проходят через все мои сочинения. Мир, *поскольку он имеет для нас какое-либо значение*, ложен, т.е. не есть нечто фактическое, но лишь толкование и округление скудной суммы наблюдений; он “течет”, как нечто становящееся, как постоянно изменяющаяся ложь, которая никогда не приближается к истине, ибо никакой “истины” нет» [7, с. 250].

Почему слово «истина» взято в кавычки? Потому что ее нет в привычном смысле, т.е. как нечто сохраняющееся постоянно достоверным. А в каком же она тогда есть? В «непривычном». Ее смысл состоит в том, что «*истина есть тот род заблуждения*, без которого некоторый определенный род живых существ не мог бы жить. Ценность *жизни* является последним основанием» [7, с. 202], а «критерий истины лежит в повышении чувства могущества» [7, с. 218]. А что же тогда представляют собой «категории»? Ведь, по определению, они продукты чистого, априорного познания. И в этом вопросе Ницше останется верным своей *философии жизни*. «Субъективная необходимость, не допускающая в данном случае противоречия, есть необходимость биологическая» [7, с. 207]. Как же это понять? Очень просто. *Категории разума*, пишет философ, «после долгого нащупывания и поисков, доказали свою относительную полезность. Наступил момент, когда их слили вместе, осознали как некоторое целое и тогда они стали *велением*, т.е. они действовали, *повелевая* <...> Отныне они считались априорными, независимыми от опыта, непроверяемыми» [7, с. 207]. При этом Ницше отрицает предложенную Декартом «ясность» как критерий истины, ибо пишет: «Что *ясность* может служить сколько-нибудь доказательством истины, это полнейшее ребячество» [7, с. 218]. Поскольку истинно то, что способствует росту могущества человека, и ясность для этого непригодна, закономерен вопрос: что способствует этому? *Хитрость!* «...Многогранная хитрость составляет *существо* возвышения человека» [7, с. 219]. Хитрость, о которой говорит Ницше, есть хитрость полководца, и ее следует отличать от «гартюфства *научности*» [7, с. 166]. К последнему относится ... *диалектика*. Ницше подвергает резкой критике *диалектико-метафизическое мышление* Платона и его последовате-

лей и превозносит *софистов*, ибо они показали, «что каждая мораль может быть диалектически оправдана» [7, с. 170].

Итак, вся духовность человека может быть выведена из его жизни, в основе которой лежит принцип воли к власти. А как же тогда существует мир, с которым мы сталкиваемся ежедневно и который находится вне нас? В чем состоит его *реальность*? Если истины нет, то почему мир не разрушается или не исчезает? Ницше отвечает: «Против парализующего ощущения всеобщего разрушения и неоконченности я выдвинул идею *вечного возвращения*» [7, с. 163]. Надо ли это понимать так, что за видимым миром имеется еще некий, невидимый и истинный? Нет. «...Противоположностью этому феноменальному миру является не “истинный мир”, но бесформенный, недоступный формулировке мир хаоса ощущений, – следовательно, некоторый феноменальный мир *другого рода*, “не познаваемый” для нас» [7, с. 231–232]. Этим самым сказано: имеется только один мир, и он *феноменален*, т.е. состоит из единичных феноменов. Его феноменальность и есть его *реальность*. Смысл, вкладываемый в понятие «реальность», Ницше поясняет следующим образом. Во-первых, «“видимость” составляет принадлежность реальности – она есть форма ее бытия» [7, с. 231] и, во-вторых, «мир “феноменов” есть обработанный мир, который мы *ощущаем как реальный*. “Реальность” лежит в непрерывном возвращении одинаковых знакомых, родственных вещей, в их *логизированном характере*, в уверенности, что мы можем применить счет, исчислять» [7, с. 231].

Из чего возникают и на чем же держатся феномены мира? На *силе*, сущность которой составляет воля к власти, обладающая «*творческим инстинктом*», для понимания которого Ницше предлагает «пользоваться аналогией человека». «Восторжествовавшее понятие “сила”, с помощью которого наши физики создали Бога и мир, требует, однако, дополнения: в него должна быть внесена некоторая внутренняя воля, которую я называю “*волей к власти*”, т.е. ненасытное стремление к проявлению власти или применения власти, пользование властью как творческий инстинкт и т.д.» [7, с. 253]. Творческий инстинкт, вследствие воздействия одной силы на другую, создает перспективу. «*Перспективность* – вот что сообщает миру характер “видимости”! ... Следовательно, “мир явлений” может быть сведен к специфическому роду воздействия на мир, исходящему из какого-нибудь центра (силы. – А. А.)» [7, с. 230].

Ницше – великий ниспровергатель всех ценностей. Что же толкнуло на это профессора греческой филологии? Желание *очеловечить* мир и зажить в нем как у себя дома. То, что Ницше адресует к своим предшественникам – великим романтикам: Лейбницу, Канту, Гегелю и Шопенгауэру, вполне можно отнести и к нему самому: «Нигде больше уж не чувствуют себя дома, стремятся вернуться туда, где можно было бы хоть отчасти зажить как дома, потому что только там тебе и хотелось бы обрести себе родину: а это – *греческий мир*» [7, с. 163]. Однако, в отличие от своих соотечественников, Ницше не идеалист, ибо исходит из открывшегося ему подлинно *жизненного* прин-

ципа: «Удовольствие творить и преобразовывать есть коренное удовольствие! Мы можем *постичь* лишь мир, который мы сами *создали*» [7, с. 203].

### § 34. Длительность времени как субстанция Жизни и основа Бытия

Онтологический принцип «воли к власти» интерпретируемый Ницше и как *творческий инстинкт* получил свое завершение в главном труде французского философа Анри Бергсона «Творческая эволюция» [1]. Эта работа представляет собой французский вариант «философии жизни, которой мы придерживаемся» [1, с. 81]. Уже во введении Бергсон заявляет о своей приверженности гносеологии, основанной на указанной философии: «На деле мы чувствуем, что ни одна из категорий нашей мысли – единство, множественность, механическая причинность, разумная целесообразность и т. д. – не может быть в точности приложена к явлениям жизни: кто скажет, где начинается и где кончается индивидуальность, представляет ли живое существо единство или множественность, клетки ли соединяются в организм, или организм распадется на клетки?» [1, с. 34]. Из этого французский философ делает закономерный и более того онтологический вывод: «Это значит, что *теория познания* и *теория жизни* представляются нам нераздельными» [1, с. 36] и, следовательно «Нужно, чтобы оба эти исследования – теория познания и теория жизни – соединили свои силы и в круговом движении толкали бы друг друга бесконечно» [1, с. 37]. Круговое движение «познания» и «жизни» нужно понимать в смысле движения самопознающего абсолютного духа, завершением которого, по Гегелю, является Наука. Если «в истоках жизни лежит сознание или, скорее, сверхсознание» [1, с. 256], то философия жизни является как бы завершением философии духа. На это указывает заключительный фрагмент «Творческой эволюции», где рассматривается «истинная функция философии». Как бы подводя итог всему исследованию, Бергсон пишет: «Таким образом понятая философия не только является возвратом духа к самому себе, совпадением человеческого сознания с живым началом, из которого оно исходит, соприкосновением с творческим усилием. Она является углублением становления вообще, истинным эволюционизмом и, следовательно, истинным продолжением науки...» [1, с. 347–348].

Итак, что же такое *жизнь* и в чем ее отличие от *сознания*? Задаваясь этим вопросом, философ отвечает: «Непрерывная изменчивость, сохранение прошлого в настоящем, истинная длительность, – вот, по-видимому, свойства живого существа, общие со свойствами сознания. Нельзя ли пойти дальше и сказать, что жизнь, подобно сознательной деятельности, есть изобретение и тоже представляет собой творчество?» [1, с. 57], ведь «органическое *творчество*, эволюционные явления, – составляют то, что есть – жизнь в собственном смысле этого слова» [1, с. 55]. Этим самым сказано, что сущность жизни совпадает с сущностью сознания и состоит из трех основных элементов: *длительности*, *творчества* и *эволюции*. Суть работы Бергсона в том и состо-

ит, чтобы показать, что все три указанных элемента несут один и тот же смысл, имя которого – *жизнь*. Приведем соответствующие высказывания: «Эволюция есть непрерывное возобновляющееся творчество» [1, с. 124], «Творческая эволюция, которая и есть жизнь» [1, с. 174], «Эта длительность может не быть делом самой материи, но длительностью Жизни» [1, с. 322]. Что же стоит за этими, на первый взгляд, вполне привычными понятиями?

Решающим понятием онтологии французского философа является понятие «длительность». Более того, *онтологическое мышление Бергсона есть мышление длительности*. Что же такое длительность? Философ дает два решающих указания для понимания этого феномена. Первое, которое можно охарактеризовать как субъективное: «Мое состояние души, продвигаясь по дороге времени, постоянно набухает длительностью, которую оно подбирает: оно как бы лепит из самого себя снежный ком» [1, с. 40], и второе – объективное: «Эволюция предполагает реальное продолжение прошлого в настоящем, предполагает длительность, которая является *связующей нитью*» [1, с. 57]. Следовательно, длительность в понимании Бергсона не есть промежуток времени, механически отсчитываемый часами. Если попытаться дать длительности наглядное представление, то лучше всего ее представить в виде процесса непрерывного растягивания пружины.

В феномене длительности человек обнаруживает причастность своей жизни к бытию. Такое понимание феномена жизни позволило философу поставить длительность в центр своего онтологического мышления. Длительность – это основа бытия, ибо она не просто время, а бытие времени или же, иначе говоря, это *длительность самого времени*. Свою мысль Бергсон поясняет следующим образом: «Для нашего сознания, то есть для того, что является самым неоспоримым в нашем опыте, длительность – нечто совершенно иное. Мы воспринимаем ее как поток, в который нельзя войти вновь. Мы хорошо чувствуем, что он – основа нашего бытия и сама субстанция вещей, с которыми мы связаны» [1, с. 71]. Длительность это не то, что измеряют, а то, что чувствует и *переживает* все живое. Более того, посредством ее переживания идет «проживание» самой абсолютной реальности. Это чувство Бергсон сравнивает с *нетерпеливым ожиданием* растворения сахара в стакане воды. Однако из этого примера он делает далеко идущий вывод. Так, анализируя свое чувство длительности, он продолжает: «Это уже не область мысли, а область переживания. Это уже не отношение; это принадлежит к абсолютному. Что это может означать, как не то, что стакан воды, сахар и процесс растворения сахара в воде являются только абстракциями и что Целое, из которого они были выделены моими чувствами и моим разумом, развивается, быть может, тем же способом, что и сознание» [1, с. 46–47]. *Постичь Целое* – вот на что в конечном счете направлено онтологическое мышление философа. Как же его постичь?

Бергсон исходит из следующего. В основе сознательной жизни лежит жизнь психологическая. Но что в свою очередь лежит в ее основе? «... Между тем, если мы обратимся к психологической жизни, ... то без труда заметим, что время и есть ее ткань» [1, с. 42]. Под «психологической жизнью» здесь

необходимо подразумевать онтологическое измерение жизни. Почему? Потому что такое направление мышлению задает сам философ. В самом начале своего труда (первой главы) Бергсон показывает *экзистенциальное основание* для своего основополагающего вопроса: «Из всего того, что существует, нам наиболее достоверно и лучше всего известно, безусловно, наше собственное существование, ибо понятия, которые мы имеем о других предметах, можно считать внешними и поверхностными, тогда как самих себя мы постигаем изнутри и глубоко. Что же мы таким образом постигаем? Каков точный смысл слова “существовать” в этом исключительном случае?» [1, с. 39].

Из приведенного текста видно, что *философия жизни*, желающая «постичь Целое», должна ответить на исходный *экзистенциальный вопрос* – вопрос о смысле слова «существование». Причем ответ должен быть одним на оба вопроса сразу, ибо в абсолютном смысле «Целое» и «существование» являются тождественными понятиями – *это есть ты*. «Целое» и «существование», по Бергсону, тождественны, ибо имеют одно онтологическое основание – *длительность*. Обнаружить же ее можно только путем экзистенциального погружения в себя, что и проделывает французский философ. «Поищем в глубине самих себя такой пункт, где мы более всего чувствуем, что находимся внутри нашей собственной жизни. Мы погрузимся тогда в *чистую длительность* (курсив мой. – А. А.), в которой непрерывно действующее прошлое без конца набухает абсолютно новым настоящим. Но в то же время мы почувствуем, что наша воля напряжена до предела. Резким усилием наша личность должна сжать саму себя, чтобы мы собрали ускользающее от нас прошлое и толкнули его, плотное и неделимое, в настоящее, которое оно создает, проникая в него. Моменты, когда мы до такой степени овладеваем собой, очень редки, они составляют одно целое с нашими подлинно свободными действиями» [1, с. 205–206]. Философ самым решительным образом настаивает на *психической природе абсолютной реальности*, т.е. как на открывающейся человеку исключительно в акте ее переживания. «...Абсолютное открывается совсем вблизи нас и, в известной мере, внутри нас. Сущность его психологическая, а не математическая или логическая. Оно живет с нами. Как и мы, оно длится, хотя известными своими сторонами оно бесконечно более сконцентрировано и более сосредоточено на самом себе, чем мы» [1, с. 288].

Возникает вопрос: почему же наука ничего не знает об этой длительности, являющейся сущностью бытия? Потому что длительность не доступна научному способу познания? Что же представляет собой этой способ? «...*Механизм нашего обычного познания имеет природу кинематографа*», а «*кинематографический характер нашего познания вещей зависит от калейдоскопического характера приспособления к ним*» [1, с. 294]. «Кинематографичность познания» надо понимать не метафорически, а буквально. Каждый акт познания есть не что иное, как мгновенный *снимок* с действительности. Ущербность такого познания состоит в том, что между любыми двумя последовательными снимками можно поместить третий, четвертый, пятый и так до бесконечности. Наука постигает не саму *длительность*, а только то,

что происходит на ее границах, обозначающих рассматриваемый *интервал времени*. Это, в свою очередь, позволяет познанию рассматривать взаимное расположение своих предметов «подобно размещению стекляшек, составляющих фигуру в калейдоскопе».

Значит ли это что реальность по своей сути *беспорядочна*? Нет. «Вообще говоря, реальность *упорядочена* именно в той мере, в какой она соответствует нашему мышлению» [1, с. 224]. Почему же тогда существует беспорядок? Потому что человек существо *прагматичное*. Что же это означает? То, что человек находит неожиданным, неудобным, нецелесообразным или бесполезным для себя, то он и называет беспорядочным. И наоборот, в своем пределе упорядочено то что привычно до *автоматизма*. Однако жизнь как творческий процесс воли может превосходить ту целесообразность, которую способен обнаружить человек. Поэтому вместо «беспорядка» и «порядка», необходимо видеть в порядке *две его разновидности*. Ибо «здесь всегда речь идет о *жизненном*, и все наше исследование имеет целью установить, что жизненное ориентировано в направлении волевого. Можно поэтому сказать, что первый род порядка есть порядок *жизненный* или *исходящий от воли*, в противоположность второму порядку *инерции* и *автоматизма*» [1, с. 225]. То, что мы воспринимаем как *хаос*, на деле оказывается порядком, «исходящим от воли». Нам кажется, что каждый предмет обладает как бы собственным и спонтанным актом воли. При этом мы не замечаем, что все они объединены некой *высшей волей*. «Несомненно, – пишет Бергсон, – для того чтобы все эти малые акты воли составляли “порядок воли”, нужно, чтобы они приняли направление высшего воления. Но, присматриваясь ближе, можно видеть, что именно это они и делают...» [1, с. 233]. «Высшее воление», которое вносит свой «порядок» в мир и о котором говорит Бергсон есть не что иное, как *трансцендентный полюс онтологического мышления философа*. Более того, для того чтобы познать саму реальность, нужно «вывести интеллект за его собственные пределы», а для этого нужно «применить насилие и акт воли» [1, с. 200]. Иными словами воля более могущественна по отношению к разуму. Означает ли это, что воля имеет также и превосходство над разумом? Да. Она обладает им потому, что только *поведение* и *действия* человека, которые, безусловно, подчинены воле, дают «пищу» для разума. Это обстоятельство подробно рассматривается философом: «Поведение подлинно наше есть поведение воли, которая, не пытаясь копировать интеллект и оставаясь сама собой, то есть эволюционируя, доходит путем постепенного созревания до таких действий, которые интеллект может разлагать на элементы-понятия, никогда не достигая конца. Свободный акт несоизмерим с идеей, и его “рациональность” должна определяться самой этой несоизмеримостью, позволяющей находить в нем сколько угодно материала для работы интеллекта» [1, с. 78–79].

Что же представляет собой интеллект, выведенный за свои пределы? Выведенный за свои пределы он погружается ... в самую жизнь, которая и есть проявление подлинной реальности. То, посредством чего познается непосредственно и абсолютно реальность, есть *инстинкт* и *интуиция*. «Интел-



*лект характеризуется естественным непониманием жизни.* Инстинкт же, напротив, принял форму жизни» [1, с. 177]. Однако глубже инстинкта проникает в суть дела интуиция, ибо сознание лишь сузило «интуицию до инстинкта» [1, с. 190]. Что же такое «интуиция»? На этом понятии необходимо остановится немного подробнее, ибо оно является одним из ключевых в гносеологии Бергсона. Философ дает ему следующее определение: «Внутри же самой жизни нас могла бы ввести *интуиция* – то есть инстинкт, ставший бескорыстным, осознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно. То, что усилие подобного рода не является невозможным, показывает уже существование у человека, наряду с нормальным восприятием, эстетической способности» [1, с. 186]. Из приведенного определения, однако, следует, что понятие «инстинкт» больше по своему объему, чем понятие «интуиции».

Как же осуществляется вхождение *во внутрь* самой жизни? Инстинктивно. «Инстинкт, – утверждает философ, – это симпатия. Если бы эта симпатия могла расширить свой предмет и размышлять о самой себе, она дала бы нам ключ к жизненным явлениям» [1, с. 186]. Однако «самое существенное в инстинкте не может быть выражено в терминах интеллекта, а следовательно, и проанализировано» [1, с. 179]. Что же тогда представляет собой вхождение в абсолютную реальность, именуемую жизнью? Это вхождение не осознается, а только переживается. Постигнуть что-либо в его жизненном основании значит *сопережить* его. Этот процесс проникновения-вчувствования Дильтей – классик философии жизни – обозначил термином «эмпатия» (сопереживание). Точно такую же функцию играет и бергсоновская «симпатия» (внутренняя расположенность, влечение). Однако, в отличие от эмпатии, симпатия имеет более инстинктивную природу. Определенная симпатия существует как между художником и его натурой, так и хищником и его жертвой. Она состоит в том, что «он (хищник. – А. А.) схватывает это (внутреннюю сущность своей жертвы. – А. А.) изнутри, совсем иначе, чем в процессе познания, – в интуиции (скорее *переживаемой*, чем *представляемой*), подобной тому, что называется у нас вещью симпатией» [1, с. 185]. Поскольку интуиция позволяет постичь саму жизнь, т.е. саму реальность, то, следовательно, на ней основано и само познание. Иными словами, *интуиция является источником познания вообще*. Вначале происходит интуитивное постижение, а затем *интерпретация* постигнутого. Под интерпретацией Бергсон подразумевает *диалектику*. «Диалектика необходима, чтобы подвергнуть интуицию испытанию, а также для того, чтобы интуиция преломилась в понятиях и передавалась другим людям; но очень часто она лишь развивает результат этой интуиции, которая выходит за ее пределы» [1, с. 237].

Итак, какой же онтологический вывод делает Бергсон из предложенной им концепции философии жизни? Свое видение онтологической проблемы французский философ формулирует следующим образом: «Гайна, окутывающая существование Вселенной, обусловлена, действительно, в значительной своей части нашим желанием, чтобы Вселенная возникла сразу или чтобы вся материя была вечной. Говорят ли о творении или полагают несо-

творенную материю, – в обоих случаях имеют в виду всю Вселенную. Исследуя эту привычку ума, можно найти в ней предрассудок... – ту идею, общую и материалистам, и их противникам, что не существует реально действующей длительности и что абсолютное – материя или дух – не может находиться в конкретном времени, которое мы ощущаем как саму ткань нашей жизни: отсюда должно следовать, что все дано раз и навсегда и что нужно допустить вечность или самой материальной множественности, или творящего ее акта, данного целиком в божественной сущности. Если искоренить этот предрассудок, идея творения становится яснее, ибо она соединится с идеей роста. Но тогда мы не должны уже говорить о Вселенной во всей ее целостности» [1, с. 239]. Смысл этого текста станет яснее, если вспомнить, что существует две точки зрения на возникновение мира: *креационизм* и *эволюционизм*. Первая утверждает что *мир сотворен из Ничто*, вторая что он *возник в процессе эволюции* существующей вечно материи. Как не трудно заметить, Бергсон пытается совместить обе эти теории: «идею творения соединить с идеей роста»; об этом же говорит уже и само название его труда «Творческая эволюция». Удалось ли ему это? Рассмотрим это.

Обе теории Бергсон пытается совместить, введя понятия «нисхождения» и «подъема»: «материя ... эта реальность, которая *нисходит*, имеет длительность только благодаря своей солидарности с тем, что *поднимается*. Но жизнь и сознание и есть этот подъем. Достаточно однажды схватить их в их сущности, сливаясь с их движением, чтобы понять, как происходит из них остальная реальность. Появляется эволюция, и в недрах этой эволюции – прогрессивное обозначение материальности и интеллектуальности путем постепенного отвердения той и другой» [1, с. 347]. Основной замысел Бергсона состоит в том, что, объединив понятия «нисхождения» и «подъема» в одно общее «длительность», он тем самым исключает нечто *вневременное*, будь то материя или дух. Иными словами, вечности нет, а есть только непрерывно эволюционирующая жизнь. Однако эта жизнь отличается от слепого эволюционирующего приспособления тем, что «в основу вещей был положен Принцип творчества» [1, с. 268], т.е. креативный (творческий) принцип. Что же тогда не устраивает философа в креационизме? «Все не ясно в идее творения, если представлять себе *вещи*, которые создаются, и *вещь*, которая создает» [1, с. 245]. В этом высказывании Бергсон умышленно искажает идею творения, ибо вещи создает здесь не вещь, а Бог. Бога не надо понимать только как теистического бога. Ибо Бог, творящий постоянно этот мир и являющийся его субстанцией, есть *пантеистический* бог. И Бергсон «признается» в собственном пантеизме. «Если повсюду, – пишет он, – совершается один и тот же вид действия – будет ли это действие иссякать или стремится к воссозданию, – то я вправе, вероятно, сравнивать это с центром, из которого, как из огромного фейерверка, подобно ракетам, выбрасываются миры, но центр этот нужно толковать не как *вещь*, но как непрерывное выбрасывание струй. Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода» [1, с. 246].

Почему же тогда Бергсон не считает себя сторонником пантеизма? Потому что вместе с ним возникает понятие «Ничто», за которым кроется некая тайна. Этой тайны как раз и не может допустить философ. «Словом, я не могу отделаться от представления, что заполненное есть узор, канвою которому служит пустота, что бытие наложено на небытие и что идея “ничто” содержит в себе *меньше*, чем идея “чего-то”. Отсюда и проистекает вся тайна» [1, с. 269]. Но не порождает ли философ сам новую тайну? Да, порождает. Этой тайной Бергсона является идея *первоначального Порыва*<sup>26</sup>. «Определим теперь принцип нашего доказательства. Мы сказали, что жизнь с самого начала является продолжением одного и того же порыва, разделившегося между расходящимися линиями эволюции» [1, с. 83], причем «порыв этот и есть сама витальность» [1, с. 231]. Если «порыв» проявляет себя в феномене «витальности», то значит ли это, что он первичен по отношению к феномену жизни, который в свою очередь открывается в переживании длительности? Иными словами, не является идея «порыва» той исходной точкой из которой возникает мир и его длительность? Но не будет ли тогда утвердительный ответ на этот вопрос опровержением всей концепции онтологии Бергсона? Да, будет и тем не менее французский философ был вынужден его сделать: «Если же единство жизни полностью заключено в порыве, толкающем ее на путь времени, то гармония существует не впереди, а позади (курсив мой. – А. А.)» [1, с. 124]. Иначе говоря, *порыв* является «спусковым крючком» для возникновения времени. А это значит, что до времени было *ничто*, а именно: «вечность», именуемая также словом Ничто. Однако самым поразительным в работе Бергсона является то, что он, как и Кьеркегор<sup>27</sup>, постиг истинную – *аффективную* природу Ничто: «Все остальное, что выражается в отрицательной форме такими словами, как “небытие” или “пустота”, есть скорее аффект, чем мысль» [1, с. 273]. Однако он не уловил позитивной стороны аффективности и ее связи с онтологией человеческого существования, как это было сделано в *экзистенциализме*.

### **§ 35. Экзистенциальное существование как жизнь радостью веры в силу абсурда**

Феномен Судьбы может быть представлен как нечто абсурдное. Если же после этого и сам «абсурд» истолковывать как бытийный феномен и даже как сущность бытия, то тогда сопряженная с ним жизнь человека низвергается до голого *существования*. Это значит, что понятие «существования» отличается от понятия «жизни». В чем же состоит это отличие? В своей работе, посвященной систематическому изложению *философии экзистенции* – «Existenzphilosophie», что было переведено (?) как «Экзистенциальная фило-

---

<sup>26</sup> Идея «Порыва» Бергсона является аналогом шопенгауэровской «Воли».

<sup>27</sup> «Но какое же воздействие имеет ничто? Оно порождает страх». Кьеркегор С. Понятие страха // Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 143.

софия» [2] известный немецкий философ О.Ф. Больнов пишет: «Первая значительная черта существования, посредством которой оно резко отличается от понятия жизни: жизнь может быть сильнее или слабее, богаче или беднее, благороднее или грубее, она может изменяться, расти или убывать. Существование же лежит по ту сторону этих определений. Оно может быть лишь целиком обретоено или целиком утеряно. Оно сущностным образом неделимо и прекращается лишь тогда, когда человек мертв или же является совершенно душевнобольным» [2, с. 37]. Иными словами, «существование» (экзистирование) это то, что является глубинным *ядром* человеческой жизни. Человек узнает о таком способе существования лишь в особых *ситуациях*, именуемых *пограничными*. Оно возникает лишь тогда, когда человек доведен до отчаяния, он как бы *лишается последней опоры в жизни* и находится на ее грани или же границе. Такое существование терминологически принято обозначать как *экзистенциальное*.

Что же представляет собой такое предельное, а по сути исходное – экзистенциальное существование? Это *жизнь силой веры в абсурд*. Сущность такого понимания жизни, состоит в том, чтобы жить дальше, несмотря на ее абсурдность, ибо абсурд дает не только невзгоды, но и счастье; более того, это значит жить и находить именно в этом – *в вере в позитивную силу абсурда – радость существования*. Такая жизнь может быть истолкована как в религиозном, так и атеистическом смысле.

Первый вариант представлен датским религиозным писателем С. Кьеркегором, который исходил из семитского мифа об Аврааме (Ибрагиме), приносящем в жертву своего сына; второй вариант представленный французским философом и писателем А. Камю основан на греческом мифе о Сизифе, который был приговорен за свое непочтение к богам к пожизненному каторжному труду. Однако экзистенциализм не следует воспринимать как некое *пессимистическое* учение, а его «безбожие» как воинствующий атеизм. Именно об этом говорится в работе другого известного французского философа и писателя Ж.П. Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм»: «Экзистенциализм – не такой атеизм, который растрчивает себя на доказательство того, что бог не существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило. Такова наша точка зрения. Это не значит, что мы верим в существование бога, – просто суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. В этом смысле экзистенциализм – это оптимизм, учение о действовании» [11, с. 344]. Другими словами, философия, исходящая из экзистенции (внутреннего ядра) человека, направлена на *фактичность* его существования. Она рассматривает человека как *заброшенного* в этот мир. Действуя, человек должен исходить не из предзаданной теоретической установки, которую он мог бы позаимствовать, а из *фактической ситуации*, в которой он находится. «...Мы напоминаем человеку, – пишет Сартр, – что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу» [11, с. 344].

Итак, рассмотрим, как человек заброшенный Судьбой в этот мир должен соотноситься со своим собственным существованием. Поскольку Судьба выступает в качестве трансцендентного начала, то человек должен выработать к ней определенное отношение: либо любить, либо презирать. В принципе же, в онтологическом смысле это одно и то же, ибо в обоих случаях *Судьба является трансцендентным полюсом онтологического мышления.*

Что же такое абсурд? Бедный юноша полюбил принцессу. Но у него нет никаких шансов жениться на ней. Следовательно, желание юноши соединиться с ней абсурдно, и он должен отказаться от него. Такой отказ будет единственно разумным решением. А если само существование абсурдно? Будет ли в этом случае поступок юноши «разумным»? Нет. Только распрощавшись с привычной, обыденной «разумностью существования», человек может обрести *подлинное* – экзистенциальное его измерение. Что же произойдет после такого отказа? Сочинение Кьеркегора «Страх и трепет» [5] как раз и посвящено обоснованию такого *отречения*. На поставленный выше вопрос он отвечает следующим образом: «Здесь происходит чудо, он осуществляет еще одно движение, самое удивительное из всех, ибо он говорит: “Я все же верю, что получу ее, именно силой абсурда, силой того, что для Бога все возможно”. Абсурд отнюдь не относится к тем различениям, которые лежат внутри сферы, принадлежащей рассудку. Он вовсе не тождествен неправдоподобному, неожиданному, нечаянному. В то самое мгновение, когда рыцарь отрекается, он, с человеческой точки зрения, убеждается в невозможности желанного, и это выступает итогом рассудочных размышлений, и ему хватает энергии, чтобы это помыслить. В бесконечном же смысле это, напротив, возможно, и возможно именно благодаря тому, что он отказался; однако такое обладание является одновременно и отказом, хотя это обладание и не выступает абсурдным для рассудка; ибо рассудок сохраняет всю правоту в том, что для мира конечного, где он царит, это было и остается невозможным. Сознание этого столь же ясно присутствует для рыцаря веры; единственное, что может спасти его, – это абсурд; все это он постигает с помощью веры. Стало быть, он признает невозможность, и в то же самое мгновение он верит абсурду; ибо, пожелай он вообразить, будто имеет веру, не признав вместе с тем со всей страстью своей души и своего сердца невозможности, он будет обманывать самого себя, и свидетельство его не будет основательным, ибо он не дошел даже до бесконечного самоотречения» [5, с. 46]. В такой же ситуации оказывается и библейский Авраам, когда заносит нож над горлом собственного сына. О чем хочет сказать Кьеркегор в приведенном пассаже? *Понимая рассудком невозможность достижения своей цели и в то же самое время верить в силу абсурда.* Но как такое возможно? Для того чтобы прояснить свою позицию, Кьеркегор вводит понятия «самоотречение», «единичный индивид», «рыцарь самоотречения» (трагический герой) и «рыцарь веры», «радость веры».

Итак, для того чтобы достичь экзистенциального существования человек должен поверить в абсурд, а для этого он должен отречься от присущих ему желаний, т.е. стать *самим собой*, «единичным индивидом». «Бесконечное

самоотречение, – пишет датский философ, – это последняя стадия, непосредственно предшествующая вере, так что ни один из тех, кто не осуществил этого движения, не имеет веры: ибо лишь в бесконечном самоотречении я становлюсь ясным для самого себя в моей вечной значимости, и лишь тогда может идти речь о том, чтобы постичь наличное существование силой веры» [5, с. 46]. Для чего же нужно такое *самоотречение*? Оно нужно для того, чтобы потерять всякую опору во внешнем мире, и тем самым обрести ее исключительно в самом себе. Самоотречение пишет Кьеркегор, – это такая «рубашка», чья «нить прядется среди слез, ткань отбеливается слезами... но она и защищает лучше, чем сталь и железо... Тайна жизни заключена в том, что каждый должен сам шить себе такую рубашку» [5, с. 45]. Нетрудно догадаться, что в результате такого самоотречения человек заточает себя в *абсолютное одиночество*. И такое одиночество – самое *страшное* для человека. Но без него (страха одиночества) человек не достигнет своего величия: «Тот, кто узнал, что самое страшное из всего – это существование в качестве единичного индивида, не должен бояться признать, что в этом есть величие...» [5, с. 71].

Итак, обретение подлинности не дается просто. Для этого требуется огромное усилие, и самое главное – *мужество*. Но что может дать такое мужество человеку? *Вера*. «Нужно чисто человеческое мужество, чтобы отказаться от всего временного ради обретения вечности, – пишет философ, и добавляет, – однако парадоксальное и скромное мужество необходимо для того, чтобы постичь всю временность силой абсурда, и такое мужество – это мужество веры» [5, с. 48]. Таким мужеством, в первую очередь, должен обладать *рыцарь*. Однако для философа одного этого понятия недостаточно, ибо он усматривает различие между «рыцарем самоотречения» и «рыцарем веры». В чем же состоит это отличие? В результате самоотречения рыцарь становится «трагическим героем», после смерти он достигает бессмертия и тем самым он изначально как бы ориентирован на *бесконечное*. «Трагический герой отрекается в отношении себя самого для того, чтобы выразить всеобщее; рыцарь же веры отрекается в отношении всеобщего, чтобы стать единичным индивидом» [5, с. 72]. Рыцарь веры, в отличие от рыцаря самоотречения, просто *радуется существованию вообще*, ибо он исключительно земное существо и признает только *конечное*. «Он полностью принадлежит миру, – пишет Кьеркегор, – ни один мещанин не может принадлежать миру полнее, чем он. Ничего нельзя обнаружить здесь от той чуждой и благородной сущности, что отличает рыцаря бесконечности. Он радуется всему, во всем принимает участие, и всякий раз, когда видишь его участником этих единичных событий, он делает это с усердием, отличающим земного человека, душа которого тесно связана со всем этим... Он радуется всему, что видит: толпам людей, новым omnibusам, Сунду» [5, с. 39]. Откуда берется такая радость? Где находится ее источник? Ее источник трансцендентен человеку, ибо им является *страстная вера в свою Судьбу*, которая проявляется в том, что посылает человеку свое *испытание*. Принося своего родного сына в жертву, Авраам *любит* его, и любит больше чем самого себя. «Но почему же тогда

Авраам делает это? – спрашивает Кьеркегор и отвечает: Ради Господа и – что совершенно то же самое – ради себя самого. Он делает это ради Господа, поскольку Бог требует доказательства его веры, и он делает это ради себя самого, чтобы суметь представить такое доказательство. Единство этих аспектов абсолютно точно выражено словом, которым всегда обозначается это отношение: это испытание, искушение» [5, с. 58]. Авраам совершает это потому, что живет *силой абсурда*, он верит не разуму, а в свою Судьбу, ибо *любит* ее. Своим действием он подтверждает силу своей веры, и его вера, т.е. вера в силу абсурда, говорит ему: *Бог не оставит его*. Если бы Авраам был лишь трагическим героем, то он не смог бы совершить такого поступка. Почему? Потому, пишет философ, что «собственными силами человек может стать трагическим героем, но только не рыцарем веры. Когда человек вступает на путь трагического героя – путь, который в некотором смысле действительно является трудным, – многие способны помочь ему советом; тому же, кто идет узким путем веры, никто не может дать совета и никто не может его понять. Вера – это чудо, и все же ни один человек не исключен из нее; ибо то, в чем соединяется всякая человеческая жизнь, – это страсть, вера же поистине есть страсть» [5, с. 64].

Тут вполне закономерен вопрос: правильно ли предложенное выше истолкование веры как веры в абсурд, в судьбу? Ведь, как указывает Кьеркегор, да и как гласит сам миф, – Авраам верил в Бога. Одна из герменевтических установок, предполагает понять автора лучше, чем он сам себя понимал. Что является исходным для мышления Кьеркегора: вера в Бога или же онтологический принцип, т.е. некая сила, толкающая человека к совершению абсурдного поступка? Онтологический принцип! – который также можно обозначить как *Судьба волящая*. Вера, как и экзистенциальная жизнь, возможны лишь на ее основе. Именно исходя из этого можно понять следующий тезис датского философа: «Авраам представляет собой веру, и вера находит себе в нем естественное выражение, в нем, чья жизнь является не просто самым парадоксальным из всего, что может быть помыслено, нет, она настолько парадоксальна, что ее вообще нельзя помыслить. Он действует силой абсурда; ибо это действительно абсурд... Силой абсурда он снова обретает Исаака» [5, с. 55]. Кьеркегор говорит исключительно о «действии». Действие – это следствие реализации воли. Почему человек следует не просто повелению Бога, а голосу своей Судьбы? И можно ли это вообще понять, если исходить из ключевого понятия для всего экзистенциализма понятия «страха»? (во всяком случае, так принято считать, и на это непосредственно указывает и сам Кьеркегор). Нет. Не «страх божий», а «любовь земная» правит в экзистенциальном существовании. И именно она позволяет человеку находить силы и *жить радостной верой в силу абсурда*. А это означает: бедный юноша получит в невесты свою принцессу. В этом Кьеркегор и усматривает величие человека. «Получить принцессу таким образом, – пишет он, – жить с ней многие дни напролет весело и счастливо (а ведь вполне можно допустить, что рыцарь самоотречения также способен обрести принцессу, однако душа его заранее осознала невозможность их будущего счастья), *жить, таким обра-*

зом, радостно и счастливо в каждое мгновение силой абсурда, каждое мгновение видеть, как над головой возлюбленной покачивается меч, и все же находить не покой в болезненной тоске самоотречения, но *радость силой абсурда*, – это и будет чудесным. Тот, кто осуществляет это, поистине велик, он остается единственно великим из всех: мысль об этом трогает мою душу, которая никогда не скупится на восхищение величиим (курсив мой. – А. А.)» [5, с. 49].

Точно также находит в себе силы радоваться и жить дальше, несмотря на всю абсурдность своего существования, Сизиф в работе А. Камю «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде» [4]. Так можно сформулировать вывод, полученный Камю при экзистенциальном рассмотрении этого мифа. Об однозначности такой позиции философа свидетельствуют следующие его высказывания: «В каждое из мгновений после того, как Сизиф покинул вершину и постепенно спускается к обиталищам богов, он возвышается духом над своей судьбой» [4, с. 201]. «И нет такой судьбы, над которой нельзя было бы возвыситься с помощью презрения. Итак, если в иные дни спуск происходит в страдании, он может происходить и в радости» [4, с. 202], и, наконец, «одного восхождения к вершине достаточно, чтобы наполнить до краев сердце человека. Надо представлять себе Сизифа счастливым» [4, с. 203].

Почему же Сизиф счастлив? Потому что *счастье – это феномен судьбы!* «Человеческое сердце, – пишет Камю, – имеет досадную склонность именовать судьбой лишь то, что его сокрушает. Но ведь и счастье лишено логики, ибо оно тоже неизбежно» [4, с. 207]. Просто человек так устроен, что виновником невзгод он делает Судьбу, а источником счастья себя самого. Однако это не так, считает философ, ибо «счастье и абсурд – дети одной и той же матери-земли. Они неразлучны» [4, с. 203]. Более того, Камю объявляет священными слова Эдипа «Я признаю, что все – хорошо». Почему же эти слова священны? Потому, отвечает философ, что «они изгоняют из здешнего мира Бога, который сюда проник вместе с неудовлетворенностью и вкусом к бесполезному страданию. Они обращают судьбу в дело сугубо человеческое, которое людям и надлежит улаживать самим. Здесь-то и коренится молчаливая радость Сизифа. Его судьба принадлежит ему самому» [4, с. 203].

*Судьба является трансцендентным полюсом онтологического мышления Камю.* Его позиция близка к философии жизни Ницше, который, как известно, утверждал: жизнь – источник радости, и человек должен любить судьбу. Камю также находит в жизни «молчаливую радость», и верность человека своей судьбе. Однако, в отличие от Ницше, может показаться, что «судьба» у Камю, не трансцендентна человеку, ибо она «дело сугубо человеческое». А так ли это? Ведь если бы она была «делом рук человека» то, разве можно было бы говорить об ее абсурдности? Очевидно, что нет. Поэтому Камю вынужден признать *трансцендентность судьбы* по отношению к человеку. А поскольку она трансцендентна, и, следовательно, находится за пределами возможностей человека, то человек должен ее либо *принять*, либо *презирать*. Следовательно, «пережить и испытать то, что тебе положено судьбой, значит всецело ее принять. Но, зная, что судьба абсурдна, ее испы-



таний не пережить, если не сделать все возможное, чтобы поддерживать этот выявленный сознанием абсурд... Жить означает поддерживать жизнь абсурда» [4, с. 149]. Или же «если существует личная судьба, то высшей судьбы не существует, или в крайнем случае существует только одна судьба, которую человек абсурда полагает неизбывной и презренной» [4, с. 203].

Является ли позиция Камю в отношении судьбы дуалистичной? Нет, ибо не дуалистично *онтологическое мышление* французского философа. Из абсурдности судьбы (трансцендентного полюса его мышления) вытекает, что *абсурдно само бытие, а следовательно, и вытекающая из нее жизнь, т.е. мир в целом*. «...Интеллект, – пишет Камю, – на свой лад говорит мне, что мир абсурден» [4, с. 123]. Однако мыслитель находит феномен, в котором человек может одновременно выразить как свое приятие абсурдности жизни (мира), так и свое презрение к судьбе. Таким феноменом является *бунт*. Почему? Потому что человек не должен избегать или уклоняться от «правды жизни». Бунт, наделяемый *метафизическим* значением, является «одной из самых последовательных философских установок» Камю [4, с. 149]. Какой же онтологический смысл имеет этот феномен? Философ описывает его следующим образом: «Он представляет собой постоянное столкновение человека с собственным неведением. Он есть требование невозможной прозрачности сущего. В каждый очередной миг он ставит мир под вопрос. Подобно тому, как опасность служит человеку незаменимым поводом уловить существо бунта, так и метафизический бунт распространяет осознание на весь опыт. Бунтом человек удостоверяет самому себе свое постоянное присутствие. Он отнюдь не упование, в нем нет надежды. Бунт есть убежденность в давящем гнете судьбы за вычетом смирения, которое должно было бы этой убежденности сопутствовать» [4, с. 149–150]. «Бунт» является *онтологическим феноменом*, в котором обнаруживается подлинное, т.е. экзистенциальное существование человека, ибо «бунтом человек удостоверяет самому себе свое постоянное присутствие»<sup>28</sup>.

В феномене бунта Камю находит ответ на исходный вопрос: «Есть лишь один поистине серьезный философский вопрос – вопрос о самоубийстве. Решить, стоит ли жизнь труда быть прожитой или она того не стоит, – это значит ответить на основополагающий вопрос философии» [4, с. 109]. Иными словами, если «единственная данность для меня – это абсурд» [4, с. 132], то не является ли самоубийство избавлением или «решением задачи, задаваемой абсурдом»? [4, с. 112]. Ответ Камю однозначен: не является. Почему? Потому, что абсурд имеет онтологическое происхождение. Самоубийца это тот, кто не обладает онтологическим мышлением Камю, ибо считает, бытие разумным, а мир, в которой забросила его Судьба, – нет. Желая достичь *подлинности*, он «восстает» против своей судьбы, и покидает мир, в который она его забросила. Бунт же, напротив, есть принятие жизни такой, какая она есть, и более того, «бунт придает жизни ценность» [4, с. 150]. Бунтуя, человек в

---

<sup>28</sup> Впоследствии этот феномен занял одно из центральных место в творчестве А. Камю, которому он посвятил такие исследования, как «Бунтующий человек» и «Письма о бунте».

некотором роде тоже «покидает» свой мир, но, в отличие от самоубийцы, бунтующий человек в самом бунте обретает свою подлинность. *Бунтуя – человек бытийствует*. Критерием, позволяющим отделить подлинное существование от неподлинного является *напряжение*, вызванное *осознанием абсурдности* жизни. Указание на нечто как на «абсурдное» означает, что нечто противоречиво и невозможно. Однако, несмотря на свою «познавательную» окраску, «абсурдность» имеет онтологическое (экзистенциальное), а не гносеологическое происхождение. В основе ее осознания лежит не рефлексия, а «абсурдное жизнечувствие» [4, с. 109]. «Чувство абсурда – это еще не понятие абсурда. Первое служит основанием для второго, не более того» [4, с. 129]. При этом Камю воспроизводит основополагающие тезисы Шопенгауэра и Ницше, ибо, как и они, утверждает: «Суждение нашего тела ничуть не менее важно, чем суждение нашего ума, а тело избегает самоуничтожения. Привычка жить складывается раньше привычки мыслить» [4, с. 113], что на языке экзистенциальной онтологии звучит как «существование предшествует сущности» (Сартр) [11, с. 321]. Но может быть необходимо рассматривать абсурд как некий *инстинкт*, данный человеку помимо его осознанных действий? Нет. Абсурд возникает из столкновения человеческой жизни с нелогичностью и иррациональностью бытия. «Абсурд, – пишет Камю, – рождается из столкновения этого человеческого запроса с безмолвным неразумием мира. Вот чего нельзя забывать. Вот за что надо ухватиться, потому что отсюда может воспоследовать решимость жить. Иррациональность, человеческая ностальгия и абсурд, вытекающий из их встречи, – таковы три действующих лица той драмы, которая неминуемо должна покончить со всякой логикой, на какую бытие способно» [4, с. 129]. Иначе говоря, подлинное существование может возникнуть лишь из «решимости жить», когда человек оказывается на грани самоубийства. Для этого необходимо столкнуться с бытием и постоянно осознавать его абсурдность. Только тогда человек осознает *смысл* своего бытия.

В чем же он состоит? *В удержании своего существования в абсурдности*. «Суть дела в том, чтобы умереть непримиренным, а не по собственной воле. Самоубийство – это самоуничтожение. Человек абсурда может лишь все исчерпать и исчерпать самого себя. Абсурд – это предельное напряжение, которое он постоянно поддерживает своим одиноким усилием, потому что знает: своим сознанием и бунтом изо дня в день он свидетельствует о своей единственной правде, которой является вызов» [4, с. 151]. А как же тогда быть с *культурой, историей и традицией*? Разве в них не накоплен определенный положительный опыт? Экзистенциализм отвечает – нет. Экзистенциальному существованию научиться нельзя. Опыт такого существования – «молчаливую радость Сизифа» – каждый человек должен обрести сам. Об этом говорит в своем эпилоге и Кьеркегор: «Чему бы ни научилось одно поколение от другого, истинно человеческому ни одно поколение не может научиться от предыдущего. В этом отношении каждое поколение начинает сначала, и оно также не идет дальше... Это истинно человеческое есть страсть, в которой одно поколение также совершенно понимает другое и по-

нимает само себя. Любить – ни одно поколение не научается этому от другого, ни одно поколение не может начать с какой-то другой точки, кроме начала... и если человек не желает останавливаться здесь... на том, что он любит, но желает идти дальше, тогда это все превращается всего лишь в бесцельную и глупую болтовню» [5, с. 110].

Каждый человек, как и каждое поколение – *начинает все сначала*. Это принцип бытия, сформулированный Ницше как «вечное возвращение». Этот Сизифов труд есть Жизнь. Понять это – значит *полюбить ее*. Как и Кьеркегор, Камю видит в абсурдности жизни источник Любви. Цитируя высказывание Ницше: «Искусство дано нам, чтобы мы не умерли от правды», французский философ пишет: «В этом смысле творчество есть наивысшая радость абсурда» [4, с. 180]. Может быть именно в этом и есть та высшая, дарованная человеку *онтологическая радость*, именуемой *мистической*? Можно ли тогда, согласится с Больновым, который вопреки требованию Кьеркегора «не находить покой в болезненной тоске самоотречения, но радость», отказывает экзистенциальному переживанию в мистической радостности существования? «В мистике, – утверждает он, – говорится о переживании единения человека с Богом, или же – более пантеистическим образом – о единении с космосом. Здесь исчезает граница между человеком и Богом или между человеком и миром, единичная жизнь чувствует себя растворенной в величайшей всеобщей жизни. Экзистенциальное переживание, напротив, испытывает этот процесс целиком противоположным образом как безжалостное отчуждение... В то время как мистическое переживание выводит к открытию окончательного религиозного блаженства, экзистенциальный опыт строится на совершенно противоположенной характерной почве страха и отчаяния...» [2, с. 41].

## *Резюме*

### **I. Феномен Судьбы как проявление внеразумного и «вечно настоящего» бытия мира**

Событие воспринимается как судьбоносное, если предстает одновременно как предопределенное и непостижимое. Такое событие становится таинственно символическим. Его непостижимость означает, что его причина находится вне досягаемости человеческого разума, она трансцендентна. Трансцендентность судьбы указывает на ее бытийное происхождение. Судьба есть проявление сверхчеловеческой воли. Это «логика» бытия истории и культуры. Бытие – это то что Есть, значит оно есть вечно настоящее. Знание прошлого и будущего как настоящего есть божественное провидение. Хотя Судьба и непостижима, но тем не менее она предопределена Провидением. Следовательно, Судьба есть проявление вечно настоящего бытия, в котором правит Провидение.

## **II. Иррациональность воли как диалектическая праснова рационального бытия**

Иррациональность есть диалектическая сторона рационального. Она придает жизненность. Голого иррационализма не бывает, ибо иррациональная (безрассудная) философия – это *contradictio in adjecto*. Онтология и гносеология могут быть как рациональными, так и иррациональными. Возникновение мира есть процесс откровения Бога в природе. Природа сохраняет свое животворное начало, если рассматривается как некий диалектический процесс. Этот процесс предполагает бытийную праснову. Таким прабытием является воление. Воля – это непостижимая основа реальности вещей. Она есть иррациональное начало, из которого диалектически выводится рационально постигаемое сущее. Воля в человеке есть зародыш Бога и искра божественной жизни.

## **III. Интуитивное созерцание как онтологическое обоснование безосновного познания. Воля как вещь-в-себе и ее объективация посредством Идеи**

Субъект познания (Я) не может быть одновременно и объектом собственного познания. Всякое познание по своей сути безосновно, ибо начало доказательства недоказуемо. Однако существуют объекты, которые не воспринимаются, а только априорно созерцаются. Такое интуитивное созерцание есть предельное основание познания и оно является его онтологическим обоснованием. В нем дается истина, истинность которой лежит в основе бытия. Исходной точкой познания является тело как источник ощущений и чувств, анализируемых рассудком. Тело есть единственный объект, в котором познается «вещь в себе». Бытие тела есть проявление мировой Воли. Воля есть вещь-в-себе и она же есть бытие вещи. Воля объективируется в виде Идеи.

## **IV. Радость гения и аскета как проявление мировой Воли в бытии человека**

Трансцендентное понятие есть идея. Идеей является представление человека о Воле. Бытие возникает как идея Воли, т.е. идея есть бытие (объектность) Воли. Бытие как объект может существовать лишь для субъекта. Поскольку в Воле нет ни субъекта, ни объекта, то она не имеет и бытия. Чтобы познать саму Волю, необходимо отказаться от субъект-объектного отношения, т.е. быть отрешенным. Такой познавательной способностью обладает чистый субъект познания (сверхчеловек), т.е. свободный от индивидуальности и служения воле. Первым качеством обладает гений, вторым – аскет. В

своем бытийном мышлении они сливаются с Волей, испытывая при этом радость ее бытия. Поэтому первый может радоваться просто солнечному свету, второй – приходу своей смерти.

## **V. Радость самовыражения Жизни как проявление онтологической прарадости. Сверхчеловек как земной смысл бытия человека**

Мир дан человеку как эстетический феномен. В основе этого феномена лежит прарадость – истинная и единая реальность Первоединого, т.е. бытия. Бытие есть радостная игра Воли. К ней человек прорывается не путем логического мышления, а в искусстве и дионисическом восторге. В радости такого праздника Жизнь находит свое подлинное самовыражение. Существование лишено смысла. Жизнь очеловечивает бытие и тем самым является источником радости. Поскольку жизнь неморальна, то христианская мораль – страх перед жизнью – препятствует обретению ее радости. Человек, постигший онтологическую прарадость, есть сверхчеловек. В последнем реализуется смысл земного бытия человека: быть озорным ребенком, не ведающим морали.

## **VI. Истолкование бытия как основополагающий способ приспособления жизни к миру**

Мир феноменален, Абсолюта нет, все течет. Бытие не имеет определенного фиксированного смысла, а его сущность, как и сущность всего живого, проявляется в принципе «воли к власти». Бытие имеет лишь релятивный смысл, и обретает его только при соответствующей интерпретации. Истолкование бытия, основанное на человеческих аффектах, и есть познание. Познание исходит из сердца, из любви к Судьбе. Познание есть забота жизни о самой себе. Всякие изменения вынуждают жизнь с целью ее самосохранения приспособляться к окружающему миру. Приспособление требует нового истолкования смысла бытия и соответственно придания ему новой ценности. По истечении определенного времени, эти ценности требуют своей переоценки.

## **VII. Длительность времени как субстанция Жизни и основа Бытия**

Познание есть теория жизни. Жизнь – это непрерывная эволюция, являясь органическим творчеством, она подобна сознанию. Как и сознание, жизнь сохраняет прошлое, т.е. длится растягиваясь. Время не длится, а постоянно исчезает. Длительность является онтологическим основанием жизни и представляет собой продолжение прошлого в настоящем. Длительность не доступна научному мышлению, фиксирующему лишь границы интервалов

времени. Она обнаруживается только при интуитивном осознании человеком глубинной сущности своей жизни. Жизнь есть продолжение первоначального Порыва, его творческая эволюция и феномен абсолютной реальности, основу которой составляет переживание длительности. Длительность лежит в основе всего сущего.

### **VIII. Экзистенциальное существование как жизнь радостью веры в силу абсурда**

Судьба есть нечто абсурдное. Решимость жить при осознании полной ее абсурдности, низвергает жизнь человека до голого – экзистенциального существования. Такое существование есть ядро жизни. Оно возникает лишь тогда, когда человек, доведенный до крайнего отчаяния и лишенный последней опоры в жизни, начинает бунтовать. Бунтуя, человек следует зову Судьбы и тем самым обретает свою подлинность. В этой пограничной ситуации, он живет уже одной лишь силой веры в абсурд, ибо так устроен мир. Счастье не логично. Абсурд является источником не только невзгод, но и радости. Поэтому экзистенциальное существование есть вера в позитивную силу абсурда, т.е. жизнь радостью веры в силу абсурда. Жизни нельзя научиться, ее нужно прожить.

### *Литература*

1. Бергсон А. Творческая эволюция. М. : КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. 384 с.
2. Больнов О. Экзистенциальная философия.. СПб.: Лань, 1999. 224 с.
3. Бозций. Утешение философией // «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1996. С.153–236.
4. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Изнанка и лицо. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 107–214.
5. Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С.15–114.
6. Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное. М.: Наука, 1985. 176 с.
7. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М.: Транспорт, 1995. 301 с.
8. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм // Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1997. С. 47–158.
9. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч.: В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1997. С. 5–237.
10. Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994. 320 с.
11. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 319–344.
12. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 86–157
13. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Соч.: В 5 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. 395 с.
14. Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания // О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Т.1. Критика кантовской философии. М.: Наука, 1993. С. 5–124.
15. Шпенглер О. Заката Европы. Новосибирск: Наука, 1993. 592 с.

## Глава пятая

### ОТКРЫТОСТЬ ПОТАЕННОГО БЫТИЯ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ ФЕНОМЕНАХ

В непосредственном созерцании мы имеем вещь и обладаем ею не посредством какого-нибудь представителя или заместителя, мы обладаем ею самой в ее непосредственной сущности; ибо она в сущности есть только явление и именно явление в нас самих. ...основное заблуждение происходит от того, что вещам приписывают еще и иное бытие, кроме того, которое заключается в их явлении. Мы же признаем, что вещи являются безусловно такими, какими они суть, ибо они суть не что иное как свое явление, – *насквозь явление*, – мы спокойно и к выгоде для себя пользуемся этим выражением, которое, как кажется, было выдуманно, чтобы нас запугать.

*И. Г. Фихте.* Факты сознания

#### § 36. *Феноменология сознания как учение о трансцендентальной жизни и явлениях сознания и исходная посылка феноменологии Дазайн*

Понятие «феноменология», получившее широкое распространение в современной философии, имеет не одно, как обычно полагают, а два значения. Чаще всего под «феноменологией» подразумевается ее первое значение – *феноменология сознания*, разработкой которого занимался Э. Гуссерль. Однако этот вариант оказался неудачным, и был превзойден *феноменологией человеческого бытия* (Дазайн, присутствия). Второй вариант феноменологии был разработан М. Хайдеггером – учеником Гуссерля – в основе которого, однако, лежали идеи феноменологии сознания. Прежде чем приступить к их рассмотрению, укажем, в чем заключалась неудовлетворительность феноменологии сознания и в чем состоит отличие от нее феноменологии человеческого бытия.

Рассмотрение Гуссерлем одного лишь «чистого сознания» как исходной предпосылки «строго научной философии» оказалось недостаточным, и феноменологию сознания пришлось как бы *надстраивать* над более исходной философской предпосылкой, которую сам же Гуссерль назвал «жизненным миром». А возможно ли было сделать такую надстройку? Нет. Ибо «это понятие (жизненного мира. – *А. А.*) несовместимо с первоначальным замыслом феноменологии» [8, с. 17], пишет Т.И. Ойзерман и далее поясняет: «Гуссерль полагал, что учение о “жизненном мире”, поскольку он придавал ему феноменологическую форму, является дальнейшим развитием созданной им философской науки. В действительности же поставленная Гуссерлем проблема сводит на нет абсолютистское противопоставление философского не-

философскому, противопоставление, которое образует исходное положение феноменологии как якобы единственного, подлинно философского метода исследования. Метод Гуссерля вступил в противоречие с системой, в которую самым неожиданным образом ворвался «жизненный мир»» [8, с. 19].

Совершенно иную позицию занял Хайдеггер. Что это за позиция? Нужно не надстраивать (встраивать?) сознание над жизненным миром, а найти такое *онтологическое основание*, которое открывало бы как «сознание», так и «жизненный мир». В качестве такого основания Хайдеггер предложил *человеческое бытие*, Дазайн (Dasein), или же, как еще переводят иногда это немецкое слово – *вот-бытие, присутствие*. В чем состоит их отличие? Ф.-В. фон Херрманн в работе «Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля» [15] указывает на следующее: «Вследствие выполненного осмысления возможно стало ясным, что и как Хайдеггер в своей феноменологии Дазайн (поскольку Дазайн есть самостно-экстатически-горизонтная раскрытость бытия вообще) предварительно мыслит в фундаментальном измерении, в котором не только естественная, но и трансцендентальная жизнь сознания в своей интенциональной корреляции субъективных способов явления и являющегося предмета обретает свое онтологическое фундирование и возможность осуществления» [15, с. 32]. Несмотря на то, что феноменология сознания имеет своих сторонников, тем не менее «встреча и полемика между феноменологией Дазайн и феноменологией сознания все еще отсутствуют» [15, с. 32]. Почему? Потому что она оказалась бы проигрышной для последователей Гуссерля. Об этом говорил Хайдеггер в частном разговоре с Херрманном: «Возможно, до сих пор самое большее десять умов поняли, каким образом в принципиальной позиции Дазайн принципиальная позиция сознания преодолевается» [15, с. 33]. И все же, несмотря на это, необходимо исходить из того факта, что феноменология сознания *предшествовала* феноменологии человеческого бытия.

Что же представляет собой «феноменология сознания»? Сознание есть трансцендентальный феномен. Впервые это вопрос был поднят Фихте в работе «Факты сознания» [9], в которой утверждается: во-первых, «сознание не есть простое безжизненное и страдательное зеркало, отражающее внешние предметы, но что оно само в себе обладает жизнью и силой» [там же, с. 626], и, во-вторых, «правило нашей науки: рассматривать сознание как особый, самостоятельный феномен, не нуждающийся для своего объяснения во вмешательстве чего-либо чуждого» [там же, с. 701]. Однако мог ли Фихте сделать то, что не удалось Гуссерлю – рассмотреть «феномен сознания» как «не нуждающийся для своего объяснения во вмешательстве чего-либо чуждого»? Нет. Если Гуссерлю (в конечном счете) для этого понадобилась идея «жизненного мира», т.е. реального, внешнего, то Фихте изначально исходил из идеи философского Бога как онтологической предпосылки времени. Однако один из основополагающих тезисов трансцендентальной философии, приводимых Фихте, можно считать общим для обоих философов: «Приходится признать, что чувственный мир в своем единстве так же не есть предмет опыта, как и выше рассмотренные части самоизображения жизни, а вполне



априорен; он не есть нечто чуждое, входящее в созерцание и мышление, но нечто необходимо имеющее основание в этом последнем» [9, с. 698]. Итак, почему внешний мир имеет свое основание в созерцании и мышлении?

Узнает ли человек о наличии во внешнем мире объекта посредством созерцания и ощущения? Нет, так как «объект не ощущается и не созерцается, а только мыслится» [9, с. 626]. Только посредством *мышления* человек может выступить за пределы созерцания. «Это мышление, – пишет философ, – и неразрывное соединение этого мышления с созерцанием в один тесно сплоченный жизненный момент созерцающего делает то, что собственно находится в созерцающем, чем-то вне его – объектом» [9, с. 625]. Способность мыслить делает сознание человека живым. И более того, именно *жизнь сознания* и есть подлинная Жизнь. Бытием такого сознания-жизни является *свобода*. Но свобода человека не беспредельна. Что же ее «ограничивает»? Этот вопрос очень каверзный. Почему? Потому что основная идея Фихте показать, что мышление, обладающее созидательной силой, является не только и столько трансцендентным, сколько имманентным: «Эта созидательная сила (мышления. – А. А.) имманентно-трансцендентна, покоится в себе самой – из себя вытекает» [9, с. 673]. Показать «ограниченность», значит, показать *имманентность* мышления. Эту идею Фихте пытается провести в следующем тезисе: «То, что ограничивает жизнь, могло бы быть *силой* и, конечно, более могущественной, чем эта жизнь; так как эта сила противопоставляется жизни, то ее можно было бы предположить вне ее, а так как она противопоставляется жизни как таковой и ее причинности в сфере этого самобытия, то она должна быть бытием, покоящимся в себе самом. Это предположение трансцендентного начала, обуславливающего свободную жизнь, могло бы лечь в основу объективного догматизма. Но возможно и то, что это ограничение заключается также в Единой духовной жизни, только в ней не поскольку она свободна, а в самом ее бытии, но только в ее высшем бытии, по отношению к которому то бытие, о котором мы говорили, является низшим и подчиненным; это предположение упраздняет выше упомянутый догматизм и обосновывает имманентный идеализм» [10, с. 663–664]. Этим сказано, а точнее, сделано предположение, что имеется некая «Единая духовная жизнь»<sup>29</sup>, которой имманентно трансцендирующее себя мышление. Идею «Единой духовной жизни» Фихте трактует как «факт сознания» и, по сути, тем самым предлагает заменить ею «трансцендентальный субъект» Канта. Так, он пишет: «Сознание единства жизни во многих он (Кант. – А. А.) не только не вывел, – чего и мы до сих пор еще не сделали, – но он и не указал на него решительно как на факт сознания, как мы это сделали, а он только молча предположил его, движимый здравым смыслом» [9, с. 705]. Это (единство духовной жизни), считает Фихте, как раз и позволяет «объяснить, почему априорное имеет значение для всех разумных субъектов, а также почему каждый из них имеет право на эту значимость» [9, с. 705–706]. Если бы человек, который всегда познает

---

<sup>29</sup> Эта идея скорее всего была заимствована из «Феноменологии духа» Гегеля, которая была издана тремя годами ранее рассматриваемой работы Фихте.

индивидуально, не был включен в единую духовную жизнь сознания, тогда то, что он познал, не имело бы для других такого же значения, как для него самого. Поэтому хотя познание и индивидуально, но его *принцип* таковым не является. «Если же этот принцип есть Единая и всеобщая разумная жизнь и сразу определенно полагается как таковая, тогда ясно, что как для нее самой, так и для всякого, в ком она проявляется, должно быть обязательно это всеобщее значение и что всякий, кто это понимает, будет ожидать того же от всех» [9, с. 706].

Однако человек познает *фактично*. Значит ли это, что он не способен «мыслить жизнь в ее единстве»? Да. Почему? Потому что факты, местопребыванием которых является индивидуальность, есть лишь *феномены* Единой духовной жизни. Познавая феномены, т.е. переходя от одного феномена к другому, нельзя постичь их Единство. «...Все фактично: природный же человек есть только исторический ум, который, правда, может понимать факты, ... полагать одни на место другого и обменивать их одни на другой, – но это и составляет его абсолютное основание и этим ограничивается его кругозор. Но если требуется не только обменивать факты на факты, но и посредством чистого мышления поднять от абсолютной формы всякой фактичности до абсолютного основания ее, то на это уже не хватает способности природного человека, и он должен умереть, и должен родиться новый человек. Граница находится там, где надо подняться над индивидуальностью, как над абсолютным местопребыванием фактичности, и познать Единую духовную жизнь, как такую, которая в индивидуальности есть только явление» [9, с. 726–727]. Иными словами, говоря о том, что «способности природного человека уже не хватает, и он должен умереть, и должен родиться новый человек», философ хочет сказать, что познать Единую духовную жизнь можно лишь в опыте *мистического* созерцания.

А возможно ли такое созерцание? Да, возможно. Более того, лишь такое созерцание и есть подлинная жизнь, имманентная Единой духовной жизни. Механизм такого созерцания соответствует описанному уже Гегелем процессу самопознания абсолютного Духа. Так, у Фихте читаем: «а. Индивид действует в действительности не как индивид, а как Единая жизнь; его самоопределение к деятельности есть, как мы видели выше, отказ от индивидуальности, основывающейся только на свободном понятии, и отдача себя объективной высшей силе, которая есть сила Единого. Следовательно, действует не индивид, а Единое. б. Для того, чтобы эта деятельность и ее продукты были восприняты, требуется внимание со стороны воспринимающего индивида. Но внимание есть тоже отказ от индивидуальности как таковой, и само погружение в объективное мышление как Единое. И, следовательно, воспринимает тоже не индивид, а Единое. Следовательно, в выше заявленном факте воздействует Единая жизнь на Единое, т.е. воздействует на самую себя; и так оказывается вполне ясным и понятным, каким образом жизнь, будучи жизнью сознания, не только может, но и должна сознавать себя в этом действии; совсем так, как индивидуальная жизнь сознает свою индивидуальную свободу» [9, с. 707–708].

Возникает вопрос: обладают ли в таком случае вещи самостоятельным бытием, и если да, то каким именно? Ответ Фихте – чисто феноменологический, который, по сути, является исходным пунктом для всей последующей феноменологии. *Бытие вещи заключено в самом ее феномене, который в свою очередь возникает лишь в сознании человека.* Именно об этом говорит великий немецкий мыслитель, когда пишет: «Мы приписываем объектам самостоятельное бытие в знак того, что они являются для нас образом этого бытия, который мы, как индивиды, не можем уничтожить, и который не зависит от нашей внутренне созерцаемой свободы. Они не суть представления, а следовательно, суть непосредственно сами вещи. В непосредственном созерцании мы имеем вещь и обладаем ею не посредством какого-нибудь представителя или заместителя, *мы обладаем ею самой в ее непосредственной сущности; ибо она в сущности есть только явление и именно явление в нас самих. ... основное заблуждение происходит от того, что вещам приписывают еще и иное бытие, кроме того, которое заключается в их явлении* (курсив мой. – А. А.). Мы же признаем, что вещи являются безусловно такими, какими они суть, ибо они суть не что иное как свое явление, – *насквозь явление*, – мы спокойно и к выгоде для себя пользуемся этим выражением, которое, как кажется, было выдуманно, чтобы нас запугать» [9, с. 700].

Итак, бытие обнаруживает себя лишь в явлении. Но в явлении кроме явления ничего нет. Что тогда представляет собой его бытие? Бытие – это то, что есть, утверждает Фихте: «Прежде всего строго выясню мое понятие бытия. Я называю имеющим бытие (seyend) то, что никогда не будет и никогда не было, и о чем мы безусловно ничего не можем иного сказать, как только: оно *есть*» [9, с. 760]. Что же представляет собой то, что *Есть*? Можно ли представить то, что «не было и никогда не будет»? Нет. Мы не можем его представить, так как для того, чтобы можно было что-либо вообще представить, необходимо, чтобы оно хоть мгновение, но *длилось*. Бытие же не длится; но оно является *условием* того, чтобы был возможен феномен *времени*. «Единственное, что вносит в жизнь единство и длительность, – пишет Фихте, – есть ее бытие; и, следовательно, без этого предположения жизнь совсем не может быть созерцаема, ни как *данная* жизнь, ни как жизнь вообще. Результат. Допущение в жизни безусловного бытия, как мы его только что описали, есть условие созерцаемости жизни. Это только что описанное нами бытие и есть то, что мы до сих пор называли конечной целью. ...всякое становление, всякое обнаружение жизни обладает длительностью, необходимой для ее созерцаемости, только поскольку оно есть становление бытия» [9, с. 761].

Итог *онтологического мышления Фихте* совпадает с принципом буддийской онтологии: *мир феноменален*, и жизнь есть ... иллюзия. «Следовательно, то, что мы до сих пор рассматривали как жизнь, есть в своем абсолютном бытии созерцание, образ, явление. Но созерцание есть свобода некоторого бытия, – это относится к бытию, которое созерцается в созерцании, образуется в образе, является в явлении» [9, с. 763].

Итак – *бытие является в явлении*... Понятна ли эта мысль? Нет. Она не понятна и немецкому философу и поэтому он вновь ставит вопрос: «Что же

это за бытие? – и отвечает – ... оно есть основа как формального, так и качественного бытия созерцания. Поэтому, хотя созерцание безусловно *есть*, а не *становится*, однако оно есть не от себя, из себя и через себя, но через это бытие, поэтому оно абсолютно только как *факт*, именно факт этого бытия. А это бытие, которое есть бытие по отношению к абсолютному созерцанию, есть безусловно из себя, от себя, через себя. Оно есть Бог» [9, с. 763].

С иных позиций к анализу «феноменов сознания» подошел Гуссерль, желая обосновать «Философию как строгую науку» [6]. «Мы должны, – заявляет он, – спрашивать у самих вещей. Назад к опыту, к созерцанию, которое одно только может дать нашим словам смысл и разумное право. Совершенно верно! Но что такое те вещи, и что это за опыт, к которым мы должны обращаться в психологии?» [6, с. 143]. Что же это за вещи? *Это вещи, в которых нет различия между явлением и его бытием.*

В чем состоит разница в позициях Гуссерля и Фихте? Во втором томе своих «Логических исследований» Гуссерль предлагает «трехступенчатое» рассмотрение понятия сознание. Так, он пишет: «1. Сознание как совокупное реальное феноменологическое существование эмпирического Я, как переплетение психологических переживаний в единстве потока переживаний. 2. Сознание как внутреннее осознание собственных психических переживаний. 3. Сознание как обобщающее название для любых “психических актов” или “интенциональных переживаний”» [5, с. 282–283]. Это рассмотрение трехступенчатое, об этом само за себя говорит уже название § 6 этой же главы – «Происхождение первого понятия из второго».

В отличие от Фихте, который видел в феноменах лишь акты сознания, Гуссерль рассматривает их как *акты переживания* сознанием. Развивая основополагающие тезисы учения австрийского философа Франца Brentano, который, как известно, предложил различать *феномены* по способу их проявления в сознании на *психические* и *физические*, Гуссерль пишет: «Психическое бытие, бытие как “феномен” принципиально не есть единство, которое познавалось бы индивидуально-тождественным во многих отдельных восприятиях, будь то даже восприятия одного и того же субъекта. В психической сфере, другими словами, нет никакого различия между явлением и бытием, и если природа есть существование, которое является в явлениях, то сами явления (которые психолог причисляет к психическому) не суть в свою очередь бытие, которое являлось бы в явлениях, как показывает с очевидностью рефлексия над восприятием любого явления. Таким образом, становится ясным: есть только одна природа, являющаяся в явлениях вещей. Все, что мы в самом широком смысле психологии называем психическим явлением, будучи взято само по себе, есть именно психическое явление, а *не* природа» [6, с. 149]. Иными словами, феноменология, как ее понимает Гуссерль, имеет дело лишь с феноменами как *данностями сознания* и представляющими собой *поток переживания*. Поэтому ее исходную проблему можно сформулировать как исследование структуры процесса переживания сознанием общезначимых истин или же просто сущностей. Но можно ли сущность переживать как нечто данное в созерцании? Является ли сущность онтологическим

феноменом? Да, ибо, во-первых: «Раз явления, как таковые, не имеют природы, они имеют *сущность*, усвояемую в непосредственном созерцании» [6, с. 151], и, во-вторых: «Созерцание созерцает *сущность* как *сущностное бытие* и не созерцает и не полагает ни в каком смысле *существование*» [там же, с. 152]. Иными словами, Гуссерль, как и Фихте, исходит из трансцендентальной философии, позиции, которую красноречивее всех изложил Фихте: «Я утверждаю, что чужое тело является для каждого просто предметом внешнего созерцания, как и всякое другое материальное тело, собственное же тело никогда не является предметом созерцания, ни внутреннего, ни внешнего, а только предметом мышления. Оно не есть предмет внутреннего созерцания, так как нет внутреннего общего чувства всего тела, а только частей его, например, при боли. ... Итак, вполне очевидно, что наше собственное тело есть чисто *априорное* понятие, подобно тому как и созерцание...» [9, с. 692]. Рассмотрим все эти вопросы, насколько возможно<sup>30</sup>, подробнее.

### **§ 37. Редукция интенциональности потока переживания сознания как попытка достижения абсолютного бытия**

Итак, феноменология сознания Гуссерля имеет дело лишь с феноменами как данностями сознания, которые представляют собой *интенциональный поток чистого переживания сознания*. Этим самым сказано, что, во-первых, феномен не есть явление в эмпирическом смысле этого слова, и, во-вторых, в феномене, получаемом посредством редукции явления, достигается абсолютное бытие (сознания). Но достигается ли при этом действительно само абсолютное бытие? Нет. Почему? Потому что «чистое сознание» не является первичным и, следовательно, не может быть абсолютным бытием, как полагал Гуссерль. И все же, несмотря на эту ошибочную позицию, феноменология сознания внесла существенный вклад в проблему понимания и достижения *онтологического уровня мышления*<sup>31</sup>. Поэтому рассмотрим наиболее значимые ее положения.

Что такое феномен? Как уже отмечалось, разделение феноменов на физические и психологические было выполнено еще Brentano<sup>32</sup>. Для чего это необходимо и как это было сделано?

---

<sup>30</sup> Сделать это было не просто даже непосредственным ученикам Гуссерля. Об этом свидетельствует письмо Хайдеггера Ясперсу от 14 июля 1923 г. См.: Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 230.

<sup>31</sup> Этому утверждению в какой-то мере противоречит высказывание А. де Вэленса: «Ничего подобного нет у Гуссерля, для которого феноменология не содержит онтологии познания». А. де Вэлэнс. Феноменология Гуссерля и феноменология Гегеля // Феномен человека. М.: Высш. шк., 1993. С.333.

<sup>32</sup> «Всякий психический феномен, – пишет Brentano, – характеризуется тем, что средневековые схоласты называли интенциональной, а также умственной (*mentale*) внутренней наличностью (*Inexistenz*) предмета и что мы, не избегая полностью двусмысленности выражения, будем называть отношением к какому-либо содержанию, направленностью на какой-либо объект (под которым не следует понимать какую-либо реальность) или имманентной предметностью. Всякий феномен содержит в себе нечто как объект, но не каждый – одинаковым способом». Цит. по: Современная буржуазная философия. М.: Высш. шк., 1978. С. 245.

Подлинное познание должно исходить исключительно из *фактов опыта*, противоположностью которым являются *абстрактные понятия*. Это не значит, что философия должна отказаться от своих понятий, нет. Философия должна черпать свои понятия исключительно из самих вещей. Но это опять же не значит, что философия должна уподобиться естествознанию. Что же это тогда означает: *познавать из самих вещей*? Это значит – постигать вещи так, как они возникают в душе человека. Вещь как физический феномен дана человеку так, как она *предстает в душе*, т.е. не просто как явление, но в своем особенном виде – психическом. Такое представление как раз и названо *психическим феноменом*. Остается только научиться правильно постигать факты этой самой душевной (психической) жизни сознания. Основы такой науки впервые как раз и сформулировал Brentano. Психическому феномену в отличие от физического присуще нечто *предметное*. Предмет психического феномена может предстать трояко, а именно как: 1) предмет представления; 2) предмет суждения; 3) предмет чувства (ценностное переживание). Таким образом, *структура психического феномена представляет собой переживание, которому присущ предмет*. Это есть первое указание на определение *интенциональности*. Указанные три предмета лежат в основе классификации психических феноменов. Но главное в ней то, что базовым для них всех предметом этой классификации является *представление*. В констатации этого факта несомненная заслуга Brentano, на которую указал Хайдеггер: «*Основной тезис, – пишет он, – выдвинутый Brentano в связи с соотношением этих феноменов, гласит: Всякий психический феномен либо сам представляет представление, либо базируется на представлении*» [13, с. 26].

Итак, феномен, о котором идет речь в феноменологии, есть *психический* (чистый, идеальный), а не физический (эмпирический, смутно ощущаемый) феномен. Что в них общего, и в чем их отличие? Общее в них то, что оба они даны *непосредственно*. Отличие же состоит в том, что в чистом феномене дается не только физический предмет, но и его *сущность*. Сущность же возникает в сознании... Идея феноменологии сознания в том и состоит, чтобы постичь такую сущность вещи. Что же такое «сущность вещи»? Следуя тезису Декарта, под ней также понимается *очевидность*. (Эта идея «видения очами» лежит в основе феноменологии Гуссерля, что, однако, не позволяет «вслушиваться» и слышать в вещи ее *символическое* значение. Ибо не только видение, но и *речь* делает нечто «очевидным»). Кант, рассматривая феномен как исключительно эмпирическое явление, отрицал возможность познания «вещи в себе», так как полагал, что явление не дает доступа к внутренней сущности вещи. Чистый же феномен, т.е. феномен в феноменологическом смысле, в противоположность кантовскому истолкованию соответствует ей.

Как же достичь сущности «вещи в себе» и притом так, чтобы она открылась как нечто *самоочевидное*? Для этого нужно изменить представление о логике, а именно дополнить ее своего рода анализом не психологических (в эмпирическом смысле этого слова), а чисто психических процессов созна-

ния<sup>33</sup>. Этому вопросу Гуссерль посвятил два тома своих знаменитых «Логических исследований», и этот труд стал «*основополагающей книгой феноменологии*» (Хайдеггер) [13, с. 28]. Уже во введении ко второму тому Гуссерль формулирует тезис, ставший девизом феноменологии: «Мы хотим вернуться к “самим вещам”» [4]<sup>34</sup>. Но что это значит? Для того чтобы ответить на него, немецкий философ формулирует исходную гносеологическую проблему: «Тот факт, что все мышление и познание нацелены на предметы или положения дел, их якобы постигает так, что их “в-себе-бытие” должно себя обнаруживать как идентифицируемое единство в многообразиях действительных или возможных актов мышления, соответственно значений; дальнейший факт, что всему мышлению присуща форма мышления, которая подчинена идеальным законам, и притом законам, которые описывают объективность или идеальность познания вообще – эти факты, утверждаю я, возбуждают все снова и снова вопросы: как следует понимать то, что объективность “в себе” достигает “представления”, а в познании – “постижения”, следовательно, в конце концов становится все же снова субъективной; что может это означать: предмет есть “в себе” и в познании “дан”; как идеальность общего в качестве понятия или закона может войти в поток реальных психических переживаний и стать достоянием познания мыслящего» [4].

Итак, как идеальность понятия может войти в поток реальных психических переживаний и стать познанным? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть саму суть переживания сознания. Переживание в чистом виде и есть искомый феномен. При этом *переживание сознания – всегда интенционально*. И как указывает Brentano, и чему следует Гуссерль: *всякий феномен имеет свою собственную интенциональную структуру*. Слово «интенция» в переводе с латинского означает «стремление», т.е. некую устремленность, направленность. Без интенции невозможен акт переживания – *восприятие*. Более того, интенция фундирует восприятие. Гуссерль акцентирует на этом свое внимание в «Логических исследованиях»: «*Всякое восприятие характеризуется посредством интенции схватить свой предмет как присутствующий в живой самости*. Этой интенции соответствует восприятие в своей характерной полноте, оно адекватно, если предмет в нем самом действительно и в строгом смысле присутствует “как живой”, как то, что он есть, схваченный целиком и таким образом реально содержащийся в самом восприятии. При этом, само собой разумеется, ведь это очевидно из чистой сущности восприятия, что адекватное восприятие может быть *только “внутренним”*, оно может существовать только одновременно с данными ему и вместе с ним принадлежащими к одному сознанию переживаниями, причем

---

<sup>33</sup> Гуссерль считал, что феноменология есть априорная психология. Именно так он раскрыл определение феноменологии в своей статье для энциклопедического словаря: «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ означает новый, дескриптивный, философский метод, на основе которого в конце прошлого столетия была создана: 1) априорная психологическая наука, способная обеспечить единственно надежную основу, на которой может быть построена строгая эмпирическая психология; 2) универсальная философия, которая может снабдить нас инструментарием для систематического пересмотра всех наук». Э. Гуссерль. Феноменология // Логос. 1991. № 1. С. 12.

<sup>34</sup> В источниках, взятых из интернета, номера страниц не указаны.

это, строго говоря, имеет силу только для переживаний в чисто феноменологическом смысле» [5, с. 289–290].

Таким образом, феномен дан как «сознание о...» своем предмете, идее и т. д. Как сознание коррелятивно вещи, так и в соответствии с установкой трансцендентальной философии – вещь коррелятивна сознанию. *Сознание – это интенциональный поток переживания*. Этими же качествами обладают всякое суждение, оценка, представление, воображение и т. д. Феноменология должна постичь структуру лежащего в их основе переживания сознания<sup>35</sup>. Иначе говоря, задача феноменолога состоит в том, «чтобы сущностно описать переживания – к каким чистым родам они принадлежат, переживания, которые а priori способны выполнять функцию придания значения; как соотносятся в них осуществленный “акт представления” (Vorstellen) и “акт суждения” с соответствующим “созерцанием”, каким образом в созерцании они приводятся к наглядности, иногда “усиливаются” и “наполняются”, как обнаруживается их “очевидность” и т. д.» [4].

Тем самым на поставленный выше вопрос: как идеальность понятия входит в поток переживания, дан ответ – априорно. *Переживание априорно наделяет вещь ее значением*. Однако этим утверждается в то же время и двойственная природа переживания: как просто психического переживания (радости), и как наделяющего вещь идеальным смыслом (шар круглый). Эту двойственность Гуссерль называет «загадочным фактом», поясняя его следующим образом: «Как то же самое переживание может и должно иметь содержание в двойственном смысле – как наряду с его собственным, [внутренне] реальным содержанием, ему может и должно быть присуще идеальное, интенциональное содержание» [4]. Если переживание априорно наделяет вещь ее идеальным смыслом, то тем самым оно способно удовлетворять *принципу беспредпосылочности*. Значит ли это, что не только вещь, но и само бытие является коррелятом сознания? Да. Эту идею Гуссерль обстоятельно развивает в его важнейшей работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» [1], один из параграфов (§ 47) главы «Область чистого сознания» так прямо и обозначен «Мир естества как коррелят сознания».

Итак, как соотносятся бытие и сознание? Что подразумевается под этими понятиями? Иными словами, обладает ли сознание собственным бытием? Да. И именно в этом смысле для Гуссерля бытие как бытие естественного, т. е. внешнего сознанию мира, есть коррелят бытия сознания. Свою позицию философ высказывает достаточно однозначно: «Итак, для бытия самого сознания (в предельно широком смысле потока переживаний) нет необходимости в каком-либо реальном бытии, в бытии, которое подтверждает себя по мере сознания через посредство явлений. Следовательно, имманентное бытие есть несомненно абсолютное бытие в том

---

<sup>35</sup> «Универсальная задача феноменологической психологии состоит в систематическом изучении типов и форм интенциональных переживаний, а также в редукции их структур к первичным интенциям и, таким образом, в изучении природы психического, а также постижении душевной жизни». Э. Гуссерль. Феноменология // Логос. 1991. № 1.



смысле, что оно принципиально *nulla "re" indiget ad existendum* (лат. Не нуждается ни в какой "вещи" для существования). С другой стороны, мир трансцендентных "res" совершенно немыслим без сознания, причем не сознания логически измышленного, но сознания актуального» [1, с. 9].

Является ли бытие сознания абсолютным? Если оно абсолютно, то оно должно сохраниться и после уничтожения всего того, что в него не входит, т.е. вещей. Сохраняется ли оно в соответствии с онтологической установкой феноменологии сознания? Да, ибо «*бытие сознания, бытие всякого потока, переживания вообще, хотя и непременно модифицируется вследствие уничтожения вечно мира, однако не затрагивается им в своей собственной экзистенции*» [1, с. 9]. Означает ли это в свою очередь, что если бытие сознания абсолютно, то иного, так же абсолютного, бытия не существует? Абсолютное бытие как иное есть реальность. Итак, существует ли *абсолютная реальность* как нечто трансцендентное сознанию? Нет, ибо, как пишет Гуссерль, «абсолютная реальность значит ровно столько, сколько круглый квадрат» [1, с. 30]. Однако мир, утверждает философ, не есть некая «субъективная кажимость» в том смысле, как обычно и вульгарно (в том числе и сам Гуссерль) трактуют феноменологию Беркли.

Но что же тогда представляет собой эта пресловутая реальность? Если рассматривать ее в абсолютном смысле, т.е. как бытие сущего, то такая реальность есть *Ничто*. «Реальность, – пишет Гуссерль, – реальность отдельно взятой вещи, и реальность целого мира – сущностно лишена самостоятельности (в нашем строгом смысле – "сущности"). Это не нечто абсолютное в себе, что во вторую очередь связывалось бы с иными, – нет, *оно в абсолютном смысле вообще ничто* (курсив мой. – А. А.), оно лишено "абсолютной сущности", у него существенность того, что в принципе *лишь* интенционально, *лишь* осознаваемо, *лишь* представляемо, *лишь* осуществимо в возможных явлениях» [1, с. 12]. Иными словами, мир, как нечто внешнее по отношению к сознанию, дан лишь в качестве интенции сознания. А это значит, что и сущность вещи заключена не в самой вещи, а в переживаниях сознания, именуемого *восприятием*. Именно в восприятии сознание переживает сущность или же идею вещи, которая, однако, является ничем иным, как лишь собственным феноменом сознания. «...То, что суть вещи, – пишет Гуссерль, – *они суть как вещи нашего опыта*. Не что-либо иное, но лишь опыт предписывает им их смысл... . . . коррелят нашего фактического опыта, именуемый "*действительным миром*", – *это особый случай многообразных возможных миров, а со своей стороны, все эти возможные миры и немиры – не что иное, как корреляты сущностно возможных вариантов идей*.... Так что, никак нельзя позволять, что бы нас вводили в заблуждение рассуждения о том, что вещь трансцендентна сознанию или же что она есть "бытие в себе"» [1, с. 4]. Этим сказано: *опыт приписывает смысл вещам*. Но какой опыт: актуальный или же лишь возможный?

Всякое восприятие дается лишь в актуальном опыте. Но такое восприятие само по себе еще не дает сущности воспринятого! Сущность может быть открыта лишь *априорно*, т.е. доопытно. Однако сущность находится и не вне

опыта; она открывается лишь в *возможном* опыте. Опыт возможен, если он предполагает возможность своей актуализации. В восприятии, т.е. в актуальном опыте, дается указание и на некий возможный. Познать этот последний и означает познать сущность. Если сущность определяется в большей степени «возможностью», то, следовательно, она должна принадлежать и сфере *фантазий*, в том смысле как фантазирует математик или художник, набрасывая проект некой реальности. Более того: «Есть основание для того, – утверждает Гуссерль, – чтобы в феноменологии, как и во всех эйдетических науках, вызывание в воспоминании, а точнее, *свободное фантазирование обрело преимущественное по сравнению с восприятием положение, причем даже и в феноменологии самого же восприятия, правда, за исключением феноменологии данных ощущения*» [1, с. 62].

Таким образом, познать сущность, значит актуально удерживать нечто в *горизонте* его возможного опыта. На усложненном языке Гуссерля, но более обстоятельно, это звучит так: «В сущности заключено следующее: все, что есть *realiter*, но еще не испытано актуально, может становиться данностью, и это означает тогда, что такая вещь принадлежит к не определенному пока, однако *определимому* горизонту моего актуального опыта. А такой горизонт есть коррелят всех компонентов неопределенности, что сами по себе сущностно зависят от опыта вещей, и эти компоненты оставляют открытыми – всякий раз по мере своей сущности – возможности исполнения, осуществления, причем таковые никоим образом не произвольны, но всегда *заранее предначертаны*, мотивированы *типом их сущности*. Любой актуальный опыт указывает за пределы самого себя на тот возможный опыт, который в свою очередь вновь отсылает к новому возможному опыту, и так до бесконечности» [1, с. 6]. Из приведенного текста, видна непоследовательность философа (отмеченная многими исследователями)<sup>36</sup>. Так, в «Логических исследованиях» Гуссерль утверждал, что природа предмета, «модус его бытия», не существенна для анализа интенций сознания (например, видеть пожар во сне или наяву). Теперь же он пишет, что горизонт, удерживаемый сознанием, «сам по себе сущностно зависит от опыта вещей» и что он «предначертан и мотивирован типом их сущности». Но сделал ли он для себя из этого утверждения столь важный и логически последовательный вывод? В рассматриваемой работе – нет (это произойдет позже, но уже под влиянием работ Хайдеггера). Почему? Потому что исходно «Феноменология не стремится быть чем-то иным, нежели учением о сущностях в пределах чистой интуиции; на показательным образом представляемых данностях трансцендентально чистого сознания феноменолог осуществляет следующее: он непосредственно узревает сущности и фиксирует свое созерцание понятийно, т.е. терминологически» [1, с. 53–54]. Этим самым сказано, что феноменолог не должен выходить за пределы своего сознания, ибо *онтологическое познание*, как он

---

<sup>36</sup> «Внутренние противоречия, слабости и неясности ранней теории интенциональности были сразу подмечены критиками феноменологии и в какой-то мере осознаны самим Гуссерлем». *Современная буржуазная философия*. М.: Высш. шк., 1978. С. 247.

считает, должно основываться исключительно на «данностях трансцендентально чистого сознания». Но разве не может вещный мир оказывать на него влияние? Нет. «Таким образом, – пишет Гуссерль, – несмотря на по-своему вполне обоснованные по их смыслу слова о реальном бытии человеческого “я” и переживаний его сознания в мире, а также обо всех “психофизических” взаимосвязях, какие могут иметь сюда касательство, становится ясно, что, невзирая на все это, сознание, если рассматривать его в “чистоте”, должно признаваться *замкнутой в себе взаимосвязью бытия*, а именно *взаимосвязью абсолютного бытия*, такой, в которую ничто не может проникнуть и изнутри которой ничто не может выскользнуть» [1, с. 11]. В приведенном тексте говорится, а точнее, отказывается человеку в «реальном бытии человеческого “я”». Что же под ним подразумевается?

Еще Фихте в «Фактах сознания» писал: «Совершенно верно, что наукоучение утверждало и будет утверждать, что Я, безусловно, полагает и себя, и свой объект. Только при этом оно подразумевает совсем иное Я, скрытое от обыкновенного взора, не открывающееся в области фактов, а познаваемое только путем восхождения к основанию» [9, с. 642]. Шопенгауэр же, следуя традиции индийской философии, писал, что это самое «иное Я», т.е. «абсолютное Я», непостижимо в принципе. Но все они согласны с тем, что это «абсолютное Я» каким-то образом и притом «безусловно полагает и себя, и свой объект». Этой же позиции придерживается и Гуссерль (которую смог превзойти лишь один Хайдеггер). Сам человек и его Я являются такими же вещами, как и прочие предметы окружающего мира, и, следовательно, всего лишь «продуктом» интенциональности сознания. Утверждая так, Гуссерль, однако, не отвечает на закономерный вопрос: кто же «хозяин» этого интенционального сознания? Для него сознание есть абсолютное бытие и этим *все* сказано. «Все» здесь означает: все, что находится вне сознания, есть лишь Ничто. «...Весь *пространственно-временной мир*, – заявляет Гуссерль, – к которому в качестве отдельных подчиненных реальностей причисляются также и человек, и человеческое “я”, – это по своему смыслу *лишь просто интенциональное бытие*, т.е. такое бытие, которое обладает лишь относительным, вторичным смыслом бытия для сознания, – это бытие, доступное постижению субъектам познания через посредство явлений и, возможно, оправдывающее себя *in infinitum* как оправдывающее себя единство явлений. Такое бытие полагается сознанием в его опыте, оно в принципе есть лишь тождественность непротиворечиво мотивируемых многообразий опыта, и в качестве такового оно доступно созерцанию и определению, – сверх же всего этого такое бытие есть всего лишь ничто, или, говоря точнее, это такое бытие, для которого всякое “сверх этого” есть противосмысленная мысль» [1, с. 11–12].

Итак, если сознание обладает абсолютным бытием, а человек лишь переживает его как некий интенциональный поток, то как можно достичь чистого переживания, т.е. абсолютного бытия (сознания)? Посредством *редукции* (возвращение назад) интенциональности потока переживания. Как уже отмечалось, природа переживания двойственна, ибо содержит два слоя: психиче-

ский (реальный) и трансцендентальный (идеальный). Двойственна и структура интенциональности переживания. С одной стороны, она содержит в себе ноэтический акт, т.е. *ноэзис*, осмысливающую направленность сознания на предмет, а с другой, ноэматический, т.е. *ноэму*, содержащую в себе смысл и сущность предмета, данного в феноменах сознания. «Подобно восприятию, – пишет Гуссерль, – любое интенциональное переживание – это и составляет самую основу интенциональности – обладает “интенциональным объектом”, т.е. своим предметным смыслом. Говоря об этом Иными словами, обладание смыслом (“что-либо замышлять”) – это основной характер сознания вообще, которое благодаря этому есть не только переживание, но и переживание, обладающее смыслом, переживание “ноэматическое”»<sup>37</sup> [1, с. 82]. Иными словами, феноменолог должен произвести редукцию, а именно перейти от эмпирического переживания к трансцендентальному, т.е. от ноэзиса к ноэме. Ноэма и есть искомая сущность феномена (в последующем это будет рассмотрено более основательно).

Указанный переход к чистому потоку переживания Гуссерль как раз и обозначает словом «редукция», а поскольку при этом обнаруживается сам феномен, то редукция называется *феноменологической*. Предваряет редукцию так называемое «эпохэ» (удерживание), *воздержание* от каких-либо суждений, («заклучение в скобки»), предуготовленных исторически накопленным опытом и естественной (обыденной) установкой восприятия мира. В результате таких операций выявляется не сам мир в его эмпирической данности, а его «смысл», соответствующий трансцендентальному уровню потока переживания. «Вместе со всем физическим и психическим миром действительное существование реального отношения между восприятием и воспринимаемым заключено в скобки, и тем не менее очевидно, осталось отношение между восприятием и воспринимаемым (как и между удовольствием и тем, что доставляет удовольствие), отношение, которое достигает сущностной данности в “чистой имманентности”, а именно чисто на основе подвергшегося феноменологической редукции переживания восприятия и удовольствия, каким *входит переживание в трансцендентальный поток переживаний* (курсив мой. – А. А.)» [1, с. 79–80].

Предложенная Гуссерлем *онтология* «теории познания» оказала сильное влияние на его современников, не получив, однако, при этом практического применения. Если же изложить практическую значимость этого метода в популярной форме, то оно (феноменологическое описание) сводится к двум основным моментам: а) описание акта переживания (характеризуемое Гуссерлем как «поэтическое»); б) описание того, что пережито («ноэматическое»). Научная же ценность феноменологии сознания состоит в *выявлении структуры интенциональности переживания*, на что обращает особое внимание Херрманн<sup>38</sup>, известный интерпретатор феноменологии: «Феноменоло-

<sup>37</sup> В оригинале стоит «ноэтическое». По всей видимости, это опечатка.

<sup>38</sup> См. также работу: Ж.-П. Сартр. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988. С. 318–320.

гическое открытие интенциональности как сущностной конституции переживаний сознания, – пишет он, – заключает в себе важнейшее уразумение того, что предметы переживаний не просто существуют, как это кажется в естественно-наивной жизни сознания, но что они суть то, в качестве чего они для меня осознаны, т.е. имеют место лишь в *интенциональной имманентности сознания*: они имманентны в качестве того, в качестве чего они в актах, в зависимости от сообразной типу акта сущности, подразумеваются» [15, с. 24].

Посредством редукции Гуссерль *пытался* достичь абсолютного бытия, понимаемого им как бытие чистого сознания. Почему здесь употреблено слово «пытался»? Потому что попытка Гуссерля оказалась неудачной. Ибо на вопрос: является ли абсолютное бытие сознания, как это полагал философ, изначально, как показали последующие исследования, нужно дать отрицательный ответ. «Для Гуссерля, – пишет Херрманн, – метод подхода трансцендентальной эпохе и редукции производит раскрывающее высвобождение *абсолютного бытия* чистого сознания. Это бытие называется абсолютным, поскольку иной тип бытия, реальность как бытие пространственно-временного мира, оно содержит в себе в качестве интенционального смысла. Однако рассмотренное с принципиальной позиции Хайдеггера редуктивно открытое абсолютное бытие сознания *не* представляет собой *изначального бытийного способа* “субъекта”. Напротив, в редуктивном подходе к сфере абсолютного бытия “субъект” укореняется в себе самом как трансцендентальном *ego-cogito-cogitatum* и окончательно лишает себя возможности феноменологического выявления своей экзистенциальной бытийной конституции и самостно-экстатически-горизонтной раскрытости бытия вообще» [15, с. 31]. Иными словами, предложенное Гуссерлем рассмотрение абсолютного бытия из сферы сознания противоречит изначальной максиме феноменологии «к самим вещам». Более того, оно не просто противоречит, но и закрывает путь к выявлению бытия вещи, ибо изначально элиминирует вопрос о бытии как *бытии сущего*. «Феноменология оказывается *нефеноменологичной!*» – восклицает Хайдеггер [13, с. 138].

### **§ 38. Феноменологический феномен как бытийное основание символа. Дазайн как исходный пункт феноменологической герменевтики**

Феномен не есть явление. В чем же состоит их отличие? Феномен есть *символ*, в то время как явление – это лишь *знак* чего-то. Символ отличается от знака тем, что он указывает в себе самом на «иное», т.е. в нем, в отличие от знака, означающее и означаемое слиты в одно целое. Иное здесь взято в кавычки, так как оно подразумевается не в обычном смысле, как нечто внешнее, а в смысле *сокрытого* (в себе самом). Не трудно также заметить, что всякое явление с необходимостью предполагает свое основание. Этим основанием служит феномен, в *символическом образе которого дается само бытие*.

Итак, зададимся следующими вопросами. Во-первых, какая существует связь между явлением, феноменом и бытием, и, во-вторых, каким образом феномен открывает доступ к своему бытийному основанию, т.е. бытию? Этим вопросам посвящен § 7 Введения к «Бытию и времени» М. Хайдеггера, озаглавленный им «Феноменологический метод разыскания» [10].

Прежде чем установить связь между феноменом и *его* явлением, рассмотрим сущность последнего. Хайдеггер определяет ее следующим образом: «Явление как проявление “чего-то” означает соответственно как раз *не*: показывание самого себя, но давание знать о себе чего-то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть *себя-не-казание*» [10, с. 29]. Тем самым сказано, что структуру явления составляют два основополагающих его элемента. Во-первых, явление это то, что «себя само кажет», и, во-вторых, то, что «себя кажет» в явлении, не имеет в самом этом явлении своего основания, т.е. оно – то, что «себя кажет» – *безосновно*. Именно безосновность явления, если рассматривать последнее изолированно как явление-в-себе, Хайдеггер именует как «себя-не-казание». Иными словами, хотя всякое явление есть то, что «себя кажет», но основание явления «себя-не-кажет». Хайдеггер еще раз подчеркивает двусложность структуры явления и вызванную этим путаницу: «Выражение “явление” само может опять же значить двоякое: во-первых, (*про*)явление в смысле давания о себе знать как себя-не-казание и затем само дающее знать – которое в своем казании себя указывает на нечто себя-не-кажущее. И наконец, можно применять явление как титул для аутентичного смысла феномена как казания себя. Когда эти три разных положения вещей обозначают как “явление”, то путаница неизбежна» [10, с. 30].

Во избежание этого рассмотрим пример. На небе появилась темная, большая и быстро надвигающаяся туча. Туча – это явление, которое «кажет себя» тем, что она «темная, большая и быстро надвигающаяся». Однако в этом явлении «не кажет себя» та воздушно-водная масса, которая в скором времени: низвергнется на землю в виде дождя или же разразится молнией и громом; принесет хороший урожай или же погубит его градом и т.д. Но все это, в том числе и Бога дождя – туча символизирует собой. Поэтому тучу можно рассматривать не только как явление, но и как символ. Символом же именуется здесь то, что может быть представлено как *структурно-телеологическое образование, выражающее трансфинитный смысл*<sup>39</sup>. То, что «себя кажет» в этом символе, составляет структуру символа, а то, что «себя-не-кажет» – значение символа (телос). Поскольку то, что «себя-не-кажет», многолико, то символ имеет бесконечное число значений (трансфи-

---

<sup>39</sup> «Символ – это структурно-телеологическое образование, выражающее трансфинитный смысл. Каждый самостоятельный элемент структуры символа имеет несколько собственных значений, но, объединяясь в одно целое посредством целеполагания, они (элементы структуры) образуют идею, усмотрение которой возможно посредством интуиции. Структуру символа можно представить как некую целеполагающую идею, состоящую из ряда смыслов, объединенных этой идеей. В символе нельзя однозначно разграничить означающее и означаемое, так как в символе элементы структуры, выступающие в роли означаемых, становятся в то же время означающими для создаваемой ими идеи. Поскольку в символе означающее и означаемое совпадают, то он “истинен”». Абдуллин А.Р. Культура и символ. Уфа: Гилем, 1999. С. 66.

нитный смысл). То, что в этом явлении тучи «себя-не-кажет» (например, дождь), и есть феномен. Феномен это то, что находится лишь в *возможности*, то, что *неочевидно* и *потаенно*. Являясь по своей природе символом, феномен как бы мерцает в своем явлении.

Утверждение о том, что феномен есть символ, в какой-то мере противоречит тексту «Бытия и времени», ибо Хайдеггер дважды (на с. 29 и 78) приравнивает символ к прочим знакам. «Все индикации, показывания, симптомы и символы, – пишет он, – имеют означенную формальную основоструктуру (про)явления, как они еще ни различались между собой» [10, с. 29]. Иными словами, природа символа соответствует явлению, а не феномену. Однако уже в «Истоке художественного творения» он заявляет: «Творение есть символ» [12, с. 54], а «сущность поэзии есть учреждение истины» [12, с. 104]. Именно в этом, втором, значении символа необходимо рассматривать и феномен. Что этим сказано? Познав нечто в интуитивном созерцании, это самое «нечто» можно передать двояко: либо *схематически*, либо *символически*. Об этом писал еще Кант в «Критике способности суждения»<sup>40</sup>. По всей видимости, «схематический» момент в какой-то мере реализует феноменология Гуссерля, тяготеющая к математике, а «символический» – Хайдеггера, делающая упор на искусство. И все же Хайдеггер говорит не о символе, а о феномене. Поэтому вернемся к нему.

Что же такое феномен? Во-первых, в отличие от явления, которое *отсылает* к чему-то, феномен – это особый род *встречи* с чем-то. «Феномен – себя-в-себе-самом-показывание – означает особый род встречи чего-то. Явление напротив подразумевает сущую в самом сущем отсылающую связь, а именно так, что *отсылающее* (дающее знать) способно удовлетворить своей возможной функции только если оно кажет себя само по себе, есть “феномен”. Явление и видимость сами различным образом фундированы в феномене. Запутывающая многосложность “феноменов”, именуемых титулами феномен, видимость, явление, голое явление, поддается распутыванию только если с самого начала осмыслено понятие феномена: себя-само-по-себе-кажущее» [10, с. 31]. Во-вторых, как следует из приведенной цитаты, феномен – это «себя-само-по-себе-кажущее». И, в-третьих, «явление и видимость сами различным образом фундированы в феномене». Первая из указанных особенностей была уже в какой-то мере рассмотрена, поэтому остановимся на двух последних.

---

<sup>40</sup> Для того, чтобы доказать нечто, необходимо дать его в созерцании. Если это нечто есть эмпирические понятия, т.е. данные в явлении, то для них можно привести какой-либо «пример». Но для чистых идей разума такие примеры привести невозможно. Созерцать такие идеи можно либо схематично, либо символично. «Любая гипотипоза (наглядное изображение), – пишет Кант, – как чувственное воплощение двояка: она либо *схематична*, если понятию, которое постигается рассудком, дается соответствующее априорное созерцание; либо *символична*, если под понятие, которое может мыслить только разум и которому не может соответствовать чувственное созерцание, подводится такое созерцание, при котором действия способности суждения совпадают с тем, что она наблюдает в схематизировании лишь по аналогии, а не по самому созерцанию, т.е. лишь по форме рефлексии, а не по содержанию». Кант И. Критика способности суждения. М: Чоро, 1994. С. 193–194.

Греческий глагол, пишет Хайдеггер, от которого производно слово «феномен», означает *казать себя*. Следовательно, и искомое слово имеет также греческое происхождение и означает: то, что показывает себя, т.е. самоочевидное. «Как значение выражения “феномен” надо поэтому *фиксировать*: *само-по-себе-себя-кажущее*, очевидное. φαίνόμενα, “феномены” суть тогда совокупность того, что лежит на свету или может быть выведено на свет, что греки временами просто отождествляют с τὰ ὄντα (сущее). Сущее может, далее, казать себя из себя самого разным образом, смотря по способу подхода к нему. Существует даже возможность, что сущее кажет себя как то, что оно в самом себе *не* есть. Показывая себя таким образом, сущее “выглядит так, словно...”. Такое казание себя мы называем *кажимостью*. И так же в греческом выражении φαίνόμενον, феномен, имеет значение: выглядящее так словно, “кажущееся”, “видимость”» [10, с. 28–29]. Здесь необходимо обратить особое внимание на то обстоятельство, что сам феномен имеет две свои модификации, которые терминологически схвачены как: а) *кажущее*, т.е. открывающее себя в истинном свете; и б) *кажимость*, т.е. порождающее лишь видимость истинного. Если говорить более точнее, то «кажимость» есть модификация феномена. Ибо аутентично феномен есть лишь то, что «кажет». При этом сам феномен и его модификация взаимосвязаны между собой. «Что однако выражают *оба* термина, – поясняет далее философ, – не имеет ближайшим образом вовсе ничего общего с тем, что называют “явлением” или тем более “только явлением”» [10, с. 29]. Иными словами, феномен в отличие от явления, пусть и двойко, но всегда указывает исходя из себя самого. (Как раз в этом и состоит отличие символа от прочих знаков. Знак, в отличие от символа, сам по себе ничего не значит.) Но возможно ли явление без феномена? Нет. Хайдеггер поясняет это следующим образом: «Хотя “явление” никогда не есть казание себя в смысле феномена, все же оно возможно лишь *на основе* какого-то *казания себя*. Но это казание себя, делающее и явление также возможным, само не есть явление. Явление есть *давание знать* о себе через нечто, что себя кажет. Если тогда скажут, что словом “явление” мы указываем на нечто, в чем нечто является не будучи само явлением, то понятие феномен этим не очерчено, а *предположено*, каковое предположение однако остается скрытым, поскольку в данном определении “явления” выражение “являться” применяется двузачно. То, в чем нечто “проявляется”, значит: в чем нечто дает о себе знать, т.е. не кажет себя; а в словах: “само ‘явлением’ не будучи” явление означает казание себя. А это казание себя принадлежит по сути тому “в-чем”, в котором нечто дает о себе знать. Феномены поэтому никогда не явления, но конечно никакому явлению не обойтись без феноменов» [10, с. 29–30].

Вносит ли предложенное описание различия между феноменом и явлением ясность в рассматриваемую проблему? Нет. Почему? Потому что мы все еще придерживаемся *формального* и *расхожего* понятия феномена. Понятие феномена будет формальным, если не уточнено, к какой области относится феномен: к сущему или его бытию. Понятие феномена будет расхожим, если под ним подразумевается лишь эмпирическая наглядность. Прежде чем



*расформализовать* понятие феномена, нужно от его расхожего понятия перейти к *феноменологическому*. «...То, что понимается под феноменом феноменологически, можно не касаясь других различий проиллюстрировать, сказав так: что в явлениях, расхоже понятом феномене, всякий раз себя предшествующе или сопутствующе, хотя нетематически, уже кажется, может быть тематически приведено к показу себя, и это себя-так-само-по-себе-кажущее суть феномены феноменологии» [10, с. 31].

Расформализовать же феноменологическое понятие феномена должна особая наука, именуемая феноменологией. Термин «феноменология» образован путем прибавления к слову «феномен» слова также греческого корня «логос». Что же означает это слово? То же, что и феномен, и более того, именно логос делает феномен феноменологическим. Слово «логос» Хайдеггер интерпретирует следующим образом. «λόγος как речь значит скорее то же что δηλοῦν, делать очевидным то, о чем “речь” в речи. Аристотель эту функцию речи строже эксплицировал как ἀποφαίνεσθαι. λόγος дает чему-то видеться (φαίνεσθαι), именно тому, о чем речь, и притом для говорящих (средний залог), соотв. для говорящих друг с другом. Речь “дает видеть” ἀπό... от того самого, о чем речь. В речи (ἀλόφανσις), насколько она подлинна, *речение* должно быть почерпнуто из того, о чем речь, так что сообщающая речь в своем сказанном делает то, о чем она речь, очевидным и так доступным другому. Это структура λόγος’а как ἀλόφανσις’а. Не всякой “речи” присущ *этот* модус приведения к очевидности в смысле выявляющего давания видеть. Мольба напр. тоже делает очевидным, но по-другому» [10, с. 32].

Итак, есть просто речь (ἀλόφανσις) и ее смысл, т.е. логос (λόγος). Логос делает очевидным то, о чем «речь» в речи. Он озвучивает то, что было *как-то* увидено. Иными словами, логос «добавляет» к речи еще нечто. Эту способность логоса Хайдеггер обозначает термином *синтез*. Это слово также состоит из двух греческих слов «син» и «тезис». Однако синтез, осуществляемый в логосе, не есть привычный синтез, подразумеваемый как образованный синтетически. Синтез – означает придание нового значения, точно так же, как это происходит в символе. Первая часть этого слова (син) имеет здесь, как указывает Хайдеггер, «чисто апофантическое значение и подразумевает: дать видеть нечто в его *совместности* с чем-то, нечто *как* нечто» [10, с. 33].

Слово «добавляет» выше было употреблено в кавычках. Почему? Потому что логос не синтетически добавляет новое значение, а символически раскрывает его. Новое значение не *соответствует*, не привносится извне, а исконно принадлежит тому, о чем идет в речь. Как и феномен, логос имеет две модификации: быть *истинным* и *ложным*. «“Истинность” логоса как *истинствование*, ἀληθεύειν, подразумевает: изъять сущее, о котором речь, в λέγειν как ἀποφαίνεσθαι из его потаенности и дать увидеть как непотаенное (ἀληθές), *раскрыть*» [10, с. 33]. Аналогично «быть лживым» означает *скрывать*, т.е. выдать нечто за что-то, что оно не есть. Поскольку логос имеет две модификации, то, следовательно, логос не является исходным местом истины. Что же тогда дает истину? *Чувство*. «“Истинно” в греческом смысле, и

притом истоннее чем сказанный λόγος, – поясняет Хайдеггер, – “чувство”, αἰσθησις, простое чувственное внятие чего-то. Поскольку αἰσθησις всегда нацелен на свое ἴδια, на сущее, всякий раз гениально доступное именно только *через* определенное чувство и *для* него, например зрение – на цвета, то их внятие всегда истинно. Это значит: зрение открывает всегда цвета, слух открывает всегда тона» [10, с. 33]. Таким образом, хотя само чувство еще не есть истина, но именно чувство дает доступ, открывает (удерживает раскрытой) истину. Основное же свойство истины – *быть открытым*. И именно это свойство позволяет нам говорить о феномене и логосе как способах схватывания и удержания истины. Что же обладает этим свойством? Забегая вперед, можно ответить: бытие. Человек же как существо познающее схватывает это «открытое» как нечто беспредпосылочное, открывающееся в интуитивном созерцании. Хайдеггер обозначает такое постижение словом νοεῖν (внятие): «В чистейшем и истоннейшем смысле “истинно” – т.е. лишь открывающе, так что оно никогда не способно скрывать, – чистое νοεῖν, прямое вглядывающееся внятие простейших бытийных определений сущего как такого. Это νοεῖν никогда не способно скрывать, никогда быть ложным, оно способно в крайнем случае оказываться *не-внятием*, ἀνοεῖν, быть недостаточным для простого, соразмерного подхода» [10, с. 33].

Феномен и логос будучи внутренне связанными позволяют внять тому, что является истинным само по себе. Метод же такого «внятия» – прямого показывания и доказывания – есть то, что именовано титулом *феноменология*. Если прочитать это слово по-гречески, то тогда оно будет означать: «Дать увидеть то, что себя кажет, из него самого так, как оно себя от самого себя кажет» [10, с. 34]. Выше уже было сказано, что феноменология это та наука, посредством которой можно расформализовать формальное понятие феномена. Термин «расформализовать» означает: показать как метод относится к своему предмету. Иными словами, расформализовать, значит ответить на вопрос: что познается (схватывается) в предмете в случае применения такого метода. Здесь возможны два ответа: сущее и бытие (сущего). Сущее познается *наукой*, бытие – *до-научным* способом, т.е. философией (онтологией). В случае науки, поясняет Херрманн, мы имеем дело с вульгарным понятием феномена. «Теперь если то, – пишет он, – что приводится к данности в модусе себя-в-себе-самом-показывания, являет собой *сущее* какой-либо области, в таком случае формальное понятие феномена расформализовалось в *вульгарное* понятие феномена. Как тривиальное, вульгарное понятие феномена отсылает к нетривиальному понятию феномена. Важно усвоить, что вульгарное понятие феномена подразумевает не сущее, как оно показывает себя в *до-научном* к нему подходе, а сущее в качестве тематического предмета научного, и притом *позитивно-научного* исследования» [15, с. 14].

Чем же отличается от научного до-научный подход? На таком естественном для человека и изначальном и беспредпосылочном подходе, как известно, настаивал еще Гуссерль. В чем же отличие подхода Хайдеггера от Гуссерля? Ответу на эти вопросы как раз и посвящено специальное исследование Херрманна. «От научных способов подхода, – пишет немецкий фило-

соф, – мы должны отличать вне-научно-естественные способы подхода к тому, что есть. Разумеется, это особенный философский вопрос: в качестве чего в философском их осмыслении следует охарактеризовать до-научные способы подхода. Гуссерль, согласно своему начинанию, опирающемуся на сознание, до- и вне-научные способы подхода понимает в качестве того, что он обобщенно называет простым чувственным опытом (а также опытом жизненного мира): актуальное и в настоящий момент осуществляющееся восприятие и его модификации, являющие собой представление в воображении: актуальное припоминание бывшего настоящим, припоминание прошедшего и относящееся к будущему упреждение (ожидание). В противоположность этому Хайдеггер на почве своего начинания, опирающегося на Дазайн, устанавливает в качестве до-научных способов подхода то, что он терминологически обозначает как деятельные отношения осмотрительного озабоченного устройства – озабоченного обращения с сущим, при котором мы каждый раз держим себя открытыми. В до-научной повседневности не нужно никакого метода, никакого методического выявления для того, чтобы первоначально приводить к себя казанию предметы нашей естественно-повседневной жизненной практики. Позитивно-научное исследование естественно-научного или гуманитарного образца, напротив, постоянно нуждается в методе. Ибо оно намерено схватывать не то, что нами, безо всякого метода, всегда уже встречено и нам дано, но оно стремится исследовать сферу сущего с таких точек зрения, с которых это последнее для естественных способов подхода заранее себя не показывает» [15, с. 14–15]. Поясним это.

Феноменология как Гуссерля, так и Хайдеггера исходят из понятия «интенциональности переживания». Значимость этого понятия состоит в том, что оно позволяет *выйти за пределы субъекта* и тем самым вступить в непосредственное отношение к внешнему миру, минуя всевозможные научные методы. В отличие от Гуссерля, Хайдеггер рассматривает не голое сознание, а деятельность Дазайн, т.е. деятельное отношение человека к миру. Мир также интенционально конституирован, но не сознанием, а деятельным отношением Дазайн. Для бытийного познания не нужны методы науки, ибо человек как Дазайн изначально есть *бытие-при*(внутримировом-сущем). Бытие мира может быть открыто в бытийной конституции Дазайн. Способ такого открытия заключен в *экстатичности* бытийной конституции Дазайн. Гуссерль же трактует это иначе. «Мы переживаем явления, – пишет он в “Логических исследованиях”, – как принадлежащие связям сознания, вещи же являются нам как принадлежащие феноменальному миру. Сами явления не являются, они переживаются. Если мы сами себе являемся в качестве членов феноменального мира то физические или психические вещи (тела или персоны) являются нашему феноменальному Я в физическом или психическом отношении. Это *отношение феноменального объекта* (который любят называть также содержанием сознания) к *феноменальному субъекту* (Я как эмпирическая персона, как вещь) нужно разумеется, отделять от *отношения содержания сознания* (в нашем смысле – переживания) к *сознанию в смысле единства содержаний сознания* (к феноменологическому существованию эмпирического Я). В пер-

вом случае речь идет об отношении двух являющихся вещей, в последнем – об отношении единичных переживаний к комплексу переживаний» [5, с. 285–286]. Иными словами, для Гуссерля важно установить не сами вещи феноменального мира, т.е. вещи как они есть, а их переживание, трактуемое как некое феноменологически очищенное *содержание, изначально присущее сознанию*.

Прежде чем расформализовать понятие феномена, еще раз повторим выше сказанное. Существует разница между бытием и его сущим. Поскольку сущее есть не что иное, как мир окружающих вещей, то познание всегда направлено исключительно на сущее. Более того, обыденное и научное познания даже не ведают и не могут ведать о том, что «заслонено» сущим. Для того чтобы наука смогла обратиться к бытию сущего, необходимо, во-первых, расформализовать обычный для нее способ определения феномена и, во-вторых, исходя из нового понятия феномена, *правильно подать само сущее*. Именно второй момент является поистине революцией, произведенной Хайдеггером в философии. *Первый шаг* немецкий мыслитель делает следующим образом. «Что это, что в отличительном смысле должно именоваться “феноменом”? Что по своему существу есть *необходимо* тема *специального* выявления? – задается вопросом Хайдеггер и отвечает: – Явно такое, что ближайшим образом и большей частью себя как раз *не* кажется, что в противоположность тому, что себя ближайшим образом и большей частью кажется, *потаянно*, но вместе с тем по сути принадлежит к тому, что себя ближайшим образом и большей частью кажется, а именно так, что составляет его смысл и основание. Что однако в исключительном смысле остается *потаянным* или опять соскальзывает в *сокрытость* или кажется себя лишь “искаженным”, есть не это или то сущее, но, как показали предыдущие соображения, *бытие* сущего. Его сокрытие может идти так далеко, что о нем забывают и вопрос о нем и его смысле выпадает» [10, с. 35]. Что открывает доступ к феномену, понимаемому как символ, если за ним скрывается само бытие? Ответ уже подготовлен предшествующим ходом размышлений: «Феноменология, – утверждает Хайдеггер, – есть способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии. *Онтология возможна только как феноменология*. Феноменологическое понятие феномена имеет в виду как кажущее себя бытие сущего, его смысл, его модификации и дериваты<sup>41</sup>. И казание себя здесь ни какое угодно, ни тем более что-то вроде явления. Бытие сущего всего менее способно когда-либо быть чем-то таким, “за чем” *стоит* еще что-то, “что не проявляется”. “За” феноменами феноменологии не *стоит*, по их сути, ничего другого, но, пожалуй, то, что призвано стать феноменом, может быть потаянным. И именно потому, что феномены ближайшим образом и большей частью *не* даны, нужна феноменология. Сокрытость есть антоним к “феномену”» [10, с. 35–36].

Как же найти доступ к феноменам, т.е. к потаянному бытию? Если «онтология возможна только как феноменология», то, что означает призыв Хай-

---

<sup>41</sup> Дериват (отведенный) – производное от чего-то ранее существовавшего.

деггера – «нужна феноменология»? Это значит, нужна не просто «дескриптивная феноменология», предполагающая субъект-объектное отношение, но такая, которая была бы *генетически* связана как с сущим, так и с бытием. Что же это за феноменология? Такой феноменологией является герменевтика: «Феноменология Дазайн есть *герменевтика* в исконном значении слова, означающее занятие толкования» [10, с. 37]. *Феноменология Дазайн* есть второй шаг и подлинное философское открытие Хайдеггера. Что же это такое?

Бытие может быть дано разными способами, например *идеальным* или *подручным*. Но среди этих способов есть один особый и специфический. Это способ, каким бытийствует сам человек, есть *экзистенция*. В чем же состоит ее особенность? В том, что экзистенция – это такой способ бытия сущего, который наделен даром *понимания*; это такое бытие сущего которое понимает как свое собственное бытие, так и иные способы бытия, например бытия идеальным или подручным. Благодаря тому, что экзистенция может понимать то, что по сути не является ею, т.е. человеком, она обозначена термином *Dasein* (Дазайн), что буквально означает *вот-бытие*. Экзистенция человека так устроена, что, во-первых, в своем бытии он сам для себя раскрыт и, во-вторых, в этой раскрытости он простерт в раскрытости для бытия вообще. Именно благодаря этой *раскрытости* он может спрашивать и о смысле бытия. Слово «раскрытость» здесь надо понимать в смысле обладания *способностью к пониманию*. Поскольку человек раскрыт двояким образом, то можно ли между ними провести различие? Да. «...Раскрытость, – пишет Херрманн, – в которой мое собственное бытие как экзистенция удерживает себя, мы называем *самостно-простертой*, соответственно *самостно-экстатической раскрытостью*; раскрытость бытия подручным (и вообще бытия сущего, не являющегося человеком), в которую я простерт в своей *самостно-экстатической раскрытости*, мы обозначаем в качестве *горизонтной раскрытости*. Самостно-экстатическая и горизонтная раскрытости образуют неразрывное единство и целостность. Поэтому мы говорим также о *целостной раскрытости* и внутри нее различаем *самостно-экстатическую* и *горизонтную раскрытости*. Целостность этой *самостно-экстатически-горизонтной раскрытости бытия* по сути есть то, что Хайдеггер подразумевает под термином “Дазайн”» [15, с. 21]. Помнить об этом различии очень важно. Ибо только вместе они составляют всю полноту Дазайн, истолкование которого и есть исходный и искомый путь к потаенному бытию. «Поскольку же, – заключает Хайдеггер, – через раскрытие смысла бытия и основоструктур Дазайн вообще устанавливается горизонт для всякого дальнейшего онтологического исследования неприсутствиеразмерного (т.е. несоразмерного человеческой экзистенции. – А. А.) сущего, эта герменевтика становится вместе и “герменевтикой” в смысле разработки условий возможности всякого онтологического разыскания. И поскольку, наконец, Дазайн обладает онтологическим преимуществом перед всем сущим – как сущее в возможности экзистенции, – герменевтика как толкование бытия Дазайн получает специфический третий

– понимая философски, *первичный* смысл аналитики экзистенциальности экзистенции» [10, с. 37–38].

### § 39. *Феноменологическая деструкция как основной методический прием онтологического познания*

Истолкование Дазайн есть исходный и искомый путь к потаенному бытию. Иными словами, только посредством аналитики Дазайн можно осуществить выход за пределы сущего, т.е. к его бытию – бытию сущего. Но как на практике осуществить этот выход? Феноменология в целом есть *способ разработки подхода* к бытию сущего. А каковы ее части, т.е. методические приемы? Методические приемы составляют *метод подхода*, который, как указывает Херрманн, «методически добывает доступ к соответствующему полю изысканий феноменологии, и который как метод подхода не следует путать с методом как способом разработки» [15, с. 29]. Таким образом, феноменология как бы содержит два *методических принципа*: способ разработки и метод подхода. Первый методический принцип состоит в выявлении сущности феномена и феноменологии, и он был рассмотрен в предыдущих параграфах. Поэтому здесь будет рассматриваться только второй методический принцип: *путь феноменологического разыскания*, т.е. *методические приемы*.

Общий смысл этого принципа Хайдеггер изложил во Введении к «Бытию и времени», и звучит он следующим образом: «Способ встречаемости бытия и бытийных структур в модусе феномена должен быть первым делом *отвоеван* у предметов феноменологии. Отсюда *исходная позиция* анализа, равно как *подход* к феномену и *прохождение* сквозь господствующие сокрытия требуют собственного методического обеспечения. В идее “изначального” и “интуитивного” схватывания и экспликации феноменов заложена противоположность наивности случайного, “непосредственного” и непродуманного “созерцания”» [10, с. 36–37]. Суть же этого принципа изложена им во Введении<sup>42</sup> к лекционному курсу «Основные проблемам феноменологии» в § 5 «*Методический характер онтологии. Три основные части феноменологического метода*» [16]. Однако и здесь, прежде чем приступить к изложению основных приемов онтологического познания, немецкий философ поясняет: «Таким образом, первой задачей в пределах разъяснения научного характера онтологии является *доказательство ее онтического фундамента* и характеристика этого фундирования. *Вторая* есть обозначение способа познания происходящего в онтологии как науке о бытии, что означает *разработку методических структур онтологически-трансцендентального различения*» [16, S. 28]. Итак, что это за задачи?

<sup>42</sup> Имеется русский перевод этого Введения. Хайдеггер М. Положение об обосновании. Основные проблемы феноменологии СПб.: Алетейя, 1999. С. 256–285.

Доказательство онтического фундамента онтологии основано на *преимуществе Дазайн* перед другими видами сущего. В этом состоит и принципиальное отличие онтологии как науки о бытии от прочих наук, имеющих дело с сущим, а не с его бытием. Поскольку бытие всегда есть бытие сущего, то, следовательно, оно (бытие) фундировано им (сущим). «...Анализ истинного характера бытия, – пишет Хайдеггер, – как раз показывает, что бытие так же основано как бы в сущем, а именно в Дазайн. Бытие имеется только тогда, когда есть бытийное понимание, т.е. существует Дазайн. Это сущее, следовательно, требует в проблематике онтологии некоего отличного преимущества. ... Онтология имеет фундаментальной дисциплиной аналитику-Дазайн. Этим одновременно положено: онтология не может обосновывать себя чисто онтологически. Возможность ее собственного осуществления отсылается обратно к сущему, т. е. онтическому: Дазайн. Онтология имеет онтический фундамент...» [16, S. 27]. Этим сказано, что Дазайн, будучи бытийным пониманием, позволяет выйти за свои пределы и тем самым открывает вход к пониманию бытия вообще. И соответственно сам выход-вход будет трансцендентально-онтологическим. Что это значит?

Постичь бытийно – это значит схватить нечто в его изначальности. Трансцендентально-онтологический смысл «изначальности» Хайдеггер раскрывает как нечто «возможное», «Ранее» и «априорное». «Выше действительности стоит *возможность*. Уразумение феноменологии лежит единственно в схватывании ее как возможности», – пишет он в «Бытии и времени» [10, с. 38]. А в «Основных проблемах феноменологии» поясняет, что «уже в ранней античности видели, что бытие и его определенности лежат определенным образом в основе сущего, ему предшествуют, *proteron*<sup>43</sup>, являются [более] Ранним. Терминологическим обозначением для этого характера предшествования бытия сущему является выражение априори, *априорность*, Раннее. Бытие в качестве априори более раннее, чем сущее» [16, S. 28]. Таким образом, сутью второй задачи является разработка феноменологии как способа *априорного познания*. «Основные части, которые принадлежат к априорному познанию, составляют то, – поясняет Хайдеггер, – что мы называем феноменологией. Феноменология является титулом для метода онтологии, т.е. научной философии» [16, S. 28]. Философ акцентирует внимание на научном характере философии. Почему? Ответ был дан уже выше: *интуитивное схватывание изначального не должно быть подвержено наивности «случайного», «непосредственного» и «непродуманного»*. Хайдеггер требует различать термины «феноменальный» и «феноменологический». К первому относится то, «что дано и поддается экспликации», а ко второму то, «что составляет требуемую в этом исследовании концептуальность» [10, с. 37]. Иными словами, «феноменально» то, что сразу «видимо», а «феноменологично» то, что открыто посредством «логоса». Логос же необходим потому, что феномен может быть встречен не сразу в свете его истинности. И именно потому нужны особые методические приемы. Прежде чем рассмотреть их,

---

<sup>43</sup> От греческого *prote* – первое.

нужно выяснить: каким образом может быть *скрыта* истина, лежащая в феномене.

«Способ возможной скрытости феноменов, – поясняет Хайдеггер, – разный. Во-первых, феномен может быть скрыт в том смысле, что он вообще еще *не открыт*. О его существовании не имеется ни знания ни незнания. Феномен может быть далее *засорен*. Здесь заложено: он был некогда прежде раскрыт, однако подпал снова сокрытию. Оно может стать тотальным или же, как правило, прежде раскрытое еще видимо, хотя только как видимость. Но сколько видимости, столько “бытия”. Это сокрытие как “искажение” самое частое и опаснейшее, потому что здесь возможности обмана и дезориентации особенно упорны» [10, с. 36]. В чем же опасность такого сокрытия? Без специальных методических приемов чаще всего человек просто *не замечает*, что имеет дело не с самим феноменом, а с его искажением. Не заметит же он потому, что то, что он видит, ему *кажется* ясными и самоочевидным и, следовательно, не требующим своего обоснования. Опасность такого познания заключается в том, что нечто искаженное может быть (в качестве аксиомы) *положено в основание познания* как нечто самоочевидное и, следовательно, не требующее своего доказательства. Более того, само сокрытие может быть не только *случайным*, утверждает Хайдеггер, но и *необходимым*. Необходимые сокрытия это такие, «которые основаны в способе существования раскрытого. Всякое исходно почерпнутое феноменологическое понятие и положение в качестве сообщенного высказывания подлежит возможности вырождения. Оно транслируется внутри пустой понятности, утрачивает свою почвенную устойчивость и становится свободнопарящим тезисом» [10, с. 36]. Иными словами, то, что некогда было исходно и аутентично схвачено (познано) и закреплено в соответствующем понятии, со временем может выродиться. Выродившись, оно все равно будет оставаться «понятным». Но такая «понятность» будет уже не феноменологической, а машинальной, автоматической, т.е. по своей сути «пустой». Такая «понятность» возникает посредством передачи через *неосмысленную традицию*. Так, в древности со словом «Урал» связывали феномен «Бога и божественности окружающего мира», а теперь лишь и исключительно определенный вид горного массива. Поэтому феноменология как метод трансцендентально-онтологического познания должна иметь собственные методические приемы, которые позволили бы увидеть нечто в его изначальном свете. Иными словами, она должна иметь такие приемы, которые могли бы, например, позволить увидеть сквозь современное понятие «Уральские горы» его исходный феномен – «божественность Урала».

Хайдеггер предложил три таких приема, именуемые им как *основные части (Grundstücke)*<sup>44</sup> феноменологического метода. К ним относятся: феноменологические *редукция, конструкция и деструкция*. Каково их назначение? «Выясняется, – пишет Херрманн, истолковывая процитированный выше тезис Хайдеггера о втором методическом принципе феноменологического ра-

---

<sup>44</sup> Grundstück – буквально переводится как «земельный надел».



зыскания, – что задачу феноменологического обеспечения исходной позиции анализа берет на себя феноменологическая редукция, задачу феноменологического обеспечения подхода к бытийному феномену – феноменологическая конструкция и задачу феноменологического обеспечения прохождения сквозь господствующие сокрытия – феноменологическая деструкция. Вместе эти три части составляют – как мы можем сказать – второй методический принцип в форме *трех путевых указаний*» [15, с. 28]. Раскроем их сущность и покажем главенствующую роль феноменологической деструкции.

Итак, первым методическим приемом названа феноменологическая редукция, знакомая нам уже из феноменологии Гуссерля, на что указывает и сам Хайдеггер: «Мы воспроизводим дословно, но не по сути центральный термин феноменологии Гуссерля» [16, S. 30]. Для Хайдеггера, в отличие от Гуссерля, редукция не является основным методическим приемом феноменологии. Почему? Потому что, по Гуссерлю, феноменологическая редукция *конституирует* объекты как корреляты сознания, а по Хайдеггеру – нет. «Для Гуссерля, – пишет Хайдеггер, – феноменологическая редукция, которую он впервые ясно разработал в “Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии” (1913), есть метод возврата феноменологического взора от естественной точки зрения человека, вжитого в мир вещей и личностей, к трансцендентальной жизни сознания и ее ноэтически-ноэматическим переживаниям, в которых конституируются объекты как корреляты сознания. Для нас феноменологическая редукция означает возврат феноменологического взора от схваченности сущим как постоянно определенному на понимание бытия этого сущего (набрасывание на способ его несокрытости)» [16, S. 30]. Гуссерль различает сознание и его коррелят (продукт) – сущее. Хайдеггер же – сущее и его бытие, т.е. бытие сущего. Поэтому для Гуссерля редукция уже есть познание, а для Хайдеггера это только переход или возвращение «феноменологического взора» от сущего к бытию сущего. Именно в этом состоит сущность редукции по Хайдеггеру. «Основную часть феноменологического метода в смысле возвращения исследующего взора от наивно схваченного сущего к бытию мы обозначаем как *феноменологическая редукция*» [16, S. 30]. В отличие от Гуссерля, Хайдеггер не описывает детально «технологию» редукции? Почему? Потому что для Гуссерля сознание одно и обладает своим единством, а для Хайдеггера каждая вещь обладает своим специфичным способом бытия и, следовательно, требует «от сознания» каждый раз нового подхода. Поэтому он и заявляет: «Как всякий научный метод феноменологический метод также произрастает и изменяется на основе совершаемого продвижения к вещам как раз с ее [редукции] помощью. Научный метод никогда не является техникой. Как только он станет этим, он отступит от собственной сущности» [16, S. 30]. Иными словами, феноменологическая редукция – это лишь сознательное усилие оторвать взор от привычной действительности к ее основанию, понимаемому как изначальная возможность, как нечто Раннее, являющееся своего рода *изнанкой* сущего (мира).

Однако саму «возможность» невозможно постичь посредством редукции. Как же ее схватить? Возможность возникает лишь при ее *наброске*.

Именно в наброске сознание «*приводится к бытию*», т.е. выступает как бы коррелятом бытия сущего. У Гуссерля же наоборот: вещь – коррелят сознания. В этом суть того, что Хайдеггер именуует феноменологической конструкцией. «Феноменологическая редукция как возврат взгляда от сущего к бытию не является ни единственной, ни даже центральной основной частью феноменологического метода. Ибо это отведение взгляда от сущего к бытию нуждается одновременно в позитивном приведении себя к самому бытию. Чистый отход является только неким негативным методическим отношением, которое нуждается не только в дополнении неким позитивным, но и ясным приведении к бытию, т. е. руководстве. Бытие не становится таким же доступными как сущее, мы не просто его застаем, а оно должно, как будет показано, приведено ко взору каждый раз в свободном наброске. Этот набросок заранее установленного сущего на его бытие и его структуры мы обозначаем как *феноменологическая конструкция*» [16, S. 30–31].

Таким образом, феноменологическая конструкция – это *свободный набросок* (набрасывание) возможного бытия, исходя из знакомого и действительно имеющегося в наличии сущего. Хотя набросок свободный, но он делается исходя из сущего. Иначе говоря, само *сущее руководит* набрасыванием своего бытия. О каком сущем идет речь? Ранее оно уже было установлено: это сущее, которое понимает само себя. И оно есть не что иное, как Дазайн. Такое понимание есть бытийное понимание, но оно *обусловлено* данным моментом, т.е. *исторической ситуацией в которой экзистирует Дазайн*. Поэтому метод феноменологии не исчерпывается феноменологической конструкцией. Хайдеггер проясняет свою позицию следующим образом. «Бытийное рассмотрение, – пишет он, – берет свой исход от сущего. Он очевидно каждый раз определен посредством фактического опыта сущего и окрестностью возможностей опыта, которые соответствуют фактическому Дазайн, т. е. присущи исторической ситуации философского исследования. ... Так как Дазайн являясь по своей собственной экзистенции историчным, [то] в различных исторических ситуациях сами возможности доступа и способы истолкования сущего различны, переменны» [16, S. 31]. Поскольку *истолкование переменчиво*, т.е. может иметь совершенно различные варианты, то как выбрать из них единственно правильное? При этом надо помнить, что каждая область сущего (такие, как природа, пространство, душа) имеет определенный и присущий только ей специфичный род бытия. Это понимали уже древние греки, но при этом не считались с ним. Бытие всегда рассматривалось как некое *усредненное* понятие. «Так, уже Платон, – продолжает Хайдеггер, – очень хорошо видел, что душа и ее логос есть некое иное сущее, нежели чувственное сущее. Но он был не в состоянии разграничить специфичность бытийного рода этого сущего по отношению к бытийному роду каких-либо других сущих и соответственно несущих, так как для него, как и для Аристотеля, и для последующего времени вплоть до Гегеля, и тем более для последователей, все онтологические исследования вращаются в некоем усредненном понятии бытия вообще» [16, S. 31]. Попутно можно отметить

основной род бытия, который исходно стоит в центре онтологии Хайдеггера – это бытие *подручным*, т.е. вещь как средство.

Итак, конструирование как набрасывание истолковывающих набросков вариабельно. Каким же образом тогда выбрать, из исторически преданных истолкований понятий, соответствующий феноменологическому исследованию? Путем феноменологической деструкции. Это ключевое понятие своего феноменологического метода Хайдеггер вводит следующим образом. «Также онтологическое исследование, которое мы теперь проводим, – пишет он, – определено своей исторической ситуацией и вместе с тем посредством определенных возможностей доступа к сущему и [историческим] преданием предшествовавшей философии. Устойчивость философских основопонятий из философской традиции еще так действенно сегодня, что это влияние традиции едва ли можно переоценить. Поэтому происходит то, что всякое философское обсуждение, даже самое радикальное, по-новому начинающее, осуществлено от унаследованных понятий и вместе с тем от унаследованных горизонтов и точек зрения, для которых не сразу установлено, что они первоначально и по-настоящему произошли из той бытийной области и бытийного строя, которую они требуют понимать. Поэтому для понятийной интерпретации бытия и его структур, т. е. к редуктивной конструкции бытия<sup>45</sup> необходимо принадлежит *деструкция*, т. е. критический демонтаж унаследованного и прежде всего понятий, которые необходимо следует применять к [тем] источникам, из которых они были почерпнуты. Только посредством деструкции онтология может феноменологически полностью заручиться подлинностью своих понятий» [16, с. 32].

Последнее предложение цитаты утверждает о том, что феноменологическая деструкция есть главенствующий методический прием онтологического познания. Почему? Потому что без деструкции невозможна ни редукция, т.е. визирование бытия, ни конструкция, т.е. раскрытие и схватывание бытия. Редукция и конструкция осуществляются в акте деструкции. На это обращает внимание и Херрманн. «Третья основная часть феноменологического метода подхода, феноменологическая *деструкция*, – пишет он, – как критическое прохождение сквозь искажающие феномены, не следует за второй, подобно тому, как вторая следует за первой. Так как в феноменологической деструкции осуществляется *критическая функция* феноменологического метода подхода, то она сопровождает выполнение как редукции, так и конструкции» [15, с. 30]. По Хайдеггеру, все эти методические приемы составляют *единое целое* и их нельзя рассматривать изолированно. Позиция Хайдеггера отличается от Гуссерля тем, что он в отличие от своего предшественника считает, что онтологическое познание есть не редукция (включающая в себя конструкцию), т.е. «очистка» сознания, а конструкция, основанная на деструкции истории онтологии. Этому вопросу в «Бытии времени» посвящен отдельный параграф 6 «Задача деструкции истории онто-

---

<sup>45</sup> Фраза «к редуктивной конструкции бытия», как и целиком последующее предложение, пропущены в указанном выше русском переводе этого фрагмента текста.

ши». Для чего она нужна? Для того, чтобы история рассматриваемого вопроса стала прозрачной, «требуется расшатывание окостеневшей традиции и отслоение наращённых ее сокрытий» [10, с. 22]. Так понимаемая деструкция имеет не негативный, а, наоборот, конструктивный смысл. Почему? Потому что только путем деструкции, а деструкция есть философский анализ истории вопроса, можно усвоить позитивное значение истории для современной постановки вопроса. Поэтому онтологическое познание связано не только с методическими приемами, но и с историей самой философии. Поэтому, как бы подводя итог своих рассуждений, Хайдеггер пишет: «Конструкция философии есть необходимо деструкция, т. е. на [пути] традиции в исторически обратном ходе совершаемый демонтаж предания, что означает не отрицание и осуждение традиции как ничтожности, а как раз, наоборот, позитивное ее [традиции] усвоение. Так как к конструкции принадлежит деструкция, то философское познание по своей сущности является одновременно в определенном смысле историческим познанием» [16, S. 32].

Однако этим методическим приемом пользовался уже основоположник мадхьямики, индийский философ Нагарджуна<sup>46</sup>, который опровергал тезисы своих оппонентов путем логической деструкции их понятий. Но все же окончательное слово для Хайдеггера, как и для Нагарджуны, не за деструкцией. Онтологическое познание исходно укоренено в фундаментальном экзистенциале *Забота* или же в основополагающем принципе буддийской онтологии *Сострадании*. Что это значит? Онтологическое познание возможно только исходя из *изначальной связанности* бытия человека (Дазайн) с бытием вообще. Изначальная связанность дана человеку в *Заботе* (сострадании). Методические приемы феноменологии позволяют обнажить эту связь и тем самым перейти от человеческого существования к самому бытию. Как это осуществляется в основополагающем труде немецкого мыслителя? «На пути редукции и конструкции, сопровождаемых критически действующей деструкцией, – пишет Херрманн, – в “Бытии и времени”, шаг за шагом, освобождается от покровов бытие сущего, которое всегда суть я сам, являющее собой самоотно-экстатическую раскрытость моей экзистенции и образующих ее экзистенциалов. Подобно этому освобождается от покровов бытие сущего, к которому я, как экзистирующее сущее, всегда отношусь, представляющее собой горизонтную раскрытость способов бытия сущего, несоразмерного Дазайн. На пути экзистенциально-онтологической аналитики самоотно-экстатическая раскрытость выявляется как такая, экзистенциальному смыслу которой принадлежит быть открыто-простертой в горизонтную раскрытость бытия всего несоразмерного Дазайн сущего» [15, с. 30].

---

<sup>46</sup> Так, анализируя логическую структуру деструкции понятия Бога-творца, выполненную Нагарджуной, который посредством этого приема свел его к абсурду, В. П. Андросов замечает: «Мадхьямикский метод деструкции понятий, который условно, на европейский манер, можно называть негативной диалектикой» // Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны. М.: Восточная литература, 2000. С. 294.

#### § 40. Живое тело как феноменальное место экзистенциального синтеза восприятия

Итак, человек – это самостно-экстатическая раскрытость его экзистенции. Что же представляет собой и каким образом осуществлена эта раскрытость? Ответ на этот вопрос дан в фундаментальном труде французского философа Мориса Мерло-Понти «Феноменологии восприятия» [7]. Феноменом экстатической раскрытости экзистенции человека является не что иное, как его способность к *восприятию*. Восприятие не имеет предшествующих ему условий, его феномен состоит в изначальной «открытости к объекту» [7, с. 41]. Поскольку восприятие всегда направлено на что-то, то оно интенционально. Но имеется ли под этой интенциональностью еще нечто более глубокое? Да имеется. Этим нечто является *экзистенция*. Это открытие Мерло-Понти связывает с именами Гуссерля и Хайдеггера, ибо им принадлежит выявление «под интенциональностью представлений еще одной интенциональности, более глубокой, которая другими была названа экзистенцией» [7, с. 166]. Сущность экзистенции состоит в том, что она изначальна открыта бытию, которое в свою очередь *трансцендентно* по отношению к человеку. Изначальная открытость бытию (наряду со свободой), – утверждает французский философ, – это *дар*, который говорит о том, что «у меня есть доступ к совокупности явлений и я открыт им, что видимые явления находятся в распоряжении моего взгляда в силу изначальной договоренности и дара природы» [7, с. 278].

Таким образом, человек обладает великим даром – способностью *видения*. Что же это такое – видение? Приведем два решающих определения этого феномена. Во-первых, с точки зрения экзистенциальной феноменологии французского философа, «видение – это *мысль, подчиненная определенному полю*, и именно это и называют *ощущением*» [7, с. 278], а во-вторых, «видение – это действие, то есть не какой-то извечный акт (извечный акт – выражение противоречивое), но акт действенный, который всегда исполняет больше того, что обещает, всегда выходит за пределы собственных предпосылок и подготовлен внутри меня единственно моей изначальной открытостью полю трансцендентностей или, говоря иначе, экстазом» [7, с. 479]. Иными словами, видение это экстатическое выведение себя за свои же пределы, т.е. самостно-экстатическая раскрытость. Как же осуществляется «экстатическое выведение себя за свои же пределы»? Или же, что представляет собой механизм восприятия?

Классическое воззрение дает два противоположенных ответа. Восприятие истолковывается либо *эмпирически*, либо *интеллектуалистически*. Однако, несмотря на то, что они противоположным образом рассматривают механизм восприятия, тем не менее исходная позиция у них одинакова. Мир ими рассматривается только с одной точки зрения, которую они именуют *объективной*, т.е. исключаящей мир эмоций и чувств. Поэтому более правильно будет называть его *объективистским*. В чем же недостаток такого «объективистского» подхода? «И тот и другой, – пишет Мерло-Понти, – из-

бирают объективный мир, который не является первичным ни по времени, ни по смыслу, и тот и другой не в состоянии выразить особый способ, каким перцептивное сознание образует свой объект. Оба сохраняют дистанцию в отношении восприятия, вместо того чтобы слиться с ним» [7, с. 53]. Разница же между ними состоит в том, что: эмпиризм «не может взять в толк» то, что наш поиск сам по себе *чем-то еще обусловлен*, а интеллектуализм – то, что мы должны оставаться в *неведении* относительно того, что ищем. Иными словами, объективистский подход изначально исключает свою «обусловленность» и «неведение». Или же, как подытоживает свои рассуждения философ, «они сходятся в том, что ни тот, ни другой не могут заставить сознание в *состоянии готовности к познанию*» [7, с. 56]. О чем это говорит? О том, что само познание, обращенное исключительно к объективному миру, вторично, ибо сам объективный мир покоится на некоем основании – бытии. *Бытие исходно открыто человеку в его экзистенциальном опыте и постигается феноменологически.*

Феноменология восприятия является связующим звеном между экзистенциальной онтологией Хайдеггера и феноменологией *позднего* Гуссерля. Однако, несмотря на то, что сам Мерло-Понти на протяжении всего исследования постоянно заявляет, что развивает идеи позднего Гуссерля, т.е. его идею «жизненного мира», тем не менее в центре рассматриваемого сочинения стоит хайдеггеровский экзистенциал *бытие-в-мире*. По сути, содержание о понятии «жизненного мира» говорится лишь во Введении. «Первым собственно философским актом, – заявляет Мерло-Понти, – должно стать возвращение к жизненному миру, находящемуся по сю сторону от мира объективного, поскольку только в нем мы смогли бы понять законы и пределы объективного мира, вернуть вещи ее конкретный облик, организмам – их собственный способ отношения к миру, субъективности – неотъемлемую от нее историчность, отыскать феномены, тот слой жизненного опыта, через который нам впервые даются Другой и вещи, вся система “Я – Другой – вещи” в момент ее зарождения, только в нем мы могли бы вернуть к жизни восприятие...» [7, с. 90]. Однако в первой же главе первой части основополагающей категорией исследования избирается экзистенциал «бытие-в-мире», и он же выносится в название заключительной части. Почему? Мерло-Понти разъясняет свою позицию следующим образом: «Именно потому, что бытие в мире есть некое дообъектное видение, оно может отличаться от любого безличного процесса, от любой модальности *res extensa*, а равно от всякого *cogitatio*, от всякого личного познания, – и потому же оно окажется способным осуществить соединение “психического” и “физиологического”» [7, с. 116].

Итак, *бытие в мире есть дообъектное видение*. Сам титул этого экзистенциала (категории) говорит за себя, что он выводит нас в сферу дообъектного видения, т.е. мир схватывается не как вторичный, объективный мир, а исходно, в его бытийном основании. Но разве может видение быть дообъектным? Если нет объектов, что же тогда «видится»? Дообъектное видение есть опыт осознания человеком самого себя как *существующего* в мире. Ибо именно существование, а не сознание, первично. Существование человека в

мире как исходное *понимание*, Хайдеггер обозначает словом Дазайн. Мерло-Понти описывает, по сути, то же самое (дообъектное видение), но только иным образом. «Всякое мышление о чем-либо, – пишет он, – есть в то же время осознание себя, за неимением последнего оно вообще не могло бы иметь предмета. В истоке всех наших опытов и всех наших рефлексий мы, стало быть, находим сущее, узнающее себя непосредственно, ибо оно и есть знание себя и всех вещей, сознающее свое собственное существование не через какое-то свидетельство и не как фактическую данность или еще соотносясь с какой-то идеей самого себя, но в прямом с ним контакте» [7, с. 472]. Иными словами, в дообъектном видении сущее постигается непосредственно, в прямом контакте. Оно возможно лишь потому, что этим сущим является сам человек. Следовательно, далее необходимо выяснить, посредством чего и как осуществляется этот контакт в человеке. Ответ Мерло-Понти однозначен: в и посредством *живого тела*. Это в свою очередь означает, что тело не должно рассматриваться как объект. Но как же тогда? Экзистенциально-онтологической сущностью тела является *феноменальное тело*. Это понятие, предложенное французским философом, является ключевым для понимания человека как самостно-экстатической раскрытости. Поэтому рассмотрим его.

Начнем с простого примера. *Я хочу взять* эту книгу, и я ее *беру*. Но осознаю ли я при этом разницу, происходящую в моем теле, между актом души – «хотеть взять» и актом тела – «фактически взять»? Нет. Почему? Потому что для того, чтобы «схватить» нечто, я не ищу свои пальцы, и, следовательно, хотя я и принимаю решение, но тем не менее я не отдаю эксплицитно своим пальцам соответствующего приказа. Они берут книгу как бы сами по себе. Следовательно, возникает вопрос: как связано тело (пальцы) с душой (решением)? «Не могу ли я, – задается вопросом философ, – обнаружить в теле нити, ... предназначенные для того, чтобы дать душе возможность почувствовать свое тело?» [7, с. 111]. Лейбниц, как известно, для описания согласованности взаимовлияния тела и души предложил «предустановленную гармонию». Однако единение тела и души посредством этого лейбницевского понятия метафизическое. Но удовлетворит ли нас такой ответ? Нет. Ибо такой ответ говорит лишь о том, что «отношения между моим решением и моим телом в движении – это магические отношения» [7, с. 133]. Экзистенциальный анализ как раз и направлен на раскрытие этих «магических отношений». Суть их состоит в том, что тело – *мое*. Это местоимение исключает всякое объектное отношение к телу, т.е. рассматривающее его как чужое.

Как же рассмотреть тело дообъектно? Для этого Мерло-Понти вводит экзистенциальное понятие «телесная схема»: «Все мое тело не является для меня набором соседствующих в пространстве органов. Оно принадлежит мне как неделимая собственность, и мне известна позиция каждого из моих членов, благодаря *телесной схеме*, в которую все они включены» [7, с. 137]. Согласно Мерло-Понти, это понятие двусмысленно, ибо имеет два значения: 1. Это *итог* телесного опыта, истолковывающий и придающий значение этому опыту. 2. Это то, что *предшествует* телесному опыту, т.е. делает воз-

возможным его образованием и истолкованием, или же, как поясняет сам философ, «телесная схема становится вместо субстрата кинестезии законом ее образования» [7, с. 139]. Так что же такое телесная схема? «Иначе говоря, – констатирует Мерло-Понти, – телесная схема – не просто опыт моего тела, но также опыт моего тела в мире, и именно она придает двигательный смысл словесным приказам» [7, с. 190]. Из этого следует, что «телесная схема» это своего рода «мозг» тела, позволяющий ему совершать движения согласованно с его положением в мире исходя из заданной ситуации.

Но какое тело приводится в согласованность с миром, если речь идет о дообъектном видении? Это особое, т.е. не объективное, тело названо *феноменальным*. Поэтому «проблема не в том, каким образом душа действует на объективное тело, так как она действует не на него, а на тело феноменальное» [7, с. 147]. Однако феноменальное тело – это не искусственный прием философа для объяснения своей экзистенциальной позиции. Это понятие проясняет сущность анозогнозии и фантомного органа, которые «не допускают ни физиологического, ни психологического, ни смешанного объяснения» [7, с. 116]. Оба эти воззрения на тело рассматривают его объективно и тем самым не учитывают изначальной, экзистенциальной связанности человека с миром. Связь же эта осуществляется лишь на уровне феноменального тела, под которым понимается «естественная система собственного тела», в которой «задано жизненное отношение» между его частями [7, с. 146]. Только посредством *экзистенциального анализа* можно объяснить, почему один человек игнорирует свою руку (парализованную), а другой пытается воспользоваться ей, хотя она у него отсутствует (фантомная рука).

Что же является исходной посылкой экзистенциального анализа? Эту посылку Мерло-Понти заимствует у швейцарского психиатра и философа Людвиг Бинсвангера, последователя Хайдеггера, который так же, как и французский философ, основательно знал главный труд основоположника экзистенциальной аналитики «Бытие и время». Так, цитируя Бинсвангера, Мерло-Понти утверждает: «Можно сказать, что тело – “это скрытая форма бытия самим собой (Selbstsein)”» [7, с. 219]. «Экзистенциальный шаг» Бинсвангера, продолжает цитировать французский философ, состоит в том, что бытие человека это *бытие в ситуации*, и, следовательно, такие феномены как «сон, пробуждение, болезнь, здоровье – это не модальности сознания или воли», а экзистенциальные акты [7, с. 217].

Как же экзистенциальный анализ раскрывает сущность приведенных выше явлений, встречающихся в медицинской практике? «...Анозогнозик, – пишет Мерло-Понти, – выводит из игры парализованную руку, чтобы не нужно было испытывать ее немощь, но это значит, что он обладает досознательным знанием о ней. Верно, что в случае фантомного органа (ноги. – А. А.) пациент словно не замечает увечья и рассчитывает на свой фантом как на реальную конечность, поскольку он пытается идти, и его не обескураживает даже падение» [7, с. 117].

Итак, сущность дообъектного видения состоит в приведении феноменального тела посредством телесной схемы в *корреляционную* связь с миром.



Более того: «Теория телесной схемы – это имплицитно теория восприятия» [7, с. 264]. Теория восприятия – это теория корреляционной взаимозависимости человеческого существования и мира. Для этого, поясняет французский философ, «нам необходимо поставить под вопрос альтернативу “для себя” и “в себе”, которая отбрасывала “чувства” в мир объектов и отделяла субъективность как абсолютное не-бытие, от любой телесной соприсущности. Именно это мы и делаем, когда определяем ощущение как сосуществование или причастие» [7, с. 274]. В понятия «корреляция», «сосуществование» надо вкладывать такой же смысл, как это делается в буддийской махаяне. Что это значит? Самосущего нет, утверждает Нагарджуна, ибо *все находится во взаимосвязи*. Иными словами, познать нечто, значит, *стать им*. Но познание, о котором идет речь в экзистенциальной феноменологии, равно как и в буддизме, не является научным, т.е. объективным познанием. Это есть до-объектное познание, которое лучше всего называть, как уже было предложено, *видением*, ибо оно является восприятием, т.е. «*первоисходным познанием*» [7, с. 74].

Само восприятие как источник познания неопишимо. В этом смысле оно родственно чистому ощущению. Чистое же ощущение – это «голое» переживание, т.е. переживание не имеющее еще качественного различия. Восприятие отличается от ощущения тем, что в нем дается *феномен*, т.е. вещь в ее бытии. Но феномен не есть объективистский объект! «Я никогда не назову визуальную вещь феноменом...», – заявляет Мерло-Понти [7, с. 408]. Почему? Потому что при визуальном контакте я не воспринимаю такие *неотъемлемые* структурные составляющие вещи, как запах, тяжесть, шероховатость и т. д. Все эти структурные составляющие даны человеку в виде различных чувств, каждое из которых «несет с собой определенную структуру бытия» [7, с. 289]. А это в свою очередь означает: любое качество вещи, открываемое чувством, например цвет, есть не что иное, как «всего лишь внутренняя структура вещи, явленная во вне» [7, с. 295].

Феномен дается только в восприятии – «совокуплении тела и вещи» [7, с. 411], ибо феномен – это единство субъекта и мира. Объективистское познание – это познание того, что прямо противоположно феномену. Это не совокупление, а расчленение познающего и познаваемого. Оно рассматривает вещь не как феномен, а как объект, т.е. как чувственно воспринимаемые *качества*. Субъект при этом предстает лишь как *чистое* сознание. Однако чистое сознание не способно синтетически связать чувственное. Почему? Потому что сознание не первично, ему предшествует (исходно понимаемое) восприятие, о котором не ведаёт объективистское познание. Чувственно воспринимаемое качество – это не исходное восприятие, так как «качество» это уже продукт, образованный сознанием. Что же осуществляет синтез? Философ отвечает: «Не эпистемологический субъект реализует синтез, а тело» [7, с. 299], понимаемое в экзистенциальном смысле, т.е. как феноменальное тело. «Я воспринимаю вещь, – поясняет Мерло-Понти, – поскольку обладаю экзистенциальным полем и поскольку каждый появляющийся феномен притягивает к себе все мое тело как систему перцептивных возможностей» [7,

с. 408]. Восприятие, понимаемое феноменологически, т.е. экзистенциально-онтологически, нельзя разделить на акт и его объект. Поэтому оно не является *отражением* вещи. Что оно тогда «отражает»? Оно «отражает» мое *изначальное знание* мира. Поэтому восприятие это не отражение, а порождение. Такое порождение есть *истолкование*. Благодаря восприятию не только то, что воспринято, приобретает некий смысл, но вообще впервые в мире возникает сам *смысл*. Исходно смысл является результатом истолкования чистого, т.е. еще неразличенного ощущения. Такое истолкование и есть восприятие. Восприятие, даже самое элементарное «нагружено неким *смыслом*» [7, с. 26]; воспринимать – «это не значит испытывать множество впечатлений, которые будто бы ведут за собой дополняющие их воспоминания, это значит видеть, как из некоего созвездия данных бьет ключом имманентный смысл, без которого не было бы возможным никакое обращение к воспоминаниям» [7, с. 48]. Как уже было сказано ранее, в восприятии феноменальное тело сливается (совокупляется) с феноменом. Мыслит не сам человек, но феномен, как нечто неопределенное, открывается как некий смысл посредством человека и в нем. Мышление есть не что иное, как «переход от неопределенного к определенному» [7, с. 59]. Этот «переход» надо понимать как прояснение путем (буддийского) растворения и слияния. Мерло-Понти описывает этот процесс на примере восприятия синего цвета неба. «Ощущаемое дает мне то, что я вложил в него, но это последнее было у меня благодаря ему. Я, созерцающий небесную синеву, не являюсь *перед лицом* этой синевы акосмическим субъектом, я не обладаю ей мысленно, я не развиваю перед ней какую-то идею синего, которая раскрыла бы передо мною таинство синевы, я всецело отдаюсь ей, растворяюсь в этом таинстве, она “мыслит себя во мне”, я – это само небо, которое собирается, сосредотачивается и начинает существовать ради себя самого, мое сознание до краев наполнено этой безграничной синевой» [7, с. 275]. Весь этот акт слияния с синим цветом осуществляется в теле. Уметь видеть – это значит уметь употреблять соответствующим образом свое тело. Оно не просто набор слаженно функционирующих органов, но и «синергетическая система» [7, с. 301]. Увидеть новый цвет – это значит «обогащать и реорганизовать телесную схему» [7, с. 204].

Для экзистенциального понимания сущности тела решающим являются феномены *навыка* и *жеста*. Что такое понимание? Понимание есть навык. Это утверждение кажется абсурдным, если рассматривать тело как объект. Но объект не может иметь навыков! Их имеет только человек. Понимать – значит овладеть чем-то, сделать его частью собственного тела. Навык есть новое значение, ассимилированное телом. Например, человек сможет полностью (профессионально) овладеть автомобилем, музыкальным инструментом или клавиатурой печатной машинки только в том случае, если сможет интегрировать их в свое телесное пространство. Поэтому можно согласиться с утверждением Мерло-Понти: «Понимать – значит чувствовать согласие между тем, чего мы добиваемся, и тем, что дано, между намерением и осуществлением, тело – это наше укоренение в мире» [7, с. 194]. То же самое относится и к жесту.

Что такое жест? Способ общения. Более того, это исходный способ общения, на котором основана и такая форма общения, как *речь*. «Наш взгляд на человека останется поверхностным, – пишет французский философ, – пока мы не поднимемся к этому истоку, пока не отыщем под шумом слов предшествующую миру тишину, пока не опишем жест, который эту тишину нарушает. Речь есть жест, а ее значение – это мир» [7, с. 241]. Жест изначально не имеет смысла. Его смысл возникает из интерпретации. Жест получает свой смысл благодаря тому, что человек, интерпретирующий его, получает от него как бы интенциональное указание. Подлинная речь – поэтическое слово – всегда эмоциональна. *Эмоциональный смысл слова есть не что иное, как его жестуальный смысл*. А это значит, если бы человек не обладал телом, то он не был бы и способным к речевой деятельности. Однако прежде чем происходит понимание жеста, человек должен *поверить* в то, что он видит. Такую веру, основанную на изначальном доверии миру, т.е. онтологической открытости, дает восприятие. «Воспринимать – значит сразу же вовлекать все будущее опыта в настоящее, которое никогда его строго не гарантирует, то есть значит верить в мир. Именно эта открытость миру делает возможной перцептивную истину» [7, с. 382].

Каков же итог размышлений французского философа? «Мир весь внутри меня, – заявляет философ, – а я весь вне меня» [7, с. 517]. Что это значит? Это значит, что субъект не есть нечто, мыслящее мир как предстоящий ему объект. Субъективность есть одновременное существование человека и как тела, и как мира. Если же в привычном нам смысле исходить из понятия тела, в котором воплощен субъект, то в этом случае субъект есть эк-стаз (стояние во вне). Субъект – это всегда *возможность ситуации*, которую он может реализовать только будучи телом и только в мире. Иными словами, в онтологическом мышлении, понимаемом экзистенциально-феноменологически, невозможно разорвать субъект и его мир, т.е. познавать посредством субъект-объектного отношения. «Мир не отделим от субъекта, но субъекта, который не может быть ни чем иным, как проектом мира, и субъект не отделим от мира, но мира, которой он сам проецирует. Субъект – это бытие-в-мире, и мир остается “субъективным”» [7, с. 543].

#### **§ 41. Феномен мира как бытийная черта Дазайн. Жизненный мир как дериват озабоченного усмотрения бытия-в-мире**

Что же такое мир? Это слово может быть понято *онтически* или *онтологически* и соответственно употреблено в четырех значениях. Первое, т.е. обыденное (онтическое) значение: мир – это сущее, т.е. совокупность всех вещей, встречающихся в мире. Поскольку вещи мы находим уже «внутри» мира, то в первом значении мир есть *внутримирное сущее*. Во втором значении, придающем ему онтологический смысл, мир есть то, что мы называем *бытием сущего*. К этим двум так или иначе известным значениям мира Хайдеггер добавляет еще два. «3) Мир может быть понят опять же в онтическом

смысле, – поясняет он в «Бытии и времени», – но теперь не как сущее, каким Дазайн по своей сути не бывает и какое может встретить внутри мира, а как то, “*в чем*” фактическое Дазайн как вот это “живет”. Мир имеет здесь доонтологически экзистентное значение. ... 4) Мир означает наконец онтологически-экзистенциальное понятие *мирности*. Сама мирность модифицируема в то или иное структурное целое отдельных “миров”, но включает в себя априори мирности вообще» [10, с. 65]. В каком же значении было бы правильнее рассматривать это слово? В третьем, но ни в коем случае не во втором. Ибо если рассматривать мир в его онтологическом измерении, то правильнее говорить о *мирности* мира. Таким образом, мир это «то, “*в чем*” фактическое Дазайн как вот это “живет”». Что же этим сказано? Мир схвачен как феномен. Рассмотрим это.

Что бы понять мысль Хайдеггера, обратимся к его исходному вопросу, который звучит так: «Не есть ли “мир” просто, бытийная черта Дазайн? – на который философ отвечает положительно: “Мир” онтологически не есть определение *того* сущего, каким по сути Дазайн *не* бывает, но черта самого Дазайн» [10, с. 64]. Если мир – бытийная черта Дазайн, т.е. человека, то, следовательно, сколько людей столько и миров. Тогда возникает следующий вопрос: обладает ли человечество в целом неким общим для него миром? Непременно обладает. Так какой же тогда из этих миров есть подлинный мир? Ни тот и ни этот, а мирность мира. Мирность не внутри человека, и не снаружи, а есть *экзистенциал*, т.е. основополагающее *условие* того, чтобы было возможно отношение и взаимосвязь этих трех частей, имеющих место (сопряженных) в существовании человека. Эти части – Дазайн, феномен мира и его мирность связаны в единое целое.

Что же представляет собой эта «связь»? Хайдеггер определяет ее следующим образом: «Дазайн отсылает себя всякий раз уже из *ради-чего* к *с-чем* имени дела, т.е. оно всегда, пока оно есть, дает сущему встретиться как подручному. *В-чем* Дазайн заранее понимает – в модусе отсылания себя, – есть то, *в-видах-чего* оно опережающе допускает сущему встретиться. *В-чем себя-отсылающего понимания как в-видах-чего допущения сущему встретиться бытийным способом имени-дела есть феномен мира*. И структура того, в видах чего Дазайн себя отсылает, есть то, что составляет *мирность* мира» [10, с. 86]. Приведенное определение кажется сложным и запутанным; но это только на первый взгляд. Оно станет понятным, если пояснить исконный смысл употребляемых здесь слов. Поэтому сделаем это.

Итак, в указанном выше определении употреблены следующие словосочетания: «отсылание», «подручное», «в-виду-чего», «с-чем», «имение дела», «ради-чего», «понимание», «опережающее допущение встретиться». Практически все эти словосочетания предназначены для раскрытия экзистенциального смысла *вещи* как *средства*. Совокупность средств образует среду. Поэтому «средство» является ключевым понятием в экзистенциально-онтологической аналитике феномена мира. Более того, когда «мир утрачивает специфичность *среды*, окружающий мир становится природным миром» [10, с. 112]. Но прежде чем перейти к непосредственному истолкованию фе-

номена мира, рассмотрим пример, который в какой-то степени позволит изменить обыденную или научно-теоретическую установку на экзистенциальную.

Некто сидит и пишет о человеке. Вопрос: что ему *ближе*: стул, на котором он непосредственно сидит, или же человек, о котором он думает? Для обыденного сознания, конечно, стул. Но с научно-теоретической точки зрения вопрос поставлен некорректно. Не понятно, в каком смысле надо истолковывать слово «близость»: физически или психологически. «Некорректность» вызвана дуалистической позицией ученого. На это сделал акцент Гуссерль в книге «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» [2], параграф 11 которой так и обозначен: «Дуализм как основа непостижимости проблем разума, как предпосылка специализации наук, как основание натуралистической психологии». Экзистенциально-онтологический подход Хайдеггера как раз и направлен против этих установок. *И физическая и психологическая близости, как и сама «пространственность» вообще, возникают из экзистенциала забота.* Ибо экзистенциальный смысл Дазайн, т.е. человеческого присутствия в мире, есть Забота, и более того, само его существование есть *озабоченность*. Стул мне близок не потому, что соприкасается со мной, а потому, что он *нужен мне для удобства сидения*. Если бы не было вообще такой озабоченности, то не было бы и стула ни как средства, ни как просто вещи. В параграфе 23, рассматривая «Пространственность бытия-в-мире», Хайдеггер пишет: «Дазайн же есть “в” мире в смысле озаботившегося-освоившегося обращения с внутримирно встречаемым сущим. Если ему соответственно тем или иным образом присуща пространственность, то это возможно лишь на почве такого бытия-в. Пространственность которого однако кажет черты *от-даления* и *направления*» [10, с. 104–105]. Иными словами, мир станет феноменологически доступен, если будет иметь экзистенциально-онтологическую *значимость* для человека, который в свою очередь всегда имеет непосредственное отношение к миру.

А теперь вернемся к ранее приведенному определению. В нем говорится о том, что феномен мира есть *отсылающее понимание*, позволяющее встретиться в нем всякой вещи как тому, к чему человек (Дазайн) имеет-дело. Если сказать просто или в духе Гегеля: мир есть понимание себя, – то мир станет неким разумным существом. Хайдеггер же перед словом «понимание» ставит «отсылающее», поясняя при этом, что структура того, в виду чего отсылается, есть мирность мира. Когда мы говорим «отсылающее понимание», то понимаем это так, что понимание чего-то отсылает нас к нему, к его мысленному образу. Фактически же происходит наоборот. Есть только отсылка, которая воспринимается лишь в озабоченном имени-дела, и лишь затем ее (отсылки) понимание. Иными словами, как бы это парадоксально не звучало: *отсылка есть бытие вещи*, или, точнее, *бытие-вещи-в-мире*. Об этом знали еще греки. «У греков, – указывает Хайдеггер, – был уместный термин для “вещей”: *πράγματα*, т.е. то, с чем имеют дело в озаботившемся обращении (*πράξις*)» [10, с. 68]. Иными словами, вещь имеет *прагматический* характер и, следовательно, является по своей сути *средством*. Какой же способ бытия

имеет вещь, т.е. средство? Такое же, как и символ – отсылание. Почему? Потому что средство как и вещь вообще, не существует изолированно, оно изначально включено в целое и связано с ним. При попытке выделить, вычлениить, применить его оно тут же начинает «указывать» на свою принадлежность целому. «Одного средства, – пишет немецкий философ, – строго беря не “бывает”. К бытию средства всегда принадлежит целое средств, где оно может быть этим средством, какое оно есть. Средство по своей сути есть “не-что для того чтобы...”». Разные способы “для-того-чтобы” как годность, полезность, применимость, удобство конституируют целое средств. В структуре “для-того-чтобы” есть *отсылание* чего к чему» [10, с. 68].

Отсылание есть искомый феномен вещи. Почему? Потому что «вещь» никогда не бывает сама по себе; таковой она становится после. Комната, поясняет Хайдеггер, вначале есть средство для жилья, а только потом некое пространство между «между четырьмя стенами». Но все же, и притом очень часто, мы рассматриваем вещи в их «самостоятельном» употреблении. Что это за вещь? Такую вещь именуют *подручной*. Что же такое подручность? «У забивания, – поясняет Хайдеггер, – нет ни малейшего знания присущего молотку характера средства, но оно приспособило себе это средство как уместнее невозможно. ... Способ бытия средства, в котором оно обнаруживает себя самим собой, мы именуем подручность. Лишь поскольку средство имеет *это* “по-себе-бытие”, а не просто лишь бывает, оно в широчайшем смысле удобно и в *распоряжении*» [10, с. 69]. Что этим сказано? То, что применяя вещь в подручном значении (сложный в обращении инструмент не является таковым), мы совершенно не задумываемся над тем, может ли она послужить этим средством. В экстремальной ситуации (защищая жизнь) я могу воспользоваться *всем, что попадетя мне под руку*. Но это *все*, «ставшее» подручным, тем не менее будет также средством.

Экзистенциальный анализ позволяет выявить такое онтологическое значение вещи, которое недоступно научно-теоретическому познанию. Хайдеггер особо акцентирует это, терминологически различая *всматривание* и *усмотрение*. «Самое пристальное только-лишь-всматривание в так-то устроенный “вид” вещей не способно открыть подручность. Чисто “теоретически” всматривающийся взгляд на вещи лишен понимания подручности. Употребляюще-орудующее обращение однако не слепо, у него свой собственный способ смотреть, ведомый орудованием и наделяющий его специфической вещественностью. Обращение со средством подчиняется многосложности отсылок “для-того-чтобы”. Смотрение такого прилаживания есть *усмотрение*» [10, с. 69]. Это высказывание требует не пояснения, а, скорее, акцентирования на том, что: *озабоченное усмотрение* является центральным понятием экзистенциально-онтологической «теории» познания.

Итак, несмотря на то, что подручное, как нам кажется, ни к чему не отсылает, тем не менее «структура бытия подручного как средства определяется через отсылания» [10, с. 74]. Но является ли сама отсылка как нечто теоретически заранее известное? Нет. Иначе говоря, только опыт (точнее, озабоченное усмотрение) делает ее явной. И не просто опыт, а отрицательный, ко-

торый Хайдеггер обозначает как «*нарушение отсылания*». Если средство оказалось поврежденным, то это служит как бы поводом к его постижению путем всматривания. Однако то, что оно «оказалось поврежденным», должно было быть все же усмотрено первично.

Закономерен вопрос: может ли отсылание быть *знаком*? Нет, по той же самой причине, что и не может быть им (знаком) символ. Символ – это сама вещь, отсылающая к чему-то. Знак же это то, что искусственно «нанесено» на вещь. Знак еще не вещь, но все же уже средство. Поэтому отсылание – онтологический феномен, а знак – лишь его средство. Или, как заявляет Хайдеггер: «Само отсылание, если в нем онтологический фундамент для знака, не может поэтому пониматься как знак» [10, с. 83]. Будучи онтологическим фундаментом, *отсылание есть бытийная структура*. А это значит, что само бытие вещи имеет характер отсылания. Характер отсылания проявляется в том случае, если мы *имеем дело* с вещью. Оно же в свою очередь означает: *в чем-то* и *с чем-то*. Вещь есть составная часть внутримирного сущего. Бытие «выглядывает» во внутримирном сущем способом имения-дела. И наоборот – способом имения-дела человек приоткрывает бытие. «Но целость имения-дела сама восходит в итоге к такому *к-чему*, с которым уже *не* может быть имения-дела; которое не есть сущее в бытийном роде подручного внутри мира, но сущее, чье бытие определяется как бытие-в-мире, к чьему бытийному устройству принадлежит сама мирность» [10, с. 84]. Что этим сказано? То, что человек не имеет-дела к себе самому, в том же смысле что и к вещам. *Человек не вещь*. Поступать можно только *ради* человека, как *ради* самого себя. На языке онтологии это звучит следующим образом: «Первичное “*к-чему*” есть *ради-чего*. А такое “*ради*” затрагивает всякий раз бытие *Дазайн*, для которого в его бытии дело по сути идет *об* этом бытии» [10, с. 84]. В этом высказывании утверждается: «*ради-чего*» является первичным. Почему? Потому что мир связан с человеком или, как было сказано ранее: феномен мира есть бытийная черта *Дазайн*. Иными словами, мир это часть бытия человека. Поэтому человек относится к миру не абстрактно и теоретически, а путем озабоченного отношения, т.е., по сути, путем отношения к самому себе. Потому то и внутримирное сущее он встречает как подручное, как средство. Человек же этого не замечает. Ему кажется, что он *открывает* сущее как нечто ему противостоящее. Такое понимание *встречи с внутримирным сущим* онтическое, а не онтологическое. Однако исходить нужно как раз из него.

Да, человек действительно встречается с сущим, но потому, что он каким-то образом уже *изначально открыт* для него. Каким? Хайдеггер ставит этот вопрос и отвечает на него следующим образом. «Что однако же значит: то, во что ближайшим образом отпущено внутримирно сущее, должно быть заранее разомкнуто? К бытию *Дазайн* принадлежит бытийная понятливость. Понятливость имеет свое бытие в понимании. Если *Дазайн* свойствен бытийный образ бытие-в-мире, то к сущностному составу его бытийной понятливости принадлежит понимание бытия-в-мире. Опережающее размыкание того, на что затем происходит отпусkanie внутримирного встречного, есть не что иное как понимание мира, к которому *Дазайн* как сущее всегда уже отно-

сится» [10, с. 85–86]. Иными словами, человек как Дазайн встречает внутримирное сущее потому, что будучи: а) существом, которое понимает свое бытие, и б) бытием-в-мире он изначально понимает и сам мир, внутри которого пребывает сущее. Понимание мира происходит способом имени-дела с внутримирным сущим, которое отсылает человека к бытийной структуре мира, т.е. мирности. Тем самым здесь завершено истолкование приведенного выше определения феномена мира.

Для того чтобы понять феномен мира, как бытийную черту Дазайн, нужно уяснить двусложную природу *феномена понимания*, а именно: онтологическую и онтическую. Попутно можно отметить, что эта двусложность у позднего Хайдеггера предстанет как *язык* (онтологическое понимание) и *слово* (онтическое понимание). В определении феномена мира сказано: *Дазайн заранее понимает – в модусе отсылания себя*. Отсылание себя здесь нужно читать как на-значение, или, как пишет Хайдеггер: «...Дазайн “на-значает” себе самому, дает себе исходно понять свое *быть* и бытийное *могу* в плане своего бытия-в-мире» [10, с. 87]. Только благодаря тому, что Дазайн способен на-значать и имеет своим способом бытие-в-мире – мир имеет *значимость*. «Эти отношения, – пишет Хайдеггер, – сами сцеплены между собой как исходная целость, они суть что они суть в качестве этого на-значения, в котором Дазайн само себе заранее дает понять свое бытие-в-мире. Соотнесенное целое этого назначения мы называем *значимостью*. Она есть то, что составляет структуру мира, того, в чем Дазайн как таковое всегда уже есть» [10, с. 87]. Тем самым получено итоговое определение мира. *Мир есть то, к чему его назначает человек, и что соответственно имеет для человека значимость*. Поскольку значимость мира изначально на-значена человеком, постольку человек способен истолковывать значения мира. Истолкование осуществляется в *языке*, который в свою очередь является как бы следствием на-значающей способности человека. «Значимость, с которой Дазайн всегда уже освоилось, сама опять же таит в себе онтологическое условие возможности того, что понимающее Дазайн как истолковывающее способно размыкать нечто подобное “значениям”, со своей стороны опять же фундирующим возможное бытие слова и языка» [10, с. 87].

Не трудно заметить, что выполненное выше истолкование имеет *круговую* структуру. Почему? Потому что человек должен рассматриваться в двух плоскостях: онтической и онтологической. Человек всегда существо двусложное, т.е. как Да-зайн (вот-бытия), бытие-в-мире. Что это значит? Употребляя слово «человек» в его обыденном значении мы рассматриваем его на онтическом уровне; если же применительно к нему мы употребляем термин «забота», то рассматриваем его на экзистенциальном; соответственно Дазайн – на онтологическом, а бытие-в-мире – на феноменологическом. Проблема же заключается в том, что понимание исходно и всегда начинается на онтическом уровне, хотя оно уже «предопределено» на онтологическом. Понять же, значит: понять как нечто на онтическом уровне предопределено на онтологическом. Именно поэтому феноменологический метод разыскания рассматривает не просто человека, но как его бытие-в-мире.



Под влияние идей Хайдеггера попал и сам родоначальник феноменологии Гуссерль, который попытался радикально пересмотреть исходные положения своей теории. Что же он сделал? Вместо хайдеггеровского термина «бытие-в-мире» он предложил «жизненный мир», но попытался истолковать его как то, что Хайдеггер обозначил «мирностью мира».

Свою исходную посылку Гуссерль сформулировал в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» [2]. Звучит она так: «Все более загадочными становятся и сам разум, и соотносимое с ним “сущее”. Иными словами, разум, дающий смысл существующему миру, и его противоположность – мир, существующий лишь благодаря разуму, глубочайшая внутренняя связанность разума и сущего, осознанная как мировая проблема, загадка всех загадок, должны стать особой проблемой» [2, с. 59]. На первый взгляд, проблема формулируется так же, как и у Хайдеггера. Однако там, где Хайдеггер употребляет термин *Дазайн*, Гуссерль говорит исключительно о разуме. Отсюда вытекают и все последующие различия.

О чем хочет сказать Гуссерль в указанной работе? Ответ дан им в названии одного из подзаголовков: «*Жизненный мир как забытый смысловой фундамент естествознания*». Что такое «жизненный мир» и почему стал забыт? Жизненный мир – это реальный мир повседневной жизни, данный в непосредственном опыте, т.е. *донаучный мир*. «Донаучный мир, – пишет Гуссерль, – дан в повседневном, чувственном опыте. ...В процессе общения мы обращаем внимание на разноречивость в оценках, не допуская мысли о том, что существует множество миров. Мы же полагаем, что мир – один, а различны лишь явления. Не поэтому ли у нас возникает формально пустая, но неизбежная идея о существовании объективных вещей? Не обнаруживается ли в самих явлениях содержание, называемое нами подлинной природой?» [2, с. 66]. Почему же он оказался забыт? Виноват в этом, как утверждает Гуссерль, Галилей, который «не обратился к осмыслению изначальной смысловой процедуры» и тем самым математизировал природу. «В высшей степени важно подчеркнуть, что уже Галилей осуществил замещение единственного реального, опытно воспринимаемого и данного в опыте мира – мира нашей повседневной жизни миром идеальных сущностей, который обосновывается математически. Это замещение было воспринято его последователями и физиками последующих столетий» [2, с. 86]. Центральная же идея этой работы заключается в том, чтобы напомнить ученым о том, что, в конечном счете, в своих исследованиях они должны прийти к исходной точке, в качестве которой всегда было, есть и будет *жизнь и мир человека*, т.е. *жизненный мир*. «С самого своего возникновения естествознание и связанная с ним геометрия, – заявляет Гуссерль, – должны служить целям, которые заключены в этой жизни и должны быть соотнесены с жизненным миром. Человек, живущий в этом мире, в том числе и человек, исследующий природу, может ставить все свои практические и теоретические вопросы, только находясь внутри *этого мира*, может теоретически относиться к нему лишь в бесконечно открытом горизонте непознанного» [2, с. 87].

Как и следовало ожидать, от кризиса наук, осознав историчность человеческого опыта, Гуссерль перешел к «Кризису европейского человечества и философии» [3]. Уже в начале исследования он дает определение жизни: «Слово жизнь здесь не имеет физиологического смысла: оно означает жизнь целенаправленную, создающую продукты духа, в наиболее полном же смысле – культуротворящую жизнь в единстве определенной историчности» [3, с. 103]. Мир как окружающий мир не имеет своей объективной значимости, а есть лишь явление *исторической* жизни и поэтому может с полным правом быть названным *картиной мира*. Об этом Гуссерль заявляет однозначно, ибо пишет: «Иначе говоря, исторический окружающий мир греков – это не объективный мир в нашем смысле, но их картина мира, т.е. их собственное субъективное представление со всеми входящими сюда значимыми для них реальностями, среди которых, например, боги, демоны и т.д. Окружающий мир – это понятие, уместное исключительно в духовной сфере. Что мы живем в нашем нынешнем мире, которым определяются все наши труды и заботы, – это чисто в духе совершающийся факт. Окружающий нас мир – это духовное явление нашей личной и исторической жизни» [3, с. 105]. Феноменология Гегеля в отличие от Гуссерля было феноменологией историчности духа. И по всей видимости, Гуссерль начал осознавать преимущество Гегеля. Во всяком случае фраза «что мы живем в нашем нынешнем мире – это чисто в духе совершающийся факт» звучит исключительно по-гегелевски. Гуссерль пытается совместить трансцендентальную феноменологию сознания с феноменологией духа Гегеля, учитывая при этом и такой фундаментальный экзистенциал онтологии Хайдеггера, как «настроение озабоченности», ибо заявляет: «Нужен, однако, *особенный мотив* (курсив мой. – А. А.), чтобы все это, схваченное в такой вот жизни мира, в результате перемены установки стало само для себя темой» [3, с. 112]. Пересмотренная, она (феноменология) формулируется им уже в виде нового (будущего) проекта. В своем новом варианте феноменология сознания должна выглядеть следующим образом: «Разработка действительного метода постижения сущностной основы духа в его интенциональности и построения на этой основе бесконечной и последовательной аналитики духа привела к созданию трансцендентальной феноменологии. Натуралистический объективизм и любой объективизм вообще она преодолевает единственно возможным способом, а именно: философствующий начинает от собственного Я, понимаемого чисто как производитель всех смысловых значений, по отношению к которым он становится чисто теоретическим наблюдателем. В этой установке возможно построение абсолютно независимой науки о духе в форме последовательного самопонимания и понимания мира как продукта духа. Дух здесь не в природе или возле нее, но сама она возвращается в сферу духа. Я – это уже не изолированная вещь наряду с другими подобными вещами в заранее готовом мире; личности уже не “вне” друг друга и не “возле”, но пронизаны друг-для-друга и в друг-в-друге-бытием» [3, с. 125].

Гуссерль начинает понимать и один из центральных тезисов Шопенгауэра, что человек это не только «крылатая голова без тела». Новую теорию

восприятия гуссерлевской феноменологии можно объяснить через термин *кинестеза*, под которым понимаются я-образные движения органов восприятия и тела человека. «Кинестезы, – поясняет Херрманн, – охватывают я-образные движения тела, поскольку последнее является чувственно-испытывающим, а также деятельно-поступающим телом. Объекты жизненного мира я испытываю не с дистанции теоретически настроенного наблюдателя, а в деятельном обращении с ними, когда я беру их в руки» [14, с. 63]. И все же *чувственный опыт*, из которого исходит Гуссерль, как бы он не описывался, является *вторичным*. Ибо первично, как это экзистенциально-феноменологически показал Хайдеггер, сущее встречается как подручное средство в имени-дела, бытийной структурой которого является отсылание. Жизненный мир это лишь дериват Дазайн, возникающий из озабоченного усмотрения бытия-в-мире.

Гносеологическая позиция этих двух философов основана на их изначальной онтологической позиции. А она разная. Эта разница продемонстрирована в цитированном выше исследовании Херрманна «Жизненный мир и бытие-в-мире» [14]. Так, немецкий философ отмечает: «Жизненный мир и бытие-в-мире – друг другу соответствующие понятия. Ибо по началу дело выглядит таким образом, будто понятие “жизненный мир” подразумевает только предметный мир, в то время как в бытии-в-мире усматривают “субъективную” конституцию, бытие Дазайн в мире. Однако понятие жизни (*жизненный мир*) направлено на субъект, в жизни сознания которого предметный мир осознан. Понятие бытия-в-мире как бытийной конституции Дазайн, напротив, мир имплицитно. В жизненном мире и в бытии-в-мире тематизируются мир и отношение “субъекта” к миру. Гуссерль определяет “субъекта” в качестве я-образного (*ichliches*) сознания, Хайдеггер – как Дазайн. Жизни сознания у Гуссерля чисто формально соответствует бытие-в у Хайдеггера. Субъект живет согласно способам своего сознания, интенционально относящимся к миру и объектам. Дазайн таким образом есть в мире, что оно уже заранее (априори) в него посвящено, когда оно, заботясь, держит себя открытым при внутримировом сущем. Гуссерль спрашивает: как мир и все к нему относящееся интенционально осознается? Вопрос Хайдеггера гласит: каким образом Дазайн, в своем озабоченном пребывании при внутримировом сущем, всегда уже в мир посвящено?» [14, с. 58–59].

#### **§ 42. Феномен реальности как коррелят Дазайн и конституирование ее идеальности в категориальном созерцании**

Дазайн уже заранее (априори) посвящено в мир, а именно так, что оно, заботясь, держит себя открытым при внутримировом сущем. Что этим, помимо всего прочего, сказано? То, что такая традиционная для философии проблема, как «проблема реальности», ставшая по сути классической, является надуманной. Почему? В приведенном высказывании под «реальностью»

подразумевается «внутримировое сущее». Если есть «мир», внутри которого находится (держит себя открытым) Дазайн, то вопрос о том, «есть ли вообще хоть что-нибудь внутри мира», т.е. некая реальность, внешняя по отношению к Дазайн – бессмыслен. Рассмотрим это немного подробнее.

«Под титулом “проблема реальности”, – пишет Хайдеггер, – смешиваются разные вопросы: 1) *есть* ли вообще сущее, предположительно “трансцендентное сознанию”; 2) может ли эта реальность “внешнего мира” быть достаточно *доказана*; 3) насколько это сущее, если оно реально есть, познаваемо в его *по-себе-бытии*; 4) что вообще должен означать смысл этого сущего, реальности» [10, с. 201]. Иными словами, существует ли нечто такое, как «реальность», если да, то познаваема ли она в своем бытии и какой смысл она имеет вообще? Ответ будет следующим:

а) реальность как нечто просто воспринимаемое обыкновенным чувством задана одновременно с человеком, т.е. является *коррелятом* его существования (Дазайн);

б) реальность реальности познается не в простом, а в *категориальном* созерцании;

в) категориальное созерцание являет вещь как она *есть*.

Традиционно в философии природу реальности истолковывают двояко: либо с позиции *реализма*, либо *идеализма*. Какой из этих позиций придерживается феноменологическая онтология? Никакой. Но в чем-то к ней ближе все же идеалистический подход. Почему? Хайдеггер отвечает: «На фоне реализма *идеализм*, как он ни противоположен по результату и несостоятелен, имеет принципиальное преимущество, если не принимает себя ложно за “психологический” идеализм. Когда идеализм подчеркивает, что бытие и реальность есть только “в сознании”, то здесь приходит к выраженности понимание, что бытие необъяснимо через сущее. Поскольку однако остается не объяснено, что здесь *происходит* бытийное понимание, и что это бытийное понимание само онтологически значит, и как оно возможно, и что оно принадлежит к бытийному устройству Дазайн, то он строит интерпретацию реальности в пустоте» [10, с. 207]. Поясним это.

Онтологический подход совпадает с реализмом в том, что он также признает реальную наличность внешнего мира. Отличие же состоит в том, что то, что для реализма выступает в качестве «внешнего мира», на языке онтологии является «внутримировым сущим». Что скрывается за этим терминологическим различием? Реализм вынужден доказывать реальность своего «внешнего мира», а онтология – нет. Но реализм никогда не сможет этого сделать, так как он *исходит из сущего*, не понимая, что оно *уже дано внутримирово* (внутри мира). Иными словами, реализм пытается онтически решить проблему, поставленную исходя из онтологической предпосылки. Именно поэтому идеализм обладает преимуществом, ибо он изначально отказывается от онтического подхода. Недостаток же идеализма в том, что *не онтическое* он видит как субъективное, т.е. заключенное *лишь в сфере сознания*. Тем самым идеализм, задаваясь онтологической проблемой, тем не менее остается вне онтологической почвы. *Онтологической почвы можно дос-*

тичь лишь в бытийном понимании, способе, каким существует Дазайн как исходное бытие-в-мире. Реальность не вне сознания (реализм) и не внутри (идеализм), а является своего рода трансцендентальным *коррелятом* Дазайн. Или же, как пишет немецкий философ: «Что реальность онтологически основана в бытии Дазайн, может значить<sup>47</sup>, что реальное способно существовать как то, что оно есть по себе самому, только когда и пока экзистировать Дазайн» [10, с. 211]. Для того чтобы постичь реальное в его собственной реальности как раз и необходима феноменология. Гносеологическую предпосылку этого подхода, именуемую «категориальным созерцанием», Хайдеггер подробно разбирает в *Подготовительной части* «Пролегоменов к истории понятия времени» [13].

Итак, «феноменологическое рассмотрение должно исходить из естественной установки, т.е. из сущего, как оно дается первоначально. Тем самым должен быть обретен и предварительный взгляд на бытийное определение сущего, в котором сознание и разум конкретны, включены в бытийную определенность конкретного сущего, именуемого человеком» [13, с. 115]. Сущее, данное первоначально, есть не что иное, как обыденная реальность. «Данное первоначально» в феноменологическом смысле есть нечто, репрезентируемое в «направленность на...», т.е. в *интенциональности*. Иными словами, : «Реальное репрезентируется в сознании как возможный предмет направленности на... Реальность должна определяться ввиду репрезентирующегося как такового и соответственно ему. ... Действительное бытие интенционального тоже конституировано в сознании как реальность» [13, с. 120]. Этим самым проблема реальности переведена в плоскость проблемы сознания. Но это не означает, что мы становимся на позицию трансцендентального идеализма Декарта, Канта или же Гуссерля. Почему? Потому что изначально сознание рассматривается как *дериват* озабоченного существования человека. Поэтому нижеследующее рассмотрение сознания как направленности познания на бытие реальности является лишь следствием *экзистенциально-онтологического* подхода к искомой проблеме.

Традиционная трактовка сознания образует две бытийные сферы: имманентную и трансцендентную. Почему? Потому что сознание, *внутренне* присущее человеку, в то же время осознает нечто *внешнее*, которое отделено от него «абсолютно непроходимой пропастью». Как же быть с этой антиномией? Нужно решительно отказаться от идеи внутренней принадлежности сознания человеку. Это как раз и заложено в феноменологическом понятии «интенциональность». Просто его нужно трактовать не идеалистически, как это делает, например Гуссерль следом за Brentano, а экзистенциально, как предлагает Хайдеггер. Интенциональность является частью базовой структуры – заботы. «Феномен заботы как фундаментальной структуры Дазайн, – пишет Хайдеггер, – позволяет увидеть, что то, что в феноменологии постигается под наименованием интенциональности, представляет собой лишь внешнюю сторону феномена, и что само это постижение оказывается фраг-

---

<sup>47</sup> В тексте стоит «не может значить», что, очевидно, является опечаткой.

ментарным» [13, с. 320]. Однако здесь не будет рассматриваться экзистенциальная аналитика самого Дазайн. Нам же надо уяснить, в чем состоит *феномен реальности*, так как ни реализм, ни идеализм не дают адекватного подхода к нему.

Итак, есть сущее<sup>48</sup> (реальность) само по себе и сущее в качестве воспринятого. Как надо обращаться с этими «двумя» видами сущего? Мы можем иметь дело только с сущим в качестве воспринятого, ибо именно в нем конституируется сущее как оно есть само по себе. Что представляет собой сущее в качестве воспринятого? Воспринятое сущее – *это сущее, которое было интендировано (intentum) в качестве предмета интенции (intentio)*. Что этим сказано? Структура интенциональности состоит из интенции (ноэзиса) и интентума (ноэмы). Предмет интенции это то, на что направлено восприятие. Анализ интенции был дан уже Brentano. Однако, как отмечает Хайдеггер, «Brentano видел в интенциональности *intentio*, *ноэзис* и ее разнообразные формы, но не видел *ноэму*, *intentum*. Он не дал отчетливого определения того, что он называл “интенциональным объектом”» [13, с. 51]. Что же такое интендум? Интендум – это способ интендирования предмета в восприятии. Сколько интенций, столько и способов интендирования. Интендирование указывает на способ бытия предмета в восприятии (интенции). Сам предмет может быть данным не только в восприятии, но и в представлении, суждении или же в состоянии какого-нибудь аффекта. Однако, несмотря на их существенное различие, все они имеют одно то общее, о котором гласит принципиальное положение феноменологии: *быть данным – значит быть представленным*. Иными словами, представление присуще всем видам интенции. Почему же мы выделяем среди них не представление, а восприятие? Потому что «восприятие как таковое имеет характер *живого присутствия*, т.е. сущее, презентующее себя в качестве представленного, *присутствует вживе*. Оно не только дано как оно само, но – как оно само вживе. *Данность вживе* следует отличать от *самоданности*» [13, с. 45]. Отличие восприятия от «гололого» представления состоит в том, что быть данным вживе значит быть и самоданным. Но быть самоданным еще не означает быть данным вживе (воспринимаемым). Например, в *воображении*, в *образе*, *пустом подразумевании* (представлении о чем-то в форме речи) предмет дан сам, но не вживе. Однако все перечисленные способы данности являются *формами интендирования* соответствующих им предметов. Во избежание неточности приведем еще одно определение. Интендированный предмет, поясняет Хайдеггер, это «не воспринимаемый предмет как сущее, но сущее в аспекте способа его восприятия – *intentum* в “Как” его бытия интендированным» [13, с. 50]. Способ интендирования есть не что иное, как сущность конституции самой интенциональности, хотя ею интенциональность и не исчерпывается. Этим самым предотвращено ложное истолкование сути интенциональности «как вторич-

---

<sup>48</sup> Слово «сущее» в смысле «внутримирного сущего» в философском отношении употреблять более корректно, чем слово «реальность», так как последнее можно понимать и в ином смысле, а именно как антоним к слову «идеальный».

ного соотношения изначальных переживаний объектов». Сознание интенционально. Это значит, что структура сознания такова, что оно всегда *предметно*. Оно предметно в силу своей интенциональности, которая в свою очередь имеет базовую структуру, с необходимостью включающую в себя интендированный предмет. Интенциональность является структурой самого сознания; сознание не обладает, а есть интенциональность, она же есть способ бытия сознания. Именно на это указывает Хайдеггер в своем варианте феноменологии. «Метафизической догмой, – пишет он, – является не интенциональность как таковая, но то, что подводят под эту структуру в силу традиционного упущения вопроса о том, структурой чего она должна быть, вопроса о самом смысле этой структуры» [13, с. 52]. Поэтому он заключает: «Остается загадкой, как интендированность некоторого сущего соотносится с самим этим сущим, сомнительно и то, можно ли вообще так ставить вопрос» [13, с. 52]. Разгадку этой загадке дает второе, наряду с интенциональностью, открытие феноменологии – *категориальное созерцание*. Прежде чем начать изложение сущности этого открытия, раскроем иной аспект искомой «проблемы реальности».

Итак, во-первых, для этого необходимо различать в *вещи*: а) нечто реальное, т.е. данное в простом чувственном созерцании; б) ее предметную данность. Какая же между ними разница? Предметность также основана на вещи, но не является ее реальностью в первом смысле. Иначе говоря, «предметность является не реальной частью, но категориальной формой вещи» [13, с. 70], т.е. в предметности мы имеем дело с *идеальной* стороной вещи. Во-вторых, идеальное означает нереальное, но из этого не следует, что оно необъективно. «Напротив, – поясняет Хайдеггер, – при ясном понимании того, что презентировано в категориальном созерцании, мы можем видеть, что объективность сущего отнюдь не исчерпывается реальностью в этом узком определении, что по содержанию объективность, или предметность в широчайшем смысле, значительно превосходит реальность вещи, – и более того, что саму реальность вещи можно понять в ее структуре лишь исходя из полной области сущего, данного в простом опыте» [13, с. 72]. Таким образом, *предметность* составляет сущность объективности и тем самым *превосходит реальность*, данную в простом восприятии. И, наконец, в-третьих, вопрос, который уже был радикально поставлен Шопенгауэром, а еще ранее древнеиндийскими философами – кто или что дает саму предметность: сознание, как например утверждает Кант, или же сама вещь в особом, «нечувственном» созерцании? *Категории не являются моментами сознания*; они не относятся к психическому, а выступают в качестве коррелятов самих актов интендирования. Если бы они принадлежали сознанию, то тогда, в своей сущности, интенциональность выглядела бы неким чудом, мифическим явлением. Поэтому Хайдеггер утверждает, что категории «не являются чем-то относящимся к сознанию, чем-то психическим, они суть предметности особого рода. Здесь речь идет об актах, которые должны давать нечто само по себе, а именно нечто такое, что не является чувственно-реальным вещным объектом, его частью или моментом. Эти моменты *не могут быть выявлены*

*посредством чувственного восприятия*: они выявляются посредством *исполнения*, в своей сущности *тождественного* исполнению восприятия, т.е. посредством *оригинальной самоданности* в соответствующих дающих актах» [13, с. 65]. Иными словами, в обыкновенном чувственном восприятии содержится одномоментно и нечто иное, нечувственное. То, что дано в чувственном восприятии, является первичным, *фундирующим*, в то время как нечувственное надстроено над ним, т.е. оно *фундировано* в нем.

Таким образом, «проблема реальности» как реальности (объективности) самой реальности сведена к следующему вопросу: как возможна в одном фундирующем акте восприятия его фундированная составляющая – категориальное созерцание?

Категориальное созерцание не меняет вида вещи, а делает ее более отчетливой. Возникает вопрос: как? С помощью двух видов актов: а) актов *синтеза*; б) актов *идеации*. Синтез – это не связывание частей предмета, а более отчетливое их видение, возникающее в их сопоставлении с другими частями и самим целым. В синтезирующем категориальном созерцании осуществляются акты *соединения* (конъюнкция) и *разъединения* (дизъюнкция), которые высказываются как союзы «и» и «или». Но целым предмет может быть дан только как нечто всеобщее, которое возникает в акте идеации. Идеация дает особый предмет, который впервые был выявлен Платоном и назван им *идеей*. Без идеации невозможно выявление *одинаковости*. Почему мы можем сказать, что: ветхая избушка и современный небоскреб по своей сути одно и то же, т.е. одинаковы? Потому что усматриваем в них общую для них идею «дома вообще». Более того, идея первична, ибо позволяет видеть *вещи вообще как предметы*. «Акты созерцания всеобщего дают то, – поясняет Хайдеггер, – что мы видим в вещах прежде всего, просто глядя на них. Когда я просто воспринимаю что-то в окружающем мире, то, если я смотрю на дома, я прежде всего изначально и отчетливо вижу их не в их единичности и взаимных различиях, но в их общности, я вижу: это дом» [13, с. 73].

Из приведенных выше рассуждений следует, что: а) человек способен схватывать нечто такое нечувственное, как *категории*; б) это схватывание осуществляется в самом *обычном* восприятии. Поясним это на следующем примере. Формализуем самое обыкновенное высказывание: это S есть P и Q, т.е. субъект есть его предикаты; или же не формально: «это» *тело* «есть» *красное* «и» *тяжелое*. Приведенное высказывание состоит из элементов, полученных разным путем, а именно: путем чувственного восприятия (тело, красное, тяжелое), и категориального созерцания («это», «есть», «и»). Важно заметить, что «высказывание» не равно «восприятию», а превышает его, ибо добавляет к воспринятому элементы, полученные исключительно в акте категориального созерцания. Хайдеггер поясняет: «В полном высказывании восприятия заключен *интенциональный избыток* по отношению к интенциям» [13, с. 63] или же еще проще и исходнее: «Фактически даже самые простые наши восприятия и схватывания всегда уже *выражены* и более того, определенным образом *проинтерпретированы*. Изначально и впервые мы не столько видим предметы и вещи, сколько говорим о них, точнее, мы с самого



начала говорим о вещи не то, что видим в ней, но напротив: видим в ней то, что о ней говорят другие» [13, с. 61]. Следовательно, «высказанное» – значит нечто данное в восприятии как «проинтерпретированно-выраженное». Возникает вопрос: является ли *истинным* то, что предстало как «проинтерпретированно-выраженное»? Чтобы ответить на него, надо знать ответ на более изначальный вопрос: что есть истина?

Традиционно на это вопрос отвечают двояко. В первом случае под истиной понимают *идентичность* (соответствие) того, что подразумевается о предмете восприятия тому, что воспринимается на самом деле. Вещь как бы *испытывается* на свое соответствие знанию о ней, *но не схватывается*. Иными словами, хотя знание о вещи почерпнуто не из самой вещи, но оно проверяется на ней. Примером такого понимания истины является применение математических теорий в различных сферах человеческой деятельности. Так, оказалось, что дифференциальные уравнения определенного класса способны описать реальный процесс теплопроводности. Во втором случае, наоборот, полученное новое знание сравнивается со знанием, некогда полученным из самой вещи. Испытывается соответствие нового знания *имеющемуся*. Иными словами, если метод выбран правильно, то полученный результат истинен. Примером такого понимания истины является наличие так называемых «научных школ». Наиболее наглядно такое понимание истины можно продемонстрировать и на примере нашей недалекой истории. Все социальные науки в СССР должны были соответствовать не реалиям общественной жизни, а догмам марксизма-ленинизма. Плачевный результат такого понимания «истинности теории» нам хорошо знаком. Оба понятия истины являются не полными. Третье понятие истины представлено в феноменологии. Хайдеггер определяет ее так: «Истинное можно понимать также в смысле самого сущего объекта, который, будучи предметом оригинального созерцания, является удостоверяющим, предоставляя почву для идентификации, и обеспечивает ее правомерность» [13, с. 58]. Иначе говоря, *истина должна быть схвачена из самой вещи и быть удостоверенной в ней же*. Что же это значит? Истина должна быть *очевидной*. В феноменологически понятой очевидности, раскрывается искомый смысл реальности и максима феноменологии, т.е. ее фундаментальный методический принцип – «к самим вещам».

Итак, мы обладаем истиной, если она дана нам в виде *удостоверяющей идентификации*. Что же такое идентификация? Способ существования очевидности. «Идентифицирующее исполнение есть то, что мы называем *очевидностью*. Очевидность есть определенный интенциональный акт, а именно акт идентификации подразумеваемого и усматриваемого, когда само подразумеваемое высвечивается в вещи» [13, с. 55]. Что этим сказано? Очевидность – это не некое *переживание*, указывающее на свою истинность, а, *структура*, приводящая к совпадению, т.е. исполняющая идентификацию. Идентификация – это такое усмотрение, которое выявляет *укорененность* подразумеваемого в вещах. Выявленная укорененность есть *достоверность*. Для того чтобы можно было выявить эту «достоверность», сущее должно быть дано *вживе*. Пустое подразумевание, хотя и предполагает свою иден-

тификацию, но в отличие от представления, данного вживе, т.е. восприятия, оно лишь потенциально удостоверяет, но не дает своей достоверности, не показывает свою укорененность, которую можно почерпнуть лишь в *опыте* вещи.

Таким образом, опыт вещи – это основа познания реальности в ее объективности. Объективность реальности есть ее *идеальность*, которая *конституируется* в категориальной созерцании, в основе которого в свою очередь лежит самая обыкновенная, чувственно воспринимаемая *вещь*. Однако сама так называемая «вещь в себе» хотя и не дается чувственно, но познается путем конституирования. Конституирование – это не математическое конструирование, по образу которого Кант пытался построить метафизику как науку. Онтология как научная философия возможна лишь на феноменологической почве. А это значит, философия не должна заниматься конструированием метафизических систем из понятий, но может конституировать онтологические основания предметов *из самих вещей*. «Тезис о том, что категориальные акты конституируют новую предметность, имеет чисто интенциональный смысл и отнюдь не означает, что вещи возникают лишь в этих актах. “Конституировать” – не то же, что “производить” в смысле “делать”, “изготавливать”; конституирование – это *позволение видеть сущее в его предметности*» [13, с. 77]. Видеть сущее в его предметности, значит видеть вещь как она *есть*.

#### **§ 43. Феномен вещи как символ четверицы и зеркальной игры мира**

Лишь теперь мы можем ответить на исходный вопрос феноменологической онтологии: что значит видеть вещь как она *есть*? Делая ударение на «о» в слове «что», мы тем самым подчеркиваем: в этом вопросе нас интересует не формально-методическая сторона вопроса, а онтологически-содержательная, т.е. *чтойность вещи*. Ибо на вопрос «как?», ответ был уже дан в предыдущих параграфах. Несмотря на кажущуюся простоту этого вопроса, он остается и поныне сложнейшим. Почему? Потому что бытие вещи не есть ее физико-химико-биологические свойства, изучением которых занимается естествознание. Более того, естествознание даже не понимает смысла поставленного вопроса. Сложность этого вопроса станет сразу наглядней, если мы предварительно покажем структуру ответа на него, который, в свою очередь, можно представить как последовательное снятие четырех слоев.

Итак, ответ на поставленный вопрос будет состоять из следующих моментов.

1. Вещь как *обыденно данный* феномен:
  - а) троякая данность вещи;
  - в) три понятия вещи;
  - с) символическая природа вещи.
2. Экзистенциальная интерпретация вещи как выявление ее *служебности*.

3. Мистико-пантеистическая интерпретация вещи как символа *четверицы* мира.
4. Онтологическая интерпретация вещи как *удержания мира вблизи*.

Вещь как феномен дается в восприятии. Это значит, что мы имеем дело не с образом вещи, а с ней самой. В своей первой данности, т.е. то, «что воспринимается в таком “естественном” восприятии, мы называем *вещью окружающего мира*» [13, с. 42]. Вещи окружающего мира это: гранит, сосна, озеро. Однако эти же самые вещи даны и как природные: камень, дерево, водоем. В этом случае мы имеем дело с *природными вещами*. И наконец, эти же вещи даны как *вещности вещей*: твердый, высокий, прозрачный, или, как поясняет Хайдеггер «все это структуры, которые составляют вещьность вещи, структурные моменты самой природной вещи, вещные определения (Sachhaltigkeiten), которые можно выявить в самом данном предмете» [13, с. 43]. Таким образом, мы выявили, что одна и та же вещь дана трояким образом. Если мы сведем эту троякость к некоему единому и *общему виду* для всех вещей, то тем самым получим *понятие* вещи. Можно сразу же констатировать: вещь – это некая субстанция, обладающая определенными свойствами. Это и есть самое первое, естественно вытекающее понятие вещи. Но может ли оно нас удовлетворить? Нет. Поясним это. Свойства вещи – это и ее предикаты. Следовательно, равносильно сказать: а) вещь как субстанция обладает свойствами; б) высказывание о вещи, т.е. субъект, есть его предикаты. Иными словами, *строение вещи* совпадает со *строением высказывания* о ней. Но что из них первично? Диаметральные противоположные мнения так веско обоснованы, что философия не в состоянии дать на так поставленный вопрос удовлетворительного ответа. «Вопрос о том, что первично, что задает меру, строение суждения или строение вещи, до сей поры еще не разрешен. И сомнительно даже, допускает ли вопрос в этом своем виде какое бы то ни было решение», – пишет Хайдеггер в «Истоке художественного творения» [12, с. 58]. Единственный выход из создавшегося положения – найти общий для них источник и тем самым дать второе определение вещи. Его дает эстетика, т.е. наука о чувственном восприятии. Вещь – это то, что доступно восприятию, и, следовательно, вещь есть единство многообразия, данного в ощущениях и чувствах. Это определение также неудовлетворительно. Почему? Хайдеггер отвечает: «В явлении вещей мы в отличие от того, что подсказывает нам это понятие, никогда не воспринимаем прежде всего напор ощущений, к примеру звуки или шумы, но мы с самого начала слышим свист ветра в трубе, мы слышим трехмоторный самолет... мы никогда не слышим акустических ощущений или хотя бы просто шумов» [12, с. 60]. Иными словами, всякое ощущение имеет свою форму. Возникает третье понятие вещи: вещь есть сформированное вещество...

На этом пути мы никогда не постигнем сути самой вещи. Почему? Потому что *мы рассматриваем вещь в отрыве от способа существования человека*. Иными словами, вещь есть только потому, что есть человек, смертное существо, наделенное телом. Именно на это указывает экзистенциальная феноменология, в частности Мерло-Понти: «Таким образом, вещь является

коррелятом моего тела и, в более широком плане, моего существования, по отношению к которому мое тело является лишь некоей устойчивой структурой, вещь конституируется посредством схватывания ее моим телом, она прежде всего является не значением, требующим разумения, а структурой, доступной исследованию моим телом, и если мы хотим описать реальное таким, каким оно является нам в перцептивном опыте, то найдем его нагруженным антропологическими предикатами» [7, с. 410].

Но не подменяем ли мы тем самым реальную вещь неким субъективным ее ощущением? Ведь преимущество физики как науки в том и состоит, что она изучает вещь именно *в отрыве* от человеческой субъективности? Ответ таков: физик – это *тоже человек*, т.е. существо, обладающее сознанием и телом. Физик познает вещь не в отрыве от своего сознания или же, как пишет Гуссерль, «*высшая трансценденция физической вещи тоже не означает выхода за пределы мира для сознания*, для всякого “я”, функционирующего в качестве субъекта сознания» [1, с. 22]. Почему? Потому, отвечает он, что «чувственно являющаяся вещь с ее чувственной формой, цветом, запахом и вкусом отнюдь не есть знак *чего-либо иного*, но в известном смысле есть *знак самой себя*» [1, с. 21]. Но что такое «знак самого себя»? Символ. Иными словами, вещь изъясляет себя из самой себя, но так, что «то, что изъясляет себя при этом, очевидно, принципиально трансцендентно» [1, с. 22]. Но как понять этот тезис, ибо он противоречит самой сущности трансцендентности? Противоречит ли? Нет, если мы понимаем трансцендентность в феноменологическом смысле, т.е. исходя из интенциональной структуры сознания. В противном случае, происходит *мифологизация онтологического мышления*, т.е. мифическое соединение сознания с физической вещью, которая, как известно изначально, по своей природе *трансцендентна*, т.е. находится за пределами сознания. Онтологическая связь вещи и сознания предзадана природой самого сознания, сознания, как показал Хайдеггер, являющегося *дериватом Дазайн*. Только исходя из этого можно уяснить смысл тезиса Гуссерля, проясняющего саму эту связь: «Трансцендентность физической вещи – это трансцендентность конституирующегося в сознании и связанного с сознанием бытия» [1, с. 24]. Вещь не может быть разделена на чувственно данную, т.е. некую кажимость вещи, и подлинную, т.е. «вещь в себе». Поскольку сознание по способу своего бытия интенционально, то вещь всегда интендирована в нем. То, что Кант понимает под «вещью в себе», уже изначально как бы «начинено» сознанием в сознании. «Смысл населяет вещь, – пишет Мерло-Понти, – как душа населяет тело: он не скрывается за кажимостями; ... он воплощается в ней со всей очевидностью» [7, с. 410]. Чувства вопрошают, а вещи отвечают или отсылают, как это уже было показано ранее (см. § 41). И это возможно потому, что «в вещи существует то символическое начало, которое связывает каждое чувственное качество с другим» [7, с. 409]. А из этого следует: *если такой феномен, как вещь, предполагает некое символическое начало, то ее человеческий смысл можно получить только путем экзистенциально-феноменологической интерпретации*. Именно так трактует

Хайдеггер феномен вещи в своих работах «Исток художественного творения» [12] и «Вещь» [11].

Какова основная идея «Истока художественного творения», разумеется, в рассматриваемом нами онтологическом аспекте? Завершая первую из трех основных частей этого произведения (*Вещь и творение*), философ пишет: «А кружной путь и выводит нас на тот, что поведет к определению вещиности в творении. Ведь нельзя отрицать вещное в творении; нужно только, чтобы это вещное, если уж оно принадлежит к бытию творения творением, мыслилось на основе творческого. Но если так, то *путь к определению вещной действительности ведет не через вещь к творению, а, наоборот, через творение к вещи* (курсив мой. – А. А.). Художественное творение раскрывает присущим ему способом бытие сущего. В творении совершается это раскрытие-обнаружение, то есть истина сущего. В художественном творении истина сущего полагает себя в творении» [12, с. 72].

Ранее показанная *вещность вещей*, а именно «твердый», «высокий», «прозрачный», имеет не онтологическое, а онтическое значение, потому что все эти свойства даны как сущее. Хайдеггер задается вопросом: что представляет собой бытие этого сущего? Чтобы ответить на этот вопрос, удобнее исходить не сразу из вещи, а из творения. Но можно ли вещь, рассматривать как нечто, подобное художественному произведению? Нет ли здесь какой-нибудь подмены понятия? Нет, ибо вещь, как и художественное творение, имеет *символическую* природу. Об этом Хайдеггер пишет уже во Введении: «С вещью, сделанной и изготовленной, в художественном творении совмещено и сведено воедино еще нечто иное. А сводить воедино – по-гречески *συνβάλλειν*. Творение есть символ. ... Но то одно в творении искусства, что открывает иное, то одно, что совмещает и сводит воедино с иным, есть вещьность художественного творения» [12, с. 54]. *Символ есть способ бытия вещиности!* Иными словами, «твердый», «высокий», «прозрачный» что-то символизируют собой. Но что?! Как найти доступ к нему, т.е. путеводную нить? И Хайдеггер, хотя и обходным путем, ее находит: «И не эту ли вещьность, собственно говоря, создает художник, занимаясь своим ремеслом?» [12, с. 54].

Художественная картина – это не только определенное расположение цветовых сочетаний. Располагая их, художник добавляет к ним еще *что-то*. Это «что-то» есть Истина созданных цветовых сочетаний. Написав истину с большой буквы, мы тем самым, подчеркиваем, что речь идет не об онтической истине (схожести картины с оригиналом, или об ее принадлежности определенной художественной школе), а об онтологической. И именно *ради этой, онтологической истины создает художник свое творение*. Возникает вопрос: «что» и «как» делает свое ремесло художник? В своем ответе мы будем следовать выявленной путеводной нити интерпретации: картина – изделие – вещь.

Картина – это некая сделанная вещь, и, следовательно, *изделие*. Как оно делается и какой имеет онтологический смысл эта самая «дельность»? За ответом на эти вопросы Хайдеггер обращается к *самой вещи* – картине Ван Го-

га «Башмаки», и дает ей экзистенциальную интерпретацию, т.е. исходя из Дазайн, понимаемого как *Забота*. Почему? Потому что «пока мы вообще видим на картине просто стоящие перед нами, пустые, остающиеся без *употребления* (курсив мой. – А. А.) башмаки, мы никогда не узнаем, что же такое по истине есть эта дельность изделия» [12, с. 66]. О чем же говорит это полотно? На первый взгляд, перед нами «просто стоят крестьянские башмаки, и, кроме них, нет ничего, – пишет Хайдеггер. – И все же. Из темного истоптанного нутра этих башмаков неподвижно глядит на нас упорный труд тяжело ступающих во время работы в поле ног. Тяжелая и грубая прочность башмаков собрала в себе все упорство неспешных шагов вдоль широко раскинувшихся и всегда одинаковых борозд...» [12, с. 66]. В этой работе мыслитель дал классический образец интерпретации произведения искусства. О чем она свидетельствует? Башмаки *есть*, потому что есть их конкретное *употребление*, т.е. они обладают служебностью. Иными словами, экзистенциально-онтологический смысл башмаков, и следовательно, изделий вообще есть их *служебность*.

Можем ли мы теперь удовлетвориться этим ответом? Нет. Ибо возникает новый вопрос: а чему служит «служебность»? *Надежному обитанию человека на Земле*. Это и есть онтологический, т.е. первый и последний смысл изделия. Что под этим подразумевается? Иначе говоря, разве какой-то башмак может придавать смысл человеческому существованию в мире? В этом мире, где *человек* рождается и умирает – *Да*, и не просто может, но именно только это и делает. «Дельность изделия, – поясняет Хайдеггер, – хотя и состоит в его служебности, но сама служебность покоится в полноте существенного бытия изделия. Мы это бытие именуем надежностью. В силу этой надежности крестьянка приобщена к немотствующему зову земли, в силу этой надежности она твердо уверена в своем мире. Мир и земля для нее и для тех, кто вместе с ней разделяет ее способ бытия, пребывают в дельности изделия, и никак иначе. Мы говорим “никак иначе” и заблуждаемся; ибо только надежность дельного и придает укромность этому простому миру и наделяет землю вольностью постоянного набухания и напора. Дельность изделия, надежность, искони собирает и содержит в себе все вещи, все что ни есть, каковы они ни есть. А служебность изделия – сущностное следствие надежности. Служебность погружена в надежность, она ничто без нее» [12, с. 67].

А какую надежность может дать искусство? Оно не дает ее, но позволяет истечь самой истине: «Искусство дает истечь истине» [12, с. 107]. Дать истечь Истине – значит удерживать в возобновлении некий испокон веков идущий спор. *В сугубо земном искусстве воплощено и что-то небесное*. В своем искусстве художник воплощает то, что *есть*. А что же есть? Земля, держащая все на себе, и Небо, под которым почва становится Землей. «Их спор, – пишет мыслитель, – упрочен в облике творения и в нем становится явным» [12, с. 100]. Искусство – это неперестающий, извечный спор между Землей и Небом. С этого момента интерпретация художественного творения приобретает некий *мистический* оттенок. И это не случайно. Ибо этот спор

ведется не только в художественном творении, но и в самой вещи. Об этом идет речь в небольшой работе Хайдеггера «Вещь».

Сказано: вещь – мистична, т.е. таит в себе нечто таинственное. И вместе с тем это как-то не укладывается в рамках обычного представления. Что может быть таинственного вот в этом обычном комке глины? Но и Кант не был последним среди величайших мыслителей, и все же, несмотря на это, признал бессилие человеческого разума перед вещью: *вещь как она есть сама по себе – непостижима*. И все же шаг в «потусторонне» сделан. И сделал его Хайдеггер. Но прежде чем мы последуем ему, сделаем одно небольшое отступление, которое поможет яснее осознать суть проблемы. Оно же связано непосредственно с рассмотренной нами ранее проблемой *реальности*. Единственное, что нужно уяснить себе из того, что о ней было сказано, так это то, что: *вещь нельзя постигнуть исходя из других вещей*, как это пытаются осуществить, например естествознание. Что это значит? Мы уже знаем, что на языке онтологии: вещь – это то, из чего состоит внутримировое сущее. А это значит: *сам мир не является вещью*. Но вещь – репрезентируется, появляется в мире. Понять «вещь саму по себе» – это значит понять, как в ней представлен мир. Или более радикально: вещь и есть весь мир. Именно эта мысль, находящаяся на «заднем плане» немецкого философа, и позволит нам «понять его лучше, чем он сам себя понимал».

Свой вопрос о бытии вещи Хайдеггер ставит как вопрос *о близости вообще*: «Как обстоит дело с близостью? Как нам ощутить ее существо? Близость, по-видимому, невозможно непосредственно обнаружить. Мы встречаем ее, скорее, следуя за тем, что вблизи. Близко к нам то, что мы обычно называем вещами. Только что такое вещь? ... Вот вещь: чаша. Что такое чаша? Мы говорим: емкость» [11, с. 317]. Чаша есть емкость. Но каким образом? Она емкость, потому что *такой сделана*, или же, наоборот, она должна быть сделана таковой, потому что она изначально *есть* емкость? Казалось бы, не будучи сделанной, чаша никак не может быть емкостью. Но, несмотря на это, она все же *есть* емкость, т.е. обладает своим бытием до того, как ее сделали. *Она есть не будучи данной в наличности*. То, что есть в своем отсутствии, есть Ничто или же просто *пустота*. Значит ли это, что емкость чаши уже заранее дана способом пустоты? Да. «Пустота – вот вмещающее в емкости. Пустота, это Ничто в чаше, есть то, чем является чаша как приемлющая емкость. ...Если же вмещающее заключается в пустоте чаши, то горшечник, формирующий на гончарном круге стенки и дно, изготавливает, строго говоря, не чашу. Он только придает форму глине. Нет – он формирует пустоту. Ради нее, в ней и из нее он придает глине определенный образ. ...Вещественность емкости покоится вовсе не в материале, из которого она состоит, а во вмещающей пустоте... – утверждает Хайдеггер и тут же задается новым вопросом: – Только разве чаша действительно пуста?» [11, с. 318]. Нет. Почему? Ответ парадоксально прост: *пустую чашу не поднесешь*. Пустота чаши – это ее приемлющее, то, что вмещает в себя. Но и приемлет она только для того, чтобы затем его преподнести. «Существо вмещающей пустоты собрано вокруг поднесения. Поднесение, однако, богаче простого опо-

рождения. ...Поднести чашу – значит одарить кого-то ее содержимым» [11, с. 320]. Чаша – это пустота, которая получает свое содержимое, чтобы поднести его, и тем самым лишиться содержимого, т.е. остаться все той же «активной» пустотой. В этой пустоте, глиняная чаша вбирает в себя влагу дождя – Земля сочетается браком с Небом. Но чашей не только утоляется жажда. В ней же и *праздничное* жертвоприношение. «Оно возносит на высоту торжественность праздника. В таком подношении чашу и не подносят гостям, и подношение это – не питье для смертных. Содержимое чаши – напиток, жертвуемый бессмертным богам. Подношение чаши с напитком богам – подношение в собственном смысле» [11, с. 320]. В подносимой чаше свершается величайший акт – *дарение*. Этот акт есть проявление любви или же настроения *высшей расположенности*. Дар делает даром его *безвозмездность* – активизация пустоты.

Так что же такое бытие чаши – вещественность вещи? Это символическое соединение четырех начал, начал – образующих *мир* человека. Соединение четырех начал мира названо *четверицей*. «В подношении чаши для питья, – пишет Хайдеггер, – пребывают по-своему смертные. В подношении чаши для возлияния пребывают по-своему божества, принимающие дар подношения как дар жертвоприношения. В подношении чаши всякий раз по-своему пребывают смертные и божества. В подношении чаши пребывают земля и небо. В подношении полной чаши *одновременно* пребывают земля и небо, божества и смертные. Эти четверо связаны в своем изначальном единстве взаимной принадлежностью. Предшествуя всему присутствующему, они сложены в простоту единственной четверицы» [11, с. 321].

Пребывание бога в вещи именуют *пантеизмом*. Может ли быть удовлетворен такой мистико-пантеистической трактовкой вещи в ее бытии подлинный философ? Нет. Бог не занимает исключительного положения в мире, он так же как и человек, земля и небо – его часть. Не бог делает вещь вещью, а *в даруемой вещи впервые появляется бог*. И не только бог. «Вещь дарит пребывание четверице. Вещью веществуется мир. Всякая вещь дает пребыть четверице как пребыванию – здесь и теперь – одно-сложности мира» [11, с. 325].

Каким же образом все четверо пребывают в одной вещи, да так, что в ней является и сам мир? Окутано ли оно (пребывание) некой мистической тайной? Нет. Вещь – это символ четверицы. Это символ, который отражает себя во вне, но и в котором он сам же отражается во внутрь себя. Эту игру надо понимать в смысле описанной выше *потенциальной активности пустоты*. Пустота заявляет о себе своими *событиями*. Игру этого отражения мы видим не как отображения или призрачные тени, но как *Судьбу мира*. Но не только. «Мы именуем событие зеркальной игры едино-сложенности земли и неба, божеств и смертных, – пишет философ, – миром. Мир истинствует в мирении. Это значит: мирение мира ни объяснить через иное, ни обосновать из иного нельзя» [11, с. 324].

Как же мы узнаем обо все этом? *Прислушиваясь и припоминая*. Впервые об этом поведал Платон. После Канта мы называем это трансценден-



тально-априорным познанием, или же просто *онтологическим*. Что это за познание – «припоминание»? Это познание того, что уже было Ранее. С этим словом связано *время*. «Все онтологические положения, – заявляет Хайдеггер в заключительном параграфе “Основных проблем феноменологии”, – являются темпоральными, так как [это] высказывания о бытии в свете прямо усмотренного времени. Лишь потому, что онтологические положения являются темпоральными положениями, они могут и должны быть *априорными положениями*. Только поэтому в онтологии встречается нечто такое, как априори, так как она является темпоральной наукой. Априори – значит “прежде”, или “Ранее”. “Ранее” есть явно некое определение времени. ... Априори, следовательно, называется то, что делает возможным сущее как сущее в том, *что и как оно есть*» [16, S. 461].

Онтологическое познание – это не просто познание вещи как носительницы свойств; оно есть априорное удержание *потенциального бытия* вещи в горизонте времени, т.е. в искомой подлинной *близости*.

## *Резюме*

### **I. Феноменология сознания как учение о трансцендентальной жизни и явлениях сознания и исходная посылка феноменологии Дазайн**

Понятие «феноменология» получило два значения: первоначально как феноменология сознания, а затем как феноменология Дазайн (человеческого бытия). Второе значение фундаментальнее первого, так как онтологически обосновывает сознание. Сознание не просто отражает как безжизненное зеркало, но осуществляет свои акты, т.е. деятельно. Эта деятельность есть трансцендентальная жизнь сознания. Бытие вещи дается не столько в опыте, сколько уже априорно дано в сознании. Трансцендентная вещь познается трансцендентально. Такое познание осуществляется либо в Боге (Фихте), либо в особом акте, являющемся открытием феноменологии сознания – интенциональности (Гуссерль).

### **II. Редукция интенциональности потока переживания сознания как попытка достижения абсолютного бытия**

Исходная максима феноменологии: познавать из самих вещей. Вещь не только физический, но и психический феномен, поскольку она предстает в душе человека в процессе восприятия в виде представления. Особенность этого феномена – его предметность (ноэма), которая в свою очередь дана в интенции сознания (ноэзис). Феноменология сознания имеет дело лишь с феноменами как априорными данностями сознания. При этом предполагается, что посредством редукции переживания достигается возвращение к абсо-

лутному бытию (вещи), под которым понимается исключительно чистое сознание, ибо реальности вне сознания нет. А это ведет к отказу от исходной максимы.

### **III. Феноменологический феномен как бытийное основание символа. Дазайн как исходный пункт феноменологической герменевтики**

Явление есть знак, а феномен – символ. В символе, в отличие от знака, означающее и означаемое слиты в одно целое. Будучи основанием явления, феномен как бы мерцает в нем. В феноменологически понимаемом феномене как себя-так-само-по-себе-кажущее выявляется бытие вещи. Потаенное бытие символически открывается лишь в своем феномене, ибо феномен есть бытийное основание символа. Однако человек – это вот-бытия, т.е. Дазайн. Поэтому бытие изначально открыто ему в его озабоченном отношении к миру. В Дазайн бытие уже онтологически схвачено. Всякое понимание есть лишь интерпретация этой схваченности, т.е. феноменологическое истолкование Дазайн.

### **IV. Феноменологическая деструкция как основной методический прием онтологического познания**

Потаенный феномен может предстать в опаснейшей форме – искажении, принятом за самоочевидное. Такое «самоочевидное» закладывает основу для последующей онтологически беспочвенной традиции. Преодолению исторической беспочвенности философских понятий служат три методических приема: редукция, конструкция и деструкция. Редукция поворачивает взгляд от сущего на его бытие, а конструкция – дает набросок бытия, исходя из сущего. Однако выбор варианта наброска сам обусловлен предзаданной исторической ситуацией. Нужен демонтаж унаследованных понятий, т.е. деструкция. Только деструкция истории понятия возвращает его на онтологически выверенную почву.

### **V. Живое тело как феноменальное место экзистенциального синтеза восприятия**

Человек – это существо, открытое для восприятия. Эта интенциональная открытость трансцендентному миру основана на экзистенции. Объективистское познание исключает такое дообъектное видение и тем самым исключает свою обусловленность и неведение. Дообъектное видение есть опыт осознания человеком самого себя как существующего в мире. Такое видение осуществляется в живом теле, понимаемом не как объект, а как феноменальное тело. Бытие человека – это бытие в ситуации. Феноменальное тело вос-

принимает, т.е. согласовывает себя с миром посредством своей телесной схемы – единства опыта тела с его опытом в мире. Восприятие – это не отражение мира, а истолковывающий синтез живого тела, экзистенциально открытого и доверяющего миру.

## **VI. Феномен мира как бытийная черта Дазайн. Жизненный мир как дериват озабоченного усмотрения бытия-в-мире**

Мир феноменологически схваченный есть то-в-чем живет человек, т.е. мир это не определение внутримирного сущего, а бытийная черта Дазайн как бытия-в-мире. Феномен мира дан Дазайн в его понимающем отсылании ради-чего-имения-дела. Структура такого отсылания – в видах чего Дазайн, отсылая, понимает – составляет мирность мира. Отсылка есть озабоченность Дазайн, которая усматривает в вещи характер средства как способ ее бытия-в-мире, а в самом мире – значимость. На озабоченно усмотренном основывается научное высматривание. Научному миру предшествует донаучный жизненный мир, т.е. мир, воспринимаемый в повседневной жизни. Однако повседневная жизнь есть проявление экзистенциальной озабоченности Дазайн как бытия-в-мире, т.е. лишь его дериват.

## **VII. Феномен реальности как коррелят Дазайн и конституирование ее идеальности в категориальном созерцании**

Реализм и идеализм по-разному описывают способ существования реальности. Однако реальность как феномен не может стать проблемой, так как Дазайн как бытие-в-мире уже априори посвящено в мир. Реальность есть коррелят Дазайн, так как она задана одновременно с интенциональностью, которая является частью базовой структуры Заботы. Реальность есть, поскольку экзистирует Дазайн. Она интендируется восприятием и познается в категориальном созерцании, в котором открывается идеальный аспект вещи. В чувственном и категориальном созерцаниях, путем удостоверяющей идентификации, очевидное обретает свою истину в самой вещи. Категориальное созерцание конституирует, т.е. выявляет идеальность реальности и тем самым являет вещь как она есть.

## **VIII. Феномен вещи как символ четверицы и зеркальной игры мира**

Вещь не есть: совокупность физико-биологических свойств, единство многообразия, данного в ощущениях, или же сформированное вещество. Ее нельзя постичь, исходя из вещей в мире. Ее нельзя рассматривать в отрыве от способа существования человека, ибо она всегда предзадана интенциональ-

ной структурой сознания, которая в свою очередь фундирована в Дазайн способом озабоченного усмотрения. В самоинтерпретации Дазайн открывается символическое значение вещи, ибо символ есть способ ее бытия. Вещь – это активная пустота, которая, делая мир близким, служит надежному обитанию человека на Земле. Вещь отражает зеркальную игру четырех мирообразующих начал – Земли, Неба, бессмертного Божества и смертного Человека, именуемых четверицей мира.

### *Литература*

1. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Лабиринт, 1994. 104 с.
2. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Философия как строгая наука. Новочеркасск: САГУНА, 1994. С. 49–100.
3. *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Философия как строгая наука. Новочеркасск: САГУНА, 1994. С. 101–126.
4. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Том II: Исследования по феноменологии теории познания. Введение // Логос. 1997. № 9. С. 25–41.
5. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Том. II. Исследование V. Об интенциональных переживаниях и их содержаниях // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988. С. 282–297.
6. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Философия как строгая наука. Новочеркасск: САГУНА, 1994. С.127–175.
7. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. 606 с.
8. *Ойзерман Т.И.* Феноменологическая концепция философии как высшей духовной культуры // Феноменология искусства. М.: ИФ РАН, 1996. С. 3–22.
9. *Фихте И.Г.* Факты сознания // Соч.: В 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С.619–769.
10. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
11. *Хайдеггер М.* Вещь // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 316–326.
12. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 47–120.
13. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
14. *Херрманн Ф.-В.* Жизненный мир и бытие-в-мире // Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск: Водолей, 1997. С. 58–76.
15. *Херрманн Ф.-В.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля // Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск: Водолей, 1997. С. 5–36.
16. *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie // Gesamtausgabe. Bd. 24. Vittorio Klostermann. Frankfurt/M., 1997. 472 S.

## Глава шестая

### СОКРОВЕННАЯ ПОДЛИННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА: ПРОСВЕТ МЕЖДУ БЫТИЕМ И МИРОМ

Мысль несет себя бытию как захватывающему. Мысль как таковая привязана к этому наступлению бытия, к бытию в качестве наступающего. Бытие заранее уже пред-послало себя мысли. Бытие *есть* как судьба мысли. Судьба, однако, в себе исторична. События ее истории берут слово в речи мыслителей. Каждый раз давать слово этому пребывающему и в своем пребывании ожидающему человека наступлению бытия есть единственное дело мысли.

*М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме*

#### § 44. Экспозиция времени как условия существования «пустого места»

Смысл бытия есть время – так звучит центральный тезис главного труда Мартина Хайдеггера «Бытие и время». Однако попытку связать эти два понятия можно обнаружить уже в «Физике» Аристотеля [2]. Но что в таком случае представляет собой само время? Непостижимость феномена времени при естественно-научном его объяснении просто и убедительно показал французский математик Анри Пуанкаре в работе «Ценность науки» [11]. Осознав тщетность такого рода попыток объяснения феномена времени, французский философ Анри Бергсон в своей оригинальной работе «Опыт о непосредственно данных сознания» [3] смог «прорваться» к исходной сущности феномена *длительности*. Феноменологическое описание длительности выполнил Эдмунд Гуссерль в «Феноменологии внутреннего сознания времени» [4]. Пауль Тиллих предложил различать «формальное время» – *хронос*, и «подлинное время» – *кайрос*, т.е. экзистенциальное время, в котором постигается вневременной, религиозно-мистический смысл истории [16]. И все же тайну происхождения времени как смысла бытия выразил блаженный Августин в своей знаменитой «Исповеди» [1], связав происхождение сотворения мира во времени с божественным *Словом* (что впоследствии вылилось в знаменитый тезис Хайдеггера «язык есть дом бытия»). Рассмотрим это.

Время есть некое условие души для существования пустого места. Так можно сформулировать идею, имплицитно содержащуюся в четвертой книге «Физики» Аристотеля. Указанная книга содержит 14 глав, из которых в первых пяти рассматривается сущность «места», в следующих четырех – «пустоты», а в оставшейся части – сущность «времени». Приведем три ключевых тезиса из четвертой книги этого сочинения, в которых раскрывается онтологическая проблематика времени: 1) «А взятое вместе всякое время одно и то же, так как по субстрату “теперь” одно и то же, только бытие его различно»

[2, с. 149]; 2) «Отсюда ясно, что и для всего прочего нахождение во времени означает измерение его бытия временем» [2, с. 152]; 3) «...а то, что никогда не объемлется временем, не было, не есть и не будет» [2, с. 154].

Итак, *изменение бытия порождает время, время измеряет бытие и вне времени бытия нет*. Что же тогда представляет собой бытие? *Пустое место*. Такого ответа мы не найдем непосредственно у Аристотеля. Однако «в каком-то отношении вещи подвергаются воздействию со стороны времени» [2, с. 153]. Вещи же в свою очередь объемлются не только временем, но и местом. Что для них важнее: время или место? Место (!). Древнегреческий философ задается вопросом: «В каком отношении можно было бы считать место причиной существующих вещей?» [2, с. 125]. Вопрос этот надо рассматривать как риторический, ибо ранее, поставив проблему «места», им было сказано: «Если дело обстоит таким образом, то сила места будет поистине удивительной и первой из всех прочих сил, ибо то, без чего не существует ничего другого, а оно без другого существует, необходимо должно быть первым: ведь место не исчезает, когда находящиеся в нем вещи гибнут» [2, с. 124]. Что такое «место», существующее «без другого»? Это *пустота*. Место – это нечто вроде сосуда, или, точнее, «место – это не только граница сосуда, но и лежащее между ними, как бы пустота»<sup>49</sup> [2, с. 132], а «пустота необходимо должна быть местом, если она есть нечто лишнее тела» [2, с. 137]. Связано ли место хоть как-то со временем? По мнению Аристотеля, время есть, если есть предшествующее и последующее существование. «А что касается предыдущего и последующего, то они первоначально относятся к месту» [2, с. 148]. Такое понимание времени можно охарактеризовать как физико-математическое, в противоположность, например, *темпоральному*. Ибо «Темпоральность, – пишет Хайдеггер, – есть первоначальнейшее вызревание временности как таковой» [30, S. 429]. Несомненно, Аристотель ставит онтологическую проблему, связывая бытие и время. Можно даже сказать, что его подход является *феноменологическим*, если истолковать рассматриваемое им бытие как некое «пустое место», исходно наделенное активной силой. При этом, как уже было показано, Стагирит разделяет *субстрат* и *бытие* времени. В чем же их отличие? В *экзистенциальной* природе времени, а именно в том, что «без души не может существовать время, а разве лишь то, что есть как бы субстрат времени» [2, с. 157]. Таким образом, несмотря на то, что в целом он понимал время «математически», ибо смысл времени, по его мнению, заключается в том, что «время не есть число, которым мы считаем, а подлежащее счету» [2, с. 151], тем не менее Аристотель понимал и недостаточность такого подхода.

В чем же конкретно выражается эта недостаточность? В том, отвечает французский математик Анри Пуанкаре, что «нам дано психологическое время, и мы хотим создать научное и физическое время. ... Вот перед нами

---

<sup>49</sup> Аналогичную мысль высказывает и Лао-цзы: «Из глины делают сосуд, но употребление сосудов зависит от пустоты в них» [9, с. 12], что позволило говорить о «поразительном примере совпадения даосской и хайдеггеровской мысли». Хайдеггер и восточная философия. СПб., 2000. С. 143.

два сознания, как два непроницаемые друг для друга мира. По какому праву мы хотим заключить их в одну и ту же форму, измерить их одной и той же мерой? Не похоже ли это на то, что мы хотим мерить длину с помощью грамма или взвесить с помощью метра?» [11, с. 220]. Почему же мы не можем измерить время, которое мы чувствуем интуитивно? А как мы могли бы это сделать? Нам скажут очень просто: прибором, например, часами. Но тогда возникнет новый вопрос: как проверить правильность показаний этих часов? Если другим прибором, то как проверить тогда его правильность? Если прибором невозможно измерить само по себе время, то нельзя ли сделать это *непосредственно* и *интуитивно*? Нет. Заканчивая главу, посвященную измерению времени, Пуанкаре делает следующие выводы: «Мы не обладаем непосредственно ни интуицией одновременности, ни интуицией равенства двух промежутков времени. Если мы думаем, что имеем эту интуицию, то это иллюзия. Мы заменяем ее некоторыми правилами, которые применяем, почти никогда не отдавая себе в том отчета. Но какова природа этих правил? Нет правила общего, нет правила строгого; ... Следовательно, мы выбираем эти правила не потому, что они истины, а потому, что они наиболее удобны» [11, с. 232]. Иными словами, возможность измерения времени основана на одном единственном допущении: *два идентичных явления должны иметь одинаковую длительность*. Например, мы полагаем, что психологическая длительность промежутка времени с 12 до 13 часов равна идентичному промежутку с 22 до 23. Мы принимаем это допущение, которое невозможно проверить опытным путем, только с целью *нашего удобства*. А что такое «наше удобство»? Это не что иное, как экзистенциальное решение проблемы, на котором потом будет настаивать также и Хайдеггер.

Итак, исходное время имеет экзистенциальное (психологическое) происхождение, которое невозможно измерить физико-математическим путем. Как же тогда быть? На этот вопрос дает ответ французский философ Анри Бергсон. В первой главе своего труда «Опыт о непосредственных данных сознания» [3], посвященной анализу интенсивности психологических состояний, он показывает, что интенсивность переживаний невозможно измерить *количественно*. Значит ли это, что между ними нет никакой разницы? Нет, ибо мы знаем, что удаление зуба больнее чем волоска. В чем же суть этого «больнее»? Бергсон отвечает: «Интенсивность этих сильных эмоций есть не что иное, как сопровождающее их мускульное напряжение» [3, с. 63]. Субъективное «измерение» интенсивности ощущений возможно потому, что *качественное состояние*, которое получает наше сознание, мы заменяем «количественной интерпретацией, выдвигаемой нашим рассудком» [3, с. 72]. Сама по себе интенсивность может иметь только окраску, но никак не величину. В ее основе лежит множество всевозможных, никак не измеряемых *психических фактов*. Можно ли исследовать эти, не измеряемые количественно, факты?

На этот вопрос отвечает вторая глава этой работы: «О множественности состояний сознания. Идея длительности». Уже в сноске к названию этой главы Бергсон настаивает на «фундаментальном различии» между «време-

нем-количеством и временем-качеством, между множественностью рядоположения и множественностью взаимопроникновения» [3, с. 82]. Прежде чем перейти к сути проблемы, французский философ рассматривает сущность *числа*, его пространственное и временное измерение. Из этого он приходит к выводу что «существует два рода множественности: множественность материальных объектов, непосредственно образующая число, и множественность фактов сознания, способная принять вид числа только посредством какого-нибудь символического представления, в которое непосредственно входят пространственные элементы» [3, с. 87]. То, что названо «множественностью фактов сознания», есть некая слитая множественность ощущений и чувств, которые в целом порождают непередаваемое, как пишет философ, на «языке здравого смысла» особое чувство *длительности*: «состояния сознания организуются в единое целое, взаимопроникают, все более и более обогащаются, а вследствие этого могли бы сообщить сознанию, незнакомому с пространством, чувство чистой длительности» [3, с. 102]. Для того чтобы его передать, сознание должно заменить это непосредственное чувство неким *символом*, и тем самым перевести временное ощущение в пространственное. В повседневной жизни мы пользуемся не самими внутренними чувствами и ощущениями, а их символами, ибо они «гораздо лучше удовлетворяют требованиям социальной жизни в целом и языка» [3, с. 105]. Философ задается вопросом: «Если для того, чтобы подвергнуть счету факты сознания мы должны символически представлять их в пространстве, то нельзя ли допустить, что это символическое представление изменяет нормальные условия внутреннего восприятия?» [3, с. 88]. Да – отвечает философ и делает вывод: «Следовательно, чистая длительность должна быть чем-то иным» [3, с. 89]. Что же тогда такое «чистая длительность»?

Итак, по мнению французского философа, время понимаемое физически, т.е. как некая *однородная среда*, в которой протекает существование мира, не является *подлинным* временем, так как оно не первично, а возникло вследствие его изъятия из чистой длительности и переноса в пространство. Поэтому Бергсон разграничивает их, давая определение чистой длительности следующим образом. «В самом деле, – пишет он, – существуют, как мы покажем ниже, два возможных понятия длительности: одно – очищенное от всяких примесей и другое, в которое контрабандой вторгается идея пространства. Чистая длительность есть форма, которую принимает последовательность наших состояний сознания, и когда наше “я” просто живет, когда оно не устанавливает различия между наличными состояниями и теми, что им предшествовали. Для этого оно не должно всецело погружаться в испытываемое ощущение или идею, ибо тогда оно перерастало бы длиться. Но оно также не должно забывать предшествовавших состояний: достаточно, чтобы, вспоминая эти состояния, оно не помещало их рядом с наличным состоянием, наподобие точек в пространстве, но организовывало бы их, как бывает тогда, когда мы вспоминаем ноты какой-нибудь мелодии, как бы слившиеся вместе» [3, с. 93]. Из этого определения ясно следует, что чистая длительность – это исключительно *иррациональное* понятие, это то, как ин-



тимно живет наше внутреннее «Я». То, что является *рациональным*, это уже внешнее проявление внутреннего «Я». Человек не всегда может различить два вида одного и того же «Я», которые философ различает как «глубокое» и «поверхностное». «Но поскольку это глубокое “я” составляет одно целое с поверхностным “я”, – поясняет он, – нам по необходимости кажется, что оба “я” имеют одинаковую длительность» [3, с. 104].

Но как в реальной жизни проявляется чистая длительность сама по себе, т.е. помимо ее рациональных символов? В виде человеческой *свободы*. Свободе воли посвящена третья глава сочинения французского философа. Итоговое определение свободы звучит следующим образом: «Свободой мы называем отношение конкретного “я” к совершаемому им действию. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны» [3, с. 145]. Поскольку длительность характеризуется иррациональностью, то «отсюда необъяснимость факта свободы» [3, с. 151]. Свобода, по Бергсону, *есть не выбор, а действие*, продиктованное глубоким интуитивным чувством. Выдающимся достижением его «иррациональной» философии является обнаруженная им связь между *Я, свободой и историей*: «Глубокие состояния нашей души, которые проявляются в свободных действиях, выражают и обобщают всю нашу прошлую историю» [3, с. 130].

Если длительность – это особое чувство состояний сознания, то нельзя ли описать само это сознание? На этот вопрос попытался ответить Гуссерль в «Феноменологии внутреннего сознания времени» [4]. Термин «внутреннее сознание времени» по-немецки звучит как «*inneren Zeitbewusstseins*», что буквально означает «внутреннее время-сознание», где «время-сознание» надо понимать как «временное, дящееся сознание». Родоначальник феноменологии исходит из простого факта: такое *время* все знают. Однако уже во введении немецкий философ отмечает всю сложность связанной с этим понятием проблемы: «как только мы делаем попытку отдать себе отчет об (о) сознании времени, установить верное отношение между объективным временем и субъективным сознанием времени и понять, каким образом временная объективность, следовательно, индивидуальная объективность вообще может конституироваться в субъективном сознании времени, и как только мы делаем попытку подвергнуть анализу также чисто субъективное сознание времени, феноменологическое содержание переживаний времени, мы вовлекаемся в сферу весьма специфических трудностей, противоречий, смешений» [4, с. 5].

Предложенное Гуссерлем *феноменологическое описание* времени очень утомительно, и его практически невозможно – да это и бессмысленно – передать в категориально-понятийной форме. Поэтому отметим лишь основную идею этой работы, которая сосредоточена вокруг понятия *ретенция* (задержка, удержание). Важность этого феномена состоит также и в том, что «мы обязаны ретенции таким образом, тем, что сознание может быть сделано объектом» [4, с. 138]. Все остальные описания, выполненные в этой работе, относятся непосредственно не к самому феномену времени, а скорее к феноменологии восприятия, фантазии и памяти.

Итак, в качестве исходного феномена времени рассматривается восприятие упорядоченной и непрерывной последовательности звуков, или просто мелодии. Мы не ничего не знаем и не можем знать о длительности ощущения, но можем рассмотреть ощущение длительности. Почему? «С появлением нового ощущения, – пишет Гуссерль, – мы бы не помнили уже о бытии (*Gewesensein*) предыдущего; в каждый момент мы имели бы только сознание только что произведенного ощущения, и не более того» [4, с. 15]. Мы же – помним, ибо в противном случае пришли бы к «противоречию: все эти моменты существуют теперь, они заключены в одном и том же сознании предмета, они, таким образом, одновременны» [4, с. 21]. Мы помним потому, что имеем ощущение длительности. Это ощущение длительности и есть ретенция. Механизм ощущения длительности впервые описал Brentano, назвав его «первичной ассоциацией». В чем ее суть?

Появление нового звука ведет к прекращению ощущения предыдущего. В результате этого возникает некая *последовательность*, т.е. ощущение длительности. «К представлению последовательности, – пишет Гуссерль, – приходят лишь благодаря тому, что предыдущие ощущения не пребывают в сознании неизменными, но специфическим способом изменяются, и притом беспрерывно изменяются от момента к моменту. При переходе в фантазию ощущение получает постоянно изменяющийся временной характер, и содержание является в каждый последующий момент все более и более отодвинутым в прошлое. Эта модификация не является более делом ощущения, на него не действует раздражение» [4, с. 15]. Временность возникает в тот момент, когда непосредственное ощущение звука с прекращением раздражения также прекращается, но что-то при этом переходит в сферу фантазии и в таком виде удерживается еще некоторое время. Именно поэтому мы воспринимаем музыкальное произведение как нечто *цельное*. Такое удержание называется ретенцией. В ретенции Теперь останется актуальным несмотря на то, что оно остается уже в прошлом. Это явление Гуссерль образно называет «хвостом кометы». Суть актуальности прошлого в ретенции философ поясняет следующим образом: «Когда сознание тонального Теперь, первичное впечатление переходит в ретенцию, то сама эта ретенция опять-таки есть Теперь, есть актуально существующее. В то время как она сама актуальна (но не актуальный Тон), она есть ретенция бывшего тона» [4, с. 32]. Возникновение в сознании ощущения длительности «аналогично тому, как точки покоящегося в пространстве предмета удаляются для моего сознания, когда я отдаляю “себя” от предмета» [4, с. 28]. Именно такой аналогией можно истолковать и «диаграмму времени» предложенную Гуссерлем (§ 10). Изложим ее по-иному.

Представим себе реку. По направлению ее течения выберем ось  $X$ , а перпендикулярно ось  $Y$ ; точка их пересечения  $O$  пусть будет расположена на берегу. В этой точке в момент времени  $O$  происходит событие: начинает свое движение плот, а по берегу под углом к направлению течения и вдоль него отправляется человек. Пусть скорость течения плота и движения человека таковы, что координата  $X$  у них всегда одинакова, в то время как координата

У, показывающая расстояние между ними, постоянно увеличивается. Теперь рассмотрим эти пространственные характеристики с точки зрения их протекания во времени. Тогда движение плота вдоль оси X – это *объективное время* (OX), отсчитываемое часами начиная с момента O. Восприятие же плота человеком измеряется не координатой X (она у них одинакова), а увеличением между ними расстояния по оси Y (OY). Это расстояние есть *субъективное время* – ретенция. Она будет сохраняться до тех пор, пока человек будет видеть плот. Когда человек отойдет достаточно далеко от берега, так, что плот уже не будет виден, то исчезнет и ретенция. Человек при этом будет ожидать, что может быть, он вновь увидит свой плот. *Такое ожидание есть протенция*. Однако надо помнить и о следующем различии. «От ретенций и протенций, – уточняет Гуссерль, – мы должны затем отличать воспоминания и ожидания, которые относятся не к конституирующим фазам имманентного содержания, но воспроизводят прошлые или будущие имманентные содержания» [4, с. 89].

Итак, как надо понимать «вопрос о сознании-времени, в котором конституируется время сознания-времени тональных явлений»? [4, с. 131]. Окончательный ответ Гуссерля звучит так: «Форма состоит в том, что Теперь конституируется посредством импрессии (первичное впечатление. – А. А.) и что к последней присоединяется хвост ретенций и горизонт протенций» [4, с. 131]. Иными словами, время включает в себя одновременно настоящее, прошлое и будущее. Но если они одновременны, то они *всегда в настоящем*. Именно об этом впервые заявил древнеримский философ Августин Аврелий с указания на главы 14 – 28 XI книги «Исповедь», с которого начинает свое исследование и сам Гуссерль.

«Совершенно ясно, – пишет блаженный Августин, – теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен, прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание» [1, с. 170]. И все же основная идея Августина содержится не в этом. В чем же тогда? Подводя как бы итог XI книги «Исповедь», Августин восклицает: «Пусть они увидят, что не может быть времени, если нет сотворенного; и пусть прекратят пустословие» [1, с. 177]. Гуссерль, в отличие от Хайдеггера, не увидел этого. А ведь именно проблема сотворенного, т.е. онтологическая проблематика, является исходной в постановке вопроса о смысле времени. «Каким орудием Бог создал землю и небо»? – спрашивает Августин и отвечает: «Словом». Слово как слово божье, есть базовый феномен темпоральности бытия и, следовательно, *смысл бытия есть порождение им длящегося слова*. Онтологическое мышление Августина сформулировано очень четко. «Этот голос, – пишет он, – прозвучал и отзвучал; заговорил и умолк. Слоги прозвучали и исчезли: второй после первого, третий после второго и так по порядку до самого последнего, после которого

наступило молчание. Из этого явствует, что их произвело движением своим создание Твое временное, но послужившее вечной воле Твоей, – и эти слова Твои, сказанные во времени, наружное ухо сообщило разуму, который внутренним ухом прислушивается к вечному слову Твоему» [1, с. 163]. Иными словами, бытие (бог) породило время, а с ним и мир во времени; человек же, как существо, способное воспринять длящееся слово, тем самым открывает и держит этот мир перед собой, который в свою очередь и по сути стоит на «пустом месте». На закономерный вопрос: «Как все это осуществляется?» – дает ответ экзистенциальная онтология Дазайн Хайдеггера.

#### **§ 45. Понимание бытия как сокровенная возможность в человеке. Пред-структура понимания и язык**

Человек размыкает и держит открытым свой мир, ибо изначально он есть бытие-в-мире. Но имеется ли в самом человеке нечто такое, что адекватно соответствовало бы этому бытию-в-мире? Есть. Им является Дазайн (Dasein), что буквально переводится как вот-бытие (Da-sein)<sup>50</sup>. Что же это такое? Это – *сокровенная возможность в человеке понимать бытие*. Поскольку она сокровенная, то она *предшествует* тому, что мы обычно подразумеваем под словом «понимание». Предшествование есть не что иное, как *пред-структура понимания*. «Сокровенное понимание» эксплицитно открывается лишь в усилении, именуемом *мышлением*, и реализуется в *языке*, ибо только «мысль дает бытию слово» [23, с.192]. Но можем ли мы сказать, если вопрос о смысле бытия есть «сокровенная возможность в человеке», то он может быть решен лишь в рамках антропологии, т.е. учения о человеке? Нет. Тогда, может быть, в рамках учения о сознании, поскольку именно сознание понимает? Опять же нет. Хайдеггер мыслит более изначально, так как человек и сознание, утверждает он, сами по себе уже укоренены в чем-то. Это что-то он как раз и именуется термином Дазайн. Крупнейший интерпретатор творчества Хайдеггера Ф.-В. фон Херрманн в своей работе «Руководящие линии для интерпретации “Бытия и времени”» [28] акцентирует на этом особое внимание. «Если онтологически человек рассматривается как Дазайн, – пишет он, – то он постигается как раз *уже не из себя самого*, как, например, в полагании человека в качестве Я, самосознания и субъекта. Границы субъективности как человеческого бытия в Дазайн прорываются ввиду человеческого бытия как самостно раскрытого экзистирования в раскрытости бытия-вообще. Так как в Дазайн человеческое бытие мыслится из своего сущностного экзистенциального отношения к бытию-вообще сущего в целом, то даже речь о Дазайн как

---

<sup>50</sup> Существительное Dasein происходит от глагола «dasein», состоящего из двух частей: наречия «da» (вот, тут) и глагола «sein» (быть). Предложенный В. Бибихиным [18] перевод этого ключевого понятия хайдеггеровской онтологии как «присутствие» не передает адекватно мысль немецкого философа. Другие переводят это слово либо буквально как «вот-бытие», например Е. Борисов [24], либо оставляют его без изменений как Dasein, например О. Никифоров [21]. Поэтому во избежание путаницы я пользуюсь калькой этого слова, т.е. пишу его в русской транскрипции, которая звучит как Дазайн.

бытийной конституции, соответственно способе бытия человека сбивает с толку» [28, с. 42]. Иными словами, Хайдеггер «прорвал» то, что обычно понимается под словом «субъективность», ибо показал ее укорененность в более изначальном феномене – бытии-в-мире, который представлен в самом человеке как Дазайн. В отличие от экзистенциалистов Хайдеггер не задается вопросом о способе существования человека исходя из его экзистенции или же некой теории бытия. Нет, он идет обратным путем. В работе «Кант и проблема метафизики» [21] он заявляет: «Напротив, собственно философствование лишь тогда может прийти к вопросу о бытии, если этот вопрос присущ сокровенной сущности философии, которая сама есть не что иное, как решающая возможность человеческого Дазайн» [21, с. 131].

Таким образом, только через выявление структур Дазайн человек может приблизиться к вопросу о смысле бытия. Эти структуры Дазайн Хайдеггер обозначил термином *экзистенциалы*. Экзистенциалы предшествуют *категориям* и *понятиям*. Почему? Хайдеггер отвечает: «В каждом настроении, в котором “нам бытийствуется так-то и так-то”, для нас открывается наше здесь-бытие, бытие в конкретности нашей открытости (Da-sein). Так что мы понимаем бытие и без помощи понятий. Это до-понятийное понимание бытия, при всей его распространенности и постоянстве, является, как правило, совершенно неопределенным» [21, с. 132]. Цель немецкого философа в том и состоит, чтобы раскрыть это «совершенно неопределенное до-понятийное понимание бытия». Но каким образом сам Хайдеггер «узнал» об этом и как это можно осуществить? Рассмотрим это.

Хайдеггер *ставит* вопрос о бытии. Почему слово «ставит» выделено здесь курсивом? Потому что бытие это то, что *есть*, и оно есть самое *изначальное*. Потому поставить вопрос о бытии можно только *из самого бытия*. Что это значит? Это значит, что вопрос этот должен ставиться не человеком, а самим бытием. Человек же должен его просто услышать. В слове «феноменология» философ делает акцент на слове «логос». Человек же может услышать «голос» бытия потому, что он сам также есть бытие, т.е. онтологичен. Мы можем осознать себя онтологичными потому, что изначальны и неосознанно, т.е. до-понятийно, являемся *доонтологичными*. «Быть онтологичным, – поясняет Хайдеггер в своем главном труде “Бытие и время”, – значит здесь не: выстраивать онтологию. Если мы поэтому резервируем титул онтология для эксплицитного теоретического вопрошания о смысле сущего, то имеющееся в виду бытие-онтологичным Дазайн следует обозначить как доонтологическое. Это опять же означает, не скажем все равно что просто онтически-сущее, но сущее способом понимания бытия» [18, с. 12]. Иными словами, доонтологическое есть бытие-онтологичным Дазайн.

Бытие-онтологичным предполагает некое собственное, присущее исключительно ему одному бытие. Поскольку речь идет о Дазайн, то такое бытие предлагается выделить особым термином. Каким? На протяжении всего трактата немецкий философ трижды повторяет один и тот же тезис: «Субстанция человека есть экзистенция» [18, с. 314]. Это ключевое понятие вводится им следующим образом: «Само бытие, к которому Дазайн может так

или так относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем *экзистенцией*. И поскольку сущностно определить это сущее через задание предметного что нельзя, скорее существо его лежит в том, что оно всегда имеет быть своим бытием как своим, для обозначения этого сущего избран как выражение чистого бытия титул “Дазайн”. Дазайн понимает себя всегда из своей экзистенции... Ведущую *при этом* понятность себе самой мы именуем *экзистентной*. Вопрос экзистенции есть онтическое “дело” Дазайн. Тут не требуется теоретической прозрачности онтологической структуры экзистенции. Вопрос о структуре нацелен на раскладку того, что конституирует экзистенцию. Взаимосвязь этих структур мы именуем *экзистенциальностью*» [18, с. 12]. Из этого определения следует также очень важное различие между «экзистентностью» и «экзистенциальностью». Экзистентное относится к тому, как мы онтически понимаем экзистенцию, а экзистенциальное – к онтологической структуре экзистенции. Таким образом, бытие Дазайн, из которого оно понимает себя и соответственно бытие вообще, есть его экзистенция. А поскольку вопрос ставится о бытии в целом, то «поэтому *фундаментальную онтологию*, из которой могут возникать все другие, надо искать в *экзистенциальной аналитике Дазайн*» [18, с. 13].

Что же надо понимать под фразой «экзистенциальная аналитика Дазайн»? Отчасти на него ответ уже был дан, когда было сказано: вопрос о бытии должен ставиться не человеком, а самим бытием. Слово «аналитика» не должно вводить нас в заблуждение, ибо речь не идет о дедуктивном выведении структуры экзистенции из ее понятия, а лишь об ее *феноменологическом истолковании*, именуемой Хайдеггером *герменевтикой*. «...Фундаментально-онтологический вопрос, – поясняет Херрманн, – способен выявить Простое бытия не непосредственно аналитически, а лишь на пути анализа экзистенции Дазайн, в экзистенциалах которой Простое бытия дано как раскрытость бытия-вообще» [25, с. 88]. Поскольку Хайдеггер отказывается «линейно» и дедуктивно выводить структуру экзистенции, то он входит в так называемый *герменевтический круг*. Ответ, считает философ, уже предопределен самим вопросом. Поэтому нужно выработать «гениинную манеру подхода». Что это значит? Хайдеггер отвечает: «Разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего – спрашивающего – в его бытии. Задавание этого вопроса как модус *бытия* определенного сущего само сущностно определено тем, о чем в нем спрошено, – бытием. Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как *Дазайн*» [18, с. 7].

Дазайн – это такое сущее, способ бытия которого включает в себя само вопрошание о своем бытии. Какова же структура такого вопроса? В «Прологоменах к истории понятия времени» Хайдеггер раскрывает ее следующим образом: «В структуре вопроса и вопрошания мы выделяем прежде всего три сугубо формальных момента: 1. *Выспрашиваемое* – смысл бытия. 2. *Спрашиваемое* – бытие сущего. 3. *Опрашиваемое* – само сущее» [24, с. 151]. Хайдеггер говорит о «сугубо формальных моментах». Что это значит? Это значит, что по сути, никакого вопрошания нет, ибо Дазайн изначально уже понимает

смысл бытия, и нужно только правильно проинтерпретировать это доонтологическое понимание или, как пишет сам философ: «Когда интерпретация смысла бытия становится задачей, Дазайн не только опрашиваемое сущее, оно сверх того сущее, которое в своем бытии всегда уже имеет отношение к *тому*, о чем в этом вопросе спрашивается. Но бытийный вопрос есть тогда ничто другое как радикализация принадлежащей к самому Дазайн сущностной бытийной тенденции, доонтологической бытийной понятливости» [18, с. 14–15].

Итак, как уже было сказано, доонтологическое и до-понятийное понимание бытия есть сокровенная возможность в человеке. Но что это такое – «доонтологическая бытийная понятливость»? Этот бытийный феномен Хайдеггер раскрывает из бытийного основания герменевтики – *пред-структуры понимания* (слово «пред-структура» нужно читать как структура приставки «пред-»). Нужно понять сам феномен «понимания». Вдумаемся в смысл следующей, на первый взгляд, совершенно тавтологической фразы: понимающее понимание понимания. Кажется, что мысль идет по замкнутому кругу, который в логике именуют *порочным кругом* в доказательстве. Но так ли это на самом деле? Нет. Почему? Потому что речь идет не о научном познании сущего, а об онтологическом феномене понимания вообще, т.е. о понимании как способе бытия Дазайн (человека). Свою позицию Хайдеггер формулирует следующим образом: «*Но видеть в этом круге порочный и выискивать пути его избежания, да даже просто “ощущать” его как неизбежное несовершенство, значит в принципе не понимать понимание.* Дело не в том, чтобы подтянуть понимание и толкование до определенного идеала познания, который сам есть лишь производное понимания, заблудившееся в законной задаче осмысления наличного в его сущностной непонятности. Выполнение основных условий возможного толкования лежит, наоборот, в том, чтобы прежде всего не ошибиться в отношении сущностных условий его проведения. Решающее – не выйти из круга, а правильным образом войти в него. Этот круг понимания не колесо, в котором движется любой род познания, но выражение экзистенциальной *пред-структуры* самого Дазайн. ... “Круг” в понимании принадлежит к структуре смысла, каковой феномен укоренен в экзистенциальном устройстве Дазайн, в толкующем понимании. Сущее, для которого как бытия-в-мире речь идет о самом его бытии, имеет онтологическую структуру круга» [18, с. 153].

О чем хочет сказать немецкий философ? О сути понимания. Понимание имеет структуру толкования: *нечто как нечто*. «Толкование чего-то как чего-то, – пишет он, – по сути фундировано через предвзятие, предусмотрение и предрешение. Толкование никогда не беспредпосылочное схватывание предданного» [18, с. 150]. Иными словами, всякая интерпретация это не *оклеивание* «значениями» и «ценностями» некоего голого сущего; она уже предзадана; она преддана в *пред-структуре* понимания, которая состоит из *предвзятия, предусмотрения и предрешения*. Тем самым мы имеем как бы две структуры: *пред-структуру* понимания и *как-структуру* толкования. Толкование – это *набросок возможности* некоего понимания исходя из доонто-

логического понимания. Хайдеггер задается вопросом: как надо понимать характер этого «пред-», и что представляет из себя это «как-»? – и утвердительно отвечает на следующий вопрос: «Не представляет ли то, что увидено как *пред-структура* понимания и *qua как-структура* толкования, само уже единый феномен» [18, с. 151]. Это значит, что «как-» толкования имеет такую же структуру, как и «пред-» понимания. Вместе они порождают то, что мы именуем *смыслом*. Это понятие Хайдеггер определяет следующим образом: «Смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо. Что в понимающем размыкании артикулируемо, мы именуем смыслом. *Понятие смысла* охватывает формальный каркас всего необходимо принадлежащего к тому, что артикулирует понимающее толкование. *Смысл есть то структурированное предвзятием, предусмотрением и предрешением в-видах-чего-наброска, откуда становится понятно нечто как нечто*. Поскольку понимание и толкование составляют экзистенциальное устройство бытия *вот*, смысл надо понимать как формально-экзистенциальный каркас, принадлежащий к пониманию разомкнутости. Смысл есть экзистенциал Дазайн, не свойство...» [18, с. 151]. Таким образом, смысл есть то, что артикулирует понимающее толкование. Но что представляет собой такая артикуляция? Философ отвечает: «Понятность и до усваивающего толкования всегда уже членораздельна. Речь есть артикуляция понятности» [18, с. 161].

Артикуляция есть *высказывание*, а более изначальна *речь*. Если взглянуть на высказывание как на феномен, то тогда его «дефиниция будет гласить: *высказывание есть сообщающе определяющее показывание*» [18, с. 156]. Также как понимание и толкование, оно требует своего экзистенциального основания в предвзятии, предусмотрении и предрешении. Возможность феномена высказывания основана на феномене *языка*. «*Экзистенциально-онтологический фундамент языка есть речь*», – заявляет философ [18, с. 160]. Речь, согласно Хайдеггеру, лежит в основании толкования и высказывания. Почему? Потому что *речь* – это равноисходный и такой же фундаментальный экзистенциал, как *понимание* и *расположение* (настроение). Более того, речь как бы объединяет два последних экзистенциала. Под «речью» философ не имеет то обыденное значение, которое подразумевает простой процесс озвучивания того, что «на уме». Для Хайдеггера «к говорящей речи принадлежат как возможности *слышание* и *молчание*» [18, с. 161]. Слышит лишь тот, кто понимает, а молчит лишь тот, кому есть что сказать. Иными словами, *речь* это феномен, в котором расчленена понятность бытия-в-мире и проявляется определенное настроение доонтологического понимания Дазайн. Слово вторично, первично настроение. Чтобы сделать себя понятным, настроение «выдумывает» *слово*. «Расположенная понятность бытия-в-мире, – пишет философ, – *выговаривает себя как речь*. Значимое целое понятности берет слово. К значениям прирастают слова. Но не слововещи снабжаются значениями. Вовне-выговоренность речи есть язык» [18, с. 161].

Последнее предложение приведенной цитаты, как и ранее приведенное утверждение «фундамент языка есть речь», свидетельствуют о том, что *речь* первична по отношению к *языку*. Но так ли это на самом деле? Нет. Уже в



«Бытии и времени» можно обнаружить попытку более изначально помыслить феномен языка. Так, Хайдеггер пишет: «Поскольку для бытия *вот*, т.е. расположения и понимания, конститутивна речь, а Дазайн значит: бытие-в-мире, Дазайн как речь *бытия-в* себя уже высказало. У Дазайн есть язык» [18, с. 165]. Это высказывание можно (нужно) прочесть следующим образом: Дазайн как речь себя «уже высказало», потому что более изначально у него «есть язык». В «Бытии и времени» философ оставляет проблему способа бытия самого языка открытой: «В конце концов философское исследование должно однажды решиться спросить, какой способ бытия вообще присущ языку» [18, с. 166]. Ответ на этот вопрос дается в начале знаменитого хайдеггеровского «Письма о гуманизме»: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты – хранители этого жилища. Их стража – осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в речи, тем сохраняя ее в языке» [23, с. 192]. Иными словами, язык – это потенциальная *открытость*, т.е. некий дом, внутри которого человек встречается с бытием. Превращение потенциальной открытости бытия в актуальную осуществляется не просто во всякой речи, но в *сказе* мыслителей и поэтов.

Что означает высказывание: «Язык это дом, в котором человек встречается с бытием»? Вслушаемся в речь самого мыслителя: «Бытие, высветляясь, просит слова. Оно всегда говорит за себя. Давая о себе знать, оно в свою очередь позволит сказаться экзистирующей мысли, дающей ему слово. Слово тем самым вступает в просвет Бытия» [23, с. 219]. Иными словами, человек живет по соседству с бытием, он, как пишет Хайдеггер, – *пастух* Бытия. Пастушество же человека состоит в том, что он должен слышать голос Бытия и *послушествовать* ему. Только так человек может стать Человеком, т.е. в экстатическом стоянии удерживать бытие открытым. Экстатическое стояние отличает человека от животного, и оно возможно благодаря лишь языку. Язык в онтологии Хайдеггера получает совершенно иной статус. Какой? «Язык, – пишет философ, – есть просветляюще-утаивающее явление самого Бытия» [23, с. 199].

Почему Хайдеггер акцентирует внимание в начале на речи, а лишь затем на языке? Чтобы показать, что экзистенциальная аналитика Дазайн, хоть и предполагает *насильственность*, но тем не менее она не искажает смысл бытия. Бытие может высказать себя только в человеческой речи, ибо язык как онтологическая данность есть дом бытия. Поскольку смыслом бытия является временность, то оно тем самым *исторично* и *событийно*. А это значит, что «высказывания» бытия, т.е. события, осуществляются в истории и, следовательно, могут быть выявлены только путем *деструкции истории онтологии*. Но так ли легко ее осуществить? Нет. Интерпретация нужна там, где имеется тенденция к сокрытию. Бытие, являясь онтологически открытым, онтически – сокрыто. Феноменологический же метод подхода к бытию должен быть направлен исходя из повседневности Дазайн к его экзистенциальным структурам, ибо «без экзистентного понимания всякий анализ экзистенциальности останется ведь беспочвенным» [18, с. 312]. Экзистентная самопонятность повседневного существования должна быть преодолена. Для это-

го необходимо «насилие». «Способ бытия Дазайн, – пишет Хайдеггер, – *требует* поэтому от онтологической интерпретации, которая поставила себе целью исходность феноменального показа, *чтобы она покорила себе бытие этого сущего наперекор его собственной тенденции к сокрытию*. Экзистенциальный анализ для притязаний, соотв. для невзыскательности и успокоенной самопонятности обыденного толкования всегда имеет поэтому характер *насильственности*. Эта черта правда особенно отличает онтологию Дазайн, но она присуща всякой интерпретации, ибо формирующееся в ней понимание имеет структуру наброска» [18, с. 311]. При этом, как утверждает немецкий философ, не произойдет искажения интерпретируемой экзистенциальной структуры Дазайн. Почему? Потому что наброску понимания предпослано понятие *экзистенции*. Экзистенция является путеводной нитью феноменологической герменевтики Дазайн. Но тем самым мы опять попадаем в круг: исходя из понятия экзистенции и направляемые ею, мы интерпретируем ее же структуру. Очевидно, что такой круг гарантирует не искаженность интерпретации. Но не получится ли таким образом тавтология? Нет. Более того, только так интерпретация может *дать слово самому Бытию*. Свой ответ Хайдеггер формулирует в виде риторического вопроса: «Или это пред-посылание имеет характер понимающего наброска, а именно так, что формирующая такое понимание интерпретация *самому же истолкованному как раз впервые дает слово, чтобы оно от себя решило, являет ли оно как это сущее бытийное устройство, на которое оно было формально-заявочно разомкнуто в наброске?* Может ли вообще сущее со стороны своего бытия получить слово иначе?» [18, с. 314-315].

**§ 46. Трансценденция как трансцендентальная структура Дазайн. Экзистенциалы миропознания, бытия совместно и собственной самостью как открытость Дазайн**

В чем же суть онтологического мышления Хайдеггера? *В трансцендентности трансцендентальной структуры Дазайн*. Что это значит? Ответ на этот вопрос содержится в понятиях «открытость», «раскрытость» и «разомкнутость». В своей статье «Временность Дазайн и время бытия» Херрманн дает следующее указание: «Решающим для понимания фундаментально-онтологического начинания в “Бытии и времени” является *разница*, царящая между *раскрытостью бытия-вообще* и *способом, каким Дазайн раскрыто для себя самого в качестве трехчленной заботы, в исполнении которой открыта раскрытость бытия-вообще*» [25, с. 88]. Упущение этой разницы ведет к совершенно неверной, субъективистской интерпретации онтологии Хайдеггера. Дазайн исходно открыто бытию. Однако чтобы оно действительно оставалось открытым, оно должно прилагать усилия, т.е. *удерживать открытость раскрытым*. Поэтому и саму философию, сущностью которой является онтологическое мышление, нужно определять как *веру в открытость Бытия*, ибо мы интуитивно и априорно знаем об этом. Мы верим

в открытость Бытия и поэтому усилием мышления удерживаем его раскрытым. В этом усилии сосредоточен смысл экзистенциала *забота*. Новоевропейская метафизика в лице Декарта исходила из тезиса: *бытие не аффицирует человека*, и, следовательно, человек может познавать, опираясь только на свои рациональные структуры. Хайдеггер утверждает обратное: открытость бытия аффицирует человека. Доказательством этому служит такой феномен, как расположенность, т.е. настроение. Более того, рациональное познание не первично, а, наоборот, производно (дериват) от настроения, в котором впервые размыкается бытие. Уже в своей ранней работе «Пролегомены к истории понятия времени» философ показывает, как взаимосвязаны Дазайн, открытость бытия, разомкнутость, расположенность и забота: «*Расположенность – это априори для открытости и разомкнутости; расположенность и разомкнутость суть равнозначальные феномены, вместе составляющие то, что мы назвали открытостью. Сама открытость – это не свойство Дазайн, но, как и всякая его структура, – один из способов его бытия, о котором оно, как забота, в свою очередь всегда заботится: Дазайн всегда озабочено своим “вот”, своей открытостью*» [24, с. 270]. Человеческое бытие – это бытие раскрытым, т.е. забота. Раскрывать же мы можем потому, что самому способу нашего существования присущи экзистенциалы «размыкания» и «замыкания». (Этим двум экзистенциалам будет посвящен следующий параграф).

Итак, Хайдеггер утверждает: мы можем априори познать бытие. Почему? Можно ли ответить следующим образом: потому что трансцендентальная структура Дазайн является одновременно и трансценденцией себя? «Бытие как основная тема философии, – пишет Хайдеггер, – не род сущего, и все же оно затрагивает всякое сущее. Его “универсальность” надо искать выше. Бытие и бытийная структура лежат над всяким сущим и всякой возможной сущей определенностью сущего. *Бытие есть transcendens просто. Трансценденция бытия Дазайн особенная, поскольку в ней лежит возможность и необходимость радикальнейшей индивидуации. Всякое размыкание бытия как transcendes’a есть трансцендентальное познание. Феноменологическая истина (разомкнутость бытия) есть veritas transcendentalis*» [18, с. 38]. Напомним, что суть идеи «трансценденции» заключается в способности к перешагиванию себя, и, следовательно, «человек есть нечто перехлестывающее через себя... человек больше чем разумное существо» [18, с. 49]. В трансцендентальном познании априори познается не только нечто имманентно присущее человеку, но и трансцендентность бытия. *Трансцендентность задает трансцендентальность, а не наоборот*. В этом состоит радикальное отличие феноменологической герменевтики Хайдеггера от трансцендентальной феноменологии Гуссерля.

Таким образом, чтобы понять бытие, нужно выявить трансцендентальную структуру Дазайн. То, из чего состоит эта структура, т.е. элементы этой структуры – «бытийные черты Дазайн» – названы Хайдеггером экзистенциалами в отличие от традиционных категорий, которые, поясняет он, буквально означают: публично обвинить, высказать нечто начистоту [18,

с. 44]. Отличие категорий от экзистенциалов состоит в том, что они применяются к такому существу, бытие которого несоразмерно структуре Дазайн.

Что же представляет собой экзистенциально-онтологическая структура Дазайн? Эта структура является подлинным открытием немецкого мыслителя, в чем выразилась и его гениальность. Ее очень трудно изложить популярно, не говоря уж о том, чтобы как-то представить. И все же, не смотря на это, с определенной долей риска упрощения, попробуем изобразить ее в виде следующей схемы.

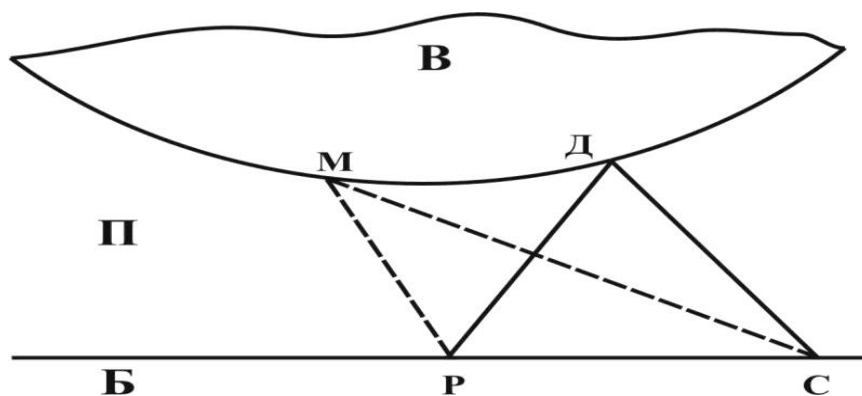


Рис. 3. Структура онтологического мышления Хайдеггера

Принятые обозначения:

**Б** – бытие = время;

**Р** – рождение, «начало» Дазайн;

**С** – смерть, «конец» Дазайн;

**РС** – бытие Дазайн = экзистенция; экзистирование, т.е. набрасывание своих возможностей;

**В** – внутримирное или просто сущее; сфера фактов;

**П** – просвет, открытость Дазайн; разница между бытием и сущим;

**Д** – «вот» Дазайн, место размыкания внутримирного сущего;

**М** – «кто» Дазайн, некто (*das Man*), место падения Дазайн во внутримирное сущее;

**РД = СД** – взаимообуславливающие фундаментальные экзистенциалы расположения (настроения) и понимания (миропознания);

**ДРС** – собственное Дазайн, открывающее сферу фактов;

**МРС** – несобственное Дазайн, отпадающее от сферы фактов

Расшифруем эти обозначения и тем самым проясним смысл как схемы, так и структуры Дазайн, а следовательно, и само онтологическое мышление Хайдеггера.

Итак, «смысл бытия – есть время», – утверждает философ. Откуда мы об этом знаем? Мы знаем об этом, так как обладаем экзистенцией – *длящейся* субстанцией человека. Экзистенция есть бытие Дазайн, и она же принадлежит просто бытию, бытию вообще. Из анализа экзистенциальной структуры Дазайн, по его фактическому проявлению во внутримирном сущем мы сможем

выявить (интерпретировать) и структуру бытия. Экзистенция проявляется в мире, так как бытие есть только как бытие-в-мире. Человек как бытие-в-мире есть Дазайн. Поэтому онтологическое мышление Хайдеггера (бытие-в-мире) представляет собой *экзистенциальную аналитику Дазайн*.

Из схемы хорошо видно, что бытие Дазайн, т.е. его экзистенция – экстатично, т.е. находится вне себя, но в тоже время и не внутри сущего. О том, как «экстатическое существо человека покоится в эк-зистенции» и в чем сущность *просвета*, Хайдеггер подробно рассматривает в «Письме о гуманизме» [23, с. 199]. «Стояние в просвете бытия, – пишет он, – я называю экзистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия» [23, с. 198], и далее поясняет: «Человек существует таким образом, что он есть “вот” Бытия, т.е. его просвет» [23, с. 199]. Новое написание слова «экзистенция» через дефис (эк-зистенция) указывает на экстатическую сущность человека, на его способность пребывать вне себя (эк-), т.е. трансцендировать себя. Из приведенных высказываний выясняется и смысл *просвета*. Это слово, введенное уже в «Бытии и времени», получает здесь окончательное прояснение. Но чтобы его понять, необходимо уяснить себе хайдеггеровскую идею «вот», которому посвящена целиком пятая глава «Бытия и времени». «Сущее, – поясняет он, – которое по своей сути конституируется бытием-в-мире, *есть* само всегда свое “вот”. ... Выражение “вот” имеет в виду эту сущностную разомкнутость» [18, с. 133]. Разомкнутость в «вот» есть не что иное, как его открытость, алетейя, свет. Такой свет возможен лишь как просвет бытия в мире; *просвет есть сокровенная подлинность человека*, которую Цицерон и Августин именовали как естественный свет разума *lumen naturale*. Хайдеггеровское «вот» – это онтологическая интерпретация такого света. Вот как он вводит эту, по сути, мистическую идею: «Онтически образная речь о *lumen naturale* в человеке подразумевает не что иное, как ту экзистенциально-онтологическую структуру этого сущего, что оно *есть* способом бытия своим *вот*. Оно “просвещено”, значит: освещено само по себе как бытие-в-мире, не через какое-то другое сущее, но так, что само *есть* просвет» [18, с. 133]. В этой же главе он еще раз поясняет, что «разомкнутость бытия-в была названа *просветом* Дазайн» [18, с. 170].

Что же такое бытие-в? Бытие-в является как бы фундаментом конструкции бытие-в-мире. Это то, без чего невозможно познание мира вообще, т.е. самого феномена *миропознания*. Бытие-в – это экзистенциал, в котором фундировано миропознание. Рассмотрим их подробнее.

Предлог «в» (in), поясняет философ, не надо понимать как нечто «друг-в-друге», ибо он «идет от корня *inpan-*, селить, обитать, пребывать; “an” значит: я привык, доверился, ухаживаю за чем; – следовательно, поясняет он далее: – Сущее, которому присуще бытие-в в этом смысле, мы характеризуем как сущее, которое всегда есмь я сам. Выражение “bin”, “есмь”, связано с “bei”, “при”, и значит опять же: я обитаю, пребываю при ... в мире так и так вот освоенном. Быть, понятое как инфинитив от “я есмь”, т.е. как экзистенциал, значит обитать при..., быть доверительно близким с...» [18, с. 54]. Иными словами, человек (я есмь) есть не что иное, как обитание при мире,

что экзистенциально-онтологически означает бытие-в. Именно благодаря бытию-в вообще возможна как встреча человека с предметами внутри мира, так и касание предметов друг с другом, т.е. их «бытие друг при друге». Для Дазайн это означает: возникновение эмпирических *фактов*, которые возникают и существуют внутри его собственного мира, мира, который Дазайн размыкает и держит открытым. «Эмпиричность факта Дазайн, – пишет Хайдеггер, – в качестве какого всякий раз существует любое Дазайн, мы называем *фактичностью*. ... Понятие фактичности заключает в себе: бытие-в-мире “внутримирного” сущего» [18, с. 56].

Поскольку мир фактов открыт Дазайн, постольку Дазайн может познавать мир. Феноменальная характеристика познания выглядит как «некое бытие в мире и к миру» [18, с. 60]. При этом надо помнить (см. § 41) о том, что мир открывается заботой и лишь в озабоченном отношении к нему. Поэтому познание, понятое исходно-онтологически – это не *процесс*, а восполнение «дефицита»: «Бытие-в-мире как озабочение озаботившим миром *захвачено*. Чтобы могло быть познание как созерцательное определение наличного, требуется предшествующий *дефицит* озаботившейся необходимости-иметь-дело с миром» [18, с. 61]. Тем самым Хайдеггер решает одну из центральных проблем гносеологии – *познания как трансцендирующего акта* (трансцендирования субъекта) или же, говоря словами немецкого философа, загадки того, «как познание выбирается из себя “наружу” и достигает “трансценденции”» [18, с. 60–61]. В «Пролегоменах ...» он приводит очень удачную аналогию между познающим субъектом и улиткой: «Даже когда она находится в раковине, ее бытие – это бытие-вовне» [24, с. 173]. Дазайн и есть это бытие-вовне, т.е. улитка вовне своей раковины. Поэтому познание исходно как миропознание вообще, это не присущая человеку некая таинственная способность, а экзистенциал, т.е. способ бытия Дазайн в мире. Декарт и Кант понимали эту способность как некую мыслящую вещь – *res cogitans*. Их непонимание онтологической проблемы состояло в том, что они рассматривали человеческое существование как «я мыслю», в то время как им является «я мыслю нечто» (я аффицирован чем-то), т.е. трансцендентальное познание изначально трансцендентно. «Кант, – считает Хайдеггер, – не видел феномена мира» [18, с. 321].

Поскольку теория трансцендентального Я не решает проблемы, то возникает новый вопрос – вопрос о «кто» Дазайн. В отличие от статичной трансцендентальной структуры Я, Хайдеггер показывает, что структура Дазайн – «это структура “*ситуативности*”...», т.е. Дазайн, будучи таковым, по своему смыслу не может не быть *соотнесенным обстоятельствами данного момента*» [24, с. 160]. Более того, само Дазайн как бытие-в-мире не может быть «голым субъектом», ибо предполагает одновременно с собой мир. Мир же так устроен, что «не дано сначала изолированное Я без других» [18, с. 116]. В бытии-в-мире всегда уже соприсутствуют «другие». Хайдеггер не объясняет, почему это так. Он исходит из самого факта: *так устроен мир*. Иными словами, бытие-в есть событие (*Mitsein*), т.е. *совместное бытие-с*. Задача состоит в том, чтобы в этом совместном бытии экзистенциально-

онтологически прояснить феномен «другого». Делается же это не ради выяснения некоего «общественного бытия», социума, а лишь для того, чтобы выявить сущность *самости* Дазайн. Философ задается риторическим вопросом: «Что если устройство Дазайн, что оно всегда мое, оказывается основанием тому, что Дазайн ближайшим образом и большей частью *не есть оно само?*» [18, с. 115–116]. Не трудно догадаться, что он утвердительно отвечает на него. Почему? Потому что совместное бытие – более могущественная сила, нежели бытие самостью. Ее могущественность – сила общественного мнения – в ее *публичности*. А поскольку совместное бытие изначально присуще самому способу бытия Дазайн, то сам этот способ предполагает, что: «Дазайн как повседневное бытие с другими оказывается на *посылках* у других. Не оно само *есть*, другие отняли у него бытие. Прихоть других распоряжается повседневными бытийными возможностями Дазайн. Эти другие притом не *определенные* другие» [18, с. 126]. Это «другое» Хайдеггер именует термином «das Man», образованным от неопределенного местоимения «man», что можно перевести как «некто», «люди». Дас Ман (das Man) – это не нечто случайное; это экзистенциал. В повседневной жизни этот экзистенциал проявляется в том, что в совместном бытии мы поступаем так, как поступают «люди», мы ценим то, что ценят «люди», нас возмущает то, что возмущает «людей» и т.д. При таком способе бытия Дазайн (показанное на схеме пунктирной линией), его самость растворится в обезличенном «некто». Однако человек не просто незаметно становится «некто». Напротив, зачастую он прилагает даже значительные усилия, чтобы *стать таким, как все* те, кого он считает «настоящими людьми». Это состояние несобственного Дазайн, так как оно не проецируется на свое основание – экзистенцию (на схеме точка М не проецируется на участок РС). «Оказалось, – поясняет немецкий философ, – что ближайшим образом и большей частью Дазайн *не есть оно само*, но потеряно в человеко-самости. Последняя есть экзистентная модификация собственной самости» [18, с. 317]. И все же, несмотря на наличие такого экзистенциала, продолжает философ, «в озабочении тем, за что человек взялся вместе с другими, за и против них, постоянно покоится забота об отличии от других... Бытие друг с другом – втайне от себя самого – обеспокоено заботой об этой дистанции. Выражаясь экзистенциально, оно имеет характер *хранения дистанции*» [18, с. 126]. Именно забота выталкивает Дазайн из своего неподлинного состояния в *собственную самость*. Собственную самость надо понимать как *устойчивую самость* и само-стояние. Как же оно достигается? Знаменитый ответ Хайдеггера гласит: «*Само-стояние* означает экзистенциально не что иное как заступающую решимость» [18, с. 322]. В пределе такая решимость есть *решимость перед лицом смерти*, ибо смерть не нечто, находящееся вне человека и как-то внезапно приходящее; смерть – это особый экзистенциал, в котором Дазайн обретает окончательно свою целостность, а экзистенция – свою завершенность. Указанная решимость возможна только на основе экзистенции и более того: «Самость, которую развертывает молчаливость решившейся экзистенции, есть исходная феноменальная почва для вопроса о бытии “Я”» [18, с. 323].

Вопрос о бытии «Я» возвращает к первоструктуре Дазайн – заботе. Хайдеггеровское определение подлинного бытия человека, его «Я» как заботы характерно не только для «Бытия и времени». «На что же еще направлена “забота”, – пишет он в “Письме о гуманизме”, – как не на возвращение человека его существу?» [23, с. 195]. Что же это такое – «возвращение человека его существу»? Это не восстановление некой «природы» человека, в бесплодных поисках которой мечутся так называемые «гуманисты». Возвращение человека есть возвращение брошенного в мир человека к его истоку. Истоком же является экзистенция, которая становится экзистенцией в «вот» бытия. *Человек брошен в мир, и потому он существует как существо историческое.* Человек брошен, чтобы из этой брошенности постичь свою историчность. Человек брошен Бытием, ибо этим бросанием Бытие посылает свою историю; оно обнаруживает себя. *Сокровенное существо человека есть открытость этому требованию Бытия.* Открытость проявляется в просвете. Удержать эту открытость – исконное назначение *заботы*. Именно об этом говорит великий мыслитель, когда пишет: «В качестве экзистирующего человек несет на себе бытие-вот (Dasein), поскольку делает “вот” как просвет Бытия своей “заботой”. А бытие-вот существует как “брошенное”. Оно коренится в броске Бытия как посылающе-исторического» [23, с. 200].

**§ 47. *Набросок и брошенность как экзистенциалы размыкания «вот» Дазайн. Падение как экзистенциал замыкания Дазайн в повседневности***

В своем анализе бытия Хайдеггер выделяет пять бытийных типов: бытие подручным, бытие наличным, бытие идеальным, бытие живым и бытие экзистенцией. Здесь, однако, не указано одно особое бытие – бытие Бога, доказательству которого в философии было уделено немало места. Почему? Потому что если под богом понимать существо, к которому человек имеет личностное отношение, то тогда его бытие будет экзистенциальным и, следовательно, включено в бытие экзистенцией. В противном случае бытие Бога можно понимать как Бытие вообще. Часто можно встретить точку зрения, согласно которой Хайдеггер был атеистическим философом. На это указывает, например, Сартр в работе «Экзистенциализм – это гуманизм». Так ли это на самом деле? Не совсем. Ближе к истине позиция немецкого экзистенциального теолога Рудольфа Бультмана, который рассматривает экзистенциальную онтологию Хайдеггера как профанное изложение новозаветного провозвестия<sup>51</sup>. А мог ли философ, начинавший свою академическую карьеру как бу-

---

<sup>51</sup> «И прежде всего экзистенциальный анализ человеческого бытия у *Мартина Хайдеггера* представляется профанным изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире: человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент решения между прошлым и будущим: потерять ли себя в мире наличного и безличного («тап») либо обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежности и в безоглядной открытости для будущего!». *Бультман Р.* Новый Завет и мифология // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 312.



душий теолог, но уже во введении к «Основным проблемам феноменологии» писавший, что «понятие католической философии, однако, еще нелепее (noch widersinniger) чем протестантская математика» [30, S. 28], – излагать свою онтологию иначе? Нет, ибо тогда он просто не был бы философом. Так каково же отношение существующего существа, именуемого человеком к бытию Бога? На первый взгляд кажется, что бытие человека находится где-то между бытием живым и бытием божества. Хайдеггер отвергает такую точку зрения, ибо считает, что животное «отделено целой пропастью от нашего экзистующего существа. Напротив, бытие божества как будто бы ближе нам, чем отчуждающая странность “живого существа”, – ближе в той сущностной дали, которая в качестве дали все-таки роднее нашему экстатическому существу, чем почти непостижимое для мысли, обрывающееся в бездну телесное сродство с животным» [23, с. 199]. Сближая экзистенцию с бытием Бога, философ тем самым подчеркивает уникальность экзистенции среди всех прочих бытийных типов.

Что такое экзистенция? Для экзистенциальных философов – это *неподдающийся анализу феномен*. Для Хайдеггера же она лежит в основании Дазайн и определяет его экзистенциальную структуру. Поэтому сущность экзистенции раскрывается не в чем ином, как в ее экзистенциалах. Совокупность экзистенциалов образует единое структурное целое Дазайн, собственный экзистенциал которого Хайдеггер называет *заботой*. Забота, – поясняет Херрманн, – это «способ, каким Дазайн разомкнуто для себя самого в своих экзистенциалах» [25, с. 89]. Доступ к бытию, т.е. его разомкнутость, возникает в разомкнутости заботы Дазайн. Какова же структура заботы Дазайн? «Основными экзистенциалами экзистенции, – пишет Херрманн, – являются набросок, заброшенность и озабоченное бытие-при. Хотя мир и назван экзистенциалом, дело с ним обстоит иначе, чем с тремя структурами заботы. Пожалуй, Дазайн держит раскрытость значимости разомкнутой в экзистенциалах заброшенности и наброска» [26, с. 71].

Озабоченное бытие-при – это способ отношения Дазайн с внутримирным сущим. Оно возможно, если сам мир предварительно будет разомкнут. Мир размыкаем, так как он сам является экзистенциалом Дазайн. Размыкание мира осуществляется в экзистенциалах заброшенности и наброска. Может возникнуть вопрос: как один экзистенциал может размыкать другой? Хотя в своей интерпретации Херрманн затрагивает этот вопрос, но вместо ответа он уходит от него. Ответ же прост: экзистенция не есть нечто статичное, она *длящаяся субстанция*. Экзистенциалы заброшенности и наброска как раз на это и указывают. Заброшенность говорит о том, что человек не выбрал этот мир для себя сам, а очутился в нем, ибо *рожден* в определенном месте и времени. Набросок же указывает на то, что оказавшись заброшенным человек, тем не менее сам набрасывает свои проекты на свои же возможности. Но возможности человека обусловлены двумя обстоятельствами: во-первых, возможностью самой экзистенции, а во-вторых, возможностями, представляемыми тем миром, в который человек оказался брошен. Например, уже Ле-

онардо да Винчи набрасывал проекты летательных аппаратов, но полеты на них оказались технически возможными лишь через несколько столетий.

Итак, размыкание мира осуществляется в экзистенциалах заброшенности и наброска. Однако слово «осуществляется» не совсем удачно. Осуществляются сами экзистенциалы, ибо мир есть лишь в разомкнутости. Это трудно понять, но тем не менее это так. Таково бытие самой жизни, которая *длится сама по себе*, оставаясь открытой в своих экзистенциалах. Философия жизни является истоком экзистенциальной философии. «Дазайн есть своя разомкнутость», – утверждает Хайдеггер и далее поясняет: Конституция этого бытия подлежит выявлению. Поскольку, однако, существо этого сущего есть экзистенция, экзистенциальный тезис «Дазайн есть своя разомкнутость» вместе с тем говорит: бытие, о каком для этого сущего идет речь в его бытии, в том, чтобы быть своим «*вот*». Кроме характеристики первичной конституции бытия разомкнутости, по ходу анализа потребует интерпретация способа бытия, каким это сущее *повседневно* есть свое *вот*» [18, с. 133].

Что этим сказано? Поясним вначале это на ранее приведенной схеме (см. § 46). Треугольник ДРС (собственный Дазайн) состоит из экзистенции РС, размыкающей мир в точке Д («вот»). Размыкание осуществляется двумя равноисходными экзистенциалами *расположения* (РД) и *понимания* (СД). Это подлинное размыкание, и оно удерживается в озабоченном устройении. Способом бытия расположения является *брошенность* (*заброшенность*), а понимания – *набросок*. Однако размыкание может быть не подлинным, т.е. наоборот, замыканием. Такое «размыкание» обозначено треугольником МРС (несобственное Дазайн). Такое «размыкание» осуществляется в точке М (*das Man*, некто) и обозначено Хайдеггером экзистенциалом *падение*. В соответствии с этим он пишет: «Глава, берущая на себя экспликацию *бытия-в* как такового, т.е. бытия *вот*, распадется на две части: А) Экзистенциальная конституция *вот*. Б) Повседневное бытие *вот* и падение Дазайн» [18, с. 133]. Рассмотрим эти две части.

Итак, «два равноисходных конститутивных способа быть своим *вот* мы видим в *расположении* и в *понимании*, – утверждает философ, и добавляет: – Расположение и понимание равноисходно обусловлены *речью*» [18, с. 133]. Феномен речи, рассмотренный нами ранее в его связи с языком (см. § 45), обретает здесь свое место в экзистенциальной структуре Дазайн. Было сказано, что язык есть явление самого бытия. Если обратиться к схеме, то языку на ней будет соответствовать участок, обозначенный *просветом*. Сам просвет, равно как и язык (речь), конституируется экзистенциалам расположения и понимания (линии РД и СД). Нужно обратить особое внимание на то, что расположение и понимание являются теми двумя основными экзистенциалами, в которых, по мнению Хайдеггера, как раз *разомкнут мир*. Их анализу Херрманн посвятил отдельную работу «Расположение и понимание в контексте вопроса о бытии», в заключении которой утверждается: «Задачу радикального истолкования анализов расположения и понимания мы видим в том, чтобы сделать ясным, что в них не только выявляются два основные экзистенциала Дазайн, в которых Хайдеггер оставляет позади себя присущую

Новому времени опору на субъект, но что вместе с двумя этими основными экзистенциалами уже показывается и искомый смысл бытия-вообще в онтологической разнице к категориально истолковываемому бытию сущего» [27, с. 84]. Иными словами, только в этих экзистенциалах (а следовательно, и в равноисходном с ними языке) бытие обнаруживает себя именно как Бытие. Бытие есть то, что времяясь, дает эк-статически экзистирующему в нем человеку Слово, благодаря тому, что аффицирует человека в его расположенности и, исходя из данного настроения, позволяет ему в понимающем истолковании делать наброски своего смысла. Как не трудно догадаться, «свой смысл» имеет исключительно экзистенциально-онтологическое значение. То есть человек обнаруживает смысл собственного существования таким образом, что этот смысл одновременно является и искомым смыслом бытия. В чем же сущность этих важнейших экзистенциалов?

Что такое расположение? Основополагающий метод феноменологической герменевтики гласит: *интерпретация должна вестись по фактам*, ибо «Дазайн экзистирует фактично» [18, с. 179]. Иными словами, онтологические вопросы должны иметь место в привычном нам онтическом понимании; рассуждение не должно быть исключительно метафизичным. Как же фактически понимается онтологический феномен расположения? «То, что мы *онтологически* помечаем титулом расположение, – пишет Хайдеггер, – *онтически* есть самое знакомое и обыденное: настроение, настроенность» [18, с. 134]. Дазайн – не важно как – всегда настроено<sup>52</sup>. Онтологический смысл феномена настроения состоит в том, что «настроение открывает, “как оно” и “каково бывает” человеку. В этом “как оно” настроенность вводит бытие в его “*вот*”» [18, с. 134]. В настроенности Дазайн разомкнуто на основе своего бытия; но разомкнуто еще не означает что тем самым познано. Хайдеггер пытается мыслить таким образом, чтобы выявить то, в чем укоренен сам феномен познания. Познание связано с созерцанием. Но *настроение не возможно созерцать!* Оно просто есть и все. В этом философ видит преимущество настроения перед познанием. В настроении проявляется сущность экзистенции как заброшенности. Человек брошен в мир, и этому соответствует определенное настроение. Свою позицию Хайдеггер проясняет следующим образом: «Эту скрытую в своем *откуда* и *куда*, но в себе самой тем неприкрытее разомкнутую бытийную черту Дазайн, это “так оно есть” мы именуем *брошенностью* этого сущего в его *вот*, а именно так, что оно как бытие-в-мире есть это *вот*. Выражение брошенность призвано отметить *фактичность врученности*. Разомкнутое в расположении Дазайн “так оно есть и имеет быть” – не то “так оно есть”, которое онтологически-категориально выражает принадлежащую наличности эмпиричность. Последняя становится

---

<sup>52</sup> Идея Хайдеггера об исходной аффицированности человека Бытием послужила поводом для обвинения его в *иррационализме*. И тем не менее, отвечая на вопрос «Что это такое – философия?», немецкий философ, так же как и Аристотель, полагает, что философия начинается с определенного настроения, а именно *удивления*. Почему именно с настроения? Хайдеггер отвечает: «Сущее как таковое располагает речь таким образом, что она настраивается на Бытие сущего». *Хайдеггер М.* Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 120.

доступна лишь в наблюдающей констатации. Напротив, размыкаемое в расположении *так оно есть* надо понимать как экзистенциальную определенность *того* сущего, которое есть способом бытия-в-мире. *Фактичность не эмпирия чего-то наличного в его factum brutum, но втянутая в экзистенцию, хотя ближайшим образом оттесненная бытийная черта Дазайн. Так оно есть* фактичности никогда не обнаруживается созерцанием» [18, с. 135]. Здесь Хайдеггер акцентирует внимание на том, что «фактичность» не есть нечто эмпирично-наличное. Как бытийная черта Дазайн, фактичность Дазайн обнаруживается не в восприятии им себя самого как нечто налично существующее посреди сущего, а как данность, как настроение, которое просто есть и в которое человек брошен, ибо обнаруживает себя в нем. При этом нельзя смешивать экзистенциальное расположение с простой констатацией психического состояния. *«Настроение всегда уже разомкнуло бытие-в-мире как целое и впервые делает возможной настроенность на ... . Бытие-в-настроении не соотнесено ближайшим образом с психическими, само оно не внутреннее состояние, которое потом загадочным образом выплескивается наружу и отцвечивает на вещах и лицах. Тут кажет себя вторая сущностная черта расположения. Оно есть экзистенциальный основообраз равноисходной разомкнутости мира»* [18, с. 137]. Из всех настроений наиболее явно бытие *вот* Дазайн обнажается (размыкается) в феномене *страха*. Анализ этого феномена Хайдеггер посвящает § 30 «Страх как модус расположения».

Как же обстоит дело со вторым экзистенциалом? «Расположение, – продолжает немецкий философ, – одна из экзистенциальных структур, в каких держится бытие “*вот*”. Равноисходно с ним это бытие конституировано *пониманием*. Расположение всегда имеет свою понятность, хотя бы лишь так, что ее подавляет. Понимание всегда настроено. Если мы его интерпретируем как фундаментальный экзистенциал, то тем самым указывается, что этот феномен понимается как основной модус *бытия* Дазайн» [18, с. 142–143]. Иными словами, в понимании, как и в расположении, размыкается бытие-в-мире. В чем особенность этого размыкания? В понимании мир размыкается как *значимость*, т.е. как имеющее значение «ради-чего» экзистирует Дазайн. Хайдеггер лапидарно формулирует свою главную мысль: «В понимании экзистенциально лежит бытийный способ Дазайн как умения быть» [18, с. 143]. Что такое «умение быть»? Это есть экзистенциал *возможность*, в которой заключена «исходнейшая и последняя позитивная онтологическая определенность Дазайн» [18, с. 144]. В «Письме о гуманизме» эта мысль находит свое развитие и завершение: понимание как возможность есть расположение бытия. Что этим сказано? «Своим расположением, – пишет Хайдеггер, – бытие располагает к мысли. Оно делает ее возможной. Бытие как могуще-расположенное есть сама “воз-можность”. Бытие как стихия есть “тихая сила” могущей расположенности, т.е. Возможного» [23, с. 194]. Иными словами, бытие и есть *тихая сила Возможного*. Встав на путь возможного, мы тем самым открыли путь и для возможности непонимания. А поскольку понимание расположено, ибо выдано брошенности, то «Дазайн всегда уже в себе заблудилось и обозналось. В своем умении быть оно поэтому вверено возмож-

ности снова найти себя в своих возможностях» [18, с. 144]. Последняя фраза этой цитаты говорит о том, что человеку дана возможность *найти себя*. Для этого как раз и надо прилагать усилие, ибо, как уже отмечалось выше, – найти себя можно лишь в *заступающей решительности*. Но почему решительность заступающая, т.е. выдвигающая вперед? «Потому что понимание само по себе имеет экзистенциальную структуру, которую мы называем *наброском*... И в качестве брошенного Дазайн брошено в способ бытия наброска» [18, с. 145]. Дазайн – это бытие-в-мире, т.е. нечто брошенное в мир бытием; но оно брошено таким образом, что в этой брошенности оно оказывается способным делать наброски и тем самым понимать (обнаруживать) для себя некие возможности, в которых обнаруживается (понимается) само «бросающее» бытие – тихая сила Возможного. Этим объясняется и то, что Дазайн может понять бытие сущего и само сущее, которое не соразмерно способу бытия Дазайн, т.е. существует не экзистенциально.

Как онтически выглядит понимание? Понимание в его характере наброска, считает Хайдеггер, составляет сущность того, что мы называем *смотрением* и *понятливостью*. Понятливость есть усмотрение озабочения. Тем самым идея «чистого созерцания» лишается своего традиционного приоритета. На это указывает и сам Хайдеггер: «“Созерцание” и “мышление” суть оба уже отдаленные дериваты понимания. Феноменологическое “узрение сущности” тоже основано на экзистенциальном понимании» [18, с. 147]. Экзистенциально-онтологически понимаемому пониманию, т.е. соответствующему собственному Дазайн и выраженному в смотрении и понятливости, противостоят их модусы несобственного Дазайн – *любопытство* и *толки*. Тем самым мы переходим от размыкания Дазайн к его *замыканию*, которому на схеме соответствует треугольник МРС, сущность которого раскрывается экзистенциалом *падение*. В этом экзистенциале Дазайн замыкается в своей повседневности, т.е. утрачивает свою укорененность в экзистенции (точка М не проецируется на свое экзистенциальное основание РС).

Итак, почему и каким образом осуществляется падение Дазайн в свое *несобственное* бытие? Выше отмечалось, что экзистенциальное расположение и понимание обусловлены речью. Но всегда ли речь является исходной? Нет, ибо она может быть *повторением* другой речи и при этом исказиться так, что может стать совершенно *беспочвенной*. Что подразумевается под этим? В «Пролегоменах ...» Хайдеггер пишет: «Проговоренная речь может быть понята и без изначального со-бытия при том, о чем говорится» [24, с. 282]. Такое понимание уже не является исходным; философ именуется его пониманием *понаслышке*. «При отсутствии верного понимания, – поясняет он, – речь, хоть и лишается своих корней, тем не менее остается понятной, а поскольку такая – оторванная от своей почвы – речь всегда остается речью, ее можно пересказать и передать Другим без собственного понимания. Тогда слушание речи уже не является приобщением к бытию с Другими при обсуждаемой вещи, ибо ведь сама вещь уже не получает изначального раскрытия» [24, с. 283]. Дело выглядит таким-то и таким-то образом, лишь потому, что так *говорят*. Так конституируются *толки* (Gerede – молва, болтовня, сплетни). В

толках Дазайн теряет свою экзистенциальную почву и замыкается в пустом парении. «Беспочвенной сказанности и далее-пересказанности довольно, – пишет Хайдеггер, – чтобы размыкание исказилось до замыкания. Ибо сказанное сразу всегда понимается как “говорящее”, т.е. раскрывающее. Толки соответственно с порога, из-за свойственного им упущения возврата к почве того о чем речь, суть замыкание» [18, с. 169]. Вся «хитрость» этого модуса понимания состоит в том, что беспочвенность открывает доступ к широкой публичности, в результате формируется представление о том, что обществу все доподлинно известно, ибо ничего не закрыто. «Незакрытость» способствует модификации (извращению) феномена подлинного смотрения в феномен *любопытства*. При этом Хайдеггер указывает на то, что феномен любопытства не имеет ничего общего с философским удивлением Аристотеля. Немецкий философ говорит о любопытстве в том смысле, как и Августин: любопытство – это «похоть очей». В X книге своей «Исповеди» великий святой пишет: «Это пустое и жадное любопытство рядиться в одежду знания и науки. Оно состоит в стремлении знать, а так как из внешних чувств зрение доставляет нам больше всего материала для познания, то это вожделение и называется в Писании “похотью очей”» [1, с.152]. Августин приводит пример растерзанного и внушающего ужас трупа, на который люди сбегаются посмотреть только из любопытства. Свой пример он завершает словами: «Им страшно увидеть это даже во сне, а смотреть наяву их словно кто-то принуждает, словно гонит молва о чем-то прекрасном» [1, с. 153].

Для любопытства все – открыто, в толках все – понятно. Создается впечатление, что только таким образом человек может обрести свою подлинность. На деле же возникает *двусмысленность* – «коварнейший способ, каким двусмысленность задает возможности Дазайн». Ее сущность Хайдеггер определяет следующим образом: «Когда в повседневном бытии-друг-с-другом встречает подобное, что всякому доступно и о чем всякий может сказать всякое, скоро становится уже не решить, что разомкнуто в подлинном понимании и что нет. Эта двусмысленность распространяется не только на мир, но равным образом на бытие-с-другими как таковое, даже на бытие Дазайн к самому себе» [18, с. 173]. Вместо того, чтобы экзистенциально открывать свои возможности, человек развивает «чутье на слухи» и умение «держаться по ветру» [24, с. 295]. В двусмысленности человек становится как бы флюгером. Эти феномены нельзя понимать как некую уничижительную характеристику, испорченную природу человека или же его грехопадение. Они – результат экзистенциального анализа Дазайн. Следовательно, они являются экзистенциалом, а точнее, объединены в нем. Хайдеггер именует его *падением* (Verfallen): «Толки, любопытство и двусмысленность, – пишет он, – характеризуют способ, каким Дазайн есть вседневно свое “вот”, разомкнутость бытия-в-мире. Эти черты как экзистенциальные определения не наличествуют в Дазайн, они со-ставляют его бытие. В них и в их бытийной взаимосвязи обнажается основообраз бытия повседневности, который мы именуем *падением* Дазайн» [18, с. 175]. Падение Дазайн есть то, что ранее было охарактеризовано как несобственное Дазайн (MPC), ибо то, «что мы называ-

ли несобственностью Дазайн» поясняет философ, получило таким образом «через интерпретацию этого падения более строгое определение» [18, с. 176].

Таким образом, бытие «вот» определяется размокнутостью Дазайн, которое конституируется в расположении, понимании и речи, т.е. экзистенциалах брошенности и наброска; и наоборот, оно замыкается в повседневном несобственном бытии в толках, любопытстве и двусмысленности, т.е. в своем падении.

#### **§ 48. Бытие-к-смерти как источник экзистенциальной временности Дазайн. Историчность, судьба и событие как феномены темпоральности бытия**

Трехчленная экзистенциальная структура Дазайн, раскрытая в наброске, брошенности и падении, адекватно отражает структуру заботы, выраженную в соответствующих экзистенциалах понимания, расположения и повседневности. Им же соответствует и структура самого бытия состоящая из экзистенции, фактичности и падения. Возникает вопрос: чем вызвано их соответствие друг другу? Иначе говоря, почему они представляют собой «одно и то же»? Потому, отвечает Хайдеггер, что в основе их лежит феномен *временности*. Каждое из них есть не что иное, как проявление одного из ее экстазов: будущего, бывшего или настоящего. Равноценны ли они между собой? Нет. «Исходная и собственная временность, – пишет философ, – временит из собственного будущего, а именно так, что оно, настающее бывшее, впервые пробуждает настоящее. *Первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее*» [18, с. 329]. Почему будущему отдается приоритет? Потому что бытие Дазайн есть *бытие-к-смерти*.

Что такое смерть, с экзистенциально-онтологической точки зрения? Это то, что конституирует *бытийную целость сущего*, сущность которого состоит в его способности экзистировать. А что такое экзистирование в своей повседневности? «Повседневность, – напоминает Хайдеггер, – есть все-таки именно бытие “между” рождением и смертью. И если экзистенция определяет бытие Дазайн, а ее существо конституируется также и бытийной способностью, то Дазайн, пока экзистирует, должно, способное быть, всегда чем-то *еще не быть*» [18, с. 233]. Выделенное курсивом «еще не быть» указывает на приоритет будущего в повседневности. Но какой смысл оно имеет исходно, т.е. экзистенциально-онтологически? Для этого нужно еще раз рассмотреть экзистирование, но не в его экзистенциалах, а в целостности.

Дазайн целостно, если забегает к своему концу, т.е. удерживает перед собой свое окончание – *смерть*. Однако феномен смерти парадоксален тем, что мы одновременно знаем и не знаем, что это такое. Почему? Потому, отвечает философ, что: «Достижение целости Дазайн в смерти есть одновременно утрата бытия его *вот*. Переход к уже-не-Дазайн изымает Дазайн как раз из возможности иметь опыт этого перехода и понять его как испытанный» [18, с. 237]. Иными словами, мы знаем, что *смерть есть*, но никогда не

можем судить о ней на основе *собственного опыта*. Возникает вопрос: но можем ли мы тогда вообще что-либо позитивно познать о ней? Можем, ибо «смерть, насколько она “есть”, по существу всегда моя» [18, с. 240]. Уникальность смерти состоит в том, что за меня никто не может умереть. И более того, смерть присуща только Дазайн, ибо скончание животного «мы схватываем терминологически как околевание» [18, с. 240]. Смерть не приходит откуда-то, а включена в способ экзистирования Дазайн. Совершенно неверно говорить, пишет Хайдеггер, что смерть *когда-то* придет, но пока еще нет. Это неверно, потому что *смерть возможна в каждое мгновение*. Человек знает о своей будущей смерти, но в то же время живет так, как будто это его не касается. Он живет так, потому что не знает, когда именно она его настигнет. Что же мы можем сказать о ней однозначно? Хайдеггер дает следующее экзистенциально-онтологическое понятие смерти: «Смерть как конец Дазайн есть наиболее своя, безотносительная, достоверная и в качестве таковой неопределенная, не-обходимая возможность Дазайн. Как конец Дазайн смерть *есть* в бытии этого сущего к своему концу» [18, с. 258–259].

Почему так важно уяснить экзистенциальный смысл смерти? Потому что экзистирование есть набрасывание и реализация своих бытийных возможностей. Из всех возможностей только смерть является *не-обходимой возможностью*. Поэтому если экзистирование подлинно и, следовательно, целно, то оно всегда должно *заступать в свою смерть*. Поскольку смерть сама по себе неопределенна, то и заступление в нее протекает в особом модусе, именуемом *решимостью*. Однако такое заступление нельзя понимать как самоубийство, ибо «этим Дазайн как раз отнимало бы у себя почву для экзистирующего бытия к смерти» [18, с. 261]. Почему? В решимости заступать перед лицом смерти подразумевается не непременно умереть, а *выдержать* эту возможность именно как свою, т.е. испытать ее как разомкнутость и как целостность Дазайн. Решимость не является слепым безрассудством, а основывается на решении. «Решение, – пишет философ, – *есть именно впервые размыкающее набрасывание и определение конкретной фактической возможности*. К решимости принадлежит необходимо *неопределенность*, характеризующая всякую фактично-брошенную способность Дазайн быть. Уверена в самой себе решимость лишь как решение» [18, с. 298]. Решимость создает *ситуацию*, в которой размыкается *вот* Дазайн. Это отличает подлинное экзистирование от неподлинного, ибо в последнем случае возникновение ситуации просто невозможно. Заступание в смерть изгоняет из существования человека всевозможные случайности повседневности, ибо требует решимости, основанной на принципиальном решении. Принимаемое в одиночестве это решение позволяет преодолеть *страх смерти*. Но какое тогда настроение сопровождает такое решение? *Радость*. «С трезвым ужасом, – заявляет Хайдеггер, – ставящим перед одинокой способностью быть, сходится прочная радость от этой возможности» [18, с. 310].

Только в набрасывании смерти Дазайн подходит к самому себе. Херрманн поясняет это следующим образом: «В набрасывании себя на возможность своего бытия-в-мире Дазайн *подходит к себе* как то, в качестве чего



оно стремится экзистировать в мире при внутримировых “вещах”. Оно набрасывает себя подлинно, если схватывает экзистенциальные возможности в *забегании* в свою собственную смерть. Свою собственную смерть оно в том случае понимает изначально, если она раскрыта ему как возможность совершенной невозможности Дазайн» [25, с. 91]. Почему так важно понять сущность «подхода к самому себе»? Потому что в этом подходе сосредоточен феномен *экзистенциального времени*. Если бы не было смерти, т.е. человек был бы бессмертен, для него не было бы и времени. Время конечно, так как человек конечен. Но могут возразить: время было, есть и будет, ибо оно бесконечно. Хайдеггер не отрицает этого. Однако такое представление о времени он характеризует как не подлинное в противоположность подлинному, т.е. исходно экзистенциально-онтологическому, именуемую им *временностью*. Итак, что такое временность?

Анализу феномена времени и его происхождению из экзистенциальной временности посвящен § 19 «*Время и временность*» в книге «Основные проблемы феноменологии» [30]. Хайдеггер задается вопросом: «Откуда вытекает время, которое мы *прежде всего* знаем и которое мы *единственно* знаем? – и отвечает: Если мы ожидаем какого-либо происшествия, то в нашем Дазайн мы всегда относимся каким-либо образом к нашей собственной способности быть. Если может также то самое, чего мы ожидаем, какое-либо событие, быть неким процессом, то в ожидании самого процесса наше собственное Дазайн всегда вместе с этим процессом ожидаемо. Дазайн понимает самое себя из собственной способности быть, которую оно ожидает. Поскольку оно так относится к своей собственной способности быть, *оно есть впереди самое себя*» [30, S. 374 – 375]. Иными словами, сущностью Дазайн является трансцендирование и не куда-то, а «в себе самом»: *быть в самом себе впереди самое себя*. Этой экзистенциальной сущности временности соответствует экзистенциально понимаемое *будущее*, из которого следует вульгарное понятие будущего в смысле Еще-не-теперь [Noch-nicht-jetzt]. В «Бытии и времени», как уже было показано выше, Хайдеггер утверждает о приоритете будущего по отношению к другим временным формам. Поэтому еще раз на примере будущего покажем, что *исходно* временность является исключительно экзистенциальным явлением, т.е. обусловлено способом существования, бытием Дазайн.

Итак, бытием Дазайн является экзистенция, сущность которой состоит в *набрасывании своих возможностей*. Нужно обратить особое внимание на то, что эти возможности именно свои. Следовательно, в экзистировании, поясняет философ, «Дазайн *подходит к себе*, ожидая свою способность быть. В этой одной возможности Дазайн, ожидая подхода-к-себе [Auf-sich-zukommen], находится в некоем первоначальном смысле *в качестве будущего*. Этот подход-к-себе-самому из собственной возможности, лежащий в экзистенции Дазайн, в чем всякое ожидаемое является определенным модусом, есть *первичное понятие будущего*» [30, S. 375]. Будущее – это ожидание себя; соответственно удержание себя в том, в чем оно было, есть *бывшесть* (Gewesenheit). Бывшесть не есть былое, ибо оно никуда не исчезает. *Дазайн*

как раз и есть то, чем оно было. Дазайн, поясняет Хайдеггер, также не может избавиться от своего прошлого, как и избежать своей смерти. Смысл собственного настоящего Хайдеггер определяет как *мгновение-ока*. Его нельзя путать с обыденным «теперь». «Теперь» – это феномен, принадлежащий к обыденному времени, т.е. производному от временности. В «теперь» что-то происходит, возникает. Оно актуализирует «вторичное» настоящее, т.е. то, которое уже является несобственным настоящим. Мгновение-ока, поясняет философ, «надо понимать в активном смысле как экстаз. Он подразумевает решительный, но в решительности *сдержанный* прорыв Дазайн в то, что из озаботивших возможностей, обстоятельств встречается в ситуации. Феномен мгновения-ока в *принципе* не может быть прояснен из *теперь*. “В мгновении-ока” ничего не может произойти, но как собственное настоящее оно дает *впервые встретиться* тому, что может быть подручным или наличным “во времени”» [18, с. 338].

Итак, получается своего рода замкнутый круг. Дазайн подходит к себе в ожидании таким образом, что это ожидание есть одновременно возвращение к себе самому, т.е. к тому, чем Дазайн уже было. «К будущему, – пишет философ, – в первоначальном (экзистенциальном) смысле равноисходно принадлежит бывшесть в экзистенциальном смысле» [30, S. 376]. Как же понять это? *Экстатически*. Временность есть первоначальное Вне-себя (*ἐκχυστατικόν*). Круг временности свидетельствует о том, что будущее, бывшесть и настоящее равноисходно связаны друг с другом и составляют одно *целое*, являясь в то же время тремя *экстазами* временности. Сама же «временность как первоначальное единство будущего, бывшесть и настоящего является в себе самой *экстатично-горизонтальной*. > Горизонтально < означает: горизонт характеризуется как данный совместно с самим экстазом» [30, S. 377]. Что этим сказано? Прояснить это практически невозможно. И все же рискнем. Как можно выделить, например, будущее из его единства с другими экстазами? Путем отдаления. В этом отдалении мы удерживаем будущее открытым как бы в его горизонте. В таком же горизонте можно удержать и бывшесть. Само же удержание есть актуализация их в настоящем. Поскольку в настоящем я удерживаю прошлое и будущее в их горизонте, то тем самым я трансцендирую в себе самом и само настоящее, т.е. экстатически перехожу за его пределы, оставаясь при этом в настоящем. Поэтому, как ни парадоксально это звучит, но подлинное настоящее также имеет природу экстаза. Возможность этих трех экстазов определена самой экзистенциально-экстатической сущностью временности. Какой-то свет на природу временности проливает и следующее высказывание Хайдеггера. «Временение, – пишет он, – не означает никакого “друг-за-другом” экстазов. Настоящее не позже, чем бывшесть, и эта последняя *не раньше*, чем актуальность. Временность временит как бывшествующе-актуализирующее настоящее» [18, с. 350].

Перейдем теперь от сущности времени к существующим в нем вещам. Как, исходя из временности, определить бытие сущего, например предметов обихода? Этому вопросу посвящен § 21 «*Темпоральность и бытие*» [30]. Иными словами, предлагается дать темпоральную интерпретацию бытию.

Для чего это надо? Чтобы выяснить, как темпорально возможна *бытийная понятность* [Seinsverständnis]. «Нужно понять, – пишет Хайдеггер, – как на основе *временности, обосновывающей трансценденцию Дазайн, темпоральность Дазайн делает возможной бытийную понятность*. Темпоральность есть первоначальнейшее вызревание [Zeitigung] временности как таковой» [30, S. 429]. Здесь, как и в «Бытии и времени», философ еще раз подчеркивает, что онтология «является трансцендентальной наукой». «Посредством этого, – поясняет Хайдеггер, – функция времени демонстрирует себя как овозможнивание понимания бытия» [30, S. 431]. «Овозможнивание» (Ermöglichung) нужно понимать как предоставление условий осуществления возможности. То, о чем будет говориться ниже, отражено в первом подзаголовке этого параграфа: *а) Темпоральная интерпретация бытия как бытия сподручным презенца как горизонтальной схемы экстаза представляемого-в-настоящем [Gegenwärtigens]*.

Почему мы можем сказать: я вижу, что в настоящий момент здесь отсутствует предмет? Как же мы видим в настоящем то, что *отсутствует*? Что вообще мы здесь видим? Мы видим *присутствие отсутствия*. Каково его онтологическое основание, т.е. его настоящее? Этим основанием является *презенц* (Praesenz). Это латинское слово буквально означает присутствие в настоящем. Хайдеггер вводит его для того, чтобы отличать настоящее как просто временное от его *бытия настоящим*, т.е. бытия в темпоральном смысле. Отсутствие – это не что иное, как временная модификация присутствия. В основании этих обеих модификаций лежит презенц. Этот новый термин вводится следующим образом: «Мы можем сделать вывод, – пишет немецкий философ, – что сподручность и затерянность являются определенными *видоизменениями одного основного феномена*, который мы обозначаем формально *присутственностью [Anwesenheit]* и *отсутственностью [Abwesenheit]* и в общем как *презенц*. Если сподручность или бытие этого сущего имеет некий *презенциальный смысл*, тогда тем самым сказано: этот бытийный род понят темпорально, т.е. из вызревания временности в смысле охарактеризованного экстатически-горизонтального единства» [30, S. 433]. Смысл презенца состоит в том, что он позволяет броситься в глаза тому, что отсутствует. Это возможно, потому что Дазайн имеет временной смысл. Настоящее так же как и будущее и бывшее возможно лишь благодаря презенцу. Презенц – это основное назначение горизонтальной схемы экстазов времени, о которых говорилось выше. «Настоящее, – пишет Хайдеггер, – набрасывает себя в себе самом экстатически на презенц. Презенц не идентичен настоящему, но как *основное назначение горизонтальной схемы этого экстаза* он вместе с настоящим составляет полную структуру времени настоящего. Соответственно отношение двух других экстазов, будущего и бывшести (повторение, забывание, удерживание)» [30, S. 435]. Иными словами, презенц это то, что делает вещь вещью в настоящем. По всей видимости, аналогом презенца ранее, т.е. в «Бытии и времени», выступало мгновение-ока.

Но что значит вещь становится вещью в настоящем? Это значит, что благодаря презенцу мы имеем бытийное понимание феномена вещи. Темпо-

ральная интерпретация бытия должна была открыть нам доступ к самой бытийной понятности. Получили ли мы ее? «К этому отношению к сущему, – подытоживает Хайдеггер, – принадлежит бытийная понятность, так как вызревание экстазов – здесь экстазов настоящего – в себе самом наброшено на свой горизонт (презенц). Возможность бытийной понятности лежит в том, что настоящее как овозможивание обхождения с сущим *как* настоящим, *как* экстазом имеет горизонт презенца. Временность вообще есть просто экстатический горизонтальный самонабросок, на основе которого возможна трансценденция Дазайн, в которой коренится основная структура Дазайн, быть-в-мире и соответственно забота, которая со своей стороны делает возможной интенциональность» [30, S. 443]. Этим самым сказано, что временность является условием возможности понимания вообще. Ибо понимание есть трансценденция самонаброска Дазайн. А этот самонабросок исходно является не чем иным, как временностью. «Обернувшись назад, – пишет философ, – мы можем сказать: временность есть в чистом виде в себе первоначальный самонабросок, так что всегда, где и когда есть понимание – мы не принимаем во внимание другие моменты Дазайн, это понимание возможно только в самонаброске временности. Она есть как лишенное покрова *вот*, потому что она делает возможным это >Вот< и обеспокровываемость [Enthülltheit] вообще» [30, S. 436 – 437]. В соответствии с этим временной формой понимания является будущее, расположения – бывшее, падения – актуальность настоящего.

Онтология Хайдеггера позволяет объяснить один парадоксальный феномен повседневной жизни. Так, часто говорят: *в настоящий момент у меня нет времени*. Что значит «нет времени», когда кажется, что его «бесконечно много»? Времени нет потому, что человек живет неподлинно, т.е. его Дазайн несобственно. Он тратит себя в действиях, не требующих решимости. В решимости же время всегда имеется, ибо решимость временится всегда лишь в подлинном настоящем, т.е. в мгновение-ока, которое *есть всегда*. Из феномена решимости Хайдеггер делает решающий шаг, позволяющий ввести в онтологию феномены *истории, судьбы и события*. «Лежащее в решимости заступающее предание себя бытийному *вот* мгновения-ока, – заявляет он, – мы именуем судьбой. В ней основан и исторический путь, под которым мы понимаем событие Дазайн в событии с другими» [18, с. 386].

Экзистенция есть длительность, равная протяженности между рождением и смертью. Однако эта протяженность не является прямой линией. На ней имеются всевозможные «всплески», которые названы *событием* Дазайн. Эти события также определяют смысл Дазайн. «Высвобождение *структуры события* и экзистенциально-временных условий ее возможности означает достижение *онтологического* понимания *историчности*» [18, с. 375]. Таким образом, *Дазайн* *экзистировать исторично*. Размыкание его смысла возможно как историографическое размыкание истории, на основании которой в свою очередь строится историческая наука. История отличается от природы тем, что она *изменяется* во времени, в то время как природа – *движется* в нем. Итоговое определение истории выглядит следующим образом: «История есть протекающее во времени специфическое событие экзистировующего Дазайн,

причем так, что “прошедшее” в бытии-друг-с-другом и вместе с тем “передаваемое по традиции” и продолжающее воздействовать событие считается историей в подчеркнутом смысле» [18, с. 379]. Смысл этого определения состоит в том, что предметы истории сохраняют (исторически) внутримирное того мира, которого уже нет. Это возможно потому, что Дазайн по способу своего бытия есть своя бывшесть, т.е. то, что сбилось. Поэтому события, которых, казалось бы, давно уже нет, продолжают свое воздействие. Их воздействие состоит в том, что собственное Дазайн размыкает экзистенцию в самонаброске, т.е. оно постоянно выбирает, и не чьи-то, а исключительно свои собственные возможности. Мы сталкиваемся здесь вновь с парадоксом: Дазайн как бы выбирает то, что оно *унаследовало*. Так, понимаемое «наследие» исторично, но передается оно не механически, а лишь в открытости свободе, в заступании в смерть. Все это заключено в феномене *судьбы*. Свою позицию Хайдеггер проясняет следующим образом: «Лишь заступление в смерть изгоняет всякую случайную и “предварительную” возможность. Лишь бытие-свободным *для* смерти дает Дазайн не условную цель и вталкивает экзистенцию в ее конечность. Будучи выбрана, конечность экзистенции рывком возвращает из бесконечной многосложности подвертывающихся ближайших возможностей удобства, легкомыслия, увиливания и вводит Дазайн в простоту его *судьбы*. Этим словом мы обозначаем заключенное в собственной решимости исходное событие Дазайн, в котором оно, свободное для смерти, *передает* себя себе самому в наследованной, но все равно избранной возможности. Дазайн только потому может быть задето ударами судьбы, что в основе своего бытия оно *есть* в характеризованном смысле *судьба*» [18, с. 384]. Иными словами, феномен судьбы это не случайное явление в человеческой жизни. Человек подвержен ей, потому что *судьба является бытием*.

Что значит «судьба является бытием»? Ответ на это вопрос дает доклад «Время и бытие» [19], прочитанный в 1962 г. Эта работа является завершающей в творчестве великого немецкого мыслителя. Хайдеггер не считал себя экзистенциалистом, так как видел смысл своей философии не в раскрытии способа человеческого существования, а в постижении смысла бытия вообще. Но также он не считал себя и метафизиком, т.е. философом, идущим от сущего к бытию, тем самым мысля бытие как идею (Платон), энергию (Аристотель), полагание (Кант), понятие (Гегель) или волю (Ницше). Так, в самом начале своего доклада Хайдеггер заявляет: «Речь будет идти о попытке мыслить бытие, не принимая во внимание обоснование бытия сущим» [19, с. 81]. Как же можно его в таком случае мыслить? Исторически, т.е. путем «*деструкции онтологического учения о бытии сущего*». Поскольку история бытия берет свое начало в посылах бытия, т.е. в «событии истории», то все попытки мыслить бытие из истории Дазайн, пишет философ, оказались безуспешными [19, с. 87].

Итак, вышеприведенные рассуждения Хайдеггера нужно понимать следующим образом: *судьба является неким трансцендентным полюсом*, потому что посылает бытие в событие (бытия). Не трудно заметить, что это посылание особого рода. Посылая, бытие как бы растворяется в своем собст-

венном событии. Тем самым мышление философа становится не метафизическим, ибо бытие и событие слитны. Более того, «бытие можно провозгласить высшим, самым значительным событием» [19, с. 97]. Таким образом, рассматривая бытие как *судьбоносное событие*, Хайдеггер тем самым не рассматривает бытие метафизически. Но как тогда мыслить такое не метафизически понимаемое бытие? Сущность своего *онтологического мышления* немецкий философ, и причем в окончательном виде, формулирует так: «Чтобы мыслить собственное бытие, – пишет он, – требуется оставить его как основу сущего в пользу играющего давания, скрытого в раскрытии, т.е. ради дано. Бытие принадлежит этому дано в давании как дар. Бытие как дар не откалывается от давания. Бытие, присутствие лишь преобразуется. В качестве позволения присутствовать оно принадлежит раскрытию и, будучи даром раскрытия, удерживается в давании. Бытие не есть. Бытие дано, дано как раскрытие присутствия» [19, с. 84]. Этим самым сказано следующее. Бытие абсолютно, но не статично. Оно темпорально, ибо преобразуется. Преобразование бытия есть его история. Преобразование в истории есть игра бытия. Игра бытия есть его судьба. Своим волеизъявлением судьба посылает историческое событие и тем самым дает бытие, т.е. выводит бытие из сокровитости в несокрытое. Позволение присутствовать в несокрытом, именуемом греками словом *алетейя*, есть *искомая Истина бытия*.

#### **§ 49. Онтологическая свобода как бытийное основание человеческой реальности и истины**

История человечества, состоящая из событий бытия, есть игра бытия. Но как возможна игра бытия с самим собой, если то, что *есть* – есть бытие, и кроме него ничего нет? Что «имеется» в бытии такого, что позволяет ему таинственно преобразоваться, оставаясь при этом неизменным? В бытии, помимо бытия, имеется *Ничто*. Этой центральной проблеме онтологии посвящен фундаментальный труд французского философа Жана Поль Сартра «Бытие и Ничто» [12]. Основную идею этой работы можно выразить следующим образом: Ничто возникает из свободы и существует посредством экзистирующего человека. «Человек, – пишет Сартр во введении, – представляется, следовательно, по крайней мере в этом случае, бытием, которое осуществляет возникновение Ничто в мире, поскольку он сам поражен небытием с этой целью» [12, с. 61]. Но что есть в человеке такого, что могло бы обусловить существование такого бытийного феномена как Ничто? При этом надо помнить, что человек зависим от бытия и, следовательно, от его феноменов.

Итак, что связывает игру бытия, Ничто и человека? Французский философ отвечает: *свобода*. «То, что мы старались определить, – пишет он, – и есть бытие человека, поскольку оно обуславливает появление ничто, и это бытие для нас выступает как свобода. Таким образом, свобода как требуемое условие для ничтожения ничто не является *свойством*, которое принадлежало бы, среди прочих свойств, сущности человеческого бытия. Впрочем, мы

уже заметили, что отношение существования к сущности у человека не такое, как у вещей мира. Человеческая свобода предшествует сущности человека и делает ее возможной, сущность человеческого бытия неопределенна в его свободе» [12, с. 62].

Итак, если свобода *предшествует* сущности человека, то речь идет не об антропологическом понимании свободы, а об онтологическом. Из чего исходит Сартр в построении своей онтологии? Из экзистенциальной аналитики Дазайн Хайдеггера. Так, он пишет: «Свобода не имеет сущности. Она не подчинена никакой логической необходимости; именно о ней нужно бы сказать то, что говорит Хайдеггер о Dasein вообще: “В нем существование предшествует сущности и руководит ею”» [12, с. 449]. Несмотря на то, что, судя по названию, работа Сартра посвящена феноменологическому анализу Бытия и Ничто, тем не менее свой вклад в онтологию французский философ сделал именно экзистенциальным анализом феномена свободы, которому посвящена первая глава последней IV части этого исследования. Однако *онтологическое мышление* экзистенциалиста Сартра включает в себя и диалектические моменты, в первую очередь заимствованные из онтологии Гегеля. Каким образом? В своей книге «Мастер из Германии: Хайдеггер и его время» [32] Рюдигер Сафрански, рассматривая роль Хайдеггера в формировании взглядов Сартра, отмечает следующий факт: «То, что Хайдеггер называет *Дазайн*, у Сартра, в гегелевско-кожевской терминологии, обозначено как “Для-себя”» [32, S. 385]. Говоря «гегелевско-кожевская терминология», Сафрански имеет в виду следующее. Русский философ Александр Кожев, эмигрировавший после революции 1917 года в Германию, прочитал во Франции курс лекций по Гегелю. При этом он сопоставил традиционный категориально-понятийный аппарат Гегеля с совершенно новым экзистенциальным аппаратом Хайдеггера. Тем самым, ненароком, экзистенциальная аналитика Дазайн немецкого философа обрела почву и во Франции.

Итак, как мыслит бытие Сартр, т.е. что представляет собой его *онтологическое мышление*? «Сущее, – пишет он, – есть феномен, то есть оно обозначает себя как организованную совокупность качеств. Себя, но не свое бытие. Бытие – просто условие всякого раскрытия: оно есть бытие-для-обнаружения, но не раскрытое бытие» [12, с. 23–24]. Иными словами, Сартр видит *онтологическую разницу* между бытием и сущим. Но если бытие является условием раскрытия сущего, то что можно сказать о бытии самом по себе? Сартр выделяет три признака бытия: «Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть» [12, с. 39]. Эти же самые три признака, не изменяя их сути, можно изложить и иначе. А именно: *бытие-вообще* подразделяется на два его типа – *бытие-в-себе* и *бытие-для-себя*. Философ задается вопросом: «Каков глубинный *смысл* этих двух типов бытия? На основании каких соображений и тот и другой принадлежат *бытию* вообще? Каков смысл бытия, поскольку оно включает в себя эти две совершенно отрезанные друг от друга области бытия?» [12, с. 40]. Ключом к ответу на все эти вопросы является *Ничто*. Ничто означает отсутствие чего-либо. Раз его нет, то оно и не описуемо. Можно ли его тогда вообще хоть как-то представить себе? Можно.

Бытие – это всеобъемлющая полнота, и, следовательно, *вне него ничего нет*. Это самое «ничего, которого нет вне бытия», и есть Ничто. Такое утверждение может показаться совершенно бессмысленным. Во избежание этого Ничто можно представить как зияющую *пустоту отверстия*. «Таким образом, – пишет философ, – ничто есть та дыра в бытии, то падение в-себе к себе, которым конституируется для-себя» [12, с. 111]. В этом тезисе выражена вся суть *онтологического мышления* Сартра. Раскроем ее смысл.

Прежде всего Сартр различает феномен бытия и бытие феномена. Различие состоит в том, что феномен бытия *трансфеноменален*. Смысл этого нового термина прост. Обратимся к самому философу, к тому, как он его вводит. Пытаясь выразить онтологическую суть феномена бытия, Сартр пишет: «Это есть зов бытия. В качестве феномена он требует трансфеноменального основания. Феномен бытия требует трансфеноменальности бытия. Этим мы не хотим сказать, что бытие скрывается за феноменами (мы видели, что феномен не может маскировать бытие) или что феномен был бы *видимостью*, отсылающей к отличному от нее бытию (как раз в *качестве* видимости феномен и имеет место, то есть обозначает себя на основе бытия). Предшествующие соображения подразумевают, что бытие феномена, хотя и сосуществует с феноменом, должно избежать условия феноменальности – существования лишь в меру раскрытия – и что, следовательно, бытие объемлет и обосновывающее знание, которое о нем имеется» [12, с. 24]. Иными словами, лишь на основе трансфеноменального бытия возможно бытие феномена, открывающееся в феномене. Как же оно открывается, если бытие феномена находится *за пределами* (транс-) феномена? Оно открывается *интуицией* и дается не взору, а *логосу как зов*. Феномен бытия связан не с материальной осязаемостью, а с *чистым сознанием*. Но это не сознание субъективного идеализма. Сартр, как Хайдеггер, интерпретирует феномен сознания исключительно как онтологический. «Сознание, – пишет он, – не есть особый модус познания, называемый внутренним чувством, или самопознанием, – это измерение трансфеноменального бытия субъекта» [12, с. 25]. Его феноменальность открывается как некий *смысл*. «Смысл бытия сущего, – поясняет Сартр, – поскольку он себя раскрывает в сознании, и есть феномен бытия. У самого этого смысла есть бытие, на основе которого он себя обнаруживает» [12, с. 36].

Не возникает ли здесь путаница, типа масло масленное? Нет, ибо как уже было сказано выше, бытие подразделяется на два своих типа. Что же представляет собой бытие, на основе которого обнаруживает себя феномен бытия? Такое бытие есть *онтологический смысл сознания*, т.е. бытие-для-себя. «Закон бытия *для-себя* как онтологический фундамент сознания есть само бытие в форме присутствия к себе» [12, с. 109], пишет Сартр и поясняет: «Познание есть не что иное, как присутствие бытия к Для-себя, и Для-себя есть только ничто, реализующее это присутствие» [там же, с. 242]. Как понять последнюю фразу: бытие-для-себя есть ничто, реализующее присутствие бытия? Бытие бытийствует, но для человека оно еще и присутствует. Иными словами, для того, чтобы бытие присутствовало, нужно еще нечто



такое, как *человеческая реальность* или же его модус – познание. Закономерен вопрос: почему из человеческой реальности возникает присутственность бытия? Потому что человек как существо познающее *вопрошает*. Любое вопрошание в конечном счете обращено к бытию и в то же время предполагает как вариант *отрицательный ответ*. Возникает новый вопрос: какова природа отрицания вообще? Человек ли своим суждением наделяет бытие небытием, или же наоборот? Наоборот, т.е. «суждение отрицания обуславливается и поддерживается небытием» [12, с. 49], однако «ничто не есть, оно *ничтожит* себя» [12, с. 55]. Ничто «не есть» означает, что бытие не нуждается в Ничто. Напротив, Ничто – это то, чего нет; Ничто есть – если есть бытие и при том так, что «полное исчезновение бытия не было бы пришествием царства небытия, но, напротив, сопутствующим исчезновением ничто» [12, с. 54].

Ничто связано с человеческой реальностью. Но как? Для этого необходимо вначале рассмотреть сущность «человеческой реальности» и, в частности, феномен *самообмана*. Ничто связано с самоотрицанием своего бытия. А присущ ли такой способ бытия и самому человеку? Может ли человек не просто лгать, т.е. скрывать истину от кого-то, но и заниматься самообманом – скрывать истину от самого себя? Иными словами, может ли человек находиться в такой парадоксальной ситуации: *не знать то, что он знает*? Может и даже более того, самообман может стать «нормальной стороной жизни для достаточно большого числа людей. Можно *жить* в самообмане» [12, с. 85]. В качестве примера самообмана Сартр рассматривает флирт между мужчиной и женщиной. В начальный момент, когда мужчина начинает соблазнять женщину, последняя, «не желая быть» соблазненной, все же вступает в любовную игру. «Мы скажем, – пишет философ, – что эта женщина пребывает в самообмане. Но мы видим тотчас, что она использует различные способы, чтобы утвердиться в этом самообмане» [12, с. 90]. Возникает вопрос: почему возможен способ бытия человека, удерживающий в полном согласии одновременно два противоположенных способа существования? Почему и как возможна *двусмысленность* человеческого бытия? Потому, отвечает Сартр, что человеческое бытие обладает двояким свойством: *быть и фактичностью, и трансцендентностью*. Именно это свойство лежит в основе *структуры* человеческой реальности: «Речь идет о том, чтобы конституировать человеческую реальность в качестве бытия, которое есть то, чем оно не является, и которое не есть то, чем оно является» [12, с. 92]. Но если такова структура человеческой реальности, то не означает ли это, что можно пребывать в самообмане и быть при этом *искренним* в отношении себя самого? Да, можно. Ибо быть искренним означает не что иное, как реализацию вышеприведенной структуры человеческой реальности. А это в свою очередь «значит, как раз нет такого резкого отличия между бытием и небытием, когда речь идет о моем бытии» [12, с. 100]. И в самообмане и в искренности мы сталкиваемся с феноменом *веры*. Феномен веры проявляется лишь в открытости неверия. В противном случае вера была бы бессмысленна. Вера возможна только таким образом, если в своем бытии она ставит под вопрос свое собственное бытие. Ставя такой вопрос как присущий способу своего бытия,

человек тем самым вводит в свое бытие Ничто бытия. «Ничто, будучи ничто бытия, – пишет Сартр, – может прийти к бытию через особое бытие, которым является человеческая реальность. Но это бытие конституируется как человеческая реальность, поскольку оно есть не что иное, как первоначальный проект его собственного ничто. Человеческая реальность, являясь бытием как оно есть в своем бытии и для своего бытия, есть единственная основа ничто в глубине бытия» [12, с. 111].

Почему французский философ так настойчиво показывает бытийную природу Ничто и в то же время его связанность с человеческой реальностью – бытием-для-себя, т.е. бытием, которое не есть то, чем оно является, и есть то, чем оно не является? Для того, чтобы обосновать центральную идею своей *онтологии свободы*. Свобода – это «пустота», недостаточность такого бытия, в которое включен человек. Человек – это дыра в Бытии. Своей включенностью, т.е. своим бытием, человек конституирует Ничто – *силу, преобразующую Бытие*. «Именно потому, что человеческая реальность *недостаточна*, – утверждает Сартр, – она свободна, потому что беспрестанно отрывается от себя и отделяется посредством ничто от того, какова она была, есть и будет.... Человек свободен, потому что он не есть сам, а присутствие к себе. Свобода – это как раз то ничто, которое *содержится* в сердце человека и которое вынуждает человеческую реальность делать себя, вместо того, чтобы *быть*. Мы видели, что для человеческой реальности быть – это значит *выбирать себя*; ... Таким образом, свобода не есть *какое-то* бытие, она есть бытие человека, то есть его ничто бытия» [12, с. 452].

Феномен свободы лежит в основе трех главных категорий человеческой реальности. Все они вынесены в заглавие последней части исследования: «*Обладание, действие и бытие*». Как видно из приведенной цитаты (не быть, а выбирать и делать себя), из перечисленных категорий Сартр отдает предпочтение *действию*, ибо именно в нем находит свое выражение свобода. «В самом деле, – пишет он, – я есть существующее, которое *узнает* о своей свободе через свои действия» [12, с. 450]. Но так ли произвольны и бессознательны действия человека? Нет. Бытие человека есть *экзистенция*, которую французский философ определяет как «первоначальное фонтанирование моей свободы» [12, с. 455]. Однако это «фонтанирование свободы» каким-то образом *совпадает с целями* самого человека. Каким именно, философ не поясняет; однако это «совпадение» вытекает из основополагающего принципа онтологии: существование предшествует сущности. Из этих рассуждений можно заключить следующее: событийная свобода, формирующая человеческую историю, *определена Судьбой бытия*.

Свою концепцию онтологической свободы человеческой реальности Сартр завершает идеей *проекта*: «человеческая реальность – это бытие, которое с самого начала является проектом, т.е. определяется своей целью» [12, с. 463]. Реализация этого проекта есть сознание выбора будущего, которое сопровождается двумя чувствами: *тревогой* и *ответственностью*. Этот выбор, предписывающий себе мотивы, не имеет под собой опоры и поэтому он *абсурден*. Исходно выбор предполагает не рациональное основание, а транс-

цендирующую силу, то, что Хайдеггер называет *решимостью*. Рациональность является не основанием, а следствием, т.е. обоснованием уже состоявшегося решения. Первыми это осознали китайские даосы и дзэн-буддисты, ибо они положили в основу своей онтологии естественность и спонтанность действия. Абсурдность выбора, по мнению Сартра, состоит также в том, что человек не может не выбирать, и, следовательно, он «осужден быть свободным» [12, с. 451]. Но поскольку только выбирая себя можно прояснить само бытие в свете его цели, то в реализации проекта, т.е. из своего факта существования, свобода обретает свою сущность, а следовательно и *смысл*. Человеческое бытие – это самореализация, свободный выбор себя. Поэтому можно констатировать: *онтологическая свобода есть бытийное основание человеческой реальности*. Сартр не идет дальше этой констатации, ибо не задается вопросом: какова же природа *связи* между правильным выбором и свободным бытием?

Что такое правильный выбор, или же в чем заключена сущность истины? Эту важнейшую гносеологическую проблему поднимает Хайдеггер в своей работе «О сущности истины» [22; 31]. Его ответ гласит: «*Сущность истины есть свобода*» [22, с. 15]. (В последней редакции эта фраза звучит уже так: *Сущность истины, понимаемая как правильность высказывания, есть свобода* [31, S. 14].) Правильный выбор есть *раскрытие бытия и удержание* его в своей открытости. Иными словами, процесс «удержания открытым» является ответом на вышепоставленный вопрос о «природе связи». Рассмотрим подробнее это. Для этого вначале высветим сам феномен «связи». Мы говорим: эта монета круглая. В этом высказывании мы уподобили, т.е. *согласовали между собой* материальную вещь «монету» с идеальным понятием «круглость». Вот это самое «согласовали между собой» и есть феномен «связи». Цель работы Хайдеггера – раскрыть сущность этой связи.

Итак, в высказывании мы представляем вещь. Представлять вещь – значит ставить ее перед собой. Такая вещь есть *предмет*. Вещь, представшая в виде предмета, должна оставаться собой и быть устойчивой. Что происходит при таком представлении-связывании? Металлическая вещь начинает существовать как круглый предмет, монета и т.д. Вещь начинает *присутствовать*, т.е. становится существующей. Хайдеггер поясняет: «Обнаружение вещи в ее движении к противостоящему осуществляется в сфере такой открытости, простота которой не только не создана, но и каждый раз ставится в связь и воспринимается как сфера соотнесенности. Связь [Beziehung] содержащего представление высказывания с вещью – это осуществление того *отношения* [Verhältnisses], которое дает толчок поведению и каждый раз выступает как таковое. Но всякое поведение [Alles Verhalten] имеет то отличие, что оно, будучи открытым, держится открытости как *таковой*. Только такую открытость в строгом смысле этого слова западноевропейское мышление в раннюю пору своего развития воспринимало как “присутствующее” и называло “сущим”» [22, с. 14]. При осмыслении этого фрагмента нужно учесть,

что в немецком языке слова *Beziehung*, *Verhältnis*, *Verhalten* имеют (помимо указанного) общий для них смысл – «отношение». Более того, смысл слова *Verhalten*, переведенное на русский язык как «поведение», сам Хайдеггер поясняет (в сноске) следующим образом: «*Verhalten* – задерживаться в прогалине (настоятельно в прогалине) присутственности присутствия» [31, S. 12]. Хайдеггеровское слово *Lichtung* (просека, прогалина) часто переводят как «просвет». Что же оно означает? В примечании<sup>53</sup>, позднее добавленном к этой работе, Хайдеггер пишет: «*Der Name dieser Lichtung ist ἀλήθεια*» – «Имя этого просвета есть алетейа» [31, S. 29].

Почему философ, ставя вопрос о сущности истины, выявляет ее «связывающую» сущность как удержание «открытости открытого», т.е. *несокрытость*? Потому что слово «истина», понимаемое как «настоящее», «действительное», вводит в заблуждение. Исконно, утверждает Хайдеггер, онтологический смысл слова «истинное» был схвачен древними греками как *ἀλήθεια*, т.е. несокрытое; именно это слово позволяет «перенести назад к беспонятийности обнаружения и раскрытию сущего» [22, с. 17]. Таким образом, в истине осуществляется раскрытие и удержание сущего в его несокрытости. Однако наряду с истиной существует и *заблуждение*. Более того, они должны быть переплетены друг с другом, ибо несокрытость возможна лишь на основе «изначальной» сокрытости. Возникает вопрос: что может направить мысль человека и дать ему верное указание? *Свобода*, понимаемая онтологически как быть *открытым, чтобы воспринять сокровенное*. «Отдать себя в распоряжение связующих правил, – пишет немецкий мыслитель, – это возможно только в значении быть свободным для открытого откровения. Такое высвобождение открывает завесу над до сих пор непостижимой сущностью свободы. Открытость поведения как внутренняя возможность для правильности имеет основу в свободе» [22, с. 15]. (Слово «возможность» не точный перевод слова *Ermöglichung*, которое, как поясняет сам Хайдеггер, надо понимать в смысле *Bedingung der Möglichkeit*, т.е. «условие возможности» [31, S. 5]).

Только в свободе можно узреть Истину – истину сокровенного Бытия [*Seyn*], «царящего различия между бытием [*Sein*] и сущим» [31, S. 29]. Хайдеггер ставит вопрос о сущности истины, а приходит опять к вопросу о смысле бытия. Однако этот смысл, утверждает он, не может быть изречен в форме сказа, который мы ведем «повествовательными предложениями» [19, с. 101]. Сафрански, заканчивая свою книгу о жизни великого немецкого мыслителя, пишет: «С бытийным вопросом [*Seinsfrage*] случается чаще всего то же, что и с учеником в дзэнской истории» [32, S. 473]. Что это за история?<sup>54</sup>

<sup>53</sup> В русском переводе этой статьи [22] опубликованы только первые восемь параграфов, а девятый – «Примечание» (9. Anmerkung) опущен.

<sup>54</sup> Вопросу о связи онтологии Хайдеггера с восточной философией посвящена коллективная монография: Хайдеггер и восточная философия. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 228 с.

## § 50. Дао недеяния как гармония естественности и Судьбы

Проникнув из Индии в Китай, буддизм обрел для себя новую почву, став чань-буддизмом. Слово «чань» является транслитерацией китайским иероглифом санскритского слова «дхьяна», означающего «медитация». Это же слово по-японски звучит как «дзэн» и соответственно – дзэн-буддизм; именно в таком японском звучании это понятие вошло в мировую культуру. Однако истоки дзэн-буддизма не японские, а китайские. Известный немецкий историк дзэн-буддизма Генрих Дюмулен в своей книге «История Дзэн-буддизма. Индия и Китай» пишет: «Философские учения Лао-цзы и Чжуан-цзы – или “философского даосизма” ... оказались великолепным мостиком для взаимопонимания между китайской мыслью и буддизмом. ... Особенно по нраву пришлись буддистам китайское отрицание дуальности бытия и небытия и подчеркивание невыразимости реальности в словах» [7, с. 76], и далее констатирует: «Даосское влияние на буддизм привело к возникновению Дзэн» [там же, с. 78]<sup>55</sup>.

Итак, что же представляет собой *онтологическое мышление* китайских философов, истоком которого является учение Лао-цзы о Дао? Однако прежде чем перейти непосредственно к текстам даосских философов, укажем на одну особенность китайской философии. Ею является *суггестивность* (от лат. суггестия – внушение). Суггестивность находится в обратном соотношении с артикулированностью. Крупнейший специалист по истории китайской философии Фэн Ю-лань, рассматривая особенность самовыражения своих соотечественников, отмечает: «Высказывания и сочинения китайских философов настолько неартикулированы, что их суггестивность почти безгранична. Суггестивность, а не артикулированность, является идеалом всего китайского искусства» [17, с. 33]. Иными словами, речь китайских философов полна намеков, примеров и афоризмов. В таких текстах практически отсутствуют строго выраженные формулировки определений и понятий, что значительно осложняет их интерпретацию. С чем это связано? Это связано с тем, что китайские философы пытались схватить и выразить невыразимое Дао или же *Путь волящей Судьбы* (слово Дао буквально означает «путь»).

Что значит «волящая Судьба»? Фэн Ю-лань поясняет это на примере высказывания «первого учителя» китайских философов Конфуция. «О самом себе Конфуций, – пишет он, – говорил: “Если моим принципам суждено преобладать в Поднебесной, это – *Мин*. Если им суждено быть низвергнутыми, это – тоже *Мин*.” (“Лунь юй”, XIV, 38). Он отдавал все свои силы, но исход возлагал на *Мин*. *Мин* часто переводят как “Судьба”, “Участь” или “Мандат”. Для Конфуция оно означало Мандат Неба или Волю Неба; другими словами, наделялось целеполагающей силой. В позднейшем конфуцианстве *Мин* стало просто означать совокупность существующих условий и сил всего космоса. Мы не властны над ними. Поэтому самое лучшее, что мы можем делать, это

---

<sup>55</sup> Другой признанный исследователь дзэн-буддизма Алан В. Уотс начинает свою книгу «Путь Дзэн» непосредственно с «Философии Дао» // Алан В. Уотс. Путь Дзэн. Киев: София, 1993. 320 с.

поступать так, как мы должны, не заботясь о том, ждет нас на этом пути успех или неудача. Поступать так, значит “знать *Мин*”» [17, с. 65]. Иными словами, *Мин* (Судьба, Воля Неба) – это *трансцендентный полюс* онтологического мышления китайских философов.

Однако китайские философы различались в трактовке этого полюса. Так, по Конфуцию, следовать Судьбе – значит следовать некоему разумному и целеполагающему началу. И хотя это начало имеет *сверхнравственную ценность*, тем не менее само учение Конфуция сводится лишь к соблюдению определенных этических принципов. В противоположность этому, поясняет Фэн Ю-лань, даосы «искали мистического единства с нераздельным целым. Поэтому осознаваемая и исповедуемая ими сверхнравственная ценность была более свободна от обычных понятий мира и человеческих отношений» [17, с. 67]. Как не трудно заметить из этой цитаты, мышление даосов (в отличие от конфуцианцев), хотя также этично, но это уже попытка решения этической проблемы исходя из онтологии. С чем и как предлагали даосы достичь «мистического единства»? Рассмотрим это, предварительно уточнив одно важное обстоятельство. В данном исследовании речь будет идти о даосизме как философском учении (*дао цзя*), а не религиозном (*дао цзяо*). «Их учения, – поясняет китайский историк философии, – не только не одинаковы, но и порой противоположны. Философский даосизм учит следованию природе, а религиозный – деятельности противоприродной. Например, согласно Лао-цзы и Чжуан-цзы, в том, что за жизнью следует смерть, заключается естественный ход вещей и человек должен спокойно следовать ему. Но основным учением даосской религии является принцип и способы избежания смерти, очевидно, имеющие противоприродную направленность» [17, с. 23]. Итак, как даосы представляли себе «следование природе»?

В истории даосизма обычно выделяют три этапа, а все последующее развитие этого философского течения китайской мысли рассматривается как неодаосизм. Первый этап связан с именем Ян Чжу, второй – Лао-цзы и третий – Чжуан-цзы. Второй и третий из перечисленных философов оставили после себя трактаты соответственно «Дао дэ цзин» [9] и «Чжуанцзы» [29], первый же нет. Поэтому сведения о нем разрознены, и их можно найти в различных сочинениях; в частности, Ле-цзы посвятил ему одну главу своего трактата «Лецзы» [10]. Поскольку нас интересует онтологическое мышление, а не история его формирования, то укажем лишь на принципиальное различие этих этапов.

Уже на первом этапе была сформулирована основополагающая идея даосизма: *сохранение жизни* и избежание вреда. Особенность этой идеи состоит в том, что в даосизме начисто отсутствует идея *потустороннего существования*, характерная для христианской и мусульманской философий. Для этих целей Ян Чжу предлагает жить отшельником, исповедуя основополагающий принцип даосизма – *недеяние*. Его отношение к жизни и смерти красноречиво выражено в следующих словах: «Поскольку живешь, то в ожидании смерти живи легко, исполняя до конца свои желания. Придет смерть – легко перенеси и ее, пусть она исполнит свое до конца, предоставь свободу

угасанию. Ко всему относись легко, все терпи» [10, с. 124]. Однако ценность жизни была доведена им до предела, что привело к этике *абсолютного эгоизма*. Так, Ян Чжу утверждает: «Высокосовершенный никому не помогал и волоском... Древний человек не согласился бы утратить волосок, чтобы принести пользу Поднебесной» [10, с. 124]. В отличие от своего предшественника, Лао-цзы строит свою этику недеяния не на эгоизме, а на онтологии, т.е. учении о принципах Дао. Так, он задается вопросом: «Возможно ли осуществление недеяния, если познать все взаимоотношения в природе?» [9, с. 12]. Изменения вещей во Вселенной происходят по неизменным законам бытия. Они неизменны, ибо порождены *гармонией*. Познавший ее становится *совершенномудрым*. «Знание гармонии называется постоянством. Знание постоянства называется мудростью» [9, с. 26]. Мудрец это не только тот, кто знает неизменные законы, но и тот, кто регулирует свое поведение так, что следует *естественному* ходу природы, находится в гармонии с ней или же просто сливается с ней в единое целое. Это значит: «Он следует естественности вещей и не осмеливается самовольно действовать» [9, с. 30]. На третьем этапе возникает вопрос: как на практике осуществить Путь (Дао) недеяния, т.е. гармонию естественности и Судьбы? Чжуан-цзы отвечает: путем медитации надо отрешиться от себя и всего мира и радостно слиться с бесконечным. «Того же, кто забывает обо всех вещах, забывает о природе, уподоблю забывшему самого себя. Только забывшего о самом себе и назову слившимся с природой» [29, с. 222]. Потому, предлагает Чжуан-цзы, «забудем о времени, забудем о суждениях, найдем радость в бесконечном и поселимся в бесконечном!» [29, с. 165].

Итак, в центре даосизма находится феномен судьбы. Ян Чжу приписывается следующее высказывание: «У древних было слово, которое я запомнил и тебе поведаю. Все, что само по себе таково, но неизвестно, почему таково, – от судьбы. Разве кто-нибудь способен знать причину всего того, что происходит сейчас и в темноте, и в тумане, и в беспорядке, и в согласии, и следуя за деянием, и следуя за недеянием, приходя в один день, уходя в другой? Все это – от судьбы» [10, с. 113]. Из этого высказывания следует, что в мире происходят такие события и имеются такие вещи, причину которых человек познать не в силах. А поскольку они есть и *есть сами по себе*, то причиной того, *что они есть*, является некий онтологический принцип, выявленный и обозначенный словом «судьба». Но судьба это не просто понятие, это феномен. А поскольку это феномен, то человек может воспринимать судьбу и следовать ей. «Самое лучшее – ввериться судьбе, но это и самое трудное» [29, с. 173]. Почему это «самое лучшее»? Чжуан-цзы отвечает: «Служить всеми помыслами, не изменяясь, радость ли перед тобой или горе, и даже в безвыходном положении принимать все спокойно как судьбу – это высшая добродетель» [29, с. 172]. «Самое трудное» же оно потому, что «лишь достойные способны понять неизбежное и спокойно покориться своей судьбе» [29, с. 180]. Таким образом, *следование судьбе* является лучшим этическим принципом, ибо это *высшая добродетель*. Однако реализовать ее

очень трудно, так как не каждый может *понять неизбежное* и *спокойно покориться* ему.

Возникают три вопроса: а) почему следование судьбе является «добродетелью»; б) почему есть «неизбежное»; в) почему нужно «покоряться». Как даосы отвечают на эти вопросы? Своим учением о человеке как «человеке целостных способностей». Суть этого учения состоит в том, что человек не должен нарушать свою *внутреннюю гармонию*, не взирая на внешние обстоятельства. Он должен оставаться *целостным*. Ян Чжу видит два способа существования человека, его отношения к своей судьбе. В первом случае люди, жаждущие долголетия, славы, рангов и богатств, *страшатся* всего того, что может препятствовать им в достижении этих целей. «Таких назову бегущими от человеческой природы. Убьют ли, оставят ли в живых – их судьба решается извне» [10, с. 129]. Тот же, кто ничего не жаждет, т.е. остается спокойным, тот гармоничен, т.е. сочетает естественность и неизбежность. Такой человек соответствует своей природе, и его *судьба*, по мнению Ян Чжу, *решается изнутри*. В этом случае человек живет в гармонии с самим собой и не утрачивает радости. Чжуан-цзы дает следующую характеристику целостному человеку: «Веление судьбы, развитие событий: рождение и смерть, жизнь и утрата, удачу и неудачу, богатство и бедность, добродетель и порок, хвалу и хулу, голод и жажду, холод и жару – он воспринимает как смену дня и ночи. Ведь знание не способно управлять их началом. Поэтому он считает, что не стоит из-за них нарушать гармонию внутри себя, нельзя допускать их к себе в сердце. Представляет им гармонично обращаться, а сам не утрачивает радости; представляет дню и ночи сменяться без конца, а сам подходит к другим нежно, будто весна. И тогда в сердце у каждого рождается это время года. Вот это и называется “целостными способностями”» [29, с. 182].

Таким образом, человек будет *радостен*, если будет жить в гармонии с Неизбежным, т.е. Волей Неба. Но что такое «неизбежное»? Каков его онтологический смысл? Даосы определяют его словом Дао. Что же такое Дао? Этот вопрос является фундаментальным вопросом онтологии. Уникальность даосских мыслителей, в отличие от греческих, состоит в том, что их *онтологическое мышление* не столько спекулятивно-метафизично, сколько *феноменологично*. Вот как, например, рассуждает о *вещи* Чжуан-цзы: «Возможное – возможно. Невозможное – невозможно. Путь действует и создает; вещи называют и таковыми являются. Каковы же они? Таковы, какими являются. Не таковы они? Не таковы, какими не являются. В каждой вещи, конечно, есть то, чем она является; у каждой вещи, конечно, свои возможности. Нет вещи, лишенной того, чем она является; нет вещи, лишенной возможностей» [29, с. 159]. Поскольку мышление даосов феноменологично, то оно достигает определенного предела, не выходя при этом в ноуменальный или интеллибельный мир. Что находится за *феноменальным миром*? Бог, потустороннее существование и т.п.? Человеческое мышление может постичь трансцендентное, но оно не в силах передать постигнутое посредством слов. В понимании этого заключена мудрость восточной философии.



Однако не должно создаваться впечатление, что даосы полностью отказались от попыток передать осознаваемую ими *онтологическую разницу* между трансцендентным Бытием и наличным Сущим. Эту разницу они осознавали как разницу между *безначальным небытием* (Ничто), *не начавшимся бытием* (Бытие) и *начавшимся бытием* (Сущее). Примером онтологического мышления даосов может послужить следующее высказывание Чжуан-цзы: «Существует начальное, существует еще не начавшееся начальное, существует и никогда не начинавшееся безначальное. Существует бытие, существует небытие, существует еще не начавшиеся бытие и небытие, существуют и никогда не начинавшие безначальное бытие и небытие. Вдруг появляются бытие и небытие, а еще не знают про бытие и небытие. Что же такое в действительности бытие? Что же такое небытие? Ныне я уже что-то сказал, но не знаю, сказанное мною в действительности существует или в действительности не существует? ... Вселенная родилась вместе с нами, тьма вещей с нами едина. Если все едино, то к чему еще слова?» [29, с. 161]. В приведенном фрагменте речь идет именно об онтологии, а не космологии. А как же древнекитайский философ ответит на *космологический* вопрос: «Что было прежде неба и земли?». Он отвечает онтологически (!): «В древности было то же, что и ныне» [29, с. 299].

Итак, даосская онтология исходит из идеи «безначального небытия». Но что это такое? Поскольку, как было отмечено выше, мышление древнекитайских философов феноменологично, то каким оно представляется им, т.е. каково феноменологическое описание «безначального небытия»? Именно такому описанию посвящено несколько параграфов трактата Лао-цзы «Дао дэ цзин». То, что поздние даосы называли «безначальным небытием», Лао-цзы называл *Великим* или просто *Дао*. Это новое понятие для китайской философии Лао-цзы вводит в 25 параграфе своего трактата. «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее *Дао*; произвольно давая ей имя, назову ее *Великое*. *Великое* – оно в бесконечном движении. Находящееся в бесконечном движении не достигает предела. Не достигая предела, оно возвращается к своему истоку. ... Человек следует законам земли. Земля – законам неба. Небо следует законам *Дао*, а *Дао* следует самому себе» [9, с. 16–17]. В этом «определении» нет феноменологического описания Дао. Однако оно (*Дао*) *неизменно*. Более того, оно не имеет даже имени, т.е. *безымянно*. И все же несмотря на это, мы знаем о нем. Почему? Потому что оно *действует*. Особенность его действия состоит в том, что оно никогда не изменяется, так как не достигает своего *предела*. Оно постоянно, так как постоянно *возвращается* к своему истоку. Человек посредством мира (неба и земли) следует его законам. И это главное для Лао-цзы, как и для любого китайского философа: *Человек должен следовать Дао*. Это «следование» может быть только экзистенциально-мистическим; таково *онтологическое мышление* Лао-цзы. Следовать экзистенциально – значит следовать присущей человеку внутренней гармо-

нии, и все же при этом следовать мистически, ибо гармонию дает Дао, которое само по себе есть нечто *таинственное* и *непостижимое*. На мистическую природу Дао указывается в его «феноменологической» дескрипции. Так, в 14 параграфе древнекитайский философ демонстрирует возможности суггестивного изложения. «Смотрю на него и не вижу, а поэтому называют его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим. Не надо стремиться узнать об источнике этого, потому что это едино. Его верх не освещен, его низ не затемнен. Оно бесконечно и не может быть названо. Оно снова возвращается к небытию. И вот называют его формой без форм, образом без существа. Поэтому называют его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его, следую за ним и не вижу спины его. Придерживаясь древнего *Дао*, чтобы овладеть существующими вещами, можно познать древнее начало. Это называется принципом *Дао*» [9, с. 13]. Приведенное описание Дао является одним из лучших описаний Бытия во всей мировой истории философии. Однако это исключительное апофатическое (отрицательное) описание. Может ли Дао (бытие, а точнее, небытие) иметь катафатическое (утвердительное) описание? Нет, не может, ибо «*Дао*, которое может быть выражено словами, не есть постоянное *Дао*» [9, с. 9].

Возникает закономерный вопрос: как же можно «придерживаться древнего Дао, чтобы овладеть существующими вещами»? Лао-цзы отвечает: «Совершенномудрый, совершая дела, предпочитает недеяние» [9, с. 9]. Что же такое «недеяние»? Это важнейшее даосское понятие, звучащее по-китайски как «у вэй», часто понимается не философски, а обыденно, т.е. как безделье, ничегонеделание. Фэн Ю-лань предостерегает западных читателей от такой интерпретации. «Понятие *у вэй*, – пишет он, – означает меньшую активность или делание меньшего. Оно также подразумевает лишенное искусственности и произвольности действие... Согласно теории “недеяния”, человек должен ограничить свою деятельность тем, что необходимо и естественно. Необходимое – то есть нужное для достижения цели непереусердствование. Естественно же означает следование своему Дэ без всяких произвольных попыток отклониться от нее. В этом следовании должно полагать простоту руководящим принципом жизни» [17, с. 123]. Дэ – это сила естественной добродетели, которая сокрыта как в человеке, так и в любой вещи. Это слово входит в название трактата Лао-цзы «Дао дэ цзин», которое обычно переводят как «Канон Пути и Благой силы». «Содержание великого Дэ подчиняется только *Дао*» [9, с. 15]. Поэтому недеяние позволяет реализовать (следовать) Дао, которое в свою очередь проявляется в виде добродетели. Иными словами, недеяние *окупается* человеку его собственной добродетелью. Именно «окупается», т.е. является лишь следствием, ибо человек *не должен желать* быть добрым. Лао-цзы обращает на это особое внимание: «Человек с высшим Дэ не стремится делать добрые дела, поэтому он добродетелен; человек с низшим Дэ не оставляет намерения совершить добрые дела, поэтому он не добродетелен» [9, с. 21]. Почему? Потому что базовым принципом следования Дао является *отсутствие страстей*. Об этом клас-

сик даосизма заявляет уже в первом параграфе своего сочинения: «Поэтому тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну Дао, а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме» [9, с. 9]. На этом же принципе основывается и буддийское учение.

Итак, зададимся последним и решающим вопросом: почему отсутствие страстей позволяет человеку достичь естественной гармонии со всей Вселенной и одновременно своей подлинности? В онтологическом плане ответ уже был дан. Он состоит в том, что само Дао – первопринцип Вселенной – есть Ничто. *Дао – это Пустота ветра*. Ветер, несмотря на свою пустоту, может ломать деревья. Постичь онтологическую Пустоту можно только из экзистенциальной пустоты человека. Поэтому человек не может постичь Дао рационально; но он может стать им, т.е. «оседлать ветер» [10, с. 51]. Следовательно, чтобы соприкоснуться с Дао, т.е. мистически слиться с ним, нужно *отрешиться* от всего. «Не иметь радости, не иметь знаний – вот истинная радость, истинные знания!» [10, с. 77]. Однако для того, чтобы стать на Путь надеяния, даосы, как и буддисты, считают необходимо особого рода *пробуждение*. «Но бывает великое пробуждение, после которого сознают, что то был глубокий сон. А глупцы считают, что они бодрствуют...» – пишет Чжуан-цзы [29, с. 164]. Состояние подлинности пробужденный человек испытывает как *просветление*. Для того чтобы его достичь, Ле-цзы потребовалось 9 лет практиковать Дао надеяния. Возникшее при этом состояние он описывает следующим образом: «И тогда все чувства как бы слились в одно: зрение уподобилось слуху, слух – обонянию, обоняние – вкусу. Мысль сгустилась, а тело освободилось, кости и мускулы сплавились воедино. Я перестал ощущать, на что опирается тело, на что ступает нога, о чем думает сердце, что таится в речах. Только и всего. Тогда-то в законах природы для меня не осталось ничего скрытого» [10, с. 81–82].

Свой ответ на этот последний вопрос попытался дать и Хайдеггер в работе «Из разговора на проселочной дороге о мышлении», подзаголовок которой обозначен «К вопросу об отрешенности» [20]. Философ исходит из того, что постичь *сущность природы мышления* можно лишь отвернувшись от мышления. А для этого нужна «настоящая отрешенность». Однако «сами мы у себя отрешенность не пробудим» [20, с. 114]. Она приходит извне. «Отрешенность пробуждается, когда нашей сущности позволено вступить в нечто, что не есть хотение» [20, с. 114]. В состоянии отрешенности человек находится в парадоксальной ситуации. Ничего «не делая», не имея страстей, он тем не менее *выжидает*. В таком отрешенном ожидании «выжидание не направлено на объект...» и, следовательно, «наше выжидание само впускается в открытое...» [20, с. 119]. Эту «открытость открытого», т.е. Бытие, Хайдеггер именуется словом Край – *Gegend*, т.е. местность, которая все собирает вокруг себя и укрывает в себе. Поясняя, что старая форма этого слова «*Gegent*» означает *открытый простор*, немецкий философ приходит к следующему выводу: «Сущность отрешенности заключается в том, что в отрешенности *Gegent* управляет человеком для *Gegent*. Мы прозреваем сущность мышления как отрешенность» [20, с. 123]. Иными словами, нужно сосредоточиться в

отрешенности и бытие само вступит в мышление. Но это уже не онтологическое, а *бытийное мышление*. Именно об этом говорит и Чжуан-цзы, отвечая на вопрос: что такое Путь? «Если выпрямишь свое тело, сосредоточишь на одном свой взор, то к тебе придет согласие с природой. Если соберешь свои знания, сосредоточишься на одном мериле, то мудрость придет в твоё жилище; свойства станут твоей красотой, и Путь с тобой поселится. Ты будешь смотреть просто, словно новорожденный теленок, и не станешь искать всему этому причины» [29, с. 293]. Таким образом, даосская медитация – *сосредоточенность на одном*, заложила основу буддийской дхьяне, т.е. Дзэн.

### **§ 51. Искусство Дзэн как радость свободного существования в Просвете мгновения бытия-времени**

«Также о смысле бытия, о чем спрашивается в бытийном вопросе [Seinsfrage], совершенно в хайдеггеровском смысле, имеется одна красивая дзэнская сентенция», – пишет Сафрански [32, S. 474]. Ранее также была отмечена (§ 49) связь бытийного вопроса с дзэнской историей. Что это за сентенция и что это за история? Приведем их в изложении японских мастеров Дзэн.

В своем введении к сборнику избранных произведений Эйхэй Догэна<sup>56</sup> японский философ Кадзуаки Танахаси пишет: «Для риторики Догэна типично следующее высказывание: “Некий древний будда сказал: горы – это горы, воды – это воды. Эти слова не означают, что горы – это горы; они означают, что горы – горы”» [5, с. 24]. История же, которую пересказывает Сафрански, в изложении японского профессора буддийской философии Дайсэцу Тайтаро Судзуки выглядит следующим образом. «Один сановник древнего Китая, интересовавшийся дзэном, спросил однажды учителя дзэн: “Как достать гуся из кувшина, сидя в котором он вырос настолько, что уже не может пролезть через горлышко, не причинив при этом вреда гусю и не разбив кувшина?”. Учитель назвал сановника по имени, и тот ответил: “Да, учитель”. Затем учитель сразу же сказал: “Ну вот, гусь на свободе”» [14, с. 411]. Оба эти примера наглядно демонстрируют специфику мышления последователей Дзэн. Такое мышление есть *бытийное мышление*. Прежде чем перейти к рассмотрению онтологического основания такого мышления, раскроем смысл указанных примеров.

Итак, в первом случае мы имеем три тезиса: горы – это горы, горы – это не горы и горы – горы. В этих тезисах прослеживаются три фазы становления мышления последователя Дзэн. Вначале человек видит просто горы в их *феноменальной данности*, т.е. цвет, форму, высоту и т.д. Но затем он на-

---

<sup>56</sup> Ю. Б. Козловский называет его Догэн Кигэном: «Основателем школы Сото-дзэн стал крупнейший мыслитель средневековой Японии Догэн Кигэн (1200–1253)». Козловский Ю. Б. Чань-Дзэн в средние века // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998. С.85.

чинает понимать, что «горы» это не только чувственно данное, но и нечто умственно постигаемое, воображаемое, т.е. *ноуменальное*. Так, человек дает им название и затем по нему представляет их. Восприятие обычного человека на этом кончается. Но подлинный художник или поэт идут дальше. Их творчество начинается тогда, когда они вдруг начинают интуитивно осознавать, что ноуменальное находится не где-то, а в этом же самом феноменальном, т.е. они *нераздельны*. Осознанное восприятие «гор» в их *абсолютности* и есть искусство Дзэн.

Таким образом, *Дзэн – это искусство восприятия мира в его абсолютности*, или, как чаще говорят сами буддисты, в его *таковости*. Как же возникает эта «абсолютность»? На этот вопрос отвечает второй пример. Понять его намного сложнее, чем первый. Например, Сафрански вовсе отказывается хоть как-то его комментировать, лишь указывая, что бытийное вопрошание Хайдеггера имеет такой же смысл. Интерпретация Судзуки также ничего не проясняет: «Дело в том, – поясняет он, – что ответ не отделим от вопроса, так как вопрос в то же время является ответом. Но мы должны помнить, однако, что если нет вопроса, то не следует ожидать и ответа» [14, с. 411]. Как видно из цитаты, Судзуки также не дает содержательного ответа.

Почему же «гусь» вдруг оказался «на свободе»? Потому что учитель вывел сознание ученика из обыденного состояния *неведения*, т.е. из состояния дуального мышления. В своей абсолютности «гусь» всегда свободен: гусь как таковой – это не гусь в чем-то, а просто гусь в своей *таковости*, т.е. такой, какой он *есть* и все. Для того, кто постиг тайну Дзэн, т.е. кто воспринимает мир в его абсолютной таковости, вопросы в принципе *не могут существовать*. Ибо для того, чтобы мог возникнуть вопрос, нужно разделение мира, т.е. дуальное восприятие. Дзэн же начинается только после того, как исчезнет такое не подлинное, не феноменологическое в хайдеггеровском смысле восприятие. Как известно, именно Хайдеггер показал возможность отказа от концептуального, научного мышления и возвращения мышления к его исходному, экзистенциальному основанию. В своем фундаментальном труде «Основы дзэн-буддизма» Судзуки называет дзэнское восприятие «экзистенциальной интуицией», которая отличается от чувственной или интеллектуальной тем, что в ней «нет ни объекта, ни субъекта в релятивистском смысле – есть только абсолютное бытие, стоящее выше категории “того” или “этого”» [14, с. 378]. Дзэн интересуется не «умозрительностью», поясняет он далее, а «так называемым “экзистенциальным мышлением”» [14, с. 543]. Другой японский мастер Дзэн Кацуки Сэкида в своей книге «Практика дзен» поясняет: «Что мы подразумеваем под словом “экзистенциально”? Это значит просто то, что вы не теряете разума. Иными словами, не оказываетесь сбитыми с толку концептуальным мышлением» [8, с. 95]. Таким образом, можно утверждать, что в основе Дзэн лежит то же самое мышление, что предлагает и Хайдеггер. Но, как будет показано ниже, в отличие от Судзуки, Сэкида глубже проник в суть экзистенциального мышления, ибо он основательно «проштудировал “Бытие и время”» Хайдеггера [8, с. 159]. И все же своими корнями Дзэн уходит не в немецкую философию, а в индийскую,

или, точнее, буддийскую ветвь, именуемую *махаяной* и китайский *даосизм*. Изложим их основные положения в интересующем нас ракурсе.

Дзэн-буддизм возник в Китае как *чань-буддизм*. Историк китайской философии Фэн Ю-лань именует *Чань* «философией молчания». Почему? Потому что первопринцип по своей природе *невыразим*. Фэн Ю-лань приводит такой пример. Когда одного чаньского наставника спросили «что такое первопринцип?», тот ответил: «Если я скажу, то это будет уже второй принцип» [17, с. 280]. Из этого же принципа исходил и Лао-цзы, ибо утверждал: «Тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает» [9, с. 27]. Что этим сказано? Услышавший такое, на первый взгляд, парадоксальное утверждение, обычно остается в недоумении. Смысл же этого высказывания прояснил другой классик даосизма – Чжуан-цзы. Так, он пишет: «Ценится в речах мысль. Но мысль за чем-то следует, а то, за чем мысль следует, нельзя передать словами. ...Люди в мире считают форму и цвет, название и голос достаточными, чтобы постичь природу другого; а воистину формы и цвета, названия и голоса недостаточно, чтобы постичь природу другого. Разве в мире понимают, что “знающий не говорит, говорящий не знает”?!» [29, с. 236]. Даос Чжуан-цзы говорит о том же самом, что и в рассмотренном выше примере дзэн-буддист Догэн. Именно эта общность даосизма и буддизма породила в Китае феномен Чань (Дзэн). Принцип *невыразимости истинной реальности* передал Китаю буддийский монах индеец Бодхидхарма. Бодхидхарма был 28-м индийским патриархом буддизма и первым патриархом Чань (Дзэн) Китая.

«Невыразимость», однако, не означает «недостижимость». Поскольку человек способен пережить истинную реальность, то этот опыт он может затем передать словами. Таким образом, слова следуют за опытом, но не заменяют (!) его. Опыт нельзя постичь умом, его ничем нельзя заменить. Реальность как *она есть* не дается в дуальном мышлении, поэтому ее можно лишь пережить на *практике*. Практику надо практиковать. Слова могут лишь подвести к такой практике. «Практика Дзэн – это дзадзэн... – пишет Догэн и поясняет: Сидите в половинной позе лотоса или в полной позе лотоса» [5, с. 39]. Дзадзэн в переводе с японского означает медитирование в сидячем положении со скрещенными ногами. Именно такую практику передал Бодхидхарма. Но как пробудить человека следовать этой практике, т.е. своей *изначальной природе*?

Практика позволяет человеку достичь состояния *просветления*, духовного пробуждения (бодхи). Но для того чтобы следовать практике, надо знать ее смысл, т.е. некое учение. Не имея *веры* и *воли*, просветления не достичь. Чтобы их обрести, Бодхидхарма предлагает читать Ланкаватару-сутру, где, в частности, утверждается: «Абсолютная истина (парамита) – это продукт внутреннего опыта, даруемого божественной мудростью (арьяджняна). Она выше всяких слов и разграничений, а поэтому не может быть достаточно выражена ими. Все низведенное до уровня последних условно и подвержено закону рождения и смерти. Абсолютная истина выше антитезы “я” и “не я”, а слова – это продукт подобного рода мышления» [14, с. 353–354].

Итак, абсолютная истина – это продукт внутреннего опыта, который выше антитезы «я» и «не я». Махаяна учит, что подлинное «я», «изначальная природа» есть не что иное, как само вселенское сознание или природа Будды. Эта идея была выражена уже в Упанишадах, в знаменитом тезисе: *это есть ты* (tat tvam asi). Человек должен понять это и тем самым загореться желанием обнаружить, что он един с Буддой. Такое единение с природой Будды «приносит нам безграничное блаженство и совершенный покой» [14, с. 672]. «Это внутренне изменение в сознании человека, позволяющее ему создать мир вечной гармонии и красоты – убежище Нирваны», – пишет Судзуки [14, с. 497], ибо жизнь после пробуждения «наполняется безграничной радостью, достижение которой является целью дзэн-буддизма» [там же]. Иными словами, практикуя искусство Дзэн и достигнув просветления, именуемого *сатори*, человек обретает *безграничную Радость* или же, на языке онтологии, он начинает существовать в *Просвете истины Бытия*. Но говорит ли Судзуки об онтологическом аспекте дзэн-буддизма? Нет.

Известный немецкий историк дзэн-буддизма Генрих Дюмулен в своей книге «История дзэн-буддизма. Индия и Китай» пишет: «Один из наиболее известных интерпретаторов Дзэн-буддизма Д. Т. Судзуки предложил Западу учение Дзэн, почти лишенное истории и метафизики» [7, с. 7]. Хотя Судзуки специально не выделяет и не рассматривает онтологию (метафизику), тем не менее он четко обозначил свою позицию в выборе *трансцендентного полюса онтологического мышления*. Таким полюсом для него выступает *Судьба волящая*. Последователь Дзэн, по мнению японского философа, должен следовать не логике, а лишь фактам, «предоставив все остальное своей собственной судьбе» [14, с. 678]. Но что это значит? Это значит следовать *интуиции*. «Это интуиция, порожденная волей. Воля желает познать себя в себе, освободившись от всех условностей» [14, с. 421]. Можно ли сказать, что Судзуки солидарен с Шопенгауэром, который, как известно, представлял Волю как некий космический процесс? Да, можно. В своих «Лекциях по дзэн-буддизму» японский философ пишет: «Воля в ее первичном смысле более фундаментальна, чем интеллект, потому что воля есть принцип, лежащий в корне всякого существования, соединяющий все сущее в единстве бытия. Скалы там, где они стоят, – такова их воля. Реки текут – это их воля... Бытие – это воля и становление. В этом мире нет ничего, что не обладало бы своей волей. Все эти воли проистекают во всем своем бесконечном многообразии из одной великой воли, из потока, который я называю “Космическим (или онтологическим) Бессознательным”» [13, с. 67]. Иными словами, то, что Судзуки обозначает как «Космическое Бессознательное», есть не что иное, как Судьба волящая.

Как же возможно просветление, т.е. осознание в себе природы Будды? Согласно концепции махаяны, человек изначально уже является буддой. Однако он этого не осознает, так как его сознание находится в плену неведения, из которого оно (обыденное сознание) не может вырваться. Чаньский наставник Фо-янь образно представляет это так: «Сознание подобно глазу, который видит всевозможные формы, но не видит себя самого. Свет сознания прони-

кает повсюду и поглощает все, так почему же оно не знает себя самого?» [15, с. 125]. В другом месте он сравнивает человека в состоянии неведения с человеком, к носу которого «во время сна пристали нечистоты». Когда он просыпается, он чувствует неприятный запах и пытается найти его источник в окружающих его предметах. «Он не понимает, что дурной запах исходит от его носа. Кто-нибудь указывает ему на это, но он не верит. Когда ему говорят вытереть нос, он отказывается... Изучение чань подобно этому. Те, кто не останавливаются и не всматриваются в самих себя, движутся вперед в поисках умозрительного понимания» [15, с. 135].

Согласно буддизму, знание имеет две своих формы: обычное – *виджняна* и трансцендентальное – *праджня*. Как не трудно догадаться, праджня лежит в основе виджняны, и, следовательно, виджняна не осознает праджни. Однако непосредственное постижение реальности может произойти только в форме праджни. Как же достигнуть ее? Только путем особой практики, которую как раз и предлагает буддизм. Эта практика связана не с интеллектуальной деятельностью, так как она никогда не достигает праджни, а с *усилием воли*, направленным на преодоление барьера, созданного в повседневной практике виджняной. Об этом говорит и Судзуки: «Так как пробуждение праджни представляет собой прыжок через интеллектуальный барьер, то это есть акт воли. Но в связи с тем, что она проникает в саму природу, она лишена и интеллектуального элемента. Праджня – это одновременно воля и интуиция. Вот почему дзэн очень тесно связан с развитием воли. Прорвать узлы неведения и разграничения – нелегкая задача, ее нельзя выполнить без максимального усилия воли» [14, с. 357]. Что же происходит в результате пробуждения праджни? Просветление, т.е. *сатори*. Какова же онтологическая структура сатори? Судзуки не дает ответа на этот вопрос, хотя и указывает на ее темпоральный аспект. В чем он состоит? В *мгновенном обретении вечности*. «Сатори имеет место, – пишет философ, – когда вечность выливается во время или приходит в столкновение со временем, другими словами, что, в конце концов, то же самое – когда время появляется из вечности» [14, с. 543].

Судзуки говорит о времени, но ничего о бытии. Почему? Скорее всего это связано с его личной идеологической позицией. Судзуки, будучи японцем, не мог не знать о своем соотечественнике Эйхэй Догэне – самом крупном дзэн-буддийском философе, о котором уже упоминалось выше. Главный труд всей его жизни «Сёбо-гэндзо», который переводят как «Сокровищница Глаза Истинной Дхармы» [5], или же «Драгоценная Зеница Истинного Закона» [6], включает трактат «Ю дзи», что переводится как Время-бытие [5], или Бытие-время (Удзи) [6]. В своей темпоральной интерпретации сатори Судзуки ни разу не ссылается на своего великого предшественника, хотя в других местах он довольно таки часто обращается к трудам индийских, китайских и даже немецких мыслителей, например Мейстера Экхарта. Это можно объяснить тем, что Догэн принадлежал к созданной им же школе Сото, а Судзуки к



школе Риндзай<sup>57</sup>. Для прояснения сути этого противостояния кратко изложим историю формирования дзэн-буддизма, против которой, как отмечалось, также выступал Судзуки. Свою антиисторическую позицию он обосновывает так: «Мы – частицы истории и в связи с этим испытываем все превратности ее судьбы. Но мы устроены так, что можем пойти за пределы истории, чтобы достичь “святой обители вечного счастья”. История – это время. Покуда человек будет существовать во времени, он будет находиться в рабстве у настоящего, а также и будущего» [14, с. 694–695].

Ключевыми фигурами в формировании принципов и философии Дзэн были: Хуэй-нэн (678–713) – Шестой Патриарх чань-буддизма, Линь-цзы (? – 866) – патриарх чань-буддизма и предтеча школы Риндзай, Догэн Кигэн (1200–1253) – буддийский мыслитель, основоположник школы Сото, и Хакуин Экацу (1683–1768) – японский наставник школы Риндзай. Именно их Дюмулен называет «четырьмя гигантами дзэнской мысли» [7, с. 11]. Согласно Догэну [5, с. 318] и Судзуки [14, с. 437], перечисленным патриархам предшествовали индийские. Укажем только троих (из двадцати восьми) важнейших. Это: седьмой патриарх Будда Шакьямуни (Сиддхартха Гаутама) (623–544 гг. до н. э.) – основатель буддийской религии; четырнадцатый патриарх Нагарджуна (втор. пол. I в. – перв. пол. II в.) – крупнейший буддийский философ, основоположник мадхьямики; и двадцать восьмой патриарх Бодхидхарма (? – 530) – основоположник дзэн-буддизма в Китае и его первый легендарный патриарх.

Итак, двадцать восьмой буддийский патриарх Бодхидхарма стал Первым дзэн-буддийским патриархом. Следующими после него патриархами были: Хуэй-кэ (487–593), Сэн-цань (? – 606), Дао-синь (580–651), Хун-жэнь (601–674). На этом ранний период китайского Дзэн заканчивается. Шестым был Хуэй-нэн. «В личности Шестого Патриарха, – пишет Дюмулен, – нашел воплощение всеобъемлющий и вдохновляющий совершенный дзэнский образ – именно то, что впоследствии получило название “патриаршьего Дзэн”» [7, с. 136]. В чем же его заслуга? Пятый патриарх Хун-жэнь попросил своих учеников написать стихотворение с таким условием, что если он поймет, что кто-то из них «пробудился и постиг основной смысл бытия» [7, с. 145], то тому он передаст платье патриарха и Дхарму и назначит Шестым Патриархом. Основных претендентов оказалось два: Шэнь-сю и Хуэй-нэн. Шэнь-сю был опытным и эрудированным монахом. В своем стихотворении он утверждал о том, что сознание подобно зеркалу, и надо постоянно стирать с него пыль, чтобы оно отражало истинную реальность. Хуэй-нэн в то время был лишь подсобным рабочим на кухне. Прочитав стихотворение Шэнь-сю, он тайком написал свое. Смысл его сводится к следующему: поскольку изна-

---

<sup>57</sup> Иногда ее обозначают Ринзай. Как в этом, так и во многих других случаях, при выборе написания того или иного имени или термина мы следуем указателям имен, терминов и понятий, приложенных к книге: Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998. 392 с.

чально ничего нет (человек изначально просветлен), то нет и зеркала, к которому могла бы прилипнуть пыль. Он написал так, потому, что был *уже просветленным*, в то время как Шэнь-сю лишь «стирал пыль». Хун-жэнь назвал своим приемником Хуэй-нэна. После смерти Шестого Патриарха китайский Дзэн разделился на две части: Южную – приверженцев Хуэй-нэна и Северную – сторонников Шэнь-сю. Раскол произошел в 732 г. «когда Шэнь-хуй (ученик Хуэй-нэна. – А. А.) впервые ударил в барабан внезапного просветления» [7, с. 124]. Победили последователи Южной школы, в результате чего Шестой Патриарх Хуэй-нэн стал олицетворением Дзэн. Южная школа, в отличие от Северной, настаивала на *внезапности* просветления. Однако эта идея в Китае была известна задолго до указанных событий. Ее онтологическое обоснование было предложено учеником великого переводчика буддийских текстов Кумарадживы Дао-шэном (360–434). В чем оно состояло? Поскольку ничего нет, то *абсолютное бытие пусто* и, следовательно, неделимо. Как же его можно постичь? Дао-шэн отвечает: только целиком и одновременно, следовательно – *внезапно*. Поэтому можно согласиться с утверждением, что «постепенное просветление – это метафизическая абсурдность» [7, с. 86].

Следующим взлетом дзэн-буддийской мысли стало учение Линь-цзы, которое «может считаться кульминацией дзэнского движения» [7, с.187], а его сборник бесед, известный как «Риндзай-Року», пишет Дюмулен, является «одним из лучших произведений мировой религиозной литературы» [7, с. 194]. В этом сборнике передан буддийский опыт человеческого существования, понимаемый исключительно в экзистенциальном смысле. С него берет свое начало японская школа Дзэн – Риндзай (так по-японски звучит Линь-цзы). Линь-цзы не признавал взаимосвязи между медитацией и просветлением, и поэтому не считал медитацию основным элементом практики Дзэн. Возникнув в эпоху Тан, в эпоху Сун школа Линьцзы стала ведущей в Китае. Единственной достойной ей соперницей была школа Цаодун. Название этой школы происходило от первых иероглифов в именах ее основателей: Дуншань (807–869) и Цао-шань (840–901). Разработанную этой школой систему «Пяти рангов» считают вершиной диалектической мысли китайского Дзэн. А японский наставник Хакуин усматривал в ней «главный принцип буддизма и основную дорогу к сандзэн [дзэнской практике]» [7, с. 240]. (Смысл этой концепции раскрыт Судзуки в «Лекциях по дзэн-буддизму» [13, с. 78–87]). От этой китайской школы берет свое начало японская школа Сото (так по-японски звучит Цаодун).

В чем же различие между школами Риндзай и Сото? Риндзай не признает первостепенности дзадзэн (сидячая медитация) и превозносит сатори (озарение, мгновенное просветление). Сото, наоборот, считает дзэн производным от дзадзэн. Так, Догэн поясняет, что Бодхидхарму, просидевшего в монастыре Шаолинь 9 лет в медитации напротив стены, называли «брахманом, сосредоточенным на дзадзэн», а глупцы-миряне «отбросили слово “дза”, или “сиденье”, и в наши дни называют эту практику “школой дзэн”» [5, с. 180]. Как пишет Судзуки, приверженцы школы Сото «утверждают, что и само са-

тори является некоего рода наростом, который не принадлежит к истинной системе дзэна» [14, с. 655]. Школа Сото сосредоточена на достижении не столько сатори, сколько состояния *самадхи*, т.е. транса, в котором прекращается умственная деятельность и достигается состояние абсолютной пустоты, вечности. *Онтологическое мышление* Догэна сосредоточено вокруг этого феномена. Уже в первом свитке «Драгоценной Зеницы Истинного Закона» Догэн как бы предвосхищает все последующее свое учение: «Как те дрова, что став пеплом, не становятся вновь дровами, человек, после того как умер, не оживет вновь... И жизнь – единовременное состояние, и смерть – единовременное состояние. Это как зима и весна... Обретение человеком просветления подобно тому, как луна отражается в воде: луна не намокает, водная гладь не разбивается. Хотя луна велика и в сиянье своем необъятна, она умещается в маленькой лужице. Вся луна и все великое небо умещаются в росинках на траве, в каждой капельке воды. Человеческое бытие также не препятствие просветлению, как росинка не препятствие для луны на небе» [6, с. 273]. Рассмотрим это высказывание, разбив его на две части.

В первой части этого фрагмента Догэн говорит о том, что «дрова» всегда остаются дровами, а «пепел» – пеплом. Здесь нет взаимного перехода, а есть только единовременное состояние. Что это значит? В свитке «Время-бытие» Догэн пишет: «Само время и есть бытие» [6, с. 95]. Есть только одно Мгновенье, в котором воплощено абсолютно все, и, следовательно, оно есть не что иное, как само *бытие-время*. Следующее мгновенье – это то же самое мгновенье в Мгновенье. «Каждое мгновенье есть все бытие, есть целый мир. Подумайте теперь о том, есть ли какое-то существо или какой-нибудь мир, оставшийся за пределами настоящего момента» [6, с. 96]. Обыденное время, т.е. время, измеряемое часами, «проявляется благодаря подъему и опусканию времени-бытия в каждое мгновенье» [6, с. 98]. То, о чем идет здесь речь, т.е. единство бытия и времени, практически невозможно объяснить логически. Нужно понять время как трансцендентальное, т.е. понять «тот факт, что “я” – это время» [6, с. 96]. *Онтологическое мышление* Догэна сводится к идее *мира как бесчисленных мгновений Мгновенности бытия-времени*, которое постигается лишь в состоянии просветления как тождественности человека своему трансцендентальному Я. «Причина, почему вы не вполне понимаете время-бытие, – поясняет великий японский философ, – состоит в том, что вы думаете о времени только как о преходящем. В сущности, все вещи в целом мире связаны одна с другой как мгновенья. Поскольку все мгновенья суть время-бытие, они суть ваше время-бытие» [6, с. 97]. Поэтому, говорится во второй части высказывания, человек «не умирает». Просто не просветленный человек не знает об этом. Просветленный же существует в мгновении бытия-времени, т.е. *вечной и абсолютной реальности* – нирване.

Об этом можно догадаться, и даже представить себе в виде отражения луны в капле росы. Как огромная луна может отразиться во всех маленьких каплях, так и Вечность может найти приют в сознании всех людей. Человек просветлен и вечен изначально, просто он этого не осознает. Он видит только свое тело (каплю), но не видит своей изначальной природы (Луны), которая

постоянно в нем присутствует (отражение луны в капле). Несмотря на наличие отражения луны в капле (слияние феноменального с ноуменальным), луна остается луной (абсолютной на небе), капли – каплями (феноменальными на земле). В таком же отношении к истинной реальности находится и человек. Но если «облако неведения» скроет луну, то капля не озарится ее Светом, хотя и луна и капля останутся в своей прежней таковости. На это указывает и чаньский наставник Фэнь-ян: «Изначальная природа Будды всех живых существ подобна светлой луне на небе – она не показывается только потому, что плывущие облака закрывают ее» [15, с. 63].

Чтобы «облако» не скрывало луну, человек должен практиковать дзадзэн. В чем ее суть? Одно из лучших объяснений сущности и способа практикования дзадзэн дал наставник школы Сото Кацуки Сэкида в своей книге «Практика дзэн» [8]. Так, он считает: «Дзэн – не философия и мистика. Это просто практика переустройства нервной деятельности» [8, с. 200]. Наставник Дзэн исходит из того факта, что для того, чтобы совершить действие человек должен сделать хоть небольшое, но *усилие*. Исходным таким усилием является напряжение мышц, ответственных за *дыхание*. Именно напрягая их (затаивая дыхание), человек переносит боль и холод или же, наоборот, кричит и смеется. Попутно можно отметить, что феномен *смеха* играет важную роль в практике Дзэн, так как является мощным средством освобождения от внутреннего напряжения. «Ибо всякое внутреннее напряжение, – пишет Сэкида, – есть “я”, а смех – это устранение “я”. Фактически нет такого существа, которое мы называем “я”, сознанием и тому подобными словами: все эти явления проистекают из последовательной серии проявлений внутреннего напряжения» [8, с. 139].

Идею контроля над дыханием (праной) буддисты переняли из йоги. Контролируя дыхание, можно контролировать мышление и таким образом достигнуть уровня трансцендентального сознания и слиться с абсолютной реальностью. Это состояние есть *абсолютное самадхи*. Выйдя из него, человек испытывает *положительное самадхи*. «Вступить в безмолвие абсолютного самадхи – значит сбросить с себя то, что мы называем привычным сознанием, то, что называется “перевернутой, обманчивой мыслью”. Действуя таким образом, мы очищаем тело и ум. Затем, выходя (или возвращаясь) в мир действительной жизни и обыденной деятельности сознания, мы наслаждаемся положительным самадхи и свободой ума в сложных ситуациях; это и есть действительное освобождение» [8, с. 54].

Почему так важно достичь состояния абсолютного самадхи? Как уже отмечалось, Судзуки как представитель школы Риндзай отрицает *первостепенную* важность этого феномена и поэтому не рассматривает его. Сэкида дает экзистенциально-онтологический ответ: состояние абсолютного самадхи «это чистейшее состояние нашего существования» [8, с. 84], которое называют еще Великой Смертью, ибо в нем нет обыденно понимаемого времени. «Пережив его, вы снова возвращаетесь в мир обычной деятельности сознания, и в этот момент сознание оказывается величественным и просветленным» [8, с. 150].

Сам переход сознания из одного самадхи в другое называется *кэнсе*. Это слово состоит из двух: *кэн* – «заглянуть во что-то», и *се* – «наша истинная природа». Чаще всего кэнсе сопровождается экстатическим чувством *радости*, последствия которого обычно длятся три дня. Если же оно возникает после длительной и упорной практики (от нескольких до десятков лет), то тогда оно как бы обрушивается на человека внезапно. Такое кэнсе как раз и называют сатори. Судзуки насчитывает 8 отличительных признаков сатори. Ими являются: иррациональность (его невозможно передать логически связанными словами); интуитивное прозрение; неоспоримость; утвердительность; чувство потустороннего; безличный характер; чувство экзальтированности и мгновенность [14, с. 505–511]. О чем свидетельствуют «интуитивное прозрение», «неоспоримость» и «утвердительность»? О том, что сатори это не просто эмоциональное состояние, но – и это главное – *интеллектуальное*. В просветлении человек обретает знание! Особенность такого знания состоит в том, что оно *спонтанно*. «Состояние, – пишет китайский наставник Хунчжи, – в котором нет загрязненности, называется спонтанным знанием. Сфера спонтанного знания называется подлинным обретением» [15, с. 165]. Это и есть дзэнское понимание *свободы*. Как это понимать? Спонтанное знание придает человеку уверенность в себе и решительность в поступках. Часто можно услышать: если Дзэн – это сущность буддизма, то свобода – сущность Дзэн. Чаньский монах Юань-у приводит такое высказывание древнего наставника: «Те, кто обрел чань, просто всегда остаются свободными, независимыми и лишеными желаний» [15, с. 103]. Если человек не свободен, то он не может действовать решительно и спокойно. Не действует же он так потому, что не уверен в своих силах. На этом акцентирует свое внимание и великий Линь-цзы: «Беда их заключается в отсутствии уверенности в своих силах. Если спонтанно не доверяешь себе в достаточной степени, окажешься в безумном состоянии, будешь гоняться за всевозможными объектами и изменяться под воздействием этих объектов и не сможешь сохранить независимость» [15, с. 38]. Какой выход? Необходимо обрести спонтанное знание, которое возникает в просветлении и в свою очередь порождает решительность и уверенность в себе. Только такое *спонтанное знание* делает просветленного человека *свободным*, а не своенравным и сумасбродным. *Дзэн – это свободное стояние в Просвете бытия*.

Существует и попытка психологической интерпретации сатори. Так, в своем предисловии к работе Судзуки классик аналитической психологии К. Г. Юнг пишет: «Наличие сатори интерпретируется и формулируется как прорыв через сознание, ограниченное эго-формой, в форму не-эго, подобного “я”. Эта концепция отвечает природе дзэна, а также мистицизму Мейстера Экхарта» [14, с. 316]. Эго – это обычное знание человека о себе, а «Я» – это основание эго, или же трансцендентальное знание о нем. Сатори – это прорыв из эго в «Я». В процессе практикования Дзэн, полагает Юнг, происходит разрушение рационального интеллекта и трансформация сознания. Очищенное от всякого содержания сознание «переходит в состояние бессознательности». Но такое дзэнское бессознательное отлично от бессознательного пси-

хически больных людей, которых наблюдал психотерапевт Юнг. Отличие состоит в том, что оно изначально *сознательно мотивировано*. Западная культура не знает такого способа мотивации и даже боится его, но который мог бы, считает великий психотерапевт, «укрепить позвоночник трусливого европейца» [14, с. 331]. Проявление бессознательности – это как бы ответ самой природы, космоса, с которым человек связан невидимыми нитями. Он приходит «из пустоты, свет, вспыхивающий в крошечной тьме, – всегда оказывается опытом удивительного и священного просветления» [14, с. 324].

Дзэн нельзя считать религией, так в нем нет места Богу. Иными словами, если есть Бог, то он *есть Ничто*. Однако этот же тезис утверждал и великий немецкий мистик и религиозный деятель Мейстер Экхарт. Можно ли создать онтологию, которая совместила бы два таких, на первый взгляд, противоположенных подхода, т.е. онтологию и теологию? Не является ли ею *Шунья-вада* (учение о Пустоте) Нагарджуны, основоположника мадхьямики (Учения о Срединном Пути)? Является. Поэтому можно согласиться с мнением Либенталя и Дюмулена, «что в основе дзэнской онтологии лежит учение о Срединном Пути» [7, с. 96].

## *Резюме*

### **I. Экспозиция времени как условия существования «пустого места»**

Вещи подвергаются воздействию времени и объемлются неким местом. Первично место, ибо оно в своей сущности должно быть пустым. Оно первично, потому что «пустота» не исчезнет, даже если исчезнут вещи, а вместе с ними и время. Однако такое время, понимаемое как объективное в физико-математическом смысле, не есть подлинное время. Подлинное время – это интуитивное осознание длящегося Я, и его нельзя измерить механическим путем. Это время, которое обусловлено существованием «пустого места», и оно связано непосредственно с существованием самого человека. Существование человека – это восприятие длящегося бытия – Слова, предстающего в виде мира. Мир стоит на «пустом месте», которое удерживается самим способом существования человека.

### **II. Понимание бытия как сокровенная возможность в человеке. Пред-структура понимания и язык**

Человек – это определенный способ Бытия, в котором может быть поставлен вопрос о смысле этого Бытия. Бытие, которое обладает способностью вопрошать о бытии вообще, есть Дазайн. Дазайн – это сокровенная возможность в человеке, которая понимает бытие вообще. Дазайн бытийствует

как экзистенция. Через выявление экзистенциальной структуры Дазайн человек может обрести смысл Бытия. Эти структуры называются экзистенциалами. Как способ существования человека экзистенциалы предшествуют категориям и понятиям. Такое предшествование лежит в основе феномена понимания и является его пред-структурой. Понимая – человек мыслит. Мысль дает слово Бытию. Мысль реализуется в языке. Язык удерживает открытым Просвет бытия.

### **III. Трансценденция как трансцендентальная структура Дазайн. Экзистенциалы миропознания, бытия совместно и собственной самостью как открытость Дазайн**

Трансцендентальная структура Дазайн одновременно является и трансцендентной. Это значит, что внутренняя структура Дазайн разомкнута таким образом, что в этой открытости удерживается раскрытость Бытия. Чтобы эта открытость была раскрыта, Дазайн должно прилагать усилие. Это усилие проявляется в экзистенциале Забота. Разомкнутость бытия в Дазайн есть «вот» бытия, его открытость – Просвет. Поскольку Забота – это бытие Дазайн раскрытым, то, исходя из этой раскрытости, человек априорно познает трансцендентный ему мир. Миропознание предполагает наличие других, а значит совместное бытие-с В бытии-с Дазайн чаще всего не является самим собой. Заброшенное в мир Дазайн только в Заботе как размыкающей решимости удерживает открытым собственную самость.

### **IV. набросок и брошенность как экзистенциалы размыкания «вот» Дазайн. Падение как экзистенциал замыкания Дазайн в повседневности**

Мир размыкаем в «вот» Дазайн. Собственное Дазайн размыкается экзистенциалами «набросок» и «брошенность». В наброске человек проектирует себя и тем самым понимает и раскрывает собственные возможности, в которые он оказался брошен волей судьбы. Брошенность человека проявляется в его расположенности (настроении). Понимание и расположенность – это взаимообуславливающие фундаментальные экзистенциалы, объединяемые в экзистенциале «речь». Речь может быть исходной и беспочвенной. Беспочвенное Дазайн замыкается в повседневности и становится несобственным. Дазайн не держится собственных возможностей, а падает мимо них в повседневность. Такое «падение» есть экзистенциал. В повседневности падение проявляется как толки, любопытство и двусмысленность.

## **V. Бытие-к-смерти как источник экзистенциальной временности Дазайн. Историчность, судьба и событие как феномены темпоральности бытия**

Экзистенциальная структура Дазайн получает завершение в смерти. Экзистирование как бытие-к-смерти носит характер временности и соответствует темпоральной структуре бытия вообще. Экзистенциалам понимание, расположение и падение соответствуют три экстаза времени: будущее, бывшее и настоящее. Временность временит как бывшествоующе-актуализирующее настоящее. Человек не имеет непосредственный опыт смерти, но она не-обходима. Она возможна в каждое мгновение и удерживается как решимость забегания Дазайн к своему концу. Это значит, что экзистенциальная временность приходит из будущего. Будущее наследуемо, но неизвестно. Оно проявляется как судьба. Судьбоносные события формируют историчность. Событие есть посыл бытия, его история и судьба.

## **VI. Онтологическая свобода как бытийное основание человеческой реальности и истины**

Бытие есть – значит: больше ничего нет. Оставаясь неизменным, бытие таинственно преобразуется, потому что в бытии «есть» Ничто. Ничто – это дыра в бытии, его игра с самим собой. Поскольку Ничто нет, то оно неопределимо и абсолютно свободно в своих проявлениях. Такое проявление свободы есть онтологический феномен. Онтологическая свобода присутствует как свобода экзистирующего человека. Существование экзистенциальной свободы предшествует сущности человека и является бытийным основанием его реальности. Сущность человеческого бытия неопределенна в его свободе. Человек – это выбор своего проекта. Выбор – это выбор истинного. Истина есть несокрытость. Выбор истины есть раскрытие бытия. В онтологической свободе человек обретает истину сокровенного Бытия.

## **VII. Дао недеяния как гармония естественности и Судьбы**

Мироздание следует Судьбе – Воле Неба. Судьба есть проявление непостижимого первопринципа Природы. Законы природы постоянны и порождены гармонией. Познавший гармонию есть совершенномудрый. Познать гармонию – значит мистически слиться с нераздельным целым и стать цельным, оставаясь свободным от мира и человеческих отношений. Такая свобода есть проявление естественности. Гармония естественности и судьбы реализуется в принципе недеяния. Недеяние – это ограничение деятельности исключительно необходимым и естественным. В недеянии человек следует Пути Мироздания, именуемым Дао. Высшей практикой недеяния является от-



решенность. В полной отрешенности человек вступает в открытость Бытия и радостно сливается с бесконечным.

### **VIII. Искусство Дзэн как радость свободного существования в Просвете мгновения бытия-времени**

В своей абсолютности феноменальный мир есть природа Будды (все-ленское сознание). Такова и изначальная природа человека. Обыденное сознание не осознает этого. Лишь просветленное сознание достигает своей изначальной природы – нирваны. Дзэн – это практика медитации, позволяющая воспринимать мир не дуально, т.е. разделенным на субъект и объект, а в его абсолютной таковости. Жизнь человека, практикующего Дзэн, становится свободной и радостной, а само Дзэн – искусством. «Я» есть время. Время есть мгновенье целостности Бытия. Мир есть бесчисленные мгновения внутри вечной Мгновенности бытия-времени. Просветление есть радостное стояние в Просвете этой Мгновенности и его интуитивное спонтанное знание. Спонтанность дает свободу, а интуиция – уверенность в ее истинности.

### *Литература*

1. *Августин А.* Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. С. 8–223.
2. *Аристотель.* Физика // Соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С.59–262.
3. *Бергсон А.* Опыт о непосредственно данных сознания // Соч.: В 4 т. Т 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 50–159.
4. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени // Соб. соч. Т. 1. М.: Гнозис, 1994. 192 с.
5. *Догэн.* Луна в капле росы: Избранные произведения мастера дзэн Догэна. Рязань: Узорочь, 2000. 288 с.
6. *Догэн.* Сёбо-гэндзо: Драгоценная зеница истинного закона // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998. С. 271–302.
7. *Дюмулен Г.* История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб, 1994. 336 с.
8. *Кацуки С.* Практика дзен. Киев: Преса Украины; REFL-book, 1993. С.1–240.
9. *Лао-цзы.* Дао дэ цзин // Дао: гармония мира. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 9–36.
10. *Ле-цзы.* Лецзы // Дао: гармония мира. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 37–150.
11. *Пуанкаре А.* Ценность науки // О науке. М.: Наука, 1990. С.197–366.
12. *Сартр Ж. П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.
13. *Судзуки Д. Т.* Лекции по дзен-буддизму // Э. Фромм, Д. Судзуки, Р. де Мартино. Дзен-буддизм и психоанализ М.: Весь мир, 1997. С. 6–96.
14. *Судзуки Д. Т.* Основы Дзэн-буддизма // Буддизм: четыре благородных истины. М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. С. 309–846.
15. *Суцность дзэн: искусство быть свободным.* СПб.: Евразия, 2000. 352 с.
16. *Тиллих П.* Кайрос // Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 216–235.
17. *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.
18. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

19. *Хайдеггер М.* Время и бытие // Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991. С. 80–102.
20. *Хайдеггер М.* Из разговора на проселочной дороге о мышлении // Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991. С. 112–134.
21. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997. 176 с.
22. *Хайдеггер М.* О сущности истины // Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991. С. 8–27.
23. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 192–220.
24. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
25. *Херрманн Ф.-В.* Временность присутствия и время бытия // Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск: Водолей, 1997. С. 85–96.
26. *Херрманн Ф.-В.* Жизненный мир и бытие-в-мире // Там же. С. 58–76.
27. *Херрманн Ф.-В.* Расположение и понимание в контексте вопроса о бытии // Там же. С. 77–84.
28. *Херрманн Ф.-В.* Руководящие линии для интерпретации «Бытия и времени» // Там же. С. 36–57.
29. *Чжуан-цзы.* Чжуанцзы // Дао: гармония мира. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 151–388.
30. *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie // Gesamtausgabe. Bd 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1997. 473 S.
31. *Heidegger M.* Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1997. 30 S.
32. *Safranski R.* Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit. Frankfurt am Main: Fischer. 1998. 520 S.

## Глава седьмая

### ПУТЬ К ВЕЧНОЙ РАДОСТИ БЕССМЕРТИЯ

Законоучение Просветленных опирается на две истины: истину, обусловленную миром, и истину наивысших значений. Кто не знает различия между этими двумя истинами, тот не знает сокровенной высшей реальности в Учении Просветленного. Без опоры на обусловленную [истину] не постигается [истина] наивысшего (абсолютного) значения, без обретения [истины] наивысшего значения, не достигается нирвана.

*Нагарджуна. Коренные строфы о Срединности*

#### § 52. Радость мистического опыта как постижение абсолютного Бытия

В предисловии к 12-му изданию своего классического труда «Мистицизм» Эвелин Андерхилл пишет, что *первоначало* мистической жизни «следует искать в онтологии... Ибо реальное утверждение этой жизни происходит не в мимолетном опыте и даже не в трансформированной индивидуальности субъекта, но в постигаемом субъектом метафизическом Объекте» [2, с. 10]. Под «метафизическим Объектом» здесь подразумеваются «Абсолют», «Чистое Бытие», «Божественное Бытие», «Лик Божий», иными словами, *абсолютное Бытие*. Поскольку речь идет о безусловном Бытии, то для его постижения должны исчезнуть *все условия*. Состояние, в котором все исчезает и являет себя абсолютное Бытие, обычно именуют *мистическим*. Мистическое переживание – это особый опыт переживания реальности, в котором может протекать человеческое существование. Поскольку это не галлюцинация, а определенный *опыт реальности*, то он подлежит научно-философскому исследованию. Именно таким исследованием является фундаментальный труд американского философа и психолога Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта» [12]. «...Все корни религиозной жизни, – пишет он, – как и центр ее, мы должны искать в мистических состояниях сознания. Изучение этих состояний образует центральную главу нашего труда, целью которого является изучение религиозного опыта личности» [11, с. 296].

Итак, мистицизм необходимо рассматривать в рамках религиозного опыта. Последний же предполагает Бога. Не значит ли это, что, введя понятие «бога», мы выходим за рамки научно-философского исследования? Нет. По двум причинам: во-первых, есть так называемые «доказательства бытия Бога»; во-вторых, речь идет не о бездоказательной «религиозной вере» в Бога, а о «религиозном опыте» реального переживания «общения с Богом», в основании которого лежит мистический опыт. Напомним вкратце основные доказательства существования Бога:

1) *историческое*: поскольку практически у всех народов есть религии, то, следовательно, Бог существует;

2) *моральное*: поскольку общественная нравственность и моральные заповеди обладают реальной значимостью, то для их существования необходим Бог;

3) *телеологическое*: поскольку законы природы точны и целесообразны, то, следовательно, существует некий Высший Разум, согласовывающий их, т.е. Бог;

4) *космологическое*: поскольку существующая Вселенная должна сводиться к своей Первопричине, то такая причина должна быть совершенным Творцом, т.е. Богом;

5) *онтологическое*: поскольку есть понятие абсолютного и совершенного Существа, то это понятие, в силу его абсолютности, должно одновременно обладать и бытием, т.е. быть Богом.

Из приведенных доказательств наибольший интерес представляет первый, так как оно указывает на сам *исторический факт существования* религии, в основе которого лежит опыт реального переживания «встречи с Богом». Итак, чем является этот «опыт», на котором основана религия? Главная его особенность состоит в том, его нельзя мысленно перепроверить, как это принято в естествознании, ибо «всякая попытка чисто интеллектуальным путем доказать истинность религиозного опыта – абсолютно безнадежна» [11, с. 354]. Значит ли это, что религиозному опыту, в отличие от опыта в естествознании, не соответствует никакая истинная реальность? Нет. Более того, внутреннее состояние человека, его переживание, данное в мистическом опыте, *более реально* для человека, чем представления естествоиспытателей о внешних объектах. Реальность, данная в переживании, всегда осознается человеком, и именно поэтому она является *опытным фактом*. Однако реальность, открываемая в религиозном переживании, иная, нежели реальность физического мира. В религиозном опыте открывается не сам мир, а его *основание*. Такой опыт имеет не каждый. Человеку, никогда не имевшему религиозного опыта, кажется, что такой опыт получают лишь «ненормальные» люди. А так ли это? Нет. Более того, душевное и духовное здоровье человека, обретшего такой опыт, может оказаться значительно выше, чем у простого обывателя. Основной ценностью религии является то, что она позволяет человеку преодолевать те жизненные невзгоды, перед которыми бессилён любой другой опыт. На свой риторический вопрос: «Что представляют собой все религии?» великий врач-психотерапевт и основоположник аналитической психологии К.Г. Юнг отвечает: «Религии – это системы психотерапии» [40, с. 183]. Религиозное переживание не «ненормально», а парадоксально, ибо оно способно превратить то, что обычно рассматривается как «страдание», в *радостное* состояние духа. На это указывает и вывод Джеймса о ценности религиозного опыта: «Религия делает для человека легким и радостным то, что при других обстоятельствах для него является игом суровой необходимости. Если религия – единственная сила, способная выполнить эту задачу,

то ценность ее, как проявления человеческого духа, стоит вне всяких сомнений» [11, с. 49].

Конечно, религиозное переживание, т.е. *вторжение* некой невидимой высшей силы, можно расценить как *патологическое*. Значит ли это, что мы имеем дело с душевнобольным человеком? Нет, отвечает тот же Юнг. Обозначая такое вторжение термином *инвазия*, а также учитывая, что «патология» в переводе с греческого означает «учение о страстях», швейцарский психотерапевт поясняет: «Здесь безраздельно господствует тeneвая, бессознательная сторона психики, способная влиять и на сознательные процессы. Сознательный контроль в этом случае достигает своего нижнего предела. Однако совершенно не обязательно относить такие состояния к разряду патологических. Они являются таковыми лишь в старом смысле слова, когда патологией называли науку о страстях. В этом смысле их действительно можно назвать патологическими, но по сути это просто экстраординарные состояния, в которых от охваченного бессознательным здорового человека можно ожидать чего угодно. Разум ведь можно терять и более или менее нормальным образом» [40, с. 31].

Таким образом, религиозный опыт возникает при определенной *утра-те контроля* над сознанием. Но это не «бесчестит» религию, а, наоборот, позволяет сознанию выйти за его обычные пределы и приобрести совершенно новый, уникальный опыт. И именно такой опыт подлежит нашему рассмотрению. Мы не можем отрицать его, как не отрицаем научные результаты в области естественных наук, полученные учеными-невропатами. Однако есть и действительно душевнобольные люди. Как быть в этом случае? «Непосредственная уверенность, философская разумность и нравственная плодотворность, – считает Джеймс, – вот единственно применимые здесь критерии» [11, с. 24]. Иными словами, важны не причины, а результаты. Но если в науке ценен даже отрицательный результат, то результатом религиозного опыта является лишь его *полезность*. Поэтому «значение и ценность религии будут для нас определяться полезностью ее для того человека, который ее исповедует, и полезностью этого человека для всего остального мира» [11, с. 357].

Этот тезис философского *прагматизма*, основоположником которого наряду с Чарльзом Пирсом, а также его крупнейшим представителем был Джеймс. Он прекрасно осознавал, что мистический опыт по своей природе *иррационален*. Как же можно его «рационализировать»? Исследование, считает Джеймс, должно быть строго *эмпирическим*, но главное не метод, а результаты, которые должны иметь практическое *применение в жизни*. Свое понимание «принципа прагматизма» он формулирует следующим образом: «Единственным уловимым мотивом мыслительной работы является достижение уверенности или, по крайней мере, мнения. Только с того момента, когда мысль наша о каком-нибудь предмете нашла удовлетворение в уверенности, мы можем без колебаний обращаться в практической жизни с этим предметом. Уверенность, таким образом, есть правило для действия; а функция мышления состоит в том, чтобы быть только первым шагом в образовании жизненных привычек и приспособлений» [11, с. 346–347]. Имеет ли

указанный «принцип прагматизма» однозначное истолкование в отношении религиозного, в частности христианского, *опыта*? Нет.

Как и Джеймс, Ницше также утверждал, что «функция мышления состоит в образовании жизненных привычек и придания уверенности нашим действиям». Именно с этих позиций он написал одно из самых лучших своих произведений «Антихристианин. Проклятие христианству» [26]. Основная идея этого сочинения состоит в том, что *мистический опыт Христа* остался вне *религиозной практики христианства*. Ницше не был воинствующим безбожником, провозгласившим «смерть Бога», как его иногда представляют. Напротив, в этом тезисе звучит боль человека<sup>58</sup>. Ницше негодует по поводу того, что инстинкты могучих рас Северной Европы «впитали болезнь, старость, противоречие, и с тех пор они уже не творили себе богов! Прошло почти две тысячи лет, и *не родилось* ни одного бога!» [26, с. 33]. Непонимание этого приводит к тому, что ницшевское «Der Antichrist» (антихристианин) переводят как Антихрист<sup>59</sup>. Антихрист (Der Antichristus) – это противник Христа, Ницше же – его защитник, ибо Христос для него великий «радостный вестник». Не понял Ницше и Джеймс. «Для Ницше, – пишет он, – святой представляет собою лишь образец низости и раболепства инвалида, прячущего под софизмами свое убожество, дегенерата, в котором иссякли источники жизни» [11, с. 291]. Что такое «христианство» для Ницше? «Христианство – форма смертельной вражды к реальности», выросшее на *ложной* почве ненависти к природе и ее ценностям [26, с. 43]. В последнем параграфе великий немецкий мыслитель пишет о той *форме жизни*, которую проповедует христианский «прагматизм». «Паразитизм – *единственная* манера поведения; чахоточные идеалы “святости” и высасывание крови до последней капли, с которой уходит вся любовь, вся надежда» – ибо это, как утверждает Ницше, «заговор: против душевной *доброты*, *против* самой жизни <...>» [26, с. 92]. Этот «заговор» возник после смерти Христа вследствие деятельности «апостола чандалы» Павла, который «с наглостью раввина» превратил Евангелие «в самое презренное из всех несбыточных обетований, в *бесстыжее* учение о личном бессмертии» после смерти, а ведь Иисус, поясняет великий мыслитель, «устранил пропасть, разделявшую бога и человека, его жизнь была этим единством бога и человека, его “радостной вестью”» [26, с. 60].

Христос, в интерпретации Ницше, предстает в облике некоего дзэн-буддийского наставника. Именно буддийского, ибо со смертью Христа «на кресте» наступил конец «новым, вполне независимым начаткам буддийского мирного движения, фактическому, а не просто обещанному *счастьем на земле*» [26, с. 60]. Весь 34 параграф этого сочинения можно рассматривать как европейский вариант *буддийского мистицизма*. Квинтэссенция мистического опыта Ницше выражена в следующем тезисе: «“Царство небесное” – это со-

<sup>58</sup> См.: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 168–217.

<sup>59</sup> Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1997. С. 631–692.

стояние сердца, а отнюдь не то, что находится “над землею” и грядет “после смерти”. Понятие о естественной смерти вообще отсутствует в Евангелии: смерть не мост, не переход, совсем нет смерти, потому что она принадлежит лишь кажущемуся миру... для проповедующего “радостную весть” нет “часа”, нет времени, нет и физической жизни с ее кризисами <...> “Царство божие” не ждут – для него нет ни вчерашнего, ни послезавтрашнего дня, и через тысячу лет оно не грядет – это только опыт сердца: оно повсюду, оно нигде <...>» [26, с. 52–53]. Иными словами, как и в буддийском мистицизме, подлинное «царство божие» (нирвана) возможно всегда, более того, оно уже есть здесь-и-сейчас.

Ницше считает *абсурдным* и *варварским* одно из основополагающих положений христианства, согласно которому Бог обрек своего Сына на мученическую смерть во имя искупления человеческих грехов. Из истолкованной таким образом смерти апостол Павел создает новую веру, «строя на галлюцинации *доказательство* посмертной жизни искупителя» [26, с. 61]. Христос же, по мнению Ницше, принес «не новую веру, а новый путь жизни <...>» [26, с. 52]. «“Радостный вестник” умер, как жил, как учил, – не ради “искупления людей”, а для того чтобы показать, как надо жить. *Практическое* поведение – вот что завещал он человечеству» [26, с. 53]. Таким образом, основоположник «философии жизни» считает, что мистический опыт Христа, т.е. *опыт сердца*, состоящий в *достижении счастья в земной жизни*, может и должен получить практическое значение, а именно как искусство обретения «радости жизни». На этом же, как было показано выше, настаивает и прагматист Джеймс.

Таким образом, считая, что мистический опыт имеет исключительно важное значение в жизни человека, зададимся вопросом: в чем состоит его сущность? (Дзэн-буддийский вариант ответа на этот вопрос был рассмотрен в предыдущей главе).

Мистическое переживание возникает в результате *пробуждения* особого сознания, которое Андерхилл называет «трансцендентным». Такое пробуждение сознания именуют также *обращением*. Различают религиозное и мистическое обращение. В первом случае человеку внезапно раскрывается смысл религиозных догм и символов и он начинает видеть в них подлинный *смысл своего существования*. Во втором случае человек внезапно обнаруживает, что окружающий его мир светел и радостен и что он *един с ним*. В результате этого, человек становится частью вселенского сознания и бытийной радости, обретает новое качество, другими словами, человек «рождается» во второй раз.

Проанализировав описания людей, переживших такое обращение, Джеймс выделяет три его основные черты. Первая и важнейшая черта переживания обращения – это «ощущение внутреннего мира и гармонии», суть которого состоит в «утверждении жизни, чувства покоя и радости»; вторая – чувство познания чего-то неизведанного, тайны бытия; третья – чувство того, что возникшее обновление украсило этот мир. «Рассказ о светлом и прекрасном обновлении внутреннего и внешнего мира служит введением почти во

все описания обращений» [11, с. 195], а «последним и самым характерным элементом обращения является экстаз счастья» [там же, с. 200].

Можно ли простое, пусть даже очень сильное, изменение душевного состояния назвать обращением? Нет. Для этого необходимо не просто изменение «душевного состояния», а *перерождение* личности. Возможно ли это? Не есть ли человек нечто постоянное и завершенное, не способное ко «второму» рождению? Джеймс отказывает душе в такой «онтологичности» и апеллирует к *феноменалистской онтологии* буддистов, для которых «душа есть только последовательная смена полей сознания» [11, с. 155]. Исследования современных психологов, в частности Юнга, показывают, что человеческое Эго – это «комплекс психических фактов» [40, с. 18]. Если этот комплекс разрушится, как это происходит например, у шизофреников, то бывшая единой личность распадется на несколько личностей. Но возможен и иной процесс.

Сознание обладает центральной и периферийной частями. Те идеи, которые находятся в центральной части, образуют (по терминологии Джеймса) «*постоянный центр личной энергии человека*». От того, какие идеи занимают этот центр, зависит душевная жизнь человека. Этот центр (имеется в виду не обращенный человек) постоянно совершает колебания, т.е. «блуждает». А могут ли идеи, находящиеся на периферии, занять центральное место? Могут, более того, впоследствии этого центр может перестать «блуждать» и стать *более устойчивым*. Как считает Джеймс, «какого-нибудь нового представления, внезапного эмоционального потрясения или случайного органического недуга достаточно, чтобы разрушить все строение; тогда центр тяжести переносится в более устойчивое душевное состояние, в которое без внутренних противоречий и – разрушительной дисгармонии укладываются те идеи, которые способствовали перестройке привычного центра энергии, – и новое строение твердо стоит многие годы» [11, с. 157]. Именно в такой внутренней перемене «духовной субстанции» человека заключена сущность *феномена обращения*. Чтобы обрести подлинный мистический опыт, необходимо предварительно пройти через такое обращение.

Однако, как отмечает Джеймс, обращение не всегда может носить позитивный характер. Такое негативное обращение, по мнению Ницше, испытал апостол Павел. «Вот в чем, – пишет он, – была суть “Дамаска”, мгновенного обращения: Павел понял, что *нужна* вера в бессмертие, чтобы отнять ценность у “мира”» [26, с. 87–88]. Именно вследствие этого христианство приобрело неевангельский характер *мстительности* (ressentiment’a), а то, что начали подразумевать под словом *евангелие* (благая весть), стало «“дурной вестью”, *дисангелием*» [26, с. 56]. Высшей целью буддизма, считает Ницше, являются ценности, противоположные христианским, а именно «духовная радость, невозмутимость, отсутствие желаний»; буддизм – это не вера в потустороннюю жизнь, а практика посюстороннего достижения своих высших целей. Поэтому для Ницше «буддизм – это единственная во всей истории настоящая *позитивистская* религия – даже в своей теории познания (строгом феноменализме)» [26, с. 34].



Итак, человек испытавший обращение, становится на путь мистической жизни, превращается в мистика. Кем же является мистик? Занявшись изучением *феноменологии* мистического опыта, Юнг пришел к следующему выводу: «Мистиками являются люди, наделенные яркими переживаниями процессов коллективного бессознательного. Мистическое переживание заключается в переживании архетипов» [40, с. 115]. В работе «Исследования процесса индивидуации» [40] великий психиатр на примере рисунков своей пациентки – *продуктов деятельности ее бессознательного* – показывает, что кажущаяся, на первый взгляд, их абстрактность и бессмысленность, тем не менее имеет четкие исторические параллели в мифологии. Более того, эти же «идеи» он обнаружил и в работе великого немецкого мистика Якоба Беме «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» [3]. Но можно ли в научном исследовании индивидуального опыта переживания ссылаться на «бессознательное», да еще «коллективное»? Юнг отвечает: «Не спешите думать, что тут пахнет мистикой. Почему-то стоит мне только заговорить о коллективном бессознательном, как меня тут же обвиняют в обскурантизме. В коллективном бессознательном нет ничего мистического» [40, с. 51]. Не противоречит ли себе Юнг? Нет. Слово *мистика* в переводе с греческого означает «таинство». Поэтому прилагательное *мистическое* можно понимать как «нечто непонятное, необъяснимое». Именно в следствие этого в «бессознательном нет ничего мистического».

Мистик – это человек, который «общается» со своим коллективным бессознательным, т.е. *архетипами*. Примерно такое же объяснение феномену мистического переживания дает и Джеймс. Он ссылается на открытие, сделанное в 1886 г., согласно которому «по крайней мере у некоторых людей – сознание не ограничивается обыкновенным “полем”, с его “центром” и “окраинами”, но охватывает еще целый ряд воспоминаний, мыслей, ощущений, которые находятся совершенно за пределами основного сознания и тем не менее должны быть признаны своеобразными фактами сознания, обнаруживающими свое существование несомненными признаками» [11, с. 183–184]. Именно то, что находится *за пределами сознания* и недоступно непосредственному наблюдению, Юнг называет «бессознательным». Однако бессознательное может пересекать *порог* сознательного, и тогда в последнем (сознании) возникают *продукты бессознательного*. Именно их и можно изучать. Юнг предлагает подразделять продукты бессознательного на два класса: *индивидуальное* и *коллективное бессознательное*. Индивидуальное бессознательное – это то, что имеет индивидуальное происхождение; оно в данный момент вытеснено в подсознание, но в определенное время может быть извлечено оттуда. Такое извлечение есть *воспоминание*. Происхождение же коллективного бессознательного *неизвестно*; ясно лишь то, что оно не может быть приобретено индивидуально. «У этих содержаний есть одна удивительная особенность – их мифологический характер. Они как бы принадлежат строю души, свойственному не какой-то отдельной личности, а *человечеству вообще*... и поэтому имеют *коллективную природу*» [40, с. 47]. Коллективное бессознательное, именуемое *архетипом*, имеет архаическую форму, и по

своему содержанию оно мифологично. Оно не вспоминается, а *непонятым образом* прорывается в сознание, как, например, это происходит во сне; следовательно, оно ... мистично. Но именно благодаря этому механизму возникли различные мифологии, религиозные и философские системы.

И все же то, о чем пишет Юнг, – это лишь часть подлинного мистического опыта. Чтобы стать мистиком, недостаточно увидеть *сон* мифологического (мистического) содержания. На это указывает в своем исследовании Андерхилл. Соглашаясь с тем, что «духовное восприятие нормального человека лежит за порогом сознания», тем не менее она утверждает, что не может «допустить использование термина “бессознательное” в качестве эквивалента трансцендентального восприятия» [2, с. 66]. Мистик – это не *духовидец*, а человек с *трансформированным сознанием*. Именно трансформация сознания, т.е. обретение трансцендентности на трансцендентальном уровне, осознается человеком как мистическое переживание. Чем же оно характеризуется? «Я выделяю здесь, – пишет Джеймс, – четыре главных характерных признака, которые послужат нам критерием и для различения мистических переживаний» [2, с. 296]. Ими являются: 1) Неизреченность; 2) Интуитивность; 3) Кратковременность; 4) Бездеятельность воли. Это значит следующее: во-первых, мистическое переживание есть эмоциональное состояние, которое нельзя передать вербально, а можно лишь субъективно ощутить; во-вторых, в этом переживании познается, открывается истина тайны бытия; в-третьих, мистическое переживание длится недолго (от получаса до двух); в-четвертых, хотя мистическое состояние и вызывается волевыми усилиями, в момент его переживания человеческая воля растворяется в некой космической Воле. Подводя итог анализу мистического сознания, американский философ заключает: «В целом оно является пантеистическим и оптимистическим, или по крайней мере противоположенным пессимистическому» [11, с. 329]. Но главный, *гносеологический*, вывод этого исследования состоит в том, что мистический опыт является опытом *более высокого порядка*, чем сугубо рационалистический. «Мистический опыт подрывает авторитетность немистического или рационалистического сознания, основанного только на рассудке и чувствах. Он показывает, что последнее представляет собой только один из видов сознания» [11, с. 329].

Вместо предложенных Джеймсом признаков Андерхилл предлагает «четыре других правила, или замечания, которые можно использовать как тест по отношению к каждому, кто претендует на звание мистика» [2, с. 91]. Позиция Андерхилл ближе к тезису индийских Упанишад: «*Это есть Ты*», или же, как его интерпретирует Джеймс, ссылаясь на ведантистов: Ты не часть этого, а само Это [11, с. 327]. Такое пантеистическое слияние и обнаружение своего единства со Вселенной сопровождается *экстазом*, который, как полагает Джеймс, «по-видимому, превосходит те радости, которые нам может дать нормальное сознание» [11, с. 321]. По мнению же Андерхилл, мистический опыт дает не только *невыразимую радость*, но и само *обретение абсолютного Бытия*. Однако такое обретение не есть некое *окультное* знание. Его суть состоит в следующем: во-первых, это активный жизненный

процесс, а не только осознание какого-то необыкновенного состояния; во-вторых, мистик не преобразует физический мир, а духовно сливается с его бытием; в-третьих, это бытие не объект исследования, а Объект Любви, ибо носит личностный характер; в-четвертых, это живое единение с Бытием, которого «нельзя достигнуть ни путем интеллектуального осознания его благ, ни путем острейшего эмоционального стремления. Хотя и то и другое может присутствовать, этого недостаточно. Необходим трудный психологический и духовный процесс – так называемый Мистический Путь, – влекущий за собой полную перестройку личности и освобождение новой или, скорее, скрытой формы сознания, приводящее Я в состояние, иногда неточно называемое “экстазом”, но которое лучше именовать Состоянием Единения. Таким образом, – заключает Андерхилл, – мистицизм – это не мнение и не философия. Он не имеет ничего общего с поисками оккультных знаний» [2, с. 91].

Мистицизм – это не учение, а *мистерия*, процесс проявления Бытия, обнаруживаемый человеком лишь в личном мистическом опыте. Поэтому у мистицизма есть своя *история*, для обозначения которой можно воспользоваться тезисом о «подлинной мистерии бытия» [2, с. 440].

### **§ 53. Теургия и мистерии древнего мира как феномен мистерии Бытия**

Мистицизм – это не учение, а мистерия, т.е. определенный род деятельности человека, направленный на раскрытие таинственного Бытия и единение с ним. Именно *мистерии* древнего мира, в основе которых лежала мифология, были предшественниками мистицизма. Их духовный смысл можно выразить термином *теургия* («богоделание»). Первыми философскими текстами, в которых была предпринята попытка теоретического осмысления такого рода опыта, являются древнеиндийские *Упанишады*. Однако для такого осмысления необходимо не *профанное*, а *сакральное* сознание, возникающее из религиозного опыта. Религиозный опыт складывается из двух компонентов: а) ощущения наличия, помимо видимого мира, *невидимого*, но более могущественного; б) желания жить в *гармонии* с этим таинственным и могущественным высшим миром. Ощущение таинственного было рассмотрено в предыдущем параграфе, поэтому теперь остановимся на втором компоненте религиозного опыта.

Существуют различные способы «гармонизации» жизни с этой таинственной силой (Судьбой волящей). Сугубо религиозной формой живой связи с высшими силами является *молитва*. Джеймс раскрывает позитивный момент данного феномена следующим образом: «Истинность религии является неразрывно связанной с вопросом: обманчиво или нет молитвенное состояние сознания? Уверенность в том, что между Богом и душой действительно установились какие-то сношения, представляет собой центральный пункт всякой живой религии. ...Вполне возможно, что влияние молитвы исключительно субъективно и что изменяется во время молитвы только душа самого моля-

щегося. Но как бы критика не суживала результаты молитвы, всякая религия, – употребляя это слово в том жизненном значении, в каком мы все время употребляем его в наших лекциях, – основана только на убеждении, что подобные результаты действительно существуют. Благодаря молитве, как настойчиво утверждает религия, осуществляются такие вещи, которые никаким другим способом осуществиться не могли бы; благодаря молитве, энергия, которая без молитвы должна была бы оставаться скованной, освобождается и реализуется, будь это объективно или субъективно, в мире явлений» [11, с. 363]. Утверждая, что эффект от молитвы оказывает определенное воздействие на феноменальный мир, мы тем самым не переходим к *окультуизму* (учение о таинственных силах) или основанной на нем *магии* (обряд сверхъестественного воздействия на мир).

Магия, или *колдовство*, есть не что иное, как явная форма оккультной деятельности. Андерхилл посвятила отдельную главу разграничению мистицизма и магии. Общим для них является то, что и мистицизм и магия основаны на «неистребимой убежденности человека в том, что есть и другие планы бытия помимо тех, о которых ему сообщают органы чувств» [2, с. 156]. Рассматривая сущность магии, Андерхилл выделяет «три фундаментальные аксиомы, которые вряд ли покажутся смехотворными тем, кто с уважением прислушивается к постоянно меняющимся гипотезам психологии и физики» [2, с. 159]. Первая аксиома состоит в признании так называемого «Астрального света», под которым понимается *определенная среда*, недоступная для чувственного восприятия, но лежащая в основании материального мира и оказывающая воздействие на него. Эта среда есть искомая область действия магии. Человек может воздействовать на нее своей *силой воли*. Возможность такого воздействия основана на второй аксиоме, которая «постулирует безграничную силу дисциплинированной человеческой воли» [2, с. 161]. Но почему это воздействие может быть контролируемым и успешным? На этот вопрос отвечает третья аксиома: существует *аналогия* между человеком и вселенной, между видимым и невидимым миром. Эти принципы лежат и в основе *алхимии*, достижения которой в области медицины были бесспорны и традицию которой предлагает возродить К. Г. Юнг, «возобновляя тем самым процесс, начавшийся на Западе в двенадцатом столетии, – ибо к алхимии обращались врачи, которых занимали проблемы духа» [40, с. 189].

Отличие мистицизма от магии состоит в том, что мистик желает просто *Быть*, т.е. быть единым с абсолютным Бытием, чародей же с помощью выявленных им магических сил, пытается воздействовать на предметы и явления природы<sup>60</sup>. В современном мире эту функцию выполняет наука; но когда и наука оказывается бессильной, человек вновь обращается к магическим

---

<sup>60</sup> Различие между мистикой и магией очень точно выявлено Н. Бердяевым. «Мистика – пишет он, – имеет природу духовную, магия же – природу натуралистическую. Мистика есть общение с Богом, магия же есть общение с духами природы, с элементарными силами природы. Мистика есть сфера свободы, магия же есть сфера необходимости. Мистика отрешенна и созерцательна, магия же активна и завоевательна. Магия учит о скрытых силах природы человека и мира, но никогда не углубляется до божественной основы мира. Мистический опыт есть духовное освобождение от магии природного мира». *Бердяев Н. Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 159.

приемам или же к последней инстанции – Богу. И в том и в другом случае признается, что человек может вступить в непосредственное отношение с невидимым духовным миром. Примером такого отношения является *прафеномен праздника* – мистерия. Мистерия – это своего рода праздник, однако отличающийся от последнего тем, что смысл мистерии содержался в тайне от непосвященных. Над входом в пещеры, где проводились египетские мистерии, посвященные Осирису и Исиде, стоял небольшой храм. «Дверь, ведущая к ним, была закрыта статуей Исиды в натуральную величину. Богиня изображалась сидящею с закрытой книгой на коленях, в позе глубокого размышления. Лицо ее было закрыто; под статуей надпись: *не единый смертный не поднимал моего покрывала*» [38, с. 109]. Смерть ожидала всякого, кто разгласит мирянам содержание мистерии. И поэтому не случайно мистерии так и остались навеки мистериями, что в переводе с греческого означает «тайна, таинственный». Что же они собой представляли?

Попытку их реконструкции можно найти в работе французского миссионера Эдуарда Шюре «Великие посвященные: Очерк эзотеризма религий» [38] и немецкого философа Дитера Лауэнштайна «Элевсинские мистерии» [18]. Работа последнего, в отличие от сочинения Шюре, имеет не частично художественное, а, насколько это возможно, строго научное значение. Однако для исследования такого феномена, как мистерия, лишь научной методичности явно недостаточно. На это указывает и сам Лауэнштайн, критикуя «позитивистскую беспомощность» двух наставников современного исследователя мистерий Милонаса – филолога и археолога. «И тот и другой, – пишет немецкий философ, – при всей своей учености и славе страдали слепотой, что обнаруживается в их суждениях о не столь древних и более доступных свидетельствах. Так, они писали объемистые труды о Платоне и древнегреческой религии, но сами были ни мыслящими платониками, ни людьми маломальски религиозными. Милонас унаследовал их позитивистскую беспомощность...» [18, с. 35]. Посредством чего жизнь человека приводилась в связь с невидимым миром? Лауэнштайн отвечает: звездного неба и лунного календаря. «Небесный танец этих девяти или десяти подвижных огней на небе определял на земле праздники и таинства... – отмечает он и добавляет: – Природное явление, небесное воздействие и набожность образовывали неразрывное единство» [18, с. 122]. Это единство движения светил на небе, времен года на земле и перемен в жизни человека ощущалось сердцем и не требовало усилий рассудка<sup>61</sup>. Это единство проявляло себя в праздниках, которые были посвящены богам, а «сугубо натуралистическое толкование этих богов и мистерий, – пишет Лауэнштайн, – представляется нам неправомерными. Элевсинии хотя и сообразовывались с природными процессами, но конечной их целью было нечто далеко превосходящее природу – более высокое развитие человеческой души» [18, с. 130]. Что подразумевается под «высоким развитием человеческой души»?

---

<sup>61</sup> После замены в 594 году лунного календаря на солнечный (по нововавилонскому образцу), небо оказалось обезбоженным, поясняет Лауэнштайн.

Шюре связывает элевсинские мистерии непосредственно с именем Платона, а Лауэнштайн видит в его сочинениях философский источник знаний о мистериях, ибо «тринадцать из сорока произведений Платона дают возможность познакомиться с Элевсиниями; аллюзии же обнаруживаются почти во всех сорока» [18, с. 12]. Как отмечает Шюре, каждый адепт мистерии должен пройти *четыре ступени посвящения*. Платон, полагает он, будучи в Египте, прошел лишь три из них, в то время как его предшественник Пифагор – все четыре. С именем последнего Шюре связывает Дельфийские мистерии и рассматривает «его систему, как наиболее подходящую раму для систематического изложения доктрины мистерий и истинной теософии» [38, с. 304]. С именем Пифагора связано происхождение терминов *эзотерический* и *экзотерический*. Эзотериками (букв. «те, которые внутри») называли тех учеников Пифагора, которые прошли первую ступень посвящения и были допущены во внутреннюю часть двора, где они в дальнейшем обучались, вступая в непосредственные отношения с Учителем. Соответственно ученики, которые еще не прошли такого посвящения и оставались снаружи (вне), назывались экзотериками.

Четыре ступени пифагорейского посвящения составляют основу посвящений всех мистерий. Что же представляли собой эти «ступени»? Сущность каждой из них, по мнению Шюре, соответствуют четырем классам людей. К первому из них относятся люди, чья «воля вызывается преимущественно телесными потребностями. Их можно назвать *действующими по инстинкту*. Они способны не только на физические работы, но и на творческую деятельность разума в пределах физического мира» [38, с. 290]. Люди, находящиеся на второй ступени развития, «действуют под влиянием *одушевления* или *страсти*. По своему темпераменту они способны стать воинами, артистами или поэтами. Большинство литераторов и ученых принадлежит к этому разряду» [38, с. 290]. К третьему классу относится небольшое число людей, «воля которых сосредоточивается главным образом в чистом разуме, освобожденном от влияния страстей и от границ материи, что и придает понятиям этих людей характер всеобъемлющий. Это – люди, действующие под влиянием *интеллекта*. Из их рядов выходят общественные деятели, поэты высшего разряда и в особенности истинные философы» [38, с. 290]. Люди, относящиеся к этому классу, *управляют* всем человечеством. Но помимо них есть люди, которые не только управляют миром, но и *преображают* его. В истории человечества их было немного, но именно они составляют четвертую группу. «Покорив всю природу и овладев всеми своими способностями, – пишет Шюре, – человек приобретает великое могущество. Благодаря могучей силе сосредоточения воля такого победившего человека, действуя на других, приобретает почти безграничную власть» [38, с. 291]. Из числа причастных к европейской цивилизации к четвертой группе относятся: Рама, Кришна, Гермес, Моисей, Орфей, Пифагор, Платон, Иисус. Именно их Шюре называет *великими посвященными* и повествует о них в своей книге.

Четвертая категория людей обычно приравнивается к самим богам и является венцом человеческого развития. В чем же разница между людьми и богами?

Тайна покрывает великую Истину, которую постигают лишь посвященные: «Люди – смертные боги, а боги – бессмертные люди» [38, с. 124]. Значит ли это, что теперь каждый знает суть великой Истины? Нет, ибо эта истина не научная, а *онтологическая*. Познать ее – значит *быть ею*, или, как пишет Шюре, «человек может овладеть истиной лишь тогда, когда она станет частью его внутренней сути, естественным проявлением его души» [38, с. 114]. Такую истину может дать лишь мистерия, или опыт мистического переживания. Подтверждением этому служит следующая история. Летом 19 г. до н. э. отдыхая на острове Самос, римский император Август принял посольство индийского царя Пора во главе с брахманом Зармара. Чтобы удивить высокообразованного гимнософиста (брахмана), император распорядился отпраздновать Элевсинии. После участия в этой мистерии индийский брахман собственноручно сложил костер и совершил акт самосожжения. «Надпись на его надгробии гласит, что, поступив так, он достиг бессмертия. Индус прозрел таким образом высокий дух этих таинств и удостоверил, что их цель раскрывается в огне, а искомый результат есть бессмертие» [18, с. 46].

Мы не знаем доподлинно, как именно проводились те или иные мистерии. Однако эта проблема должна занимать мистагога (жреца, проводившего мистерии), а не философа. Философская сторона мистерии заключается в вопросе: каким образом возможно постижение человеком тайны Бытия? *Человек обладает врожденной способностью к теургии*. Так звучит ответ знаменитого античного философа-неоплатоника Ямвлиха, жившего в IV в. в Сирии. В работе «О египетских мистериях» он однозначно формулирует свою позицию: «Ведь врожденное знание о богах сопутствует самой нашей сущности, оно превышает всякого рассуждения и добровольного решения и существует прежде рассуждения и доказательства. Оно изначально соединено с собственной причиной и наличествует вместе с заложенным в сущности души стремлением к благу. Вернее, соприкосновение с божественным является даже и не знанием. ...Ибо скорее мы сами объемлемся этой связью, и наполняемся ею, и обладаем в знании о богах тем самым, что мы есть» [41, с. 46]. Этим сказано следующее: во-первых, бог есть в душе человека как его стремление к Благу; во-вторых, душа может осознать свое соприкосновение с богом; в-третьих, только в этом соприкосновении человек обретает свою подлинность и цельность. Рассмотрим эти положения.

Итак, изначально человек есть существо, предназначенное для божественной *благодати*. Он обретает ее в соприкосновении с божественным и ощущает как счастье, божественную радость, Благо. Это и есть обретение человеком своей подлинности. Как и у большинства мистиков, онтологическая позиция Ямвлиха близка к *пантеизму*. На это указывают следующие его высказывания: «Даже предпосылка, и именно то, что боги обитают только на небе, здесь неверна, поскольку все наполнено ими» [41, с. 59]; «Мироздание является единым живым существом» [там же, с. 161]. Поэтому задача человека – вступить в это единство, или, точнее, ощутить свою органическую сопричастность Единому. Выполнение этой задачи есть то, что Ямвлих имену-

ет предложенным им термином *теургия*. На практике этот термин означал – жреческое служение богам. Что под этим подразумевалось?

Можно ли одними рассуждениями о богах стать сопричастным им? Ответ Ямвлиха отрицательный: «...Ведь не мысль связывает теургов с богами: в таком случае что препятствовало бы людям, занимающимся теоретической философией, вступать в теургическое единение с богами? На самом же деле это не так. Теургическое единение дают свершение неизреченных и богоугодно осуществляющихся превыше всякого мышления дел и сила мыслимых только богами невыразимых символов. Именно поэтому мы и не свершаем эти дела при помощи мышления. Ведь тогда их осуществление будет чисто умным и зависящим от нас, а ни то ни другое не является истинным» [41, с. 99]. Почему одного мышления недостаточно? Потому что *человек не самодостаточен*. Человек соприкоснется с богом лишь в том случае, если бог осветит его своим светом. Для этого человек должен быть подготовленным специальным образом. Теургия (богоделание) и есть подготовка человека к соприкосновению с божественным светом, т.е. к встрече с богом, понимаемой как ощущение на себе его благодати. Истинные боги, считает Ямвлих, «даруют только лишь благо, общаются только с благими людьми, сближаются с очистившимися при помощи священнодействий» [41, с. 148].

Высшим проявлением божественного Блага является дар *пророчества*. Поэтому теург – это человек, способный предвидеть будущее. Он может делать это трояким образом: а) по пророческим *снам*; б) в состоянии божественной *одержимости*; в) по божественным *знамениям*.

Как последователь Платона, Ямвлих признает делимость души от тела. Во сне душа отделяется от тела, и в этот момент в ней пробуждается божественный вид жизни, т.е. жизни самой по себе. Исходя из этого, философ заключает: «Итак, поскольку ум созерцает сущее, а душа охватывает смыслы всего возникающего в ней, совершенно естественно, что на основании объемлющей причины она предвидит будущие события, заключенные в идущих впереди них смыслах. И еще более совершенным, чем то, делает она свое прорицание, когда приводит в соприкосновение частицы жизни и умного действия со всем тем, от чего она отделена. Ведь тогда она от всего этого наполняется всеобщим знанием, так что достигает высшей степени понимания совершающегося в космосе. Впрочем, когда она в подобном совершенном действии достигает единства с богами, то именно в это время воспринимает само наиистиннейшее множество мыслей, благодаря которому и совершает истинные предсказания божественных сновидений» [41, с. 105].

Как следует из приведенного фрагмента, главное – это «ум, созерцающий сущее», и способность души посредством «умного действия» привести жизнь в соприкосновение с окружающим миром. А это означает, что человек может предсказать будущее не только по сновидению, но и в состоянии бодрствования. Однако такое состояние будет особенным, а именно состоянием *одержимости богом*. Как же его достичь? Ямвлих не открывает ничего нового, а лишь подтверждает буддийскую истину, согласно которой необходима полная *отрешенность*. «При помощи удаления и отстранения от чело-



веческих дел он (оракул. – А. А.) очищается для восприятия бога. Именно благодаря этим действиям он и приемлет на чистый престол своей души сияющее вдохновение бога и предоставляет беспрепятственную одержимость и совершенное и не мешающее участие» [41, с. 116–117]. В этом состоянии человек действует, с одной стороны, самостоятельно, а с другой – нет. В психологии это состояние принято называть *автоматизмом*, т.е. действием без непосредственного участия сознания. Джеймс связывает это состояние с вторжением в сознание сил, пребывающих за порогом сознания, и описывает его следующим образом: «Важнейшим следствием сильного развития окраинной жизни сознания является то, что обычные поля сознания человека подвергаются тогда вторжениям этой жизни; человек не знает источника этих вторжений, и потому они представляются ему в форме необъяснимых импульсов к определенным поступкам, в форме навязчивых идей или зрительных и слуховых галлюцинаций. Эти импульсы вызывают иногда автоматическую речь или такое же письмо, смысла которых человек не понимает даже в самый момент автоматического состояния» [11, с. 184]. Именно в таком состоянии, согласно мусульманской традиции, был ниспослан божественный Коран пророку Мухаммаду. Здесь необходимо обратить особое внимание на то обстоятельство, что «состояние автоматизма», как утверждает Джеймс, является «важнейшим следствием сильного развития окраинной жизни сознания». Иными словами, есть некое «окраинное сознание», которое можно «развивать». Понимал ли это Ямвлих? Безусловно. Более того, «окраинное сознание» присуще и трансцендентному бытию: «...Пророческая сила богов не содержится обособленно ни в каком месте, ни в каком отдельном человеческом теле и ни в какой душе, пребывающей в одном виде отдельного, – напротив, будучи обособленной, нерасторжимой и повсюду целой, она присутствует в том, что в состоянии быть ей сопричастным, освещает и наполняет извне и простирается через все стихии, объемлет и землю, и воздух, и огонь, и воду и не оставляет лишенным себя ни одно живое существо и ничто, подчиненное природе» [41, с. 118].

Имел ли право античный философ приписывать «состояние автоматизма» (пророческую силу) не только человеку, но и всему тому, что подчинено природе? Да, имел, ибо ему было известно, что многие животные заблаговременно предчувствуют наступление дождя, засухи, землетрясения и даже собственной смерти. Именно это означает, что человек может предсказывать будущее не только на основании собственного видения, но и по особым *приметам*.

«Развивать окраинное сознание» – это значит, по Ямвлиху, быть сопричастным «пророческой силе богов». Человек же становится сопричастным божественным силам, т.е. возвышается до божественного, лишь в *созерцании* и *молитве*, посредством которых достигается *отрешенность* от всего мирского. «Ведь в созерцании блаженных зрелищ душа меняется к иной жизни, приходит к иной действительности и полагает, что уже не является человеком, причем полагает правильно. Помимо этого, она зачастую, отбросив собственную жизнь, получает взамен наиболее блаженную действитель-

ность богов» [41, с. 66]. И все же, по мнению философа, не в созерцании, а именно «в молитвах в нас явственно пробуждается божественное, разумное и единое, или, если хочешь называть его так, умопостигаемое в нас» [41, с. 69]. Почему именно в молитвах? Потому что только в молитве, т.е. в искреннем обращении к богам, боги пребывают в самих себе, ибо «без богов, – поясняет античный философ, – о богах даже и слова нельзя вымолвить» [41, с. 128]. «Развивая жизнь своего окраинного сознания» в молитве, человек, полагает Ямвлих, от просьбы возвышается до того, кого он в ней умоляет. Незаметно для себя человек приобретает сходство с ним и тем самым становится сопричастным ему, т.е. получает *божественное совершенство*. Однако это совершенство есть сопричастность Единому, и оно является умопостигаемым. Но каким образом многообразию чувственно-воспринимаемых вещей присуще Единое? Ямвлих отвечает: «...Не стоит искать то, откуда во всем появилось единое. Ведь единое предстает в них тем самым, чем является в них бытие» [41, с. 77].

Таким образом, достигая сопричастности божественному в теургическом служении и тем самым постигая Единое, человек познает не что иное, как само Бытие, или Благо. *Бытие даруется человеку лишь в мистерии Бытия*. В этом и состоит смысл того, что Ямвлих называет «теургическим дарованием счастья», ведь *идея счастья* заключена в онтологическом «познании блага» [41, с. 225].

#### § 54. Ананда как высшая радость и бытие бессмертия

В начале предыдущего параграфа было отмечено, что первыми философскими текстами, в которых была предпринята попытка теоретического осмысления опыта единения с таинственным Бытием, были древнеиндийские упанишады. В заключение был сделан вывод о том, что *бытие даруется человеку лишь в мистерии Бытия*. Как же понимали «мистерию Бытия» авторы упанишад?

Слово *упанишада* (*упа ни шад*) в переводе с санскрита означает «сидящий около» учителя с целью получить от него знания, относящиеся к сути ведийского учения, ибо упанишады есть «веда-анта», т.е. «окончание вед». Всего имеется четыре веды; главная из них – «Ригведа», с которой начинается свое повествование Э. Шюре [37]. Слово *веда* в переводе с санскрита означает «священное знание». В отличие от вед, в центре которых стоят *гимны и жертвоприношения богам*, в упанишадах уже предпринимается попытка умозрительного постижения *онтологического основания религиозной жизни*. Как отмечает Сарвепалли Радхакришнан, крупнейший историк индийской философии, автор фундаментального двухтомного труда «Индийская философия» [27, 28], имеется 108 упанишад и около десяти из них являются главными, а «общепринятой датой для ранних упанишад являются 1000-3000 гг. до н. э.» [27, с. 116]. 13 важнейших из них переведены на русский язык полностью, а еще 13 – частично. Все они вошли в сборник «Упанишады» [31].

В центре упанишад стоит основополагающая для всякой религии проблема – проблема *бессмертия*. Именно с этой проблемой связана мистерия (раскрытие тайны) Бытия. В Кена упанишаде утверждается: «Он [Брахман. – А. А.] понят, когда познан благодаря пробуждению, ибо [тем самым человек] достигает бессмертия» [31, с. 527]. Бессмертие достигается не в биологическом, а в духовном существовании. Биологически же, согласно Чхандогья упанишаде, человек должен прожить 116 лет [31, с. 311]. *Стать бессмертным – значит постичь тайну бытия*. Бессмертен тот, кто не рождается во второй раз, или как утверждается в упанишаде Брихадараньяка, того, кто «побеждает вторичную смерть, смерть не настигает» [31, с. 72]. Согласно упанишадам, человек, осознавший свое бессмертие, испытывает состояние *вечно и высшего блаженства* (parama anandah), именуемого на санскрите словом «ананда». Радость, о которой говорится в упанишадах, – это не просто субъективное ощущение человека. «Поистине, радость – то же, что и пространство, пространство – то же, что и радость», – говорится в Чхандогье упанишаде [31, с. 320]. Благодаря радости как *онтологическому феномену* человек может интуитивно постичь, что пространство, которое он видит вне себя, на самом деле находится в его *сердце*. Радость – это атрибут божественного разума, т.е. бытия, с которым человек связан невидимыми нитями. «Из неба и солнца в него проникает божественный разум. Поистине, это – божественный разум, благодаря которому он становится радостным и больше не страдает» [31, с. 84]. В этом высказывании выражена квинтэссенция воззрений древнеиндийских философов, поэтому рассмотрим его подробнее.

Итак, имеется некий Разум, который трансцендентен человеку, ибо проникает в человека «из неба и солнца». Этот разум божествен, ибо, проникнув в человека, он делает последнего радостным и тем самым избавляет его от страданий. Иными словами, для того чтобы избавиться от земных страданий, главным источником которых является феномен смерти, человек должен обнаружить в себе этот «божественный разум». Уникальность упанишад состоит в том, что ее авторы вначале *лично пережили* воздействие этого «божественного разума», а затем попытались теоретически истолковать его. В чем суть этой «теории»?

В основе упанишад лежат два метафизических понятия: *Атман* и *Брахман*. Атман – это онтологическое основание Брахмана в сердце человека. Атман *имманентен* человеку, а Брахман – *трансцендентен*. Радхакришнан предлагает следующее соотношение между Атманом и Брахманом [27, с. 142]:

*Субъект (Атман)*

1. Телесное я (вишва).
2. Жизненное я (тайджаса).
3. Интеллектуальное я (праджня).
4. Интуитивное я (турия).

*Объект (Брахман)*

1. Космос (Вират, или Вайшванара).
2. Душа мира (Хираньягарбха).
3. Самосознание (Ишвара).
4. Ананда (Брахман).

Высшая цель человека – посредством обнаружения в себе Атмана достичь Брахмана, т.е. мистически с ним слиться. Бессмертное начало в человеке (его бессмертное Я) есть не что иное, как Я вселенной. Точнее говоря, человеческое «я» становится бессмертным, когда оно становится тождественным вселенскому Я, за пределами которого ничего нет. Такое слияние указывает на *пантеистичность* древнеиндийского религиозного опыта. А как известно, в теологии термин «пантеизм» является крамольным. Почему? На этот вопрос превосходно ответил Николай Бердяев: «Пантеизм, в котором постоянно обвиняли мистиков, и есть перевод опытного, парадоксального, невыразимого в понятии языка мистики на рациональный язык понятий теологии и метафизики. Пантеизм есть выдумка теологии, а не мистики, это есть орудие теологической борьбы» [5, с. 429]. В этом же ключе задает вопрос и Радхакришнан: «Правильно ли рассматривать доктрину упанишад как пантеистическую? Пантеизм – это точка зрения, которая отождествляет бога с суммой вещей и отрицает трансцендентное. Если природа абсолюта полностью исчерпывается развитием мира, если абсолют и мир становятся единым, тогда мы имеем пантеизм» [27, с. 168]. Но так ли понимают бога авторы упанишад? Нет, отвечает индийский философ, оговаривая при этом особенность индийского религиозного опыта, имеющего, помимо религиозного, еще и фундаментально-онтологическое значение: «Если доктрина пребывания божественного в вещах мира является достаточным оправданием для осуждения системы пантеизма, тогда философия упанишад – это пантеизм. Однако пантеизм в этом смысле представляет собой существенное свойство каждой истинной религии» [27, с. 169].

Постижение *трансцендентного бога как имманентного* является сутью мистицизма. В этом смысле философская доктрина упанишад мистична. Абсолютное начало для древнеиндийских философов является не только имманентным человеку и миру, но и трансцендентным. Так, в Чхандогья упанишаде говорится: «Поистине, что зовется “Брахман”, то, поистине, и есть это пространство вне человека. Поистине, что есть пространство вне человека, то, поистине, и есть это пространство в человеке. Поистине, что есть пространство в человеке, то, поистине, и есть это пространство в сердце. Оно полно и неизменно. Кто знает это, тот получает полное и неизменное счастье» [31, с. 307]. В Иша упанишаде эта мысль (имманентность трансцендентного) высказана еще яснее: «Вкладкой окутано все то, что движется в мире ... Оно [абсолютное начало. – А. А.] движется – оно не движется, оно далеко – оно же и близко, *оно внутри всего – оно же вне всего* (курсив мой. – А. А.)» [31, с. 615]. Закономерен вопрос: не являются ли такие утверждения бессмысленными? Как нечто может быть одновременно «вне» и «внутри», т.е. трансцендентным и имманентным? Ответ на этот вопрос является сутью *онтологического мышления* авторов упанишад. Он же гласит: «Ты одно с Тем» (*tat tvam asi*, что буквально переводится как «Ты еси То»). Этому парадоксальному высказыванию полностью посвящена шестая часть (16 глав) Чхандогья упанишады, а его смысл раскрывается в третьей главе Пайнгала упанишады.

Отец Уддалака спрашивает сына Шветакету: почему неуслышанное и неузнанное становятся услышанным и узнаваемым? И отвечает: потому что в основе всего лежит бытие (Сущее). Он сравнивает бытие с глиной и поясняет: что бы ни сделали из комка глины, т.е. какую бы ему ни придали форму, все сделанное из глины будет узнаваемым как глиняное. Автор Чхандогьи упанишады задается вопросом: что первично – бытие или небытие? И отвечает однозначно: *Бытие*. «Вначале, дорогой, все это было Сущим, одним, без второго. Некоторые говорят: “Вначале все это было не Сущим, одним, без второго. Из этого не Сущего родилось Сущее”. Но как же, дорогой, могло это быть? Как из не Сущего, родилось Сущее? Нет, вначале, дорогой, все это было Сущим, одним, без второго. Оно подумало: “Да стану я многочисленным, да вырасту я!”» [31, с. 340]. Так появляются основные элементы мироздания: огонь – вода – пища. С помощью «живого Атмана» эти три элемента образуют различные комбинации. Возникает феноменальный мир, в котором *огонь*, *вода* и *пища* являются тремя его божествами. Так человек узнал «то, что казалось неузнанным, – это совокупность этих трех божеств» [31, с. 341]. Живой Атман, посредством которого Сущее проникло в созданное им мироздание, – это не что иное, как познавательная способность человека, без которой невозможна комбинация этих божеств. Поэтому отец завершает свое наставление следующими словами: «Узнай же от меня, дорогой, как каждое из этих трех божеств, достигнув человека, стало тройным» [31, с. 341].

Тройственность Атмана также выражена в слого АУМ, состоящем из трех частей. Каждой букве этого слова соответствует определенный образ, являющийся, в свою очередь частью *триединого целого*, каковым выступает Брахман. Например: женское–мужское–среднее; Бытие–не–бытие–становление; рождение–жизнь–смерть; прошлое–настоящее–будущее; Брахма<sup>62</sup>–Вишна–Шива. Поскольку Брахман недоступен непосредственному восприятию, то слог «Аум – его звучащий образ ... Поэтому произнесением Аум бывают восславлены, почтены и установлены эти [образы]» [31, с. 589].

Выдающимся философским достижением упанишад является постановка вопроса о *трансцендентальном субъекте познания*, который однозначно задан уже в упанишаде Брихадараньяка: «Как сможет он познать того, благодаря которому он познает все это?» [31, с. 93]. Иначе говоря, благодаря кому познает человек? «Это – твой Атман внутри всего» [31, с. 104]. Познаваем ли сам Атман? Нет, ибо «ты не можешь видеть видящего видения, не можешь слышать слышащего слушания, не можешь мыслить о мыслящем мышлении, не можешь знать о знающем знании. Это – твой Атман внутри всего» [там же]. Но как же человек «узнает» о нефеноменальном мире, т.е. о чистом Атмане, Сущем, бытии? Для этого он должен выйти за пределы своих познавательных способностей. Но имеется ли такое состояние? Выходом в такое состояние является *сон*. «Узнай от меня, дорогой, – говорит Уддалака, – об истинной природе сна. Когда человек, как это называют, спит, то он, дорогой, достигает тогда [высшего] бытия, достигает самого себя» [31, с. 343].

---

<sup>62</sup> Брахма это не Брахман, а один из богов индийского пантеона.

И когда человек умирает, он также достигает «высшего божества» (Сущего), ибо все творения «имеют корень в Сущем, прибежище в Сущем, опору в Сущем» [31, с. 344]. Завершается это рассуждение следующим выводом: «И эта тонкая [сущность] – основа всего существующего, То – действительное, То – Атман. Ты – одно с Тем, Шветакету!» [31, с. 344]. Авторы упанишад сравнивают бытие (Сущее) с крупницей соли, растворенной в воде (феноменальном мире). Хотя соли мало, она заполняет собой весь объем воды, и, хотя ее не видно, она обнаруживается, если ее вкусить. Поэтому Уддалака с полным основанием может сказать сыну: «Поистине, дорогой, ты не воспринимаешь здесь Сущего (соли в воде. – А. А.), но здесь оно и есть. И эта тонкая [сущность] – основа всего существующего, То – действительное, То – Атман. Ты – одно с Тем, Шветакету!» [31, с. 347].

Истолкованию смысла этого парадоксального тезиса «Ты одно с Тем» посвящена третья глава Пайнгала упанишады. Это свидетельствует о том, что данное изречение оказывало сильное воздействие на индийских мыслителей уже в глубокой древности, со времени своего возникновения. Пайнгала просит Яджнявалкью: «Поведай объяснение великого изречения» [31, с. 654]. В своем ответе Яджнявалкья выражает сущность как индийской, так и всей буддийской мудрости. Поэтому приведем его полностью: «Здесь непостижимый, смешанный, наделенный всезнанием и прочими признаками, лежащий за иллюзией, чьи признаки – бытие, мысль, блаженство; источник мира обозначается словом “То”. Соединенное со способностью разумения, поддерживаемое опорой этого постижения, оно обозначается словом “ты”. Оставив иллюзию и незнание – свойства высшего жизненного начала, – отделившись от обозначаемого словами “То”, “ты”, [существо становится] Брахманом. Рассуждение о смысле изречений: “Ты одно с Тем”, “Я – Брахман” бывает слушанием. Тщательное исследование смысла услышанного бывает обдумыванием. Тщательное сосредоточение мысли на одном предмете – смысле, постигнутом слушанием и обдумыванием, бывает глубоким размышлением. Мысль, оставившая [различие между] размышляющим и размышлением, подобная светильнику в безветренном месте, занятая одним лишь предметом размышления, бывает высшим завершением. Тогда состояния, возникшие в связи с Атманом, не познаются – они выводятся из памяти. Здесь, таким образом, уничтожаются мириады действий, накопленных в вечном круговороте бытия. И благодаря непрерывному отшельничеству с тысячи сторон постоянно проливается поток нектара. Это высшее завершение лучшие знатоки *йоги* зовут “облаком добродетели”. Когда без остатка разрушены сети желаний, когда с корнем уничтожены накопленные действия – добрые и злые, – то сразу таинственным образом возникает не знающее помех, непосредственное постижение изречения, подобно [постижению] плода *амалаки* в ладони [собственной] руки. Тогда [человек] при жизни становится освобожденным» [31, с. 654–655].

Таким образом, «То» – это источник мира, бытие, мысль, блаженство, Брахман, а «Ты» – это обитель Брахмана, познающий субъект, опирающийся на способность постижения. Поскольку «То» является мыслью и опорой для

познающего субъекта, то субъект может постичь его. Слияние субъекта (Ты) с объектом (То) есть состояние *недвойственности*. Недвойственность есть предельное и высшее состояние, на которое особо указывается в Ваджрасу-чика упанишаде: «Да станет он Брахманом-Атманом, [состоящим из] бытия, мысли, блаженства, недвойственным; да станет он Брахманом-Атманом, недвойственным! Такова *упанишада*» [31, с. 641]. Достигнув состояния недвойственности, субъект перемещает себя в источник мира и испытывает при этом высшее блаженство Брахмана (ананду). Второй раздел Тайттирия упанишады посвящен описанию блаженства Брахмана. Приняв блаженство доброго, образованного, сильного и богатого юноши за «однократное блаженство человека» [31, с. 541], автор арифметически доказывает, что «однократное блаженство Брахмана» превосходит исходное блаженство человека в сто триллионов раз.

Итак, в Брахмане нет *двойственности*. Это принципиальный тезис, на котором настаивают упанишады. Двойственность – это гносеологическая категория, которая означает, что один видит, слышит или познает другого [31, с. 93]. Поэтому для постижения Брахмана, человек должен выйти за субъект-объектное отношение. Выход за это отношение есть просто иное выражение главной цели упанишад – *стать единым*, т.е. слиться с бытием. В Шветашватара упанишаде об этом говорится открыто: «...Наделенный телом, узрев сущность Атмана, становится единым, достигшим цели, свободным от страданий. Когда сущностью [своего] Атмана он, словно наделенный светильником, видит сущность Брахмана, то, познав нерожденного, постоянного, свободного от всех сущностей бога, он избавляется от всех уз» [31, с. 567]. Избавление от «всех уз» – это выход за пределы вечного круговорота бытия, именуемого *сансарой* (samsaram). Как можно достичь такого единения? В Майтри упанишаде предлагается «правило для достижения этого [единства]: сдерживание дыхания, прекращение деятельности чувств, размышление, сосредоточенность, созерцательное исследование и полное слияние» [31, с. 596], и, как поясняется чуть ранее в этой же упанишаде, «кто знает это, тот идет к единению с единым».

Что ожидает человека после выхода из круговорота сансары? Прекращение эмпирического, относительного бытия, т.е. *нирвана* (nirvana). Субала упанишада так описывает это состояние. Низведенное до неуничтожимого, это последнее состояние растворяется во тьме, «тьма становится одним с высшим богом – за его пределами нет ни существующего, ни несуществующего, ни существующего и несуществующего [одновременно]. Таково наставление о прекращении бытия» [31, с. 653]. Прекращение бытия не означает переход в Ничто; прекращение – это лишь прекращение круговорота бытия обусловленного *кармой*. Помимо обусловленного бытия, имеется вечное и необусловленное. Именно такое *абсолютное бытие* подразумевает Радхакришнан, когда пишет, что «нирвана представляет собой возвращение в поток бытия, возобновление непрерывного течения» [27, с. 383]. Своей целью упанишады ставят достижение *высшего бытия*, которое возникает лишь в состоянии *высшего безмолвия*, «ибо благодаря пребыванию в безмолвии возни-

кает [высшее] бытие, а не небытие», – отмечается в Брахмабинду упанишаде [31, с. 660].

Как уже было сказано, в этом состоянии человек «при жизни становится освобожденным», следовательно, *не ведающим страха смерти*, что равносильно *быть бессмертным*. Такое «освобождение», выход за круговорот рождения обозначается термином *мокша*. Закономерен вопрос: а можно ли жить и чувствовать себя при этом бессмертным? Иначе говоря, чем является для живого человека чувство бессмертия? Это чувство есть состояние *отсутствия всех желаний*. Более того, именно тогда, когда оно возникает, происходит и осознание собственного бессмертия. «Когда исчезают все желания, которые обитают в его сердце, то смертный становится бессмертным и достигает здесь Брахмана» [31, с. 129]. Вся «хитрость» состоит в следующем: тем, кто постиг Брахмана, «тем и принадлежит мир Брахмана, те способны действовать, как желают, во всех мирах» [31, с. 365], а также достигают «исполнения всех желаний» [там же, с. 367]. Иными словами, достигнувший нирваны (Брахмана, бессмертия) не «умирает», не «окаменевают», а, наоборот, лишь теперь он способен действовать так, как желает, и достигает всего того, чего пожелает. Катха упанишада еще раз напоминает о «хитрости Бога», которую разгадали древнеиндийские мудрецы: «Самосуший проделал [для чувств] отверстия наружу – поэтому [человек] глядит вовне, а не внутрь себя. [Но] великий мудрец, стремясь к бессмертию, глядел внутрь себя, закрыв глаза. Неразумные следуют внешним желаниям, они попадают в распростертые сети смерти» [31, с. 556]. Отрешившись от мира суеты, мудрец обнаруживает, что бессмертный Атман находится в нем самом, и поэтому лишь «тем мудрецам, которые видят его в самих себе, [суждено] вечное блаженство» [31, с. 559]. Ананда (высшее блаженство) есть *бытие бессмертия*, ибо, возникнув в состоянии полной успокоенности, оно остается *вечной, непреходящей радостью*. «Ананда, или блаженство, является наивысшим состоянием, где познающий, познаваемое и познание сливаются воедино. Здесь философским исканиям ставится предел вследствие предположения, что нет ничего выше, чем ананда. Это ананда является активным наслаждением или беспрепятственным проявлением способностей ума. Это не погружение в ничто, а совершенство бытия», – пишет Радхакришнан и приводит цитату из Мундака упанишады: «Проницательные постигают своим высшим знанием Атмана, который излучает всем блаженство и бессмертие» [27, с. 136–137]. Ключом к достижению такого состояния, тождественного бессмертному Атману-Брахману, является *отрешенность*, хвале которой посвящена одна из глав Маханараяна упанишады, ибо, как в ней говорится, «отрешенность – так называют разумные Брахмана» [31, с. 649].

Итак, мудрец достигает вечного блаженства потому, что посредством *отрешения* он выходит из-под действия *закона кармы*. Каков этот закон? «Даже в разуме, – пишется в Майтри упанишаде, – стремящемся к истине, успокоившемся в своем источнике, но ослепленном предметами восприятия, возникают ложные понятия в силу прежних деяний. ... Какова его мысль, таким он и становится – вот извечная тайна. Ибо с успокоенной мыслью он



уничтожает [плоды] добрых и недобрых дел» [31, с. 605–606]. Иными словами, упанишады претендуют на открытие «извечной тайны», под которой подразумевается, прежде всего, *потенция* «силы прежних деяний», являющихся, в свою очередь, следствием умонастроения человека. Действие этой «силы» и есть закон кармы. Иначе говоря, этот закон можно представить и как закон *волящей Судьбы*. Практически во всех культурах феномен судьбы связан с феноменом смерти. Это аксиома. Смерть – это судьба человека, ибо, будучи непредсказуемой, она все же неизбежна. Западная культура, в отличие от индийского востока, не идет дальше этой констатации. Упанишады же утверждают, что, лишь будучи *результатом кармы*, смерть неизбежна. «Подобно волнам больших рек возвращение того, что было сделано [человеком] раньше; подобно приливу океана неудержимо приближение его смерти; он связан узами плодов добрых и злых [действий], словно калека; несамостоятелен словно заключенный» [31, с. 585]. *Закон кармы есть трансцендентный полюс онтологического мышления индийского мистицизма, а преодоление могущества этого закона – главная цель буддизма*. Закон кармы является общим онтологическим основанием и связующим звеном между упанишадами и ранним буддизмом. Поэтому рассмотрим его подробнее.

Слово «карма» (karman) в переводе с санскрита означает «деяние, дело, поступок», где под «деянием» подразумеваются как физические действия, так и акты мышления. Смысл этого понятия состоит в том, что над жизнью человека довлеет не неведомая и беспричинная Судьба, а его собственные деяния, совершенные им в прошлом, в первую очередь, в *прошлой жизни*. Поскольку человек не помнит своего прошлого, то ему кажется, что все его страдания беспричинны. Однако жизненный опыт подсказывает правоту этого принципа. Ибо трудно не согласиться с Нагарджуной – великим буддийским мыслителем, который, наставляя царя, говорит: «Не гневайся, раздумывая над вредом, причиненным тебе другими. Ибо это следствие твоих же прежних поступков»<sup>63</sup>. Сравнивая действие закона кармы с законами физического мира, Радхакришнан называет карму *законом сохранения моральной энергии* и поясняет: «Согласно принципу кармы, нет ничего неизвестного или случайного в моральном мире» [27, с. 204]. Действие этого закона есть проявление *онтологического закона в феноменальном мире*; этот закон ставится выше волеизъявления богов, и боги не властны над ним. Преимущество идеи кармы перед идеей бога и провидения состоит в том, что карма предполагает свободу человека, рассматривая последнего как существо, несущее ответственность за совершенные им деяния. «Величие бога и престиж провидения, – пишет Радхакришнан, – бледнеют перед этим принципом кармы. Ни один волос не может упасть с головы, ни один камень не может упасть на землю без веления кармы. Бог, который не может приспособлять и изменять, создавать или переделывать – вовсе не бог. Кроме того, трудно прими-

---

<sup>63</sup> Нагарджуна. Драгоценные строфы наставления царю // Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.: Восточная литература, 2000. С.213.

рять душераздирающие страдания жизни с верой в любящего бога. Страдания мира понятны только на основе гипотезы о карме» [27, с. 387].

Поскольку земной человек смертен, то мир есть место страданий человека. Если все, что совершается в этом мире, в том числе и смерть, в соответствии с законом кармы есть следствие прошлых деяний человека, то не может ли человек преодолеть действие этого закона? Упанишады утвердительно отвечают на этот вопрос. Но человек сможет сделать это, только став *абсолютно свободным*. Иначе говоря, в выходе из под влияния кармы и заключена суть абсолютной свободы. Достижение этой свободы, т.е. самого Бытия, – центральная идея буддизма. Идея закона кармы, несомненно, *пессимистична*, но буддизм, направленный на преодоление этого закона, не может быть пессимистическим учением. Поэтому, пишет Радхакришнан, «для жизни и поведения нет доктрины более ценной, чем теория кармы. Что бы ни случилось с нами в этой жизни, мы должны принимать это с покорностью, так как оно результат наших прошлых деяний. Все же будущее в нашей власти, и мы можем действовать с надеждой и уверенностью» [27, с. 208].

Ответ на вопрос о том, что должен делать человек, чтобы обрести *вечное счастье*, дал Будда Шакьямуни (623–544 гг. до н. э.). Поскольку Будда не оставил после себя ни одного текста, то в изложении его учения обычно основываются на *Трипитаке* («Три корзины»). Как следует из названия, Трипитака состоит из трех питак (корзин), в которых верные последователи Будды изложили слова и дела своего великого Учителя. По всей видимости, текст питак был сформирован до третьего собора, т.е. к 241 г. до н. э. С философской точки зрения, наибольший интерес представляет вторая корзина – Сутта-питака, именуемая также «Корзиной Законоучения (дхарма)», в которую входит знаменитая «Дхаммапада» («Строфы Закона») [12].

В отличие от Христа и Мухаммада, Будда – это не Пророк, а Учитель, передающий ученикам свой *личный опыт духовного просветления*, ибо слово «будда» – это его титул, что в переводе с санскрита означает «прозревший, просветленный, познавший запредельный свет». Особенность буддийского учения состоит в том, что «для объяснения мира опыта, согласно Будде, мы не нуждаемся в каком-то боге. Вполне достаточно будет закона кармы. Существование всевышнего подразумевается, но оно не может быть логически доказано» [27, с. 302]. Иными словами, Будда отрицал учения, построенные по принципу метафизической теории. Единственное, что он воспринял от своих великой предшественников, – это «вера в закон кармы и в возможность достижения нирваны» [27, с. 307]. Эмпирическим же основанием его учения является тот факт, что *существование есть страдание*. Этот факт лежит в основе четырех *Благородных истин*, которые Будда провозгласил в своей первой проповеди. Эти истины звучат так: 1) все формы существования обьяты страданием; 2) у страдания есть причина состоящая из трех видов желания; 3) действие причины страдания может быть прекращено посредством забвения желания; 4) есть Путь, ведущий к освобождению от страдания. Поскольку Будда смог выявить взаимосвязь этих истин между собой, то их по праву можно считать *основоположением* буддизма. Нетрудно догадаться, что

наибольший интерес вызывает четвертая истина – Путь, ведущий к освобождению от жажды земного существования. «Я называю брахманом того, – говорится в “Дхаммападе”, – кто, как луна, без пятен, чист, безмятежен, невзволнован, у кого угасла радость существования» [12, с. 89]. Словосочетание «радость существования» в приведенном высказывании нужно понимать как «желание удовлетворения желаний», так как «существование», понимаемое в обыденном смысле, никогда не может быть «радостным», т.е. дать подлинную – *высшую и вечную радость*. Ибо обыденная радость возникает лишь в момент сиюминутного удовлетворения желания, в то время как *ананда* (бытийная радость) возникает лишь при полном отсутствии какого-либо желания вообще. «Он не находит удовлетворения даже в небесных удовольствиях. Полностью просветленный ученик радуется только уничтожению желания», – утверждает в «Дхаммападе» [12, с. 54], «такому даже боги завидуют» [там же, с. 39]. Именно в этом состоит суть *нирваны*: «Те, чей ум должным образом опирается на начала просветления, отказавшиеся от привязанностей, радующиеся освобождению, с уничтоженными желаниями, полные блеска, они в этом мире достигли нирваны» [там же, с. 38].

Путь, предложенный Буддой, состоит из восьми ступеней, поэтому его называют *Восьмеричным путем*. Другое название этого пути – *Срединный* (мадхьямика) *Путь*, под которым подразумевается срединное положение между двумя крайностями: удовлетворением сугубо мирских потребностей и умерщвляющим религиозным аскетизмом.

Буддийская религиозная практика – это практика *дхармы* (санскр. *dharma*, пали *dhamma*). Слово «дхарма» в контексте индийской и буддийской культуры имеет очень много смыслов. Буквально же оно означает «опора для чего бы то ни было». Далай-лама XIV в работе «Буддизм Тибета» так поясняет смысл этого термина: «Слово *дхарма* на санскрите значит “то, что держит”. Все сущее – это дхармы, явления, в том смысле, что они содержат, или несут, свою собственную сущность или характер. Также и религия – это дхарма в том смысле, что она удерживает людей, или защищает их от бедствий» [9, с. 100–101]. Таким образом, буддизм – это религия, точнее, религиозная практика, которая является *опорой* для человека.

Каков же смысл этой «опоры»? Вывести человека из-под влияния его кармы с целью достижения нирваны. Теоретически это обосновывается буддийским учением о *взаимозависимом происхождении*. В чем суть этого учения? Если человек родился, то это значит, что в прошлой жизни он пребывал в *неведении* дхармы. Поскольку он пребывал в неведении (*авидья*), то тем самым своими «порочными» деяниями он подготовил карму, которая и обусловила его рождение. Часто полагают, что буддийское учение – это учение о *переселении души*. «В буддизме, – пишет Радхакришнан, – нет ничего похожего на переселение душ или переход индивида из одной жизни в другую. Когда человек умирает, его физический организм, основа его психики, распадается, и таким образом психическая жизнь приходит к концу. Вновь рождается не тот же самый мертвый человек, но другой. Нет никакой души, которая могла бы переселяться. Продолжает существовать лишь характер. Буддизм

не объясняет механизма, с помощью которого сохраняется непрерывность кармы между двумя жизнями, отделенными друг от друга явлением смерти. Он просто предполагает такую непрерывность» [27, с. 378]. Родившийся человек – это *новое существо*, которое является результатом его деятельности в прошлой жизни. Уже из текста упанишад мы знаем, что дурные деяния прошлой жизни «накапливаются» в виде *потенций сознания*. Под воздействием *внешних факторов* эти внутренние потенциалы побуждают человека к совершению новых деяний, следствием которых является наслаждение или страдание. Если же эти потенциалы отсутствуют, то ни боль, ни удовольствие возникнуть не могут. Для того чтобы не «накапливались» дурные деяния, нужна особая религиозная практика. В противном случае, утверждает Далай-лама XIV, эти деяния «закладывают в *потоке* сознания потенциалы, под воздействием которых произрастают страдания» [9, с. 94].

Согласно буддизму, есть сферы бытия, где существа могут обладать только *духовной сущностью*. Именно из этой сферы рождается сознание человека. В отличие от происхождения тела, происхождение сознания невозможно объяснить чисто биологически. Поэтому, пишет Далай-лама XIV, «у духовной сущности непременно должен быть предыдущий поток, – ведь внешние явления не могут стать сознанием, а сознание не может стать внешними явлениями. Если же неизбежно существует поток этой духовной сущности, то и до “вхождения” [в новую жизнь] он не может быть чем-то иным. Тем самым доказывается существование предыдущей жизни. Поскольку сознание есть единый поток, то и в наши дни случается, что некоторые взрослые или дети помнят свои предыдущие рождения... Поэтому семя и кровь родителей, относящиеся к сфере физического, не могут быть непосредственной причиной невещественного сознания» [9, с. 95].

Все это говорит о том, что есть как предшествующая, так и последующая жизнь, т.е. *непрерывный поток духовного существования*. Вторгнуться в эту область можно лишь посредством религиозно-духовной практики. Что лежит в ее основе? Радикальным отличием религиозной практики, выработанной в Индии является, *йога*, под которой понимается физическое, психическое и духовное совершенствование человека. «В Индии, – отмечает Радхакришнан, – общепринято считать, что, когда духовные состояния неподвижны, а чувственные впечатления прекращены, эмпирическое “я” низводится на самую низкую точку и сияет всеобщее “я”. Идеалы йогической практики носят различный характер в различных метафизических системах. В упанишадах таким идеалом является соединение с Брахманом или постижение Брахмана. В йоге Патанджали таким идеалом является постижение истины. В буддизме – это достижение состояния Бодхисаттвы, то есть понимание пустоты мира» [27, с. 363]. Мысль о том, что в основе метафизической системы буддизма лежит идея «достижения состояния *Бодхисаттвы*» и «понимания *пустоты* мира», требует своего пояснения.

Буддизм имеет два основных направления: *хинаяна* (малая колесница) и *махаяна* (большая колесница). Согласно буддизму хинаяны, все вещи *мгновенны*, а махаяны – *пусты*. Идеалом хинаяны является *архат* (достойный

войти в нирвану), а махаяны – *бодхисаттва* (стремящийся к Просветлению). Отличие их состоит в том, что архат заботится только о личном освобождении и скорейшем переходе в нирвану, в то время как бодхисаттва, достигнув Просветления, продолжает возвращаться в мир, чтобы помочь остальным достичь освобождения. В соответствии с этим существуют четыре главные буддистские школы. К хинаяне относятся две материалистические школы *вайбхашиков* и *саутрантиков*, к махаяне – идеалистические школы *йогачар* (*виджняна-вада*) и *мадхьямиков* (*шунья-вада*).

Говоря о метафизике буддизма, Радхакришнан имеет в виду именно школу мадхьямиков (шуньявадистов), основателем которой является Нагарджуна, именуемый также вторым Буддой. Именно он дал буддизму как исключительно этико-психологическому учению *онтологическое* обоснование. Принято считать, что буддизм Шакьямуни возник как *антиметафизическая* система. Хотя это и так, все же не совсем верно, ибо без метафизики и онтологии он просто был бы не возможен. «Единственная метафизика, – как пишет Радхакришнан, – могущая оправдать этические правила Будды, – это метафизика, лежащая в основе упанишад» [27, с. 400]. Но как показала последующая история, буддизм не смог обойтись без собственного *онтологического* обоснования, которое дала «Шунья-вада» Нагарджуны, что в переводе с санскрита означает «учение о пустоте». Однако исходной посылкой этого учения могут послужить высказывания самого Будды. Так, одно из изречений «Дхаммапады» гласит: «Кто смотрит на мир, как смотрят на пузырь, как смотрят на мираж, того не видит царь смерти» [12, с. 51].

### **§ 55. Бессмертие в нирване как онтологический смысл ведения Пустоты мира (Шунья-вада)**

Буддийская идея о том, что тот, кто видит *Пустоту и прозрачность мира*, тот недостижим для смерти, была развита выдающимся индийским мыслителем и поэтом Нагарджуной, родившимся в Бераре на юге Индии (I–II вв.). Стать бессмертным – это не значит обрести *вечную душу*, а наоборот, осознать *иллюзорность, пустотность всего существующего*. Это осознание базируется на двух принципах, лежащих в основе философской системы Нагарджуны: этическом и онтологическом. Этический принцип был сформулирован уже самим Буддой в понятии *Срединного пути*, из которого позже возникла первая в буддизме религиозно-философская школа *мадхьямика* (санскр. «средний, срединный»), которая стала соперничать с другими существовавшими в то время, 18 буддийскими (но не религиозными) философскими школами. *Срединность* означает «не впадать или не придерживаться той или иной крайности». Необходимо занимать среднюю позицию, которой соответствует ... пустота (шунья). Идея «пустоты» является *онтологическим* основанием мадхьямики, а учение о ней называют *шунья-вадой*. Иначе говоря, школа мадхьямика и учение шунья-вада – это два названия

(этическое и онтологическое) одного и того же религиозно-философского учения. Рассмотрим его.

Обзор литературы по нагарджуноведению выполнен отечественным историком и переводчиком сочинений Нагарджуны В. П. Андросовым в работе «Нагарджуна и его учение» [3], где, в частности, отмечается, что «самым крупным историко-философским трудом, полностью посвященным древнеиндийской мадхьямике, является известное исследование Т.Р.В. Мурти» [3, с. 169]. В конспективном изложении основных моментов этого исследования имеется указание на следующий тезис: «В мадхьямике отсутствует онтология, признается лишь чисто эпистемологический метод. Фактически мадхьямика отрицает не реальность, а доктрины о ней, ибо она трансцендентна мышлению. Мадхьямиковская диалектика устраняет препятствия и ограничения для действия сверхрациональной интуиции, которая выступает информативно бессодержательным знанием, тождественным абсолюту» [3, с. 169]. Что значит «отсутствует онтология» и «признается лишь чисто эпистемологический метод»? Это значит, что есть Бытие, но оно таково, что разум ничего не может поведать о нем. Всевозможные теоретические построения (онтологии) принципиально не могут достичь своей цели. Бытие не имеет знака, поэтому его можно постичь лишь в его «таковости». Слово «таковость» является буквальным переводом санскритского слова «татхата» (tathata), которое также переводится как «истинно сущее» и, по сути, является обозначением *абсолютного бытия* (Абсолюта, Бытия) не имеющего обозначения. Таковость проявляется в *дхармах*, под которой традиционно понимается «духовный Закон». Однако самим Буддой ей придано еще значение «мгновенно вспыхивающе-гаснущая частица». Мадхьямики (шуньявадины) придали дхарме *онтологический статус*, пояснив при этом, что все дхармо-частицы *пусты* с точки зрения самосущего, т.е. существуют не абсолютно, а номинально.

О природе дхармо-частиц Нагарджуна вел непрерывный спор с представителями хинаяны и йогачары (виджняна-вады), которые придавали ей *субстанциональный* характер. Первые рассматривали ее как материальную частицу, а вторые – как частицу сознания (виджняны). Такая онтологическая позиция Нагарджуны привела к тому, что, как пишет Радхакришнан, «в результате появился тип мышления, которого не существовало до этого» [27, с. 552]. Его суть в первую очередь, заключалась в том, что «Нагарджуна обнаруживает парадоксы, которые наше повседневное сознание скрывает с помощью более или менее бессмысленной фразеологии и безразличия к размышлению» [там же]. Этот тип мышления ярко проявился в главном труде Нагарджуны «Муламадхьямика-карики», что (в новой редакции) переводится как «Коренные строфы о Срединности» [19]. Трактат состоит из 27 глав, включающих 447 строф (карик). Для того чтобы наглядно представить «новый тип мышления», приведем шесть строф (18–21 и 24–25) из второй главы «Исследование движения и покоя», содержащих рассуждения Нагарджуны.

«(18). Невозможно, чтобы движение и идущий были одним и тем же. Также невозможно, чтобы движение и идущий были отличными друг от дру-

га. (19). Если бы идущий и движение были одним и тем же, то необходимо следовало бы, что деятель и действие – одно и то же. (20). Если бы идущий рассматривался как нечто отличное от движения, то существовало бы движение без идущего и идущий без движения. (21). Если две вещи не могут рассматриваться ни как одно и то же, ни как две вещи, то как же еще они могут рассматриваться?» [19, с. 157]. Из этого рассуждения великий буддийский философ делает характерный для его образа мышления вывод: «(24). Реально существующий идущий не обладает движением во всех трех временах. Несуществующий идущий также не обладает движением и трех временах. (25). Существующий и несуществующий идущий также не обладают движением в трех временах. Поэтому и движение, и идущий, и проходимый путь не существуют» [там же]. Таким же образом Нагарджуна «разрушает», т.е. своей безупречной логикой подвергает *деструкции*, все основные философские категории, чтобы показать, что *мир опыта – это лишь воображаемая видимость, состоящая из определенных отношений*, которые на поверку оказываются лишенными какой-либо собственной сущности.

Однако Нагарджуна разрушил не только основные философские категории, но и все «построения раннего буддизма... кроме принципа зависимокоординированного существования в его новой интерпретации – как относительности» [3, с. 164], при этом «своим принципом относительности мыслитель разрушает всякую множественность и расчищает почву для “уникальной непреодолимой Сущности бытия – Единого-без-Второго”» [там же]. Так В. П. Андросов сформулировал два (19 и 22) из приводимых им тридцати главных тезисов, раскрывающих суть небольшой, но очень значимой работы выдающегося русского буддолога Ф.И. Щербатского. Несмотря на то, что Нагарджуна разрушил «все построения раннего буддизма», его именуют Вторым Буддой, ибо он является, как отмечает Андросов, Учителем, деятельность которого сопоставима с деяниями самого Будды. И, возможно, не будет большой ошибкой сказать, что вклад Нагарджуны в религиозно-философскую мысль человечества значительно превосходит, чем вклад Будды Шакьямуни, ибо сам Будда не создал ни религиозного, ни философского учения. Буддизм как религиозно-философская система сформировался именно благодаря усилиям Нагарджуны.

Для того чтобы отличить свою позицию от сторонников раннего буддизма, мыслители *махаяны* (Великой колесницы), к числу которой принадлежал Нагарджуна, назвали эту сугубо рассудочную школу раннего буддизма – *хинаяной* (Малая колесница). «Холодная и бесстрастная метафизика, – пишет Радхакришнан, – свободная от религиозного учения, не могла долго внушать энтузиазм и радость. Хинаяна не учитывала тяготения человеческого духа к чему-то высшему и принижала духовную сторону человека. Философский атеизм хинаяны – это ее тайна, червь, поедающий прекрасный цветок» [27, с. 505]. Именно Нагарджуна в своих «Четырех гимнах Будде» [25] сделал из Будды культ, достойный религиозного поклонения. Однако Будда – это не Бог как Творец Вселенной. Почему? На этот исключительно онтоло-

гический вопрос Нагарджуна ответил в небольшой работе «Опровержение идеи Бога-творца» [21].

В начале своей работы философ дает определение понятия Бога-творца, именуемого Ишвара: «Кто творит, тот творец. Кто производит действие, тот называется творцом» и здесь же задается вопросом: «Что Он создает: уже существующее или скорее то, что еще не существует?» [21, с. 295]. Первая часть вопроса отпадает сразу, так как из повседневного опыта известно, что уже существующее не нуждается в Творце. Может ли Он сотворить нечто несуществующее, как, например, «масло из песка»? – задается далее вопросом Нагарджуна и отвечает: «Но здесь Он не способен к творению. Почему? Потому что оно по-прежнему остается несуществующим» [21, с. 296]. А может, «Он делает несуществующее существующим?» Вновь нет, ибо «из-за отсутствия тождества между существованием и несуществованием Богу-творцу, безусловно, не присуще творение» [21, с. 296]. Идея Бога-творца имеет и другой недостаток. Как Он творит других, «возникнув сам или не возникнув?» Не возникнув сам, он не может творить других, как не может это делать «сын бесплодной женщины». Значит, Бог-творец должен каким-то образом возникнуть. Тогда закономерен новый вопрос: в силу чего Он возник – «то ли от самого себя, то ли от другого, то ли от обоих (себя и другого) вместе?» [21, с. 296]. Поскольку возникнуть можно лишь из чего-то, следовательно, Бог-творец не может возникнуть из себя самого; в противном случае Он уже был бы до своего возникновения. Возникнуть из другого Он также не может, так как нет другого Бога-творца; в противном случае это означало бы «движение в бесконечность в силу природы безначального» [21, с. 296]. Поскольку первые два предположения «логически порочны», то ошибочно и третье. «Поэтому Бог-творец не существует» [21, с. 297].

Последнее утверждение характерно для Нагарджуны, который пользуется преимущественно методом *апофатической* теологии. Однако в арсенале буддийского мыслителя имеются рассуждения и в не характерной для него позитивной – *катафатической* – манере. К их числу принадлежат указанные ранее «Четыре гимна» Будде. Уже в первом «Гимне Будде, превзошедшему мир» он ставит вопрос об источнике бытия (сущего). «Бытие [любой вещи] не порождается ни уже существующим, / Ни еще не существующим, ни существующим и несуществующим одновременно, / Ни самостоятельно, ни от другого, ни от обоих [себя и другого]. / Каким же образом оно возникает?» [25, с. 416]. Итак, как же возникает сущий мир? Философ отвечает, что «совершенное знание» гласит: «Этот мир производится силой воображения / И он по сути нереален, / Он не порождался и не исчезнет» [25, с. 417]. В этом высказывании выражена суть *онтологического мышления* Нагарджуны: мир, рассматриваемый онтологически, т.е. понимаемый как бытие-в-мире, производится *силой воображения человека*. А это означает, что бытие-в-мире может быть рассмотрено только в *экзистенциальном* плане.

Если мир производится воображением, то, следовательно, мир есть лишь иллюзия, мираж. Именно этот тезис обосновывает Нагарджуна во всех своих работах. На первый взгляд может показаться, что это противоречит



здоровому смыслу: *мир существует, но на самом деле его нет*. Понимает ли шаткость своей позиции индийский философ? Безусловно. «Конечно, – пишет он в четвертом гимне, – [с наивысшей точки зрения] нет того, что существует [в нашем] воображении, / Но оно есть, будучи данным в зависимости» [25, с. 443]. Иными словами, мир необходимо рассматривать в двух планах: *онтологическом* (наивысшая, абсолютная точка зрения) и *онтическом* (обусловленная, относительная точка зрения). Онтологически мира (миража) нет, а онтически он есть. В работе «Установление обусловленности» эта мысль иллюстрируется на примере иллюзорного слона: «Такой же [случай] при виде иллюзорного слона: / Ведь он [на самом деле] не тождествен [тому, что видим], но и не отличен» [24, с. 386].

Если мы принимаем тезис об онтологическом и онтическом мире, то закономерен вопрос: «В силу чего они возникают?» Точнее, что принуждает к существованию мир в онтическом плане? Иными словами, почему человек, помимо *истинной таковости* (в повседневной жизни), чаще всего имеет дело с *обусловленным миром*? Ответу на этот вопрос и посвящена цитированная выше работа «Установление обусловленности». Мир существует обусловленно, ибо над ним существует *Судьба волящая*, именуемая *кармой*. Карма является *трансцендентным полюсом* онтологического мышления Нагарджуны. Развивая идею «иллюзорного слона», индийский философ завершает свою мысль следующим утверждением: «Это и есть то, что [называют] взаимозависимым происхождением. / Кто осмелится утверждать, что кажущееся существует или не существует? / Подобным образом возникает осознание зримого, / Когда оно опирается [на орган зрения и объект]. / В силу воздействия и влияния кармы, а также омрачений / Может появиться некое лицо – получатель этого существования и этой кармы» [24, с. 387]. Таким образом, человек имеет дело с обусловленным, относительным миром, в силу того, что он подчинен вселенскому *закону кармы*. Подчинен же он ему в силу своего *неведения*, омраченности. «Постигнув сущее как оно есть, / Ты (будда. – А. А.) изрек, что окружающий мир / Невозможно постичь так же доподлинно, / Ибо он сокрыт пеленой неведения», – утверждает в одном из гимнов Будде [25, с. 436].

Что произойдет, если «пелена неведения» вдруг спадет? Человек станет Просветленным и обнаружит, что мир – Пуст! Эти идея (стать просветленным, увидеть Пустоту и тем самым достичь бессмертия), стоящая в центре всего творчества Нагарджуны, является и *смыслом бытия человека*. Об этом философ говорит в «Двадцати строфах о Великой колеснице»: «Видя мир пустым, лишенным / Начала, середины, конца, / Несозданным и невозникшим, / Они (просветленные. – А. А.) правильно уразумеют смысл бытия существ» [20, с. 397].

Что нужно для того, чтобы «пелена неведения» спала? Неужели одного *восприятия* для этого недостаточно? Нет, нужна особая *религиозная практика*. В работе «Рассмотрение разногласий» [22] Нагарджуна, исходя из тезиса о *двух истинах*, показывает несостоятельность любой «теории познания» и

обосновывает необходимость «религиозной практики» для постижения нирваны.

Итак, поскольку «у слова нет бытия», то основоположник шуньявады, наряду с онтологической (абсолютной) истиной, требует «признавать истину на уровне общения», т.е. онтическую (мирообусловленную) [22, с. 309]. Для чего это нужно? В своем автокомментарии к этому тезису философ цитирует 10 строфу XXIV главы «Коренных строф о Срединности»: «Без опоры на мирообусловленное / Не постигнуть абсолютное. / Без обретения абсолютного / Не достигнуть нирваны» [22, с. 310]. Но бытия нет не только у слова, но и у познания. Почему? В постановке Нагарджуны этот вопрос выглядит следующим образом: «Если, по-твоему, [не-мадхьямик], достоверность тех или иных объектов / Устанавливается средствами познания, / То скажи, как ты устанавливаешь / Эти самые познавательные средства?» [22, с. 313]. Обстоятельно рассмотрев все пять способов «установления познавательных средств», философ-мадхьямик приходит к следующему выводу: «Неверно, что средства познания устанавливаются / Самими собой или друг другом / Либо другими средствами познания, а также неверно, / Что – объектами познания и случайно» [22, с. 320].

Таким образом, познание не дает истинного знания сущности вещей, потому, что такой сущности просто нет. Нагарджуна задается вопросом: «Обладают ли дхармо-частицы *самосушим?*» Ответ его отрицателен, ибо если самосущее есть еще в чем-то помимо *бессамостного самосущего абсолютного бытия*, то религиозная практика невозможна. А она необходима в силу наличия в жизни *страдания*, о котором поведал Будда в своих *четырёх благородных истинах*. Если дхармы обладают самосушим, «тогда ведь не будет религиозной практики. Почему? Потому что при таком положении отрицается взаимозависимое происхождение. Из-за отрицания же взаимозависимого происхождения отрицается видение отсутствующего взаимозависимого происхождения. А если нет видения взаимозависимого происхождения, то нет и видения Законоучения. Ибо Благодатным (Бхагаватом) сказано: “О монахи (бхикшу), кто видит взаимозависимое происхождение, тот видит Законоучение”. Из-за отсутствия же видения Закона отсутствует практика религиозной жизни. ...взаимозависимое происхождение причина страдания. Из-за отрицания причины страдания отрицается страдание. Из-за отрицания страдания и отрицания его причины отрицается прекращение страдания. Ибо если нет причины страдания, то что будет прекращаться при напряженной медитации? Из-за прекращения страдания отрицается религиозный Путь» [22, с. 326].

Как следует из приведенного текста, у дхармо-частиц нет самосущего в силу двух причин: онтически – в силу «существования страдания», онтологически – в силу «взаимозависимого происхождения». Значит ли это, что в силу «взаимозависимого происхождения» все вещи, как состоящие из дхармо-частиц, лишены самосущего, т.е. имеют своим онтологическим основанием Пустоту (*шувью*)? Да, именно это утверждает великий шуньявадин. Уже в начале «Рассмотрения разногласий» он дает определение *пустотности*

(шуньяте): «Эта пустотность определяется / Как взаимозависимое бытие существований, / Но взаимозависимое бытие – это ведь и есть / Отсутствие у него самосущего» [22, с. 304]. Иными словами, шунья Нагарджуны – это не голое Ничто, а *взаимозависимое бытие существований*. Поскольку нематхьямики неверно истолковывают это понятие, философ еще раз проясняет его смысл: «То, что является взаимозависимым бытием существующих дхармо-частиц, и есть эта пустотность. Почему? Из-за бессамосущности. Ибо те существующие дхармо-частицы, происхождение которых взаимообусловлено, не имеют самосущего: оно отсутствует по определению. Почему? Из-за зависимости от причин и условий. Ибо если бы существующие дхармо-частицы имели самосущее, то они бы были беспричинны и безусловны. Но они не такие. Поэтому о бессамосущих говорится, что они пусты вследствие бессамосущности» [22, с. 304]. Поскольку дхармо-частицы пусты, то пусты и все вещи, например «повозка», «горшок», «ткань». Все вещи пусты, ибо они имеют лишь *экзистенциальное значение* в силу того, что *человек озабочен ими*. Или, на языке шунья-вады, все вещи «не имеют самосущего, потому что все они по-своему *предназначены для соответствующего дела* (курсив мой. – А. А.)» [22, с. 305].

В соответствии с тибетскими источниками, Нагарджуна выделяет 16 способов описания пустоты. Все они приведены и рассмотрены в работе Б. Д. Дандарона «Теория шуньи у мадхьямиков» [10]. Проведенный анализ показывает, что «все указанные 16 разновидностей Шуньи в конечном счете сводятся к четырем Шуньям. Они суть: 1. Шунья внутреннего. 2. Шунья внешнего. 3. Шунья внутренне-внешнего. 4. Шунья Шуньи» [10, с. 33]. На первой шунье основано сознание, на второй – познаваемые объекты, на третьей – познавательная способность индивида, на четвертой – трансцендентная истина самой Шуньяты. Несмотря на то, что для достижения нирваны необходима *медитация на шунье*, человек, практикующий дхьяну, должен быть полностью свободным, *не привязанным* к шунье. Для этого и вводится понятие «Шунья Шуньи».

Этому основополагающему понятию своей онтологии Нагарджуна посвятил отдельный трактат «Семьдесят строф о пустотности» [23], являющийся по общему признанию, вторым по значимости (после «Коренных строф о Срединности»). Почему человек испытывает на себе воздействие кармы? «Только из-за привязанности к собственному Я» [23, с. 363]. Человек полагает, что обладает «Я», ибо приписывает ему (Я) произведенные им определенные действия. Если бы было самосущее Я, вечное и неизменное, то не было бы никаких деяний, а следовательно, не было бы и кармы, ибо карма – это следствие прошлых деяний. После таких рассуждений не остается ничего иного, как в недоумении спросить: так есть в конце концов карма или же ее нет? Нет! Результатом действия кармы является страдание, но «страдание есть [свидетельство] бессамостности», и поэтому «все силы и влияния от прежних деяний (сансара) / Подобны иллюзии, небесному граду гандхарвов, миражу» [23, с. 364]. Иначе говоря, *для просветленного кармы нет*. «Кто видит пустотность деяния, / Тот благодаря подлинному знанию не имеет кар-

мы» [23, с. 365]. Таким образом, чтобы выйти из под влияния кармы, необходимо обрести «подлинное знание». Что же это такое?

Будучи великолепным философом, Нагарджуна прекрасно понимал, что познание имеет *знаковую* природу и предполагает субъект-объектное отношение, т.е. *двойственность*, ибо «невозможно следовать познанию, / Лишенному двойственности. В результате получается логический абсурд» [20, с. 392]. И все же, несмотря на это, в первой строфе «Двадцати строф о Великой колеснице» он заявляет: «По сути неверно, что пустота является чем-то иным, / Нежели знание, / Поскольку не отличать отличающееся / Считается настоящим знанием» [20, с. 391]. Не противоречит ли себе основоположник шунья-вады? Нет. Знание, имеющее двойственную природу, порождено *воображением* и, по сути, является состоянием *неведения* и *омрачения сознания*. Такую гносеологическую позицию Нагарджуна поясняет следующим образом: «Поскольку некто может испытывать в отношении одного и того же объекта / И страсть, и ненависть, и тупое неприятие [его], / Постольку очевидно, что эти [омрачения сознания] порождаются воображением. / С точки зрения высшей реальности воображение есть ничто» [23, с. 378]. Иными словами, поскольку обычный человек постоянно находится в каком-нибудь *эмоциональном состоянии*, то его познание не может достичь высшей реальности и поэтому он пребывает в неведении. «В состоянии видения высшей реальности не существует неведения» [23, с. 379]. Эти всевозможные эмоциональные состояния вызывает карма, т.е. прежние деяния человека. Поэтому для достижения высшей реальности «[нужно] умиротворить, т.е. прекратить [ими] (прежними деяниями. – А. А.) волновать [сознание]» [23, с. 380]. Состояние *умиротворенности* – это высшее состояние, в котором обнаруживает себя таковость – пустотность абсолютного бытия, ибо «пустотность свойственна самосущим всех существований» [23, с. 381]. Это значит, что несмотря на отрицание Нагарджуной факта наличия самосущего, именно пустотность (шуньята) является *самосущим всех существований*.

Для чего же индийский философ отрицает самосущее и утверждает пустоту пустоты? В первом гимне Будде Нагарджуна дает следующий ответ: «Учение о бессмертии и пустоте / Предназначено устранять все догмы [вымыслы]. / Но если кто-то ухватился за него как за догму, / То Ты предрек тому гибель» [25, с. 418]. Иными словами, последователь Будды должен держаться пустоты, но так, чтобы при этом не возникало ни малейшей мысли о пустоте. Именно такое состояние и есть подлинная пустота пустоты, в которой *нет места различию между сансарой и нирваной*. Человек, пребывающий в таком состоянии *умиротворения*, т.е. достигший состояния шунья-шуньята, окончательно *освобождается от круга рождения в сансаре* и тем самым достигает состояния *бессмертия в нирване*. По мнению Нагарджуны, Учение Будды есть *учение о бессмертии*. Об этом он заявляет в конце третьего гимна: «Преподнесенный [Тобой] дар Закона / Есть Учение просветленных (будд) о бессмертии» [25, с. 446]. Каким же путем оно обретается? Во втором «Гимне несравненному Будде» говорится: «Ты обрел бессмертие, / [Познав] природу омрачения» [25, с. 426].

Однако познание природы омрачения, помимо гносеологического, имеет еще и этическое значение. В этом смысле оно означает не впасть в *крайности*, т.е. придерживаться середины, следовательно, быть *мадхьямиком*. Две крайности, против которых выступает шуньявадин, основаны на двух взаимоисключающих онтологических постулатах: 1) мироздание существует, следовательно, оно вечно; 2) мироздание не существует, значит, оно конечно. В третьем «Гимне неохватимому мыслью Будде» по поводу этих двух крайностей сказано: «Тобой же проповедовалось такое Законоучение, / Которое избавляет [от того, чтобы впасть] в эти две крайности» [25, с. 436], а «тот, кто воспринимает [нечто] как рожденное или нерожденное, / Как прибывающее или убывающее, / Как закабаленное или освобожденное, / Тот в познании утверждает двоицу [крайностей]; тот не знаток высшей реальности» [25, с. 437].

Можно ли словесно выразить высшую реальность, т.е. не относительное, а абсолютное бытие? Ведь «превзойти двойственность бытия и небытия – / Значит обрести непревзойденное состояние. / Но это вовсе не значит отрицать знание и его объект, / ... Отрицать опору, очевидность, / Постигаемость умом, описуемость, / ... Ибо ТО подобно чистому пространству, / ТО – вне слов и знаний» [25, с. 440]. В приведенных и последующих двух строфах учение Нагарджуны достигает своей кульминации. Более того, Нагарджуна является первым философом в истории человечества, который смог не только указать на абсолютное бытие (это делали многие, например Лао-цзы, Платон), но и дать предельно ясное *описание его неопишуемой сущности* (вторым таким философом стал Мартин Хайдеггер). Но не противоречит ли фраза «Описание неопишуемой сущности» здравому смыслу? Нет. Необходимо еще раз вдумчиво прочитать слова великого индийского мыслителя.

Итак, под абсолютным бытием здесь подразумевается ТО (санскр. tat), о котором уже говорилось в Чхандогье упанишаде: tat tvam asi (ТО еси ты). Оно не *постигается* умом, поскольку оно «вне слов и знаний», но *достигается* как «непревзойденное состояние». «Непревзойденное состояние» характеризуется как преодоление «двойственности бытия и небытия», где под «бытием» подразумевается относительное бытие, т.е. сущее. Иными словами, человек способен достичь высшего (непревзойденного) состояния, которое, однако, *невозможно постичь умом*. Нагарджуна не отрицает «очевидность», «постигаемость умом», «описуемость», но указывает лишь на их ограниченность. Все эти способности имеют дело лишь с взаимообусловленным (онтическим), онтологическим основанием которого является ТО. Поскольку ТО непостижимо умом, его можно назвать *Пустотой* пустоты, или *Единством*, в котором нет двойственности, или же просто необусловленным *Бытием*. Все эти слова являются синонимами для высшей, неопишуемой реальности – *Таковости* (tathata). В следующей строфе Нагарджуна развивает дальше свою мысль об абсолютном бытии: «Тобой постигнуто, что есть взаимообусловленное, / ТО именно и есть пустота. / Таковым является Истинное Законоучение, / И вот почему Истинносущий равен ТОМУ» [25, с. 441]. В первых двух строках философ показывает, что «пустота», будучи отличным от

«взаимообусловленного», тем не менее является онтологическим основанием последнего, ибо именно «пустота и есть ТО». В этом весь *онтологический смысл* буддийского Учения. Пустота, о которой говорит Нагарджуна, – это не нигилистическое Ничто, как часто можно услышать. «Пустотность не является чем-то другим, / Нежели существования, но и без нее нет никакого существования. / Поэтому Тобой провозглашено, что существования, / Порождаемые обусловленно, суть пусты» [25, с. 442]. Постигнувший Пустотность существующего мира, понимает: Ты еси ТО. Постигнувшего это именуют буддой, просветленным. Такой человек «истинносущ», и его суть состоит в том, что он «равен ТОМУ». Истинносущий (*tathagata*) – это один из эпитетов Будды. Между человеком и Буддой нет непреодолимой преграды. Более того, Будда – это не какое-то внечеловеческое, сугубо космическое существо. *Будда – это трансцендентально-трансцендентное начало в самом человеке, т.е. его онтологическое, точнее (в силу его слитности с человеком), экзистенциально-онтологическое основание.* «Мир существ и просветленные (будды) неразделимы. / Вот почему Тобой установлено равенство / Между Тобой и теми [другими существами]» [25, с. 442]. Это свидетельствует также о том, что, будучи само- и истинносущим, Будда тем не менее *бессамостен*. И не случайно Нагарджуна восклицает: «О Господин, хвала Тебе, бессамостному!» [25, с. 448].

41 строфу третьего гимна можно считать подлинным «описанием неопишуемой сущности» Бытия:

*ТО признается высшей реальностью, наивысшей целью,  
Истинно сущим, подлинной действительностью.  
ТО есть неизреченная реальность.  
Познавший ТО величается Просветленным* [25, с. 442].

Понимал ли Нагарджуна невыполнимость поставленной перед ним цели – дать *умозрительное описание* необусловленного Бытия? Да, понимал. Но почему он тогда пытался сделать это? Что давало ему вдохновение и силы? *Религиозное благоговение перед завораживающей тайной Бытия.* Именно с указания на это бессилие «мышления в понятиях» передать всю силу религиозного благоговения он начинает свой четвертый «Гимн высочайшему Будде»:

*Как же мне прославлять Тебя –  
Господина, нерожденного, вездесущего,  
Превосходящего любое мирское сравнение,  
Пребывающего в состоянии, невыразимого словами?  
Разве доступно обыденному мышлению в понятиях  
Состояние, в котором Ты пребываешь, будучи Истинно Сущим?  
Я буду славить Великого Учителя,  
Благоговевя перед Ним* [25, с. 447–448].

То, перед чем бессильно мышление, окутано Тайной и поэтому именуется *мистикой*. Был ли мистиком Нагарджуна, – философ, увидевший в он-

тологической проблематике экзистенциальное основание? Безусловно, был. Ибо основа сущего – это *не вещь*, а особое *состояние*, которое можно охарактеризовать лишь одним словом – Тайна. Нагарджуна, появившийся на свет через пять веков после своего Учителя, став сам бодхисаттвой, вслед за Буддой экзистенциально постиг эту Тайну. И поэтому в мистическом экстазе он преклоняется перед Просветленным, ибо Тот «достиг [абсолютного] состояния – основы сущего / И постиг глубочайшую тайну. / Хвала Тебе, таинственному!» [25, с. 449].

Пять веков спустя в Индии благодаря усилиям Шанкары, молодого последователя веданты, возникло новое философское учение – *адвайта-веданта* (не-дуальное знание), подводющее итог всей индийской мысли. Место шуньи Нагарджуны занял традиционный для индийской религиозно-философской мысли Брахман. «Нет необходимости указывать, что на философию адвайта-веданты во многом повлияла доктрина мадхьямиков», – утверждает Радхакришнан. Однако, указывает он, завершая свою мысль, «странная ирония, но выдающиеся представители этих двух доктрин считают себя сторонниками антагонистических учений» [27, с. 573].

Широко распространено мнение, что шунья-вада, т.е. религиозно-философское учение Нагарджуны о Пустоте мира, придавшее буддизму религиозность, в своей онтологической сути *нигилистично* и *пессимистично*. Так ли это на самом деле? Можно ли найти более жизнерадостное и жизнеутверждающее воззрение на мир, чем то, которое выразил великий мыслитель в последней строфе своего последнего Гимна:

*Восславим же Будду – Благосущего,  
Не подверженного более колесу рождений,  
Того, кто не приходил и не уходил! Благодаря Ему,  
добродетельному,  
Этот мир шествует благосущным Путем [25, с. 450]?*

### **§ 56. Радость Ведения о единстве с Неведомым как постижение недвойственности Бытия (Адвайта-веданта)**

Шунья Нагарджуны есть «пустое место», т.е. Бытие, на котором непрерывно «пытается удержаться» Сущее. Но если под «шуньей» понимать не нечто *таинственное и непостижимое*, а только пустоту, т.е. абсолютное, голое Ничто, то сможет ли человеческое сознание удовлетвориться этим? Нет, ибо такая пустота *нежеланна для мысли*. Поскольку человек (философ) имеет отношение к этой «пустоте», стремится ее постичь, то она должна быть чем-то. Чем же? Этот вопрос стал перед великим индийским мыслителем, основным представителем веданты – Шанкарой (788–820). Веданта является одной из шести систем (*даршан*) брахманизма: ньяя Гаутама, вайшешика Канады, санкхья Капилы, йога Патанджали, пурва-миманса Джаймини и веданта Бадарайяны. Именно от Шанкары, написавшего самый авторитетный для индуизма «Комментарий на “Брахма-сутры”» [35], идет традиция считать автором

«Брахма-сутр» (так чаще называют «Веданта-сутру») Бадарайяну (самое позднее II в.).

«Брахма-сутры» содержат 555 сутр, каждая из которых состоит всего из нескольких слов. Например, первая сутра звучит так: «Вслед за этим [возникает] желание познать Брахман». Такая лаконичность вызвала обилие комментариев к этому произведению. Указанный выше комментарий Шанкары является одновременно и его главным произведением. Имеющийся русский перевод этого произведения включает лишь Введение и комментарий к первой сутре<sup>64</sup>. Помимо этого, а также комментариев к основным упанишдам, Шанкара написал множество гимнов и несколько собственных трактатов. К числу последних относятся «Незаочное постижение» [36] и «Постигание Атмана» («Атмабодха») [34]. Система веданта, в свою очередь, подразделяется на три вида: адвайта-веданту, шишта-веданту и двайта-веданту. Слово «адвайта» в переводе с санскрита означает «не-два», «недвойственный», «недудальный».

Итак, каково же *онтологическое мышление* адвайтиста? Мышление Шанкары – это вариант онтологии Нагарджуны, но более приближенный к традиционному индийскому способу мышления. Онтология Шанкары в своем исходном основании совпадает с главным тезисом Нагарджуны. В «Гимне неохватимому мыслью Будде» великий шуньявадин писал: «Неистинным образом называется даже то, / Посредством которого представляется пустое. / Превзойти двойственность бытия и небытия – / Значит обрести непревзойденное состояние» [25, с. 440]. Однако Шанкара придерживался только двух последних строчек, «проигнорировав» первые две, в которых Нагарджуна выразил свое отношение к *шунье* (Пустоте). «Пустота» в учении Нагарджуны должна пониматься исключительно в онтологическом смысле, а именно: Пустота есть отсутствие даже самой пустоты – *пустота пустоты*. Исходя из этого, Нагарджуна отрицает возможность самосущего, самости (Атамана) вне чего-либо, и поэтому Пустота (пустота пустоты) и есть самость самосущего, т.е. абсолютная реальность (Бытие). Нагарджуна рассуждает следующим образом: поскольку все существования порождены *обусловленно*, следовательно, они зависимы. А поскольку они зависимы, то они не самосущи, т.е. пусты. Нет ничего независимого, все зависимо, и именно эта *всеобщая зависимость всего со всем* возможна благодаря тому, что она основана на Пустоте. Поэтому Пустота есть единственное, что может быть *самосущим*. Это Нагарджуна утверждает в указанном гимне: «Зависимое провозглашено [Тобой] «наивысшей истиной / И невымысленной (несозданной) [целью духовного познания], / А также самосущим, праприродой, высшей реальностью, / Подлинной действительностью, основой, сущим». / Конечно, [с наивысшей точки зрения] нет того, что существует [в нашем] воображении, / Но оно есть, будучи данным в зависимости» [25, с. 443].

---

<sup>64</sup> В русском переводе имеются также комментарии к сутрам 17, 18, 29 и 40. Шанкара. Комментарии на «Брахма-сутры» // М.Т. Степаняц. Восточная философия. М.: Восточная литература, 1997. С. 224–232.



Признание так понимаемой *Пустоты* единственно возможным смыслом сути Бытия было слишком «жестким» заявлением беспристрастного философского ума. Индийская традиция, идущая от Вед, полагала, что основой сущего, абсолютным бытием является *Брахман*. И хотя сущность Брахмана *невыразима*, но в этой идее более адекватно представлены человеческие чаяния и устремления. Чтобы их удовлетворить, нужно постичь парадоксальность человеческого существования и тем самым *ведать неведомое*. Но как найти доступ к Брахману?

Прежде чем ответить на этот вопрос, покажем, что подразумевает под ним последователь веданты. «Брахман, – пишет Шанкара в “Комментарии...”, – известен как вечная, чистая, сознающая и свободная сущность; он всеведущ и наделен всемогуществом. Его вечность, чистота и прочие качества выводятся этимологически из корня “брих” – “быть великим” в самом слове “Брахман”. А существование Брахмана известно [без доказательства], поскольку это атман, [то есть внутреннее “я”] всех [существ]. Ибо всякий чувствует существование своего “я” и никогда не [может сказать]: “я не существую”. А ведь если бы атмана не было, каждый чувствовал бы “я не существую”. Но атман – это Брахман» [35, с. 133]. По всей видимости, происхождение понятия «адвайта» (недвойственность), как и всей онтологии Шанкары, связано с понятием «Атман». Почему? На это адвайтист дает два указания. В «Атмабодхе» он пишет: «Состоящий из сознания Атман, чтобы осознать себя, не нуждается в другом сознании, как светильник, чтобы осветить самого себя, не нуждается в другом светильнике» [34, с. 772]. В «Незаочном постижении» о сути недвойственности как атмановости говорится прямо: «Тот, кому все существа в атмановости известны, / Не подвержен заблуждению и скорби: он недвойственен» [36, с. 112]. Тем самым сказано, что к мистическому Брахману ведет «экзистенциальный» анализ Атамана, который находится в *сердце каждого человека*.

Доказать возможность такого *доступа* – смысл учения адвайты, т.е. недвуальности, а единства Атмана (трансцендентального начала в человеке) и Брахмана (трансцендентного основания мироздания). В последних строфах, завершающих «Атмабодху», Шанкара пишет: «Ибо Атман – солнце постижения – восходит в пространстве сердца, разгоняя тьму. Всепроникающий, вседержитель, он светит и освещает все [сущее]. Кто, оставив дела, предан в обители своему Атману, не зависящему от стран света, от места, времени и прочих [обстоятельств], вездесущему, уносящему холод и [жару], [доставляющему] вечную радость, незапятнанному, тот становится всезнающим, вездесущим, бессмертным» [34, с. 775].

Закономерен вопрос, относящийся к сущности *онтологического мышления*: как же возникает мир, или, иначе говоря, *как возможно бытие-в-мире*? Нагарджуна утверждает: *благодаря воображению человека*. Его работа «Опровержение идеи Бога-творца» заканчивается высказыванием: «Возражение по поводу творения Бога-творца и опровержение [идеи] единотворчества Вишну завершено» [21, с. 297]. В этом принципиальное расхождение между Нагарджуной и Шанкарой. В работе «Незаочное постижение», пытаюсь

функционально охарактеризовать Атман, являющийся и не телом и не субъектом, Шанкара указывает, что «иное, чем оба тела, лишь Атман-Пуруша-Ишвара» [36, с. 111]. Слово *ишвара* буквально переводится как «господин» и является религиозно-философским понятием, обозначающим «личного бога», или, как перевел это слово В.П. Андросов, «Бога-творца». В индийском пантеоне богов данному понятию соответствует имя Вишну. Какова же роль Вишну (Ишвары)? «В вечном Вишну, существо которого пронизано бытием и мыслью, – утверждается в “Атмабодхе”, – обретаются все многообразные явления, как в золоте – кольца и прочие [украшения]» [34, с. 771]. Иными словами, феноменальный мир («все многообразные явления») возможен благодаря Богу-творцу Вишну. Именно эта идея является выражением *онтологического мышления* Шанкары. В главе, связанной с исследованием адвайты-веданты Шанкары, Радхакришнан посвятил концепции Бога-творца отдельный параграф названный «Феноменальный характер Ишвары». Ишвара нужен для того, чтобы дать объяснение миру становления, в основании которого находится неизменный Брахман. «Весь феноменальный мир представляет явления Брахмана. Брахман, на котором все зиждется, становится Ишварой, включающим в себя все, когда он принимает феноменальные формы» [28, с. 499]. Если мы хотим рассуждать о наивысшей реальности, т.е. абсолютном бытии, то вместо сокрытого от человеческого взора Брахмана мы вынуждены пользоваться его представителем в нашем феноменальном мире – Ишварой. Иными словами «Ишвара – этот опосредствующий принцип между Брахманом и миром – принимает участие как в одном, так и в другом. Он един с Брахманом и тем не менее связан с объективным миром» [28, с. 501]. Как нетрудно заметить, позиция Нагарджуны философски более последовательна: Брахман есть Пустота, сотворенного нет, есть только *майя* (иллюзия) – результат *авидьи* (неведения), поэтому идея Бога-творца абсурдна. Шанкара же в своем «Комментарии ...» требует познания сущности Брахмана на том основании, что «существуют противоречивые мнения относительно его характеристик» [35, с. 133], к которым относится и учение, утверждающее, что Брахман «это пустота» [там же, с. 134].

Но как же объяснить сам феномен существования феноменального мира? Шанкаре не остается ничего другого, как прибегнуть к той же идее, которой воспользовался и Нагарджуна, т.е. к идее *майи*. Поэтому можно согласиться с другим ведантистом – Рамануджи, основоположником шишта-адвайты, который, как пишет Н.В. Исаева, «уже в самом начале своего комментария к “Брахма-сутрам” отводит значительное место критике майя-вады Шанкары, считая “учение о майе” прямой уступкой буддизму» [17, с. 88]. При этом можно отметить, что в тексте самого Бадараяны, являющимся исходным для веданты, слово «майя» встречается всего лишь один раз [17].

Как же связаны Брахман, Ишвара и майя? Радхакришнан поясняет это следующим образом: «В тот самый момент, когда мы пытаемся связать майю с Брахманом, последний превращается в Ишвару, и майя означает шакти, или энергию Ишвары. Однако Ишвара никоим образом не подвергается влиянию своей майи. Если майя существует, она служит пределом для Брахмана; если

же она не существует, то невозможно объяснить явления мира. Майя достаточно реальна, чтобы произвести мир, и достаточно нереальна, чтобы служить пределом для Брахмана. Майя ни реальна, как Брахман, ни нереальна, как небесный цветок. Как бы мы ее ни называли, иллюзорной или реальной, она необходима для объяснения жизни. Она – вечная сила бога» [28, с. 514]. Хотя слово «майя» означает «иллюзия», «обман», феноменальный мир, который возникает благодаря майе, является сам по себе не иллюзией, а воплощением Брахмана, абсолютного бытия, ибо абсолютное бытие (Брахман) пребывает не где-то, а именно в этом феноменальном мире. Феноменальный мир является иллюзорным благодаря не майе, а человеческой *авидьи* (незнанию). Никто не может объяснить происхождение авидьи, однако мы можем испытать *реальный* испуг, приняв «веревку за змею». Бытие предстает многообразным и феноменальным миром благодаря майе, а мир воспринимается человеком иллюзорным благодаря авидье. Связь между ними Радхакришнан описывает следующим образом: «Эта майя, или сила самовыражения, пребывающая в Ишваре, приводит к многообразию мира; индивидуальную душу она обманывает, внушая ей ложную веру в независимость мира и душ в нем. Авидья – это следствие майи. Чистое сознание Брахмана, когда оно соединяется с майей, в этом смысле называется Ишварой, а в соединении с авидьей – дживой» [28, с. 550]. (*Джива* – это существо, прибывающее в сансаре; оно способно почитать бога, но не знает о своем божественном происхождении).

Но как авидья возникает в человеке? На этот вопрос Шанкара отвечает во Введении к «Комментариям на “Брахма-сутры”». Авидья возникает благодаря *наложению* путем «проявления впоследствии ранее виденного в памяти» – пишет он, и делает вывод: «Стало быть, в принципе возможно и наложение на внутренний атман того, что атманом не является. Вот такое наложение мудрые называют Неведением, а отличную от этого собственную сущность реального они зовут Знанием. Пока такого [Знания] нет, происходит наложение и его существование несколько не зависит от поступков – будь они греховны или добродетельными. Вот благодаря такому предварительному наложению на атман того, что атманом не является, – благодаря наложению, которое иначе называется Неведением, – только и возможны все связанные с обычной практикой достоверные источники познания и приемы рассуждения, как мирские, так и религиозные, равно как и все шастры, связанные с предписаниями или запрещениями, [в том числе] и те, которое направлены на достижение освобождения» [35, с. 130]. Как поясняет в своем примечании Н.В. Исаева, в приведенном фрагменте словом *Знание* она перевела санскритское *Vidya*, т.е. «Ведение», являющееся противоположностью авидьи («Неведения»).

Итак, гносеологическая позиция Шанкары выглядит следующим образом. Вследствие того, что познание возможно лишь как «наложение», которое, в свою очередь, по своей природе изначально является *неведением*, то все имеющиеся в распоряжении человека так называемые «достоверные источники познания» не дают *абсолютного Знания*, т.е. знания о Брахмане. Но как большинство обычных людей узнают о нем? На этот вопрос Шанкара от-

вечает в своем комментарии на первую сутру из «Брахма-сутр». Как положено, вначале он формулирует свой вопрос: «От какой именно предшествующей [причины] непосредственно зависит желание познать Брахман?». Далее он отвечает, что это желание может возникнуть в том случае, «если прочитаны речения упанишад» [35, с. 132]. Само по себе чтение ведийских текстов не дает знания Брахмана, но оно необходимо предшествует ему. Смысл чтения состоит в том, что оно задает *интенцию сознания*, направленную на Брахмана, в результате которой возникает высшее (интуитивное) познание<sup>65</sup>. Поскольку чтение обусловлено языком, то, следовательно, в познании абсолютного бытия *язык имеет немаловажное значение*. «Слово» может быть не только знаком конкретной вещи, но и указанием на нечто, *невыразимое словами*. Указывающая функция «слова» раскрывается, в первую очередь, в его этимологии, которой в трудах Шанкары отводится особая роль. Как отмечает в своем исследовании Н.В. Исаева, «в европейской философии подобное отношение к языку нашло выражение у позднего Хайдеггера», которое состояло в том, что язык «рассматривается теперь не просто как обозначение реальности, но и как ее самораскрытие» [17, с. 66].

Согласно Хайдеггеру, язык – это еще не само Бытие, а лишь «дом бытия». Шанкара также прекрасно понимает это. *Посредством языка (текста) постичь само бытие невозможно*. Как же тогда постигается абсолютное бытие, т.е. Брахман? *Незаочно*. Что это значит? Ответу на этот вопрос и посвящен небольшой трактат «Незаочное постижение» [36]. Можно ли согласиться с мнением изложенным во вводящей редакционной статье, что «Незаочное постижение» посвящено «проблеме *интеллектуальной интуиции* (“анубхава”), реализующейся в процессе философского переживания текстов Вед и Упанишад, бывших источником безусловного авторитета в традиционной индуистской культуре»? [36, с. 109]. С тем, что он посвящен «интеллектуальной интуиции», – да, а с тем, что «в трактате показаны необходимость и возможность объективации психических переживаний над текстом в виде этапов познавательного процесса» [там же], – нет. Почему? Потому что «интеллектуальная интуиция», по Шанкаре, возникает только в *практике йоги*, точнее, ее вершины – *раджи-йоги*. Именно о ней говорит Шанкара в трех последних строфах, подводящих итог всему трактату: «Зримое сделав незримым, пусть помнит: Брахман – причина. / Сведущий в вечном счастье пребудет с мыслью, полной смысла. / Эти шаги перечисленные *раджа-йогой* зовутся. / Те, кто еще не созрел, с *хатха-йогой* ее сочетают. / Но для созревших умом одна

---

<sup>65</sup> Так, переводчик «Незаочного постижения» Шанкары Д.Б. Зильберман пишет: «Шастра, из которой должен родиться Брахман, содержит множество предложений, и даже если все они образуют связанный текст, это еще не дает никакой перспективы движения к искомой цели. Нужно проявить избирательность суждения, выделяя предложения с особым смыслом из массы других. В них обнаружится рекуррентная доминирующая тема. Несущественные для этой темы предложения выпадают из сознания, бесполезные предложения (несущие простую эмпирическую информацию) пропускаются. Но все это можно делать, если тема уже проявилась. Она будет интенцией, дающей ключ к пониманию ведического откровения. Она окажется тождественной интеллектуальной интуиции, то есть “интуиции теории”, освобожденной от ориентации на материал». *Зильберман Д.Б.* Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка // Вопросы философии. 1972. № 5. С. 126.

лишь она плодотворна. / Гуру и богу преданные все легко постигают» [36, с. 115]. Кажется странным, что ни отечественные [17], ни индийские [28] исследователи не обратили на это внимание. О том, что именно *йогин* обладает *абсолютным знанием* и что представляет собой это Знание, великий индийский мыслитель подробно говорит в «Атмабодхе»: «Всепостигающий йогин видит оком знания весь мир в себе, и все – как единого Атмана. Поистине, весь этот мир – Атман; нет [ничего] отличного от Атмана; подобно тому как горшки и прочая [утварь] суть глина, [просветленный] видит все, как собственного Атмана. Освобожденное существо (джива. – А. А.), знающее это, оставляет свойства прежних *упадхи* и становится по *природе бытием, мыслью, блаженством* (курсив мой. – А. А.), словно бхрамаракита. Переправившись через океан заблуждений, убив демонов желания, ненависти и прочих [страстей], йогин, обретший покой, сияет наслаждаясь Атманом. Оставив привязанность к внешними, непрочным радостям, обратившись к радостям Атмана, он, пребывая в своем состоянии, как бы светится изнутри, словно светильник, поставленный в сосуд» [34, с. 774].

О своей приверженности практике йоги, Шанкара пишет и во Введении к своему главному произведению. Для постижения Брахмана необходимо выполнение следующих предварительных условий: «Различение вечной и не вечной реальности, равнодушие к вкушению в этом и в ином мире, достижение покоя, самоконтроля, сосредоточенности и прочего, а также желание освобождения. Ибо только когда эти [четыре условия] выполнены, Брахман может быть познан» [35, с. 132].

Суть йоги состоит в том, что постижение Бытия происходит в процессе не чтения, или же «объективацией психических переживаний над текстом», а единением с абсолютным бытием в состоянии *самадхи* (сосредоточенности), которое достигается путем строгой дисциплины и самоконтроля. Это постижение «осознается» как *радость Ведения о своем единстве с Неведомым*. Иными словами, в таком «постижении» и «осознании» нет субъект-объектного отношения, т.е. онтология и гносеология сливаются в единое целое. Такое *высшее Знание*, в отличие от обычного, имеет не содержательное, а лишь качественное значение – состояние *высшей радости* (ананда). Эту «радость» (или блаженство) называют «высшей» потому, что в ней человек утрачивает как внешние ощущения, так и чувство собственной индивидуальности. Такая «утрата» одновременно интерпретируется и как «Ведение Неведомого», и как постижение «недвойственности Бытия». «Неведомый» – это и есть Брахман; он постигается только как «всеведущий» Атман, а «природа Атмана, – неустанно повторяет Шанкара, – бытие, мысль, блаженство» [31, с. 772].

Интуитивное постижение «недвойственности Бытия» путем йогической практики было известно и авторам упанишад. Так, в «Катха упанишаде» отмечается, что «твердое владение чувствами – это считают *йогой*» [31, с. 561]; а в «Атма упанишаде» уже утверждается, что Атман открывается «думающему о высшем Атмане в размышлении и *йоге* – сдерживании дыхания, прекращении деятельности чувств и полном слиянии» [31, с. 658]. Разве

мог, крупнейший интерпретатор упанишад не знать об этом? Однако знания Шанкары не ограничивались лишь упанишадами. Так, в «Незаочном постижении» он пишет: «Скажу о пятнадцати нужных, в названном смысле, шагах. / В них всех постоянно, действительно следует упражняться. / Не постичь без повторения Атмана как Суть и Благо. / Пусть же жаждущий познания мыслит Брахмана подольше. / Яма, нияма и тьяга, мауна, деша и кала, / Асана и мулабандха, дехасамья и дрик-стихити, / Пранасамьяна, а также пратьяхара и дхарана, / Атмадхьяна и самадхи – вот эти этапы по порядку» [36, с. 113]. Шанкара не только перечисляет все этапы *медитации*, но и дает им объяснение. Так *асана* – это поза, в которой удобнее всего «о Брахмане думать». Лучшая из поз называется «сиддха-асана», ибо «“сиддха” – исток всего бытия, незыблемая основа» [36, с. 114]. Приведем предложенную Шанкарой интерпретацию *основных* элементов йоги, которые, однако, были выделены задолго до него *Йогой Патанджали*. «Там удержание рассудка, – поясняет Шанкара, – есть “дхарана” в высшем смысле. / Состояние истинной мысли, вне формы “Я – Брахман”, / Словом “дхьяна” зовется: им высшее благо дается. / Сделав неизменной мысль и придав ей форму Брахмана, / Правильно распространив, ее зовут *знаньем*, или *самадхи*. / В этом нетворимом благе пусть подвижник укрепится. / Овладев им, он сумеет вызвать его мгновенно. / И тогда от средств свободным, совершенным станет йогом» [36, с. 114].

В приведенном тексте курсивом выделены основные понятия *йоги*: *дхарана* (внимание), *дхьяна* (созерцание) и *самадхи* (сосредоточение). Хотя йога и не является строго философским учением, тем не менее, она основана на ней. Источником учения йоги является «Йога-сутра» Патанджали, созданная предположительно в II в. до н. э. – II в. н. э. Эта сутра содержит четыре части. В первой части трактуется природа и цель *самадхи*, во второй – средства его достижения, в третьей раскрывается смысл сверхъестественных возможностей йогов, в четвертой – природа освобождения. Однако «Патанджали, – пишет Радхакришнан, – систематизировал представления йоги и изложил ее на основе метафизики санкхьи, которую он принимает с небольшими видоизменениями» [28, с. 301]. Основными понятиями этой метафизики, оказавшей влияние на йогу, являются *пракрिति* и *пуруша*. «Санкхья признает невозможность выведения пуруши, или Я, из пракрити, или не-Я» [28, с. 228]. В метафизике санкхья *пракрिति* – это то, что дает *существование всему объективному*, под которым подразумевается не только материальное, но и психическое. Однако пракрити «не являются самопроявляющимися и для своего проявления нуждаются в свете пуруши» [28, с. 247]. В упанишадах *Пуруша* – это жизненный принцип, *одушевляющий все существа*, поэтому наблюдается тенденция отождествления Пуруши и Атмана. Следовательно, *пуруша*, как и Атман, – это познающее начало в мире, а *пракрिति* – познаваемое.

Выработка общепринятых положений и принципов учения йоги связана с именем Вьясы, написавшим в IV в. комментарий на «Йога-сутру». Цель йоги – *освобождение* человека от колеса сансары, т.е. от оков пракрити. В достижении этой цели практическая йога расходится с «теоретической» санкхьей. «Цель освобождения, – пишет Радхакришнан, – заключающаяся в

отделении пуруши от пракрити, может быть достигнута их разграничением. Если санкхья придерживается того, что познание является средством освобождения, то йога настаивает на методах достижения сосредоточенности и активного усилия» [28, с. 303]. В чем суть этого метода? В преодолении препятствий, перечисленных Шанкарой как «пятнадцать нужных шагов», в которых «постоянно, действительно следует упражняться». Однако в йоге это называется «восьмеричным методом, включающим яму (воздержание), нияму (соблюдение правил), асану (положение), пранаяму (регулирование дыхания), пратьяхару (удаление чувств), дхарану (фиксированное внимание), дхьяну (созерцание)<sup>66</sup> и самадхи (сосредоточенность). Последние три являются непосредственными, или внутренними средствами, тогда как первые пять – косвенными, или внешними» [28, с. 311].

По своей сути, йога есть достижение *освобождения посредством самадхи*. Самадхи – это состояние *экстаза*, в котором утрачивается связь с внешним миром и «пуруша возвращается посредством ее в вечное состояние» [28, с. 316]. Самадхи имеет две степени. Первая степень (сампраджнята) означает, что сознание остается сознанием объекта, в котором происходит слияние субъекта и объекта. «О вещи упорно мысля, ясно ее представляя, ею становятся вскоре» – пишет Шанкара [36, с. 114]. Вторая степень (асампраджнята) предполагает достижение состояния *сверхсознания*, или состояния бессознательности. Это высшая форма самадхи, в которой все исчезает и человек, пребывая в самом себе, одновременно достигает абсолютного бытия. Однако, как пишет Радхакришнан, «самадхи является состоянием, которого лишь немногие могут достигнуть и в котором почти никто не может пребывать длительное время, так как соблазны жизни разрушают ее. Поэтому говорят, что это конечное освобождение невозможно до тех пор, пока живет тело» [28, с. 319].

*Онтологическое мышление* адвайтиста Шанкары подобно мышлению Нагарджуны, ибо и то и другое типично для *индийского* мышления вообще, в котором исключительное место занимает феномен *кармы*. Карма, т.е. *Судьба волящая, является трансцендентным полюсом онтологического мышления Шанкары*. Все усилия философа направлены на преодоление силы воздействия этого космического закона. «Действие прошлых жизней – вот что судьбой называется», – пишет адвайтист в «Незаочном постижении» [36, с. 113]. По мнению Шанкары, преодоление кармических сил возможно, в случае постижения Атамана. Онтологическое объяснение сущности этого преодоления аналогично трактовке Нагарджуны. «“Нашедший знание Атмана от судьбы не спасется”, – / Так записано в Шастре. Мы это теперь опровергнем. / Если истины знание возникло, судьба не влияет, / Ведь тело стало не-сущим, как сон после пробуждения, – пишет Шанкара и поясняет: – Материалом проявленного, как для горшка – глина, / Незнание, согласно веданте, является для всего. / Как веревку змеей считают при неправильном взгляде, / Так же, сути

---

<sup>66</sup> В цитируемом источнике, по всей видимости, имеется опечатка, так как записано следующим образом: «дхьяну (фиксированное внимание), дхарану (созерцание)».

не зная, ум заблудший мир замечает. / *Если основа познана, мир в пустоте исчезает* (курсив мой. – А. А.). Тело, стало быть, видимость. Как же судьбе сохраниться?» [там же].

### **§ 57. Озарение единственностью единого Бытия (Вахдат аль-вуджуд) как познание сокровенной сущности его Тайны**

Идея «единственности единого Бытия» является основополагающей в *онтологии исламского мистицизма*, именуемого суфизмом (*тасаввуф*). Данная идея, подспудно существовавшая уже в момент возникновения этого мистического течения, была эксплицитно сформулирована в учении его крупнейшего представителя – арабского философа-мистика Ибн Араби (1165–1240). Однако предшественником Ибн Араби, уравнившим в правах мистицизм с буквой священного аль-Корана, был персидский теолог аль-Газали (1058–1111), сочинения которого составили *основу исламской теологии*. Будучи теологом, аль-Газали вел непрерывную борьбу с философской и научной мыслью, олицетворением которой являлся Ибн Сина (в лат. транслитерации Авиценна, 980–1037 гг.). Авиценна, в свою очередь, опирался на труды своего второго (после Аристотеля) учителя – аль-Фараби (870–950), тюрка по происхождению, чьи работы фактически заложили *основы исламской философии*.

Итак, будем исходить из предпосылки, что основные положения *исламской онтологии* (метафизики) были сформулированы Ибн Синой. Эти положения Ибн Сина изложил в своем итоговом сочинении «Указания и наставления» [1]. То, насколько они отличались от тезисов исламской теологии, показал аль-Газали в своем произведении «Избавляющий от заблуждений» [7], написанном им уже на склоне лет, в котором теолог, именуемый «доводом ислама» (*худжжат аль-ислам*), подводит итог своего жизненного пути. Посвятивший всю свою жизнь «воскрешению наук о вере» (так называется его главное произведение [6]), персидский теолог пишет, что «начал доискиваться причин охлаждения людей и ослабления их веры и обнаружил, что таковых четыре: причина, исходящая от тех, кто погрузился в философскую науку; причина, исходящая от тех, кто погрузился в суфийскую жизнь; причина, исходящая от тех, кто связал себя с учением талимитов; причина, исходящая от того, что люди имеют дело с теми, кто отмечен печатью учености» [7, с. 426].

В чем же недостаток философов и тех, кто знаком с их трудами? В том, что они доверяют не только *авторитету пророчества* как единственному источнику познания, но и *мудрости своего разума*, ибо говорят следующее: «Я делаю это не из уважения перед авторитетом – я прочел книги по философской науке и постиг истинную природу пророчества. Я понял, что сущность его сводится к мудрости и к заботе о благе людей, что заповеди его направлены на то, чтобы удерживать простых людей и оградить их от взаимоизбиения и ссор, не дать им погрязнуть в низменных страстях. Но ведь я не



принадлежу к невежественной черни, чтобы входить в лоно предписаний религии! Нет, я принадлежу к разряду мудрецов, следую мудрости, в коей я сведущ и в коей мне нет нужды следовать за каким либо авторитетом!» Таков высший предел веры у тех, кто начитался книг по философскому учению метафизиков и научившихся тому из книг Ибн Сины и Абу-Насра аль-Фараби!» [7, с. 427]. Иными словами, философы и те, кто им следует, «виновны» в том, что их «вера оказалась под разлагающим влиянием философии настолько, что они начали отвергать принцип пророчества» [7, с. 430].

Как видно из приведенного текста, помимо «философской науки», причиной ослабления веры является и «суфийская жизнь», ибо постигшие ее считают, что «они уже достигли такой степени набожности, которая якобы стоит выше всякой необходимости совершать поклонения Аллаху» [7, с. 427]. Иными словами, *суфии* также «отвергают принцип пророчества», ибо в процессе своего духовного совершенства они уже превосходят первое. Согласно «Геммам мудрости» Ибн Араби [13], от Адама до Мухаммада существовало 27 пророков. Из них только Мухаммад является Пророком пророков или же «печатью пророков». Можно ли считать, что познание пророков стоит выше, чем суфиев? Нет. Пророки черпают свое знание *опосредованно*, через определенного архангела. Суфий, являющийся одновременно и святым (*вали*) и мистиком (*ариф*), получает свое знание *непосредственно*, т.е. из того же божественного источника, что и архангел. «Поэтому, – пишет Ибн Араби, – когда к Пророку (Мухаммаду. – А. А.) пришла смерть, он никого не называл в качестве своего заместителя, ибо знал, что в общине есть люди, которые получают статус заместителя прямо от Бога» [15, с. 103]. Люди, получившие такой статус, и есть суфии. А это значит, что, по мнению Тауфика Ибрагима, «категория суфиев стоит выше пророка» [15, с. 104].

Прежде чем перейти к рассмотрению *онтологического мышления* Ибн Сины, ответим на вопрос: почему аль-Газали настаивает на *вере в пророчество* и отдает предпочтение лишь ему? Потому, отвечает персидский теолог, что «уверовать в пророчество значит признать утверждение о том, что за рациональным познанием имеется такая ступень познания, на которой раскрывается око, дающее возможность постигнуть особые объекты, недоступные для разума так же, как постижение цветов недоступно для слуха, постижение звуков – для зрения, постижение интеллигибельных вещей – для всех чувств» [7, с. 431]. Следовательно, аль-Газали, как и многие современные исследователи, был убежден в том, что такой глубокий философ, как Ибн Сина не ведал об «особых объектах, недоступных для разума». А так ли это на самом деле? Нет. Будучи замечательным философом, Ибн Сина прекрасно понимал, что помимо Сущего (бытия сущего) есть просто Бытие, которое он называл «необходимосущим», «Единым» или «Первым». Как же можно познать его? «Первое, – пишет он в “Указаниях и наставлениях”, – не имеет ни подобия, ни противоположности, ни рода, ни видового отличия, ни границы. Нельзя указать на него, кроме как при помощи чисто рациональной мистики» [1, с. 345–346]. Ибн Сина вел речь о «рациональной мистике» потому, что был одновременно философом и мистиком (суфием), но не теологом.

Рассмотрим подробнее философию Ибн Сины, предметом которой, по его мнению, является бытие. «Бывает, что высшая наука есть наука, над которой возвышается другая наука, и она восходит к науке, предметом которой является бытие как таковое, и исследует его существенные признаки. Это и есть наука, называемая высшей философией» [1, с. 294]. Иначе говоря, наука, предметом которой является бытие (онтология), есть высшая философия. Об этом Ибн Сина заявляет уже в первой части своего трактата, посвященной «Логике», под которой он понимает науку, «в которой изучаются: способы перехода от понятий, наличных в разуме человека, к понятиям, которые он желал бы получить» [1, с. 223]. Вторая часть рассматриваемого трактата называется «Физика и метафизика»; она включает «десять обозрений», из которых первые три посвящены физике, следующие три – онтологии, последние четыре – мистицизму.

Итак, завершая четвертое обозрение «О бытии и его причинах» Ибн Сина наставляет: «Поразмысли над тем, как мы при доказательстве Первого, его единства и лишенности атрибутов не нуждались в нашем изложении ни в чем, кроме самого бытия, не нуждались в учете его созданий и деяний, хотя и это есть доказательство его бытия. Но этот вопрос очень сложен и тонок, т.е. если осмыслить состояние бытия, то оно свидетельствует обо всем том, что в бытии следует за ним» [1, с. 346]. О чем свидетельствует это высказывание? Во-первых, Бытие (Первое бытие) едино, во-вторых, оно лишено атрибутов. Онтологическое Единство и лишенность атрибутов взаимосвязаны и обуславливают друг друга. То, что *первоисходно*, т.е. является основанием для всего существующего, не может иметь атрибутов, ибо оно само наделяет ими сущее. Оно познается не как сущее, а как Единое, в котором еще нет никаких различий.

Познается то, что неизвестно. Как же можно познать неизвестное? Двумя способами: *рациональным мышлением* и *интуицией*. Для того чтобы осуществилось познание путем рационального мышления, полагает Ибн Сина, необходимо установить *средний термин*, посредством которого получен вывод относительно неизвестного. Рациональное мышление есть *движение мышления* с целью поиска этого среднего термина. «Интуиция же – это внезапное отражение среднего термина в разуме либо вследствие сильного желания и сильной страсти, без какого-либо движения, либо без желания и движения» [1, с. 329]. Апеллируя к интуиции, Ибн Сина, однако, не является интуитивистом иррационального толка; он, скорее феноменолог, основывающийся на возможности *априорного* познания. Вещь познает другую вещь, считает он, посредством своей сущности: «Следовательно, все, что познает другую вещь, должно познавать и свою собственную сущность. Все, что познаваемо, должно быть связано с другим умопостигаемым» [1, с. 333]; «А если сущность вещи неоспорима, то не исключено, чтобы она была связана с разумным образом. Стало быть, эта связь ей присуща потенциально» [там же, с. 334]. Под «разумным образом» здесь подразумевается образ Единого, т.е. образ Бытия (в аристотелевском смысле). Но если Оно, как было сказано ранее, непознаваемо рационально, то как возникает его «познаваемый образ»?

«Ответом тебе, – пишет философ, – будет следующее: “Потому что он (познаваемый образ. – А. А.) в своем бытии не самостоятелен и не является субстратом разумных понятий, напротив, связь идей образа с умопостигаемыми понятиями не такова, чтобы отображать в разуме, а такова, что является субстратом их обоих, вместе взятых. Их связь не есть связь между образом и тем, что в нем отражается. Что касается его внешнего бытия, то оно материально. Однако сущность, о которой мы ведем речь, согласно нашему предположению является в своей основе самодовлеющей субстанцией. Если к ней примкнет умопостигаемое сущее, то оно по возможности становится познаваемым”» [1, с. 334]. Что здесь имеется в виду? Говоря о том, что «связь идей образа с умопостигаемыми понятиями не такова, чтобы отображать в разуме, а такова, что является субстратом их обоих, вместе взятых», и «все, что познаваемо, должно быть связано с другим умопостигаемым», Ибн Сина подразумевает *феноменологический способ познания*, в котором нет субъект-объектного отношения и которое основано на *категориальном созерцании*. Согласно последнему «сущность, являющаяся в своей основе самодовлеющей субстанцией, становится познаваемой, если к ней примкнет умопостигаемое сущее».

Ибн Сина прекрасно понимает проблему *трансцендентального субъекта*, ибо спрашивая: «Знаешь ли ты, что является объектом познания в тебе?» [1, с. 323], он отвечает, что им не могут быть ни чувства, ни деятельность, ни органы, ни человеческое тело в целом. «Следовательно, – заключает философ, – познаваемое в тебе есть нечто иное, отличное от названных вещей, которое можешь и не постигать, хотя сущность свою познаешь непременно. Существование этих вещей не является необходимым для того, чтобы ты был собой» [1, с. 323]. Поскольку созерцание категориально, то, как неоднократно отмечает Ибн Сина, «из исследования чувственнопостигаемого вытекает нечувственнопостигаемое, что забавнее всего» [1, с. 339]. Последнее основано на возможности *априорного* познания, при котором *душа* «познает и постигает умопостигаемые сущие и их образы, запечатленные в разуме, и это представляет собой как свет к свету. ...Познать приобретаемые умопостигаемые сущие, не нуждаясь в их изучении. В этом она сходна со светильником» [1, с. 329]. Не случайно Хайдеггер, рассматривая в «Бытии и времени» «традиционные концепции истины и ее онтологические основания» (§ 44), ссылается на Авиценну, который, как известно, сыграл немаловажную роль в истории европейской философии.

Если Ибн Сина в своей гносеологии занимает феноменологическую позицию, то не является ли и его онтология *феноменалистской*, т.е. подобной онтологии Нагарджуны? Является. На первый взгляд, кажется странным вопрос о том, что общего между автором *шунья-вады* (учения о пустоте) и философом, по мнению которого «пустота сама по себе не является невозможной, она становится таковой через другую причину. Но ранее было разъяснено, что пустота невозможна по самой своей сути» [1, с. 366]. В этом высказывании слово «пустота» понимается в двух смыслах. В онтологическом смысле «пустота сама по себе не является невозможной», а в онтическом (в смыс-

ле физической пустоты пространства) – пустота невозможна, ибо «не существует абсолютно пустого пространства» [1, с. 310]. Онтологической пустоте Нагарджуны (*шунье*), в учении Ибн Сины соответствует *небытие*. Нагарджуна, как известно, утверждает следующее: поскольку нет независимого существования, т.е. все существующие вещи связаны друг с другом, то *самосущего нет*, оно Пусто. То же самое полагает и Ибн Сина: «Все, что существует через иное, достойно небытия, если оно отрывается [от своей причины], или оно вообще не обладает бытием, если оторвано [от причины]. Напротив, оно обладает бытием только через иное» [1, с. 351]; «Зависимость одной вещи от другой представляет собой то, что эти две вещи характеризуются небытием» [там же, с. 355]. Теперь можно задаться искомым вопросом, в котором выражается сущность *онтологического мышления*: как мыслил Ибн Сина бытие-в-мире?

Итак, ставит ли Ибн Сина вопрос *о бытии мира*? Среднеазиатский философ не просто задается этим вопросом, но и указывает все известные ему постановки этого вопроса. «Одни из этих ученых говорят, – пишет он, – что мир возник в соответствующем для его бытия времени. Некоторые из них утверждают, что бытие мира возможно только в то время, когда он возникает. И некоторые другие заявляют, что бытие мира не связано ни с каким-либо временем, ни с каким-либо другим фактором, а зависит только от творца, и не пристойно спрашивать его, почему он действовал или не действовал. Эти ученые совершенно таковы, [как мы описали]. В противоположность им существует другая группа, которая, признавая единство Первого, утверждает, что необходимосущее само по себе является необходимосущим по всем своим первоначальным атрибутам и состояниям» [1, с. 353]. Каков же ответ самого Ибн Сины? Заканчивая обзор пятое («О создании и сотворении»), философ указывает на необходимость «признания единства необходимосущего». Тогда, полагает он, станет ясно, что «необходимосущий творец есть необходимосущее, отношение которого ко времени и к вещам, первично исходящим от него, не изменяется. То, что возникает в соответствии с этим отношением, является сущностным атрибутом, кроме тех вещей, которые происходят на основе различий и благодаря которым осуществляется изменение» [1, с. 355]. Иными словами, есть *трансцендентное* необходимосущее («бог» Аристотеля), являющееся творцом мира; будучи творцом мира, необходимосущее пребывает в нем *имманентно*, в виде его неизменного сущностного атрибута, т.е. бог присутствует в мире в виде его неизменной сущности. Такую сущность на языке онтологии называют Бытием. Все остальное (изменяющиеся вещи) не является самосущим. Будучи вещью-в-мире, а не вещью-в-себе, они находятся в небытии и, следовательно, существуют феноменально.

Можно ли рационально познать трансцендентное необходимосущее, т.е. не имманентного бога-в-мире, а трансцендентного бога-в-себе? На этот вопрос, центральный для гносеологии мистицизма, исламский мистицизм дает два ответа. Аль-Газали считает, что поскольку бог трансцендентен миру, то в силу этого он *непостижим*. В ответ на это Ибн Араби разрабатывает он-

тологию «единственности единого Бытия» (*вахдат аль-вуджуд*), что на языке теологии означает: *трансцендентный бог является одновременно имманентным миру*. Вкратце рассмотрим обе концепции, для чего воспользуемся двумя достаточно оригинальными и высокопрофессиональными (в философском отношении) работами А. Игнатенко [16] и Т. Ибрагима [15]<sup>67</sup>.

В своем основополагающем труде «Воскрешение наук о вере» [6] аль-Газали разрабатывает *концепцию трех миров*, которые он описывает следующим образом: «Знай, что на этом пути три мира. Мир явного и осязаемого – первый из них. Бумага, чернила, перо и рука принадлежат к этому миру. Эти пристанища ты преодолел с легкостью. Второй мир – мир сверхчувственного и скрытого. Этот мир лежит в конце пути. Перейдя меня (знание. – А. А.), ты как раз попадешь в его пристанища. Чреватый многочисленными опасностями, мир этот насыщен неприступными вершинами и бездонными морями. Я не знаю, как ты уцелеешь в нем. Третий мир – мир духовного, который находится между миром явного и осязаемого и миром сверхчувственного и скрытого. Ты уже преодолел три его пристанища: первое – сила, затем – воля и, наконец, знание. Этот мир является связующим звеном между другими мирами потому, что пути мира явного легче его путей, а пути мира скрытого сложнее. Мир духовного, лежащий между двумя мирами, напоминает судно, движущееся между землей и водой. Оно не охвачено все волнующейся водой, но и не находится в пределах спокойной, безмятежной земли. Каждый, кто идет по земле, идет в мире явного и осязаемого. Но если он ощутит такой прилив сил, что сможет плыть на судне, он станет подобен идущему в мире духовного. Если же он достигнет того, что пойдет по воде без помощи судна, он будет неколебимо шествовать в мире скрытого» [6, с. 213].

Таким образом, есть два мира: *явный* (онтический) и *сокрытый* (онтологический). Понятие «сокрытый» (ал-гайб) Игнатенко переводит словом «трансцендентный» и поясняет, что в течении всей жизни великий персидский теолог пытался обосновать *рациональный* способ постижения этого мира. При этом российский исследователь делает неутешительный вывод о «том тупике, в котором оказывались попытки рационального познания трансцендентного — *ал-гайб*» [16, с. 209]. Почему способы рационального познания трансцендентного оказываются в тупике и как можно из него выйти? Потому что словосочетание «рациональное познание» изначально исключает искомое «мистическое состояние». Поэтому, чтобы выйти из тупика, необходимо перешагнуть границы рационального познания. Это значит, что сокрытое должно стать *частью жизни познающего*, а не просто чем-то *рассудочно и абстрактно познанным*. Аннемари Шиммель, автор популярного исследования «Мир исламского мистицизма» [37], вероятно, лучше всех смогла выразить эту мысль. «Человек, – пишет она, – должен вернуться в то состояние, в котором находился в день Предвечного Завета, когда Бог эки-

---

<sup>67</sup> Это делается в силу недостатка первоисточников (на русском языке), связанных с философским наследием аль-Газали и Ибн Араби.

стенциализировал его, т.е. когда он обрел индивидуальное существование, а значит, был отделен от Бога завесой сотворенности» [37, с. 117]. Этот «день», т.е. время, когда существовал только Бог, именуется *Аласту*<sup>68</sup>.

Однако аль-Газали, будучи ашаритским теологом, все же предлагает свой путь «экзистенциализации», именуемый им самим (?!) *мистическим познанием*. Но мистическое познание не является рациональным. Рациональному познанию соответствует только явный, чувственно данный, феноменальный мир. Возникает вопрос: а не есть ли явный мир лишь отображение сокрытого? Для ответа на этот вопрос персидский теолог вводит понятие *мисал*. Это слово в переводе с арабского означает «образ», «идея». Однако, как показал Игнатенко, в контексте сочинений аль-Газали это слово имеет значение «намек». Иными словами, *явный мир выступает намеком на сокрытый*, или, как предлагает резюмировать сам исследователь, «в формуле “Наблюдаемый мир земного царства есть мисал сокрытого мира Божественного Царствия” понятие ал-мисал выражает у аль-Газали некоторую функциональную зависимость между двумя мирами» [16, с. 196]. Но эта функциональная зависимость предполагает *познающего субъекта*, ибо «для понимания намека необходимы некие дополнительные умственные усилия, установление связи между выражаемым и подразумеваемым, т.е. истолкование» [16, с. 197]. Иначе говоря, рациональное постижение трансцендентного возможно лишь как *истолкование* явного мира. Однако истолкование предполагает некое *предпонимание*. Этому предпониманию соответствует *третий мир*. Как можно актуализировать его? Есть два пути, но оба они *не рационалистические*: либо мистически раствориться в трансцендентном, либо уверовать в слово пророков. Какой путь выбирает теолог? Второй. В работе «Избавляющийся от заблуждения» он пишет: «Не довольствуйся доверием тому, что ты сам испытал и о чем ты слышал от тех, кто это испытал и за кем ты последовал. Прислушивайся к изречениям пророков – они испытали это и узрели истину во всем, что говорится в шариате. Следуй за ними, и ты постигнешь некоторые из этих истин путем непосредственного созерцания» [7, с. 433], ибо «если он вникнет в то, что говорилось Им (Богом в Коране. – А. А.) о последнем дне, и если смысл сказанного он поймет правильно – он будет знать, что им достигнута ступень, расположенная выше разума, что у него открылось око, перед которым обнаруживает себя сокровенное, то, что постижимо лишь для избранных людей и непостижимо для разума. Таков путь приобретения необходимого знания через веру в пророка <...>. Испытай же и изучи внимательно Коран, прочти хадисы – и ты воочию убедишься в этом» [там же, с. 434].

Такая позиция теолога говорит о том, что он не принял исходную суфийскую установку и поэтому, как пишет Игнатенко, «его попытка рацио-

---

<sup>68</sup> Как поясняет Аннемари Шиммель, религиозное сознание мусульман сосредоточено на факте метаистории, трансисторическом факте предвечного завета (*мисак*), на который указывается в суре «Преграды»: «И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомств и заставил их засвидетельствовать о самих себе: “Разве не Господь ваш Я?” (а *ласту би-раббикум*). Они сказали: “Да, мы свидетельствуем...” Что бы вы не сказали в день воскресения: “Мы были небрежны к этому”» (Коран 7:172).

нального познания трансцендентного без выхода за пределы исламского мировоззрения подверглась критике со стороны авторитетных мистиков. Обратимся в этой связи только к одному, но достаточно репрезентативному – Мухи-д-Дину Ибн Араби (1165—1240). В своих “Мекканских откровениях” Ибн Араби называет “вычурными” или “напускными” и “далекими от действительности” рассуждения аль-Газали о том, что есть некое Соответствие между Богом и тварью» [16, с. 204]. Какова же онтологическая позиция самого Ибн Араби – величайшего мистика исламского мира?

Согласно учению Ибн Араби, именуемого «вуджудизмом», есть только одно Бытие (*вахдат аль-вуджуд*), т.е. некая *единая и единственная Реальность*. Арабское слово *вуджуд* здесь переведено как «бытие». Однако «бытие» по-арабски звучит как *каун*, производное от глагола *кана* («быть»). Что в таком случае подразумевается под термином *вуджуд*? В главе, посвященной «теософскому суфизму», Шиммель пишет: «Термин *вуджуд*, который в большинстве случаев переводят как “бытие”, “существование”, означает прежде всего “нахождение” (от глагола “быть найденным”) и потому более динамичен, чем просто “существование”. “В конце Пути присутствует, ‘находится’, только Бог”. А следовательно, *вахдат аль-вуджуд* есть не просто “единство бытия”, но также и единство экзистенциализации постижения этого акта. Иногда это выражение употребляется почти как синоним понятия *шухуд*, “созерцание”, “присутствие при”» [37, с. 211]. Иными словами, *вуджуд* – это бытие-в-мире, отдаленно напоминающее хайдеггеровское *Да-зайн*<sup>69</sup>. Поскольку *вуджуд* в определенном смысле есть бытие-в-мире, то оно содержит в себе неотъемлемые части: бытие и мир. На языке Ибн Араби им соответствуют *хакк* (истина) и *халк* (творение). Однако «“хакк есть халк, и халк есть хакк”, – подчеркивает Ибн Араби» [15, с. 84]. Истина (*хакк*) пытается познать, лицезреть себя, и для этого она является (*таджалли*) самой себе в виде своего творения (*халк*). *Таджалли* означает здесь феномен *эпифании*, т.е. вневременной процесс богоявления. Это значит, что Бог не является первичным, а лишь возникает из Бытия (*вуджуд*) в процессе эпифании. Однако процесс эпифании бесконечен, а следовательно, вечен и Бог. В «Мекканских откровениях» Ибн Араби метафорически указывает на это следующим образом: «Коран – речь Аллаха, Который никогда не прекращает говорить», – пишет он, обосновывая при этом свою онтологическую позицию тем, что «последней же вещи не существует, так как бытие продолжается беспрерывно в индивидуальных вещах, конечны лишь только общие роды и виды. Что же до будущей жизни, то в ней прекратит существование лишь определенный вид сотворенных вещей. В земной же жизни, хотя она и конечна, нет конца бытийным возможностям, подобно тому, как было установлено, что Истинный безначально вечен» [14, с. 195]. Согласно теософии Ибн Араби, познание Бога состоит в познании его бытия<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> На башкирском языке этим двум терминам будет соответствовать слово *Tabiluu* («найденность», «быть найденным»), производное от *Viluu* («бытие»).

<sup>70</sup> На это указывает и последователь Ибн Араби, суфий аль-Джили (ум. 1428), обосновавший суфийское представление об иерархии бытия, состоящей из сорока степеней: «Знай, что познание Всевышнего Бога

Возникает вопрос: если, как было сказано выше, «*вахдат аль-вуджуд*» есть не просто «единство бытия», но также и единство экзистенциализации постижения этого акта», то возможно ли это без человека? Нет. В центре онтологии Ибн Араби находится концепция «совершенного человека» (*инсан камил*). Как отмечает Ибрагим, помимо двух основных уровней бытия – «видимое» (*шахада*) и «невидимое» (*гайб*), «имеется и третья реальность, которая не является ни полностью видимой, ни полностью невидимой, а своего рода сочетанием того и другого. Это – человек, который является особым творением Бога, созданным “по Его образу” (*‘ала суратих*). Следовательно, при ближайшем рассмотрении оказывается, что имеются не две, а три фундаментальные страты бытия: невидимое (Бог), видимое (мир) и человек» [15, с. 95]. Такое деление, пишет далее исследователь, позволяет выделить *пять онтологических уровней*, в центре которых находится синтезирующий их «совершенный человек». Структуру *онтологического мышления* Ибн Араби можно представить следующим образом: по одну сторону между «совершенным человеком» и «божественным невидимым» находится «уровень духов», а по другую, между ним и «видимым миром» – «мир образов». Итак, в центре *онтологического мышления* Ибн Араби стоит Человек, следовательно, его мышление является *экзистенциально-мистическим*. Как уточняет Ибрагим, «совершенный человек» в контексте учения Ибн Араби «имеет не морально-этический смысл, как может показаться на первый взгляд, а онтологический и гностический. Учение о “совершенном человеке” в действительности есть концепция Логоса» [15, с. 98].

О том, что подход арабского мистика к человеку не *антропологический*, а сугубо онтологический, свидетельствует и его трактат «Геммы мудрости». Гемма – это драгоценный камень с вырезанным на нем изображением. Человек – это гемма-в-мире. «Упомянутое [существо], – пишет философ, – было названо человеком и преемником. Человечность его заключается в универсальности его устройства, в том, что он охватывает все истинные сущности. Он для Бога то же, что зрачок для глаза: зрачок осуществляет созерцание, называемое зрением. Вот оно и было названо человеком, ибо Им Бог созерцает Свое Творение и потому ниспосылает ему Свою милость. Это – человек возникший и вечный, существо непреходящее и постоянное, слово разделяющее и собирающее, *он – становление мира в его бытии* (курсив мой. – А. А.), а потому выделяется он в мире, как выделяется камень в перстне. Он – вместилище надписи, он – тот знак, которым Вседержитель опечатывает Свою сокровищницу» [13, с. 465–466]. Поскольку природа человека наиболее полно выражена в пророках, то 27 пророков, о которых пишет Ибн Араби, есть камни в перстне Бога. В деятельности каждого из них проявляет себя Бог, точнее, абсолютное Бытие (*хакк*).

---

зависит от познания этого бытия. И тот, кто не знает бытия, не знает того, кто вызвал его к существованию, преславлен Он и возвышен. И в той степени, в какой ты познаешь это бытие, ты познаешь того, кто его осуществил». *Абд аль-Карим аль-Джлили*. Книга сорока степеней // Средневековая арабская философия. М.: Восточная литература, 1998. С. 342.



Таким образом, суть *онтологического мышления* Ибн Араби состоит в том, что *абсолютное Бытие, желая познать свою Тайну, создало для себя свой мир*. Вот как об этом пишет сам философ: «Бог (*хакк*) достоиславный возжелал увидеть свои неисчисляемые прекрасные имена – или, можно сказать, увидеть себя – [воплощенными] во всеобъемлющей реальности (*каун*), через которую [захотел] раскрыть для себя свою тайну (*сирр*), ведь созерцание себя через себя – не то, что созерцание себя в чем-либо другом, что было бы подобно зеркалу, ибо оно показывает вещь таким образом, каким она не могла бы видеть себя без него и без проявления в нем. И Бог достоиславный создал мир...» [15, с. 100]. Но, как уже отмечалось, без Человека такое созерцание невозможно. Что же оно представляет собой? Ответ на этот вопрос дает только мистицизм, точнее, *мистическое познание*.

Итак, что такое «мистическое познание» в рамках исламской философии? Шиммель цитирует одного из ведущих западных ориенталистов: «Исламский мистицизм – это попытка достигнуть индивидуального спасения путем обретения истинного *таухид*» [37, с. 27]. Слово *таухид*, в переводе с арабского означает «делать что-либо единым и единственным». На практике это значило испытать на собственном жизненном опыте *символ веры* ислама: «Нет бога, кроме Аллаха». Последнее вело к вуджудистскому *пантеизму*, предполагающему «единственность единого Бытия» (*вахдат аль-вуджуд*). Но имеет ли смысл мистическое созерцание и, соответственно, познание абсолютного Бытия, и если да, то какой? Ответу на данный вопрос, а также на вопрос о возможности практического достижения *вечной радости бессмертия* (райского бытия) посвящено сочинение аль-Газали «Эликсир счастья» [8].

Смысл мистического познания, как впрочем, и всей мусульманской философии состоит в достижении *счастья*<sup>71</sup>. «Счастье человека – в мистическом познании Всевышнего, – пишет великий теолог и поясняет: – Сие становится очевидным, когда ты познаешь, что счастье для чего бы то ни было заключается в наличии удовольствия и успокоенности от этого» [8, с. 84]. В этом высказывании необходимо делать акцент не на «удовольствии», а на «успокоенности от этого». Как же достичь «счастья в успокоенности»? Для этого нужен *эликсир*. Словом *эликсир* переведено *кимийа*, что означает «химия», а с арабским артиклем определенности *аль* – «алхимия». Именно об «алхимии счастья», т.е. *преображении внутреннего мира человека*, пишет аль-Газали в своей книге. «Как бывает трудна та трансмутация, которая доводит медь и латунь до чистого, без примесей золота, и не всякому она знакома, точно так же трудна и такая трансмутация, которая доводит человеческую суть, принадлежащую низшим животным, до чистоты и утонченности

---

<sup>71</sup> На это указывает и башкирский исламовед Ильшат Насыров. «Основной проблемой, волновавшей мусульманских философов, – пишет он, – была проблема счастья или связи (соединения) человека с Богом. Начиная с первого по-настоящему философа в исламском мире, с аль-Фараби, обращение к этой теме превратилось в традицию в философских произведениях арабо-мусульманских мыслителей». *Насыров И. Р.* Вопросы гносеологии в западной классической и арабо-мусульманской философии. Уфа, 2000. С. 39.

ангелов для обретения вечного счастья, и не каждому она ведома. Цель создания данной книги – разъяснение составляющих такой трансмутации, которая, воистину, есть эликсир вечного счастья» [8, с. 33–34]. Таким образом, речь идет об эликсире, позволяющем достичь «вечного счастья».

В самом начале книги персидский теолог заявляет о своей онтологической позиции: «Все исходит от Него (Бога. – А. А.), все восходит к Нему, но все есть Он сам. Ничто не обладает истинным бытием кроме Него, но бытие всего сущего – лучи света Его бытия» [8, с. 32]. Мистическое познание есть познание «лучей света Его бытия», или *божественной Красоты*. Такое познание осуществляется *не рационально*, ибо «разум является слугой сердца. Сердце же было сотворено для наблюдения красоты Владыки божественности и господства» [8, с. 54]. При этом выясняется, что «вся суть мистического познания божественности» заключена в следующих четырех фразах: «“Слава Аллаху!”, “Хвала Аллаху!”, “Нет бога кроме Аллаха!” и “Велик Аллах!”» [8, с. 124]. Поскольку Бог трансцендентен миру, то его бытие человек может познать лишь после *смерти*. Но только ли? Нет. Человек может познать его во сне и, главное, в состоянии *мистического экстаза*. Феномен экстаза аль-Газали подробно рассматривает в «Воскрешении наук о вере», исходя из тезиса, что «экстаз – это откровение от Истины» [6, с. 106]. В этом состоянии, которого суфии достигают путем *отрешенности* от посюстороннего мира, открывается сущность потустороннего мира. «У отрешившихся от себя и своих чувствований, что является началом пути *тасавуфа* (суфизма. – А. А.), благодаря озарениям созерцания бывают состояния загробного мира. ... Их экстатическое состояние (*хал*) приближается к состоянию умерших. Тогда им здесь открывается то, что другим будет открыто после смерти» [8, с. 174].

Однако после *смерти* может открыться не только рай, но и ад. Если «предел счастья и райского бытия заключается для человека» в том, чтобы «стать одним из наблюдающих Его красоту» [8, с. 138] как в этом, так и в том мире, то ад – это нестерпимые и вечные душевные муки в загробной жизни. Их символическим образом (*мисал*) в этом мире является «змей» или «драконы». Природа происхождения последних – «в любви к мирскому» [8, с. 180]. Таким образом, чтобы избежать ада и достичь райского бытия, необходимо преодолеть *привязанность к этому дольному миру*. Но как сделать это? Аль-Газали предлагает традиционное теологическое решение, однако интерпретирует его на суфийский лад. «Если сердце, – пишет он, – невозможно освободить от привязанностей, его следует приучить к поклонению и поминанию (*зикр*) Всевышнего, дабы привычка к *зикру* возобладала в сердце настолько, чтобы любовь к этому восторжествовала над любовью к мирскому» [8, с. 190]. *Зикр* является основой мусульманской практики богопочитания. Однако увидеть в нем *способ отрешения* от дольного мира – это значит мистически интерпретировать его.

И все же достижение состояния мистического единения с Бытием предполагает не столько поминание Всевышнего, сколько «упование» (*таваккул*) на него. *Таваккул* означает предание себя божественной Воле, именно в результате чего возможно единение с Богом. Поэтому можно смело утвер-

ждать, что упование на Аллаха является трансцендентным полюсом онтологического мышления мусульманских философов. Почему? Ибн Сина пишет по этому поводу следующее: «Смысл промысла Божьего – это охват знанием Всевышнего всего существующего, всего того, на чем зиждется сущее, дабы расположить все в наилучшем порядке. Ясно, что *это стало необходимым по его воле* (курсив мой. – А. А.) и благодаря его знанию о сущем. Все сущее наилучшим образом познается Всевышним без всякого целеполагания и замысла» [1, с. 378].

Упование на Бога, определяющее дух ислама, несмотря на то что «Аллах милостив и милосерден», придает ему вид *фаталистической* религии. Но так ли это на самом деле? Может ли человек судить о *Тайне Предопределения* и обладает ли он *свободой воли*? Или же над ним неумолимо властвует Судьба? На эти вопросы аль-Газали отвечает в «Воскрешении наук о вере»: «...За морем этим стоит Тайна Предопределения, в которой запутались многие, а посвященным в Откровение раскрыть тайну запрещено. Суть этого в том, что и добро и зло нужны. А то, что диктует их нужность, – это необходимость наступления результата, который следовал бы за желанием. Им диктуемое неотвратимо, и приказы и приговоры Его не терпят толкований, а результат, большое оно или малое, ожидаем в равной мере» [6, с. 229]. Это значит, что Судьба властвует над миром («диктует неотвратимо») и человек не способен ее постичь.

Предполагает ли *таваккул* отсутствие у человека свободной воли? Нет. Персидский теолог считает, что сам по себе *таваккул* возможен лишь вследствие наличия у человека свободной воли. Человек не просто обладает свободной волей, он *принужден к ней сами Богом*; он является местом, благодаря которому реализуется божья Воля (Судьба волящая). Так, возражая своему мнимому оппоненту, обвиняющему исламскую теологию в фатализме, аль-Газали пишет: «Ты скажешь: “Все это полная обязательность. Она же противоречит свободной воле. А ты не отрицаешь свободного выбора. Как же человек может быть принуждаемым и одновременно свободно выбирать?” Я отвечаю: “Если будет приоткрыта завеса, ты узнаешь, что он принужден свободной воле, т.е. он принужден свободно выбирать”» [6, с. 220]; «Смысл того, что (человек) действует по принуждению, в том, что все с ним приходящее – не от него, а от другого. Смысл же того, что он выбирает, действует по свободной воле, в том, что он есть место, в котором принудительно осуществляется воля, и это действие по решению разума есть абсолютное благо, и оно выгодно. Решение же разума также вынуждено. Но оно вынуждено по свободной воле» [там же, с. 222].

Идея «фатализма» в исламском мистицизме – это не бессилие перед Судьбой, а возможность слиться с нею, ибо посвященные (пророки и святые) знают ее Тайну. Более того, мистиками разработан *путь* мистического познания Истины (*тарикат*). *Тарикат* предполагает прохождение определенных стоянок (*макам*) и состояний (*хал*). Шиммель называет «старейшим авторитетом» Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси (ум. в 988 г.), автора книги «Самое блистательное в суфизме» [29], ставшей классическим сочинением, в кото-

ром изложены основы суфийской теории и практики. Эта книга состоит из 152 глав, 20 из которых посвящены «стоянкам» и «состояниям». Что означают эти термины? Стоянка (*макам*) – это обретение суфием определенного этического качества в результате упорного самосовершенствования. Иначе говоря, это результат деятельности самого человека. Состояние (*хал*) – это определенное интимное переживание, обретаемое суфием помимо его воли независимо от степени его совершенства. В отличие от стоянки состояние – это божественный дар, благодать, ниспосланная суфию. При этом каждое новое состояние исключает прежнее, в то время как со стоянками такого не происходит. Однако, как пишет Шиммель, «у теоретиков мистицизма нет единого мнения относительно того, может ли состояние быть воспринято и сохраняться в течение какого-то времени или же это – преходящее переживание. Они также расходятся в классификации стоянок и дают разное описание некоторых видов мистического опыта (относимых то к стоянкам, то к состояниям). Не всегда есть ясность относительно последовательности прохождения стоянок, ибо эта последовательность варьируется в зависимости от способности адепта; Божественная воля может изменить стоянки или даровать путнику какое-то состояние без видимой причины» [37, с. 84].

Можно ли согласиться с мнением немецкого исследователя? Нет, скажет тот, кто знаком с вышеуказанной работой Сарраджа. Дело в том, что в описании этого ученого (а оно признается классическим) каждая из семи стоянок и каждое из семи состояний логически вытекает из предыдущих и, если так можно выразиться, «экзистенциально» связаны как с предыдущими, так и с последующими. Более того, каждая стоянка и каждое состояние предполагают прохождение трех последовательных этапов. Первый – для простых верующих, второй – для избранных, а третий – для избранных из избранных. Саррадж выделяет следующие семь стоянок: *раскаяния – осмотрительности – воздержания – бедности – терпения – упования – удовлетворения*. Так, на стоянке *терпения* «бывает три вида терпеливых: старающихся терпеть, терпеливый и долготерпеливый» [29, с. 146], а «*терпение* предполагает *упование* на Аллаха» [там же, с. 147]. «Уповающие, – продолжает Саррадж, – также делятся на три категории. Что касается *упования* верующих, то ... это – оставление заботы о своей душе и отказ от своей силы и могущества. ... Что касается *упования избранных*, то Ибн Ата сказал о нем: “Кто уповает на Аллаха, не ради Аллаха, тот в своем *уповании* не уповает на Аллаха. Только тогда, когда он уповает на Аллаха, в Аллахе и ради Него, он в своем *уповании* уповает на Аллаха, и не на что-либо другое”. ... Что касается *упования избранных из избранных*, то о нем сказал аш-Шибли, когда его спросили об *уповании*: “Чтобы ты был для Аллаха таким, как будто тебя никогда не было, и что Аллах был для тебя таким, как будто Он был всегда”» [29, с. 147–148]. Лишь после того как логически и «экзистенциально» достигнута стоянка *упования*, возможен переход к последней стоянке – *удовлетворению*.

К мистическим состояниям Саррадж причисляет следующие: *близости – любви, страха и надежды – страстного желания – приязни – успокоения – свидетельства*. Все они заканчиваются в состоянии *уверенности*. Состояние

уверенности (*йакин*) избранных из избранных есть *состояние экстатического озарения* единственностью единого Бытия, в котором осуществляется окончательное мистическое познание сокровенной сущности божественной Тайны. Вот как оно описывается Сарраджем: «Прибавлению *уверенности* нет предела. Всякий раз, как люди углубляют свое познание и понимание веры, их *уверенность* увеличивается все больше и больше. *Уверенность* – исток всех *состояний*, и все они в конечном счете восходят к ней. Она – последнее *состояние* и скрытая сторона всех *состояний*. Все *состояния* суть внешняя сторона *уверенности*. Вершиной *уверенности* является достижение веры и истинность сокровенного, когда исчезают все сомнения и колебания. Вершина *уверенности* – это также предвкушение радости [встречи с Богом], сладость тайной беседы [с Ним], чистота видения Аллаха Всевышнего, когда сердца созерцают истины *состояния уверенности*, отвергая [рациональные] доводы и противодействуя недоверию» [29, с. 159–160].

Состояние *йакин* является высшим и в том смысле, что для человека нет более достоверной Истины, чем эта. Эта Истина есть истина *Озарения божественным Светом*. Учителем «философии озарения» именуют Сухраварди (1155–1191), автора фундаментальных трудов «Философия озарения» и «Алтари Света», получивших большое признание (перевод на турецкий язык и комментарий осуществлен был турецким ученым-богословом Исмаилом Анкарви). Этого философа не следует смешивать с двумя его однофамильцами, основателями знаменитого суфийского ордена Сухравардийя. Сухраварди называют также аль-Мактул, что переводится как «убиенный»: как пишет Шimmel, *факихы* (юристы-богословы) опасавшиеся молодого блестящего философа уговорили эмира заточить его в тюрьму, где 36-летний философ-мистик впоследствии был убит.

О сути учения Сухраварди говорится Шimmel пишет следующее: «То, что метафизически мыслится как существование (*вуджуд*), совпадает с тем, что в терминах фундаментального опыта описывается как Свет (*нур*)» [37, с. 204]. Сухраварди был хорошо знаком с философским наследием Ибн Сины, влияние которого на творчество молодого философа, как отмечают многие исследователи, было отчетливо заметно. Что же могло привлечь молодого мистика в учении великого философа, прозванного «князем ученых»? По сути, этот вопрос направлен против существующего мнения, согласно которому Ибн Сина был философом-рационалистом, продолжателем традиции перипатетиков, а если и было в его учении нечто мистическое, то это лишь влияние неоплатоников. Так ли это на самом деле? Вот что сам Ибн Сина пишет об одном из них – «человеке, называвшегося Порфирием. Он составил книгу о разуме и о умопостигаемых сущих, превозносимую перипатетиками, хотя она является сплошным бредом. Они сами хорошо знают, что не понимают этот вопрос. Не понимает этот вопрос и сам Порфирий» [1, с. 374].

Девятому обозрению «О степенях мистиков» («Указаний и наставлений») предшествует обозрение, названное Ибн Синой «О радости и счастье». И это не случайно. Почему? Потому что самое высшее счастье человеку дает *радость экстатического озарения, в котором человек становится единым с*

*трансцендентным ему Бытием*. Эти люди, именуемые Ибн Синой мистиками (*ариф*), не являются душевнобольными, как часто полагают. Обо всем этом великий мыслитель и величайший врач пишет в своей книге: «Здравые в своей природе души, не огрубленные суровыми земными отношениями, услышав духовный призыв, оказываются в состоянии, похожем на состояние трансцендентных вещей, и, словно обволакиваясь пеленой, о происхождении которой они и сами не ведают, приходят в неопиcуемый экстаз и достигают восторженного наслаждения, что повергает их самих в изумление и поражает. Это явление, имеющее определенную направленность, многократно испытано на опыте и является наивысшим наслаждением» [1, с. 386]. Это и есть «наслаждение мудрых людей», заключает Ибо Сина.

Почему же человек, посвятивший себя познанию Трансцендентного, испытывает от этого величайшую радость? Потому что такова природа самого Бытия! «Наиславнейшим счастливым, радующимся по своей сути всему, является Первоначало, ибо оно наиболее прочно познает вещи, обладающие наивысшим совершенством» [1, с. 386]. В акте человеческого познания Трансцендентного Бытие познает само себя. Осуществленность этого акта, т.е. познание Тайны Бытия, проявляется как экстатическое озарение его Истиной. Экстаз – это особое человеческое состояние, в котором осуществляется переживание и/или единение с Трансцендентным (бытием). Согласно Ибн Сине, ни «аскет» (*захид*), отказавшийся от мирских благ, ни «служитель» (*абид*), усердствующий в исполнении религиозных обрядов, не достигают истины Бытия, и перед ними не «раскрывается его тайна». Его достигает лишь «человек, окунающийся в размышления о священности божественной силы и постоянно стремящийся к озарению светом истины сокровенного таинства», и такой человек «называется “мистиком” (“ариф”）」 [1, с. 388]. Можно ли сказать, что «озарение светом истины сокровенного таинства» есть мистическое познание единого Бытия (*вахдат аль-вуджуд*)? Можно, ибо «мистическое знание, – утверждает философ, – завершается познанием Единого» [1, с. 392].

В своем исследовании, посвященном миру исламского мистицизма, Аннемари Шиммель постоянно апеллирует к *суфийской поэзии* и даже посвящает ей отдельную главу «Роза и соловей. Персидская и турецкая мистическая поэзия». Это свидетельствует об интересе к поэзии. А разве возможно без нее проникновение в мир мистицизма, одухотворенный и высший Мир, парящий в недоступной для научно-материалистического мировоззрения Выси? Стал бы философ Ибн Сина мистиком, если бы не был поэтом, написавшим одно из лучших стихотворений о *божественности вина*, чей «цвет затмил цвет розы»? Нет. Наверное, не случайно, заканчивая свое исследование, в «Эпilogue», Шиммель также переходит на поэтический язык: «Кто-то не согласится с этой идеей, а кто-то отвергнет ее в пользу модернизированного мировоззрения, обходящегося без всякого небосвода, заполненного святыми, которые, подобно звездам на рассвете, исчезают, когда восходит солнце реальности. Однако те, кому довелось пережить состояние ночного мрака ду-

ши, знают: однажды появится полуночное солнце и мир обретет новую красоту» [37, с. 314].

Был ли Ибн Сина одним из тех, кто среди *мрака обыденной реальности* увидел *полуночное солнце* и подлинную *Красоту мира*? Что можно сказать о человеке, однажды написавшем о внутреннем состоянии мистика: «Это – время, когда он целиком поглощен истиной, время, когда перед единением спадает завеса души и раскрывается его тайна. А в момент единения с истиной он либо отрешается от всего, либо усилием воли может находиться в обоих состояниях, причем одно из них не будет препятствовать другому. Но как только прекращается его единение с истиной, он облачается в одеяние великодушия и живет прежней жизнью. В своей радости он является счастливым созданием Аллаха» [1, с. 393]?

### **§ 58. Творение мира из мгновенья Ничто (Лика Божьего) как праздник вечного рождения**

Известный русский философ Николай Бердяев в работе «Дух и реальность» утверждает, что «германская мистика есть одно из величайших явлений в истории духа», однако, как поясняет он далее, «в начале этого духовного процесса лежит экхартовское различие между *Gottheit* и *Gott* (Божество и Бог. – *A. A.*). Результат этого различения потом раскрывается как основная интуиция германской мистики и германской метафизики. В отличие от греческой германская мысль признает, что в первооснове бытия лежит иррациональное, невыразимое в понятиях начало, Тайна, *Ungrund* (безосновное, бездна. – *A. A.*). В метафизике это означает преодоление интеллектуализма волюнтаризмом. В теологии это значит, что то, что раскрывается для катафатического познания как *Gott*, для апофатического познания раскрывается как *Gottheit*. *Gottheit* есть сверхбытие, сверхличность, невыразимая глубина, из которой рождается Бог. Богопознание в сущности может быть лишь символическим, оно не может быть понятийным» [5, с. 432].

Несомненно, что в приведенной цитате речь идет об особенностях *германского мистицизма* в лице ее основоположника Майстера Экхарта (1260–1328). Тем не менее, здесь, хотя и весьма широко, выражена суть философского мистицизма вообще, а не его германского направления. Что же лежит в основании *онтологического мышления* великого немецкого философа-мистика Майстера Экхарта? *Божество, которое в своем «вечном мгновенье» непрерывно порождает Бога-Творца, следовательно, и сам мир.* Божество – это Лик Божий. При этом отличительная особенность мистицизма Экхарта состоит в том, что Божество онтологически понимается им как Ничто. *Ничто* Экхарта (Лик Божий) идентично *шунье* Нагарджуны. Именно эта параллель, т.е. «близость метафизики Экхарта к буддизму *махаяаны*, и в частности к дзэн-буддизму и учению о Пустоте» [30, с. 26], лежит в центре работы Т. Д. Судзуки «Мистицизм: христианский и буддийский» [30]. По мнению японского философа, «Лик Божий есть абсолютное Ничто и в то же время

первооснова бытия, порождающая все сущее» [30, с. 28]. Такая интерпретация позволяет ему сделать вывод о том, что «высказывания Экхарта, а также его представление о Лике Божьем как о “чистой пустоте” (ein bloss nicht) прекрасно согласуются с буддийским учением о шуньяте» [30, с. 29].

Поскольку первоосновой бытия является Ничто, то способом его познания выступает *отрешенность*. Именно благодаря отрешенности великий немецкий философ смог постичь смысл Бытия. Однако Экхарт не буддист, а, скорее, последователь Ибн Сины. «Один учитель, – пишет он, – Авиценна по имени, говорит: дух, который пребывает отрешенным, настолько высок, что все, что он видит – правда, и все, что он желает, дается ему, и когда он повелевает, тогда надо ему быть послушным. Поистине, знайте это, пребывающий в своей отрешенности дух привлекает к себе Бога» [39, с. 57]. Иначе говоря, конечная цель Экхарта – не нирвана, а «привлечение к себе Бога». Поскольку последнее достигается отрешением, то рассмотрим, как немецкий философ трактует его познавательную возможность и сущность.

Итак, в главе «Об отрешенности» Экхарт утверждает, что он исследовал труды языческих и христианских учителей с целью найти «высшую добродетель», с помощью которой «человек мог бы наиболее уподобиться Богу», но он не нашел «ничего иного, чем чистую от всего созданного свободную отрешенность» [39, с. 53], при этом, поясняет он, «я ставлю отрешенность выше любви» [там же]. Последнее высказывание свидетельствует о том, что немецкий мистик выходит за рамки христианского богословия и, соответственно, теологии вообще. Почему? По словам самого Экхарта, он делает это по двум причинам. «Во-первых, от того, что любовь заставляет меня любить Бога. Но гораздо ценнее, чтобы я привел к себе Бога, чем пришел бы к Богу, ибо мое вечное блаженство заключается в том, чтобы Бог и я стали одно; потому что Бог может лучше войти в меня и соединиться со мной, нежели я с Ним» [39, с. 53]. Во-вторых, «если любовь приводит меня к тому, чтобы все претерпевать ради Бога, то отрешенность делает меня восприимчивым к одному только Богу. Это же самое высокое» [39, с. 54].

Как следует из приведенного текста, «любовь», в отличие от «отрешенности», предполагает *субъект-объектное* отношение между человеком и Богом. Подлинное же постижение Бога есть постижение абсолютного Ничто. Оно возможно тогда, когда в человеке ничего не остается, даже *надежды на вечную жизнь* в Боге. Однако немецкий мистик не отрицает значимость феномена любви по той простой причине, что, прежде чем человек достигнет бытия Бога (абсолютного Бытия, или Ничто), необходима такая любовь, которая была бы *сильнее страха смерти*. Иначе говоря, любовь, позволяющая перешагнуть страх смерти, – это предпосылка подлинного отрешения. «Лишь это – истинная степень подлинного и совершенного отрешения. И только любовь дает нам такое отрешение, любовь, которая сильна, как смерть: она и убивает в человеке его “я”, и разлучает душу с телом» [39, с. 154].

Любовь к Богу дает стремление постичь смысл Бытия. Но одного человеческого желания для этого недостаточно. Бытие нельзя постичь таким же образом, как постигается Сущее. Бытие должно Само *явить* Себя, и человек



должен быть готовым воспринять его. Но может ли такое *конечное* существо, как человек, принять *бесконечного* Бога? Может, ибо Бог способен *преобразить* душу человека: «И как Бог всемогущ в действии, так бездонна душа в приятии. Так преобразается она Богом в Бога. Богу – действовать, душе – принимать: Он должен познавать и любить в ней Себя Самого» [39, с. 76]. Поскольку действует Бог и человек полностью зависим от этого действия, то такой «бог» не является имманентным и, следовательно, исключительно *пантеистическом*. Однако Бог действует в человеке лишь в том случае, если человек подготовлен к этому действию. Если же человек не подготовлен, то, видно, не Судьба ему встретиться с Богом. «Бог совершенно по Своей воле может действовать в нас, Бог не может действовать в каждом сердце по своей воле» [39, с. 62]. Так или иначе, можно смело утверждать, что *Судьба волящая* в образе Бога, или «деятельного Ничто», является *трансцендентным полюсом онтологического мышления Экхарта*. Соотношение между Судьбой волящей и свободой воли человека следующее: «Бог поставил душу в свободное самоопределение, так что помимо свободной воли не хочет ни в чем ее насиловать или приписывать ей чего-либо, чего она не волит. Стало быть, то, что она изберет, в этом теле свободной волей, того и должна держаться» [39, с. 103]. Иначе говоря, в *онтологическом* смысле, человек свободен в своем самоопределении. «В онтологическом» означает, что человек свободен в том случае, если он *следует* «зову бытия», т.е. внутреннему Зову своей души. Свобода есть возможность такого «следования», и именно в этой «свободе» состоит «насилие Бога» над человеком, т.е. власть Судьбы.

Поскольку Судьба, будучи онтологическим феноменом, рационально непознаваема, то ее сущность связана с Тайной бытия. Знание этой Тайны составляет основу того, что немецкий философ называет «сверхъестественным знанием». Существует ли способ его постижения? Существует. Такое постижение Неведомого есть некое «внутренне рождение человека», возникающее в состоянии *отрешенности* и основанное на *мистическом* отношении к миру. Имел ли его Экхарт? Точнее, был ли он философом, обладающим даром *мистического познания*? Несомненно. Более того, он считал его «высшим видом знания»: «Когда больше ничего не знаешь, тогда узнаешь его и оно открывается. ...Здесь нужно подняться к высшему виду знания, и это неведение не должно происходить от невежества, но от познания должно придти к неведению. Там станем мы вещами божественным неведением, там будет облагорожено и украшено наше неведение сверхъестественным знанием» [39, с. 75].

Итак, немецкий мистик утверждает, что Бог воспринимается только в *состоянии* отрешенности. Под последней он подразумевает «дух, который остается неподвижным во всех обстоятельствах, будь то радость или горе» [39, с. 57]. Слово «состояние» выделено здесь курсивом для того, чтобы показать, что онтологическое мышление Экхарта является не метафизическим и даже не столько мистическим, сколько *экзистенциально-мистическим*, т.е. оно непосредственно связано с *настроением* самого познающего человека. На это недвусмысленно указывает и следующее высказывание Экхарта: «От-

решенность же настолько близка к “ничто”, что нет ничего достаточно тонкого, чтобы найти в нем место для себя, кроме Бога. Он так прост и так тонок, что находит Себе место только в отрешенном сердце. Воспринято и постигнуто может быть воспринимаемое только особым способом воспринимающего, так же, как *все познаваемое постигается и понимается в зависимости от состояния того, кто это познает, а не таким, каково оно, взятое само по себе* (курсив мой. – А. А.)» [39, с. 54].

В этом высказывании, помимо вышеуказанного, говорится и о Боге, точнее, отождествляются Бог и Ничто. Прежде чем перейти от состояния отрешенности к бытию Бога, еще раз напомним о ее гносеологическом и онтологическом значении: «Отрешенность же так близко соприкасается с “ничто”, что между ней и “ничто” не остается больше никакой разницы» [39, с. 55]. Является ли «ничто» Экхарта, открывающееся в отрешенности, *абстрактной*, т.е. ничего не дающей человеку, пустотой? Нет, ибо «нет никого радостнее того человека, что пребывает в величайшей отрешенности. Всякая телесная и плотская радость приносит духовный вред, ибо плоть жаждет вновь духа, и дух жаждет вновь плоти» [39, с. 66].

Таким образом, приведенные высказывания наталкивают на мысль о том, что в состоянии отрешенности человек достигает «дна» бытия, т.е. Ничто, и оно воспринимается им как настроение «высшей радости», по которому можно судить о состоянии единения человека с Богом. Можно ли говорить о том, что для Экхарта Бог, Ничто и переживаемая человеком в состоянии отрешенности Радость бытия (блаженство) есть одно и то же? Этот вопрос не так прост, если учесть, что Экхарт был не просто философом, но и христианским теологом, утверждавшим, что «лишь в Боге одном цельно Божественное бытие» [39, с. 51]. Не будет ли утвердительный ответ на вышепоставленный вопрос «еретическим»? Итак, можно ли отождествить Бога, Ничто и Радость? Ответ немецкого религиозного мыслителя однозначен: можно. «Блаженство – это всегда Бог; и каждый, кто блажен, тот в переживании блаженства – Бог, и божественное естество, и существо Божее. ... В переживании блаженства человек становится *ничто* и все сотворенное становится для него *ничто!*» [39, с. 143].

Можно ли в таком случае считать, что Экхарт был «пантеистом»? Нет, ибо он различал Бога и Лик Божий (Божество). «Я хочу сказать, – пишет он, – *не сказанное никогда доселе* (курсив мой. – А. А.). Бог и Божество не схожи, как небо и земля. ... Ибо даже Бог становится и переходит. Становится Бог там, где все создания высказывают Его» [39, с. 29]. Различие между ними состоит в том, что «только Бог творит и создает дела; Божество не действует и не знает творческой деятельности» [39, с. 140]. Выше уже было сказано о том, что сущность *онтологического мышления* Экхарта заключается в выявлении различия между Божеством (Ничто, абсолютным Бытием) и Богом (творящим Сущее из Ничто). Рассмотрим суть этого различия. Однако это не легко сделать, так как мы постоянно сталкиваемся с тем, что, как пишет Судзуки «Экхарт часто забывает проводить различие между ними и употребляет

слово “Бог” там, где речь идет о Лике Божьем» [30, с. 28]. Но и Экхарта можно понять, ибо он говорит о «не сказанном никогда доселе».

Итак, Экхарт вводит указанное различие для того, чтобы его онтологический тезис «Все вещи – Бог!» [39, с. 95] не понимался буквально, т.е. пантеистично. Божество дает вещам не их вечность, а их сущность. Бог же дает вещи ее бытие, вечность (в смысле наличного существования). Именно так необходимо понимать следующее высказывание: «Итак, все твари имеют свое бытие в Боге, а сущность их дает им Бог (Божество. – А. А.) Своим присутствием» [39, с. 95]. *Божество – это сущность Бога.* Разница между ними, поясняет Экхарт, точно такая же, как между человеком и его лицом. «Тут мы должны уяснить себе, что такое “Лицо Божие”. То, в чем человек более всего выявляет самого себя, то зовем мы его лицом. Также и то, где Бог Сам Себе открывается в безмолвной тишине Своей Собственной сущности, это самооткровение называется Лицом Его: Божеством» [39, с. 94]. Однако человеческой душе не дано познать его, может быть, лишь в его отражении, именуемом Троиединством. *Божество отражено в троеединстве Бога, который, в свою очередь, уже творит мир.* Иначе говоря, Экхарт рассматривает процесс *богорождения* (теогонии), а «пантеизм, – как метко подмечает Бердяев, – не нуждается в теозисе, в нем все изначально божественно» [5, с. 430]. Более того, немецкий мистик «трансцендировал» даже теистического Бога, ибо старался постичь «неведомого сверхбожеского Бога» [39, с. 17]. Аналогично тому, что помимо Бога есть его сущность – Божество, Бог также не тождествен своему творению. Как заявляет сам философ, «знаете, отчего Бог есть Бог (Божество. – А. А.)? Оттого что Он без творений» [39, с. 8]. Экхарт прекрасно понимает, что быть «равным» и быть «единым» – не одно и то же, ибо равенство предполагает разъединенность. В состоянии отрешенности человек также может стать равным Богу, но не единым (?) с ним. Равенство рассматривается в *гносеологическом* аспекте, а единство – в *онтологическом*. Однако в пантеизме данное различие стирается. Более того, эта тенденция присуща мистицизму вообще. Для исламского и христианского мистицизма, т.е. тех онтологий, которые в рамках сугубо теистических религиозных систем все же претендуют на *единение с Богом* (постижение Бытия), это *непреодолимая* проблема. «Там, где есть равносущность, – пишет философ, – там нет единосущности! Я не равен самому себе, я – един, это одно и то же, что я есть. Так и Сын в Божестве: поскольку Он Сын, Он равен Отцу, но не одно с Ним» [39, с. 140].

Зададим последний и самый важный с точки зрения выяснения сущности *онтологического мышления*, вопрос. Как возникает Творение, т.е. сущий мир? «Бог создает мир, – отвечает мыслитель, – теперь точно так же, как Он делает это в первый день сотворения мира, в этом-то как раз и заключается Его богатство» [39, с. 4]. Этот главнейший онтологический тезис можно понять лишь в том смысле, что в абсолютном бытии *нет времени*, а есть только Мгновение длиною в вечность. При этом «прорыв в вечность есть нечто более высокое, нежели его первоначальный исход» [39, с. 134]. Такой *прорыв*

есть не что иное, как обретение состояния *просветления*, которого и должен достичь человек в своем «внутреннем рождении».

Таким образом, вопрос перемещается в иную (экзистенциальную) плоскость: в чем же *онтологический смысл человеческого существования*, т.е. существования «совершенного человека», который следует божественному зову в нем? Подлинное (экзистенциальное) человеческое существование – это *Праздник бого-миро-рождения-в-человеке*, точнее, празднование Богом своего рождения посредством человека, иначе, творения мира из мгновения Ничто (Лица Божьего) во времени путем своего *вочеловечения*. «Мы справляем здесь во времени праздник вечного рождения, которое Бог Отец непрестанно совершал и совершает в вечности, и празднуем это самое рождение, совершившееся во времени и человеческой природе» [39, с. 11]. Бог может вочеловечиться, так как в душе человека есть его *Искра* и, соответственно, таинственный, *несотворенный и несотворимый Свет*, который «воспринимает Бога непосредственно, без всяких покровов, таким, каков Он Сам в Себе. Этот свет воспринимает Его в действии внутреннего богорождения!» [39, с. 38]. Указанный «свет» достигает предельной и абсолютной Тишины, в которой неподвижно покоится Божество, «и этим неподвижным движимы все вещи» [39, с. 39].

Однако Экхарт не метафизик, а экзистенциальный мыслитель. Это означает, что его рассуждения основаны не на логике, а на личном опыте *блаженства* погружения в высшее Бытие. Именно исходя из этого опыта, он повествует об «искре души», которая находится *вне* времени и пространства. В состоянии отрешенности «от себя самого и от всего сотворенного» пишет он, «достигнешь ты единства и блаженства в той искре души, которой никогда не коснулись ни время, ни пространство. Эта искра сопротивляется всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков Он есть Сам в Себе» [39, с. 38]. Достигая этой искры души, «дна Бытия», человек словно становится равным Богу.

На специфику онтологии Экхарта обратил внимание Судзуки, увидев в ней экзистенциальное обоснование феномена *сатори*. С этой целью японский исследователь приводит следующее высказывание Экхарта: «Погружаясь в Бога, душа находит себя в точке, где каждое существо, одаренное разумом, постигает себя как себя. Утопая в вечности божественного бытия, душа, однако, никогда не достигает дна. И потому Бог оставил маленькую точку, оказавшись в которой душа обращает взор к себе, видит себя и постигает себя как творение Божье» [30, с. 86]. По мнению Судзуки, то, что Экхарт описывает как «утопание в вечности божественного бытия» в «маленькой точке, оставленной Богом», есть не что иное, как переживание *сатори*. «Я уверен, – заключает он, – что Экхарт пережил сатори» [30, с. 89]. Однако сам Экхарт, гораздо лучше выразил идею достижения *бессмертия*, сказав, что «мы справляем здесь во времени праздник вечного рождения». Этот Праздник длится всего лишь *одно Мгновение*, но «человек, что живет в одном свете с Богом, не знает ни страдания, ни начала, ни продолжения, но одну ровную вечность» [39, с. 44].

Майстер Экхарт был не только высокопоставленным религиозным служащим, но и высокообразованным человеком, поскольку преподавал в Парижском, Страсбургском и Кельнском университетах. Поэтому может сложиться впечатление, что его жизнь, точнее теоретические установки, цели и смысл наложили *отпечаток* на его мистический опыт. Иначе говоря, без соответствующего жизненного опыта, не было бы и мистического познания. Но так ли это? Опровержением этому тезису служит творчество другого немецкого мистика, Якоба Бёме (1575–1624), сапожника по профессии, автора знаменитой книги «Аврора или утренняя заря в восхождении» [4]. Уже в самом названии книги – «Утренняя заря»<sup>72</sup> – автор заявляет о ее пророческом характере. Словосочетание «утренняя заря», по меньшей мере, три раза встречается в этом сочинении, указывая на то, что перед читателем *новое откровение*, ниспосланное свыше, «ибо время возвращения того, что человек утратил, отныне близко, занимается утренняя заря, пора пробудиться от сна» [4, с. 171]. Более того, завершая книгу, Бёме утверждает, что ему открылась Божественная тайна, недоступная человеческому разуму: «Это суть истинные врата сокровенности Божьей, по которым читатель должен же заметить, что ведать или знать таковое превышало бы силы человека, если бы не возшла Утренняя Заря в средоточии души. Ибо это суть Божественные тайны, которых никакой человек не может исследовать собственным разумом; и я также почитаю себя слишком недостойным для этого» [4, с. 404]. Последнее высказывание, на первый взгляд, противоречит смыслу всей цитаты, и поэтому может вызвать недоумение. Как можно познать то, что превышает возможности человеческого разума? Для этого необходимо, чтобы «возшла Утренняя Заря в средоточии души», отвечает Бёме, ибо «неужели я мог бы собственными силами так глубоко проникнуть исследованием в Божество, если бы Божество не коренилось во мне само? или ты полагаешь, что я достаточно силен, чтобы противится Ему?» [4, с. 369]. Сама идея «утренней зари», вероятно, является следствием пережитого им состояния *сатори*. Поэтому если сравнивать Бёме с Экхартом, то, скорее всего, именно первый из них пережил *сатори*, в то время как второй, больше всего настаивавший на отрешенности, Ничто, Тишине, по всей видимости, испытал состояние *самадхи*.

Итак, «Утренняя заря» – это мистическое познание Тайны бытия, основанное исключительно на интуитивном озарении, или же видении, простого «сапожника из Гёрлица» и, соответственно, не имеющее своего интеллектуально-философского обоснования. В этом смысле творчество Бёме близко к наследию даосских мыслителей или дальневосточных мистиков. И хотя немецкий мистик заявляет, что он много читал, не является алхимиком или язычником и «пишет он философски», ибо имеет «истинное познание единого великого Бога, который есть все» [4, с. 343], тем не менее пытаться выявить в этом сочинении *онтологическое мышление* было бы (в строго философском смысле) не совсем корректно. И все же, несмотря на это, мы попро-

---

<sup>72</sup> «Знаменитый “первенец” Бёме “Утренняя заря”, названный Бальтазаром Вальтером “Аврора”, был опубликован уже после смерти автора». Вер Г. Якоб Бёме. Челябинск: Урал LTD, 1998. С. 31.

буем сделать это, так как есть основание доверять человеку, глубоко познавшему свое бессилие перед *тайной Языка*. «Да, если бы у меня был ангельский язык, а у тебя ангельский разум, то мы с тобою отлично поговорили бы об этом; а так только дух видит это, язык же не может поднять, ибо я не знаю никаких иных слов, кроме только слов мира сего; однако если в тебе есть Дух Святой, то душа твоя ясно поймет это» [4, с. 57].

Бёме – пантеист, отчасти натурфилософ, чей (пантеистический) подход к *происхождению и сущности языка* превзошел все ожидания. Однако следует ему отдать должное, и не только по указанной причине. Во-первых, он показал, что «онтологическая» проблематика может быть рассмотрена лишь в рамках «герменевтической феноменологии»: «Если же ты хочешь рассмотреть небесное Божественное величие и славу, каковы они, и какие там произрастания, наслаждения или радость, то взирай прилежно на мир сей» [4, с. 55], и «ты не должен думать поэтому, будто небесный свет совсем погас в источных духах Божиих в сем мире», ибо человеку дано увидеть *здесь и сейчас* «дивное лицо Божие и все небесные врата» [там же, с. 128]. Во-вторых, он постиг, что «небо же есть приятное селение радости» [4, с. 35], поэтому «в Боге все духи ликуют, как единый дух, и один дух непрестанно укрощает и любит другого, и нет ничего, кроме одной только радости» [там же, с. 127]. Иначе говоря, Бёме согласился бы с тезисом, что: *смысл бытия есть радость*. Наконец, в-третьих, и это самое ценное в онтологическом отношении, – «*онтология и философия языка*» Бёме (не замеченная многими исследователями, в частности, Эрнстом Кассирером, автором фундаментального трехтомного труда «Философия символических форм», в котором немало места уделено выявлению сущности языка<sup>73</sup>). В «онтологической» главе XIX, посвященной сотворению неба, земли, воды, света и тьмы, Бёме утверждает, что в *духе слова*, объемлется все, в том числе и Божество. Как дух образует слово и с ним исходит, точно так же происходит и рождение в природе. Впав в грех, человек тем самым принял дух и обрел дар речи, как природный дар. «Потому он (человек. – А. А.) и произносит теперь все слова сообразно настоящему рождению природы; ибо дух человеческий (который состоит в звездном рождении, и качествах совместно со всею природою, и есть сам как бы вся природа) образует слово сообразно настоящему рождению. Когда он что-нибудь видит, он дает тому имя сообразно его качеству: но чтобы это сделать, ему надо и самому сложить себя в такой же образ, и родиться со своим звуком так же, как рождается и та вещь, которую он хочет назвать; и здесь сокрыто ядро всего разумения Божества» [4, с. 282]. То, что Бёме назвал «скрытым ядром всего разумения Божества», как раз и представляет со-

---

<sup>73</sup> «В философии языка такой способ рассмотрения впервые был со всей ясностью осознан и реализован Вильгельмом ф. Гумбольдтом. Для Гумбольдта звуковой знак, представляющий собой материю для всякого процесса языкового образования, подобен мосту между субъективным и объективным, так как в нем объединены их сущностные моменты. Ибо звук, с одной стороны, есть произносимый и в этом отношении нами самими произведенный и сформированный звук; но, с другой стороны, как звук слышимый он есть часть окружающей нас чувственной действительности». Кассирер Э. Философия символических форм: введение и постановка проблемы // Культурология XX век. М.: Юрист, 1995. С. 184.

бой содержание его *онтологического мышления*, а именно: *мир вещей порожден духом человека, воплощенным в звуках речи*.

### § 59. *Тихая радость святости (аулия) как Свет непотаенности Бытия*

*Мистика* означает «Тайна». Соприкасаемся ли мы в ней с *тайной Бытия*? Не противоречит ли этот вопрос самой *идее онтологии*, под которой понимают «учение о бытии»? А может, Бытие уже обрело свой однозначный смысл, обесмыслив тем самым человеческое существование, если рассматривать последнее в его предельном отношении? Очевидно, нет. В таком случае можно ли тогда создать «учение о Тайне»? Если да, то чем оно будет отличаться от *мистицизма*? А разве можно поставить знак равенства между мистицизмом и онтологией? В работе «Дух и реальность» Николай Бердяев пишет: «Мистический опыт есть выход из нашего понятия о Творце, и совсем не потому, что происходит отождествление Творца с творением, ибо это оставило бы нас по сю сторону. *Ошибочно было бы сказать, что мистический опыт онтологичен* (курсив мой. – А. А.), ибо он находится по ту сторону бытия, на котором лежит печать понятия. Наше мышление о бытии имеет слишком сильный привкус натурализма. Дух же есть свобода, а не природа. Свободе принадлежит примат над бытием. Бытие есть остывшая свобода, уже обработанная понятием мысли, оно есть уже объективация. Свобода же есть апофатика. Духовность не допускает рационализации, она по ту сторону рационализованного сознания» [5, с. 433]. Можно ли согласиться с этим утверждением? Можно, если, как и Бердяев, полагать, что «бытие допускает рационализацию», и нельзя, если исходить из того факта, что «постижение бытия возможно лишь в экзистенциально-мистическом опыте»<sup>74</sup>. Невозможно создать «теорию познания», которая позволила бы «познать бытие». Наоборот, познание как вид духовной деятельности человека возможно лишь потому, что *есть* как говорит Хайдеггер, нечто *Потаенное, вышедшее в свою Непотаенность*. Если была бы лишь одна Потаенность, то познание было бы просто невозможным, а если бы все было Непотаенным, то познание было бы излишним и бессмысленным.

Бердяев «решает» эту дилемму, провозглашая, что «свободе принадлежит примат над бытием. Бытие есть остывшая свобода». Можно ли согласиться с этим тезисом? Нет. Не «бытие является остывшей свободой», но *свобода есть отсвет истины Бытия*. Апеллируя к «Критике практического разума» Канта, можно утверждать: Свобода возможна лишь как «факт сознания», и поэтому она может быть «желанной» и даже «сладкой»; но она никогда не была и не будет *целительно-благодатной, светлой и дарующей Бли-*

<sup>74</sup> Однако Бердяев был прав, когда писал, что «человек и мир не погибают в Боге, а просветляются и преобразуются, становятся окончательно бытием, освобождаются от небытия». *Бердяев Н.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С.173.

зость. Последними качествами обладает лишь *святость*, с которой философия принципиально не хочет считаться. «Созревшие плоды религиозного состояния, – пишет У. Джеймс в своем фундаментальном труде “Многообразие религиозного опыта”, – представляют собою то, что называют святостью» [11, с. 214], поясняя при этом, что «все корни религиозной жизни, как и центр ее, мы должны искать в мистических состояниях сознания» [там же, с. 296].

Итак, святость «онтологичнее» свободы, она есть *плод мистического опыта*. Правомерна ли здесь метафора «святость есть плод»? Да. Плод – это, то что «созревает». Последнее свойство присуще и человеку, ставшему на *Путь познания истины Бытия*. Этот «путь» известен индийским йогам и буддистам как ступени совершенствования *дхьяны* (интуитивное видение); суфии называют его *тарикатом*. Свой жизненный путь М. Хайдеггер также назвал «Проселком», в «немотствовании речей» которого «Бог впервые становится Богом» [32, с. 239]. Вторая – основная – часть исследования Э. Андерхилл «Мистицизм», ставшего классическим трудом по данной теме, полностью посвящена «Мистическому пути» [2]. Укажем его основные этапы.

Последовательность мистических состояний «может быть, по моему мнению, – пишет Андерхилл, – разделена на пять частей. ... Предлагаемое разбиение состояний на группы следует смотреть просто как на удобную схему, соответствующую переживаниям, которые протекали в чистом виде и допускают однозначную интерпретацию» [2, с. 172]. Перечислим их, сопроводив краткими пояснениями.

1. *Обращение*. Это пробуждение души человека к осознанию абсолютной Реальности и ее божественной Красоты, сопровождаемое «сильной радостью и ликованием».
2. *Очищение*. Это умерщвление привязанности к чувственному миру и благочиние как следствие осознания своего несовершенства перед Лицом абсолютной Реальности и божественной Красоты.
3. *Озарение и просветление*. После этапа очищения наступает озарение, в результате которого человек окончательно пробуждается и становится постоянным носителем «блаженного осознания Трансцендентного Мира», т.е. просветленным. На этом этапе заканчивается «первая мистическая жизнь», дальше которой многие мистики не идут.
4. *Полное одиночество и покинутость*. На третьем этапе еще не возникает полного единения с абсолютной Реальностью. Постепенно человек начинает ощущать этот недостаток как свое «одиночество и полную покинутость Богом». На этом этапе происходит растворение личной воли и полностью искореняется желание личного счастья. Человек достигает «дна Бытия».
5. *Единение*. Это слияние, единение с абсолютной Реальностью, определяемое как состояние «равновесия духовной жизни, которое характеризуется умиротворенной радостью, расширением возможностей и глубокой верой» [2, с. 175].



В основу перечисленных этапов положен *опыт* преимущественно христианских мистиков. Однако «классификация периодов мистической жизни», предложенная Андерхилл, практически полностью соответствует *опыту* как буддийского, так и исламского мистицизма, что является подтверждением ее достоверности. Таким образом, можно с полным основанием говорить об опытном факте «созревания плода», имя которому – *святость*. Что она собой представляет? Святой – это, в первую очередь, *просветленный* в буддийском смысле этого слова. Русское слово *святой* происходит от глагола *светить, освещать*. Однако в контексте русскоязычной культуры, в отличие от буддийской, идею святости чаще всего связывают не с человеком, обладающим мистическим познанием, а с *набожным и высоконравственным* человеком, наделенным «высшим совершенством» и «угодным богу». Однако при этом необходимо помнить, что святыми могут быть не только люди, но и источник, гора, могила великого мыслителя или полководца и т.п. Иначе говоря, есть *особые места*, наделенные высшей духовной ценностью для человека. Такие места называют святыми, поскольку они доставляют человеку тихую, духовно просветленную радость. Поэтому святое место лучше обозначить неологизмом *Frohört – фроорт* («радостное место») по аналогии с немецким словом *Kurort – курорт* («лечебное место»).

Свято то, что *светит собственным светом*. Какова же природа этого «света»? На данный вопрос лучше всего ответить по-немецки. Немецкое слово *heilig* («святой, священный») происходит от глагола *heilen* («исцелять»), по своему значению оно тождественно словам *благо, благополучие (Heil)*. Святое – это нечто, *исцеляющее силой благодати*. Следовательно, природа света святости состоит в том, что святое *одаряет и радуется* и тем самым «исцеляет». Иначе говоря, воздействие святости, т.е. света благодати, воспринимается человеком как обретение долгожданного состояния *тихой и светлой радости*. Ради обретения этого состояния человек и почитает святое.

Но имеет ли это слово экзистенциально-онтологический смысл? Имеет. Более того, именно этот смысл является *онтологически исходным*, ибо святость – это экзистенциальная сторона онтологического статуса человека, и без него она не имеет смысла вообще. Суфийский святой, или *вали (аулийа)* – это глубоко религиозный человек познавший сокровенное путем единения с абсолютной Реальностью. Арабское слово *вали* буквально означает «быть близким». Поскольку степень *близости* (познания) может быть разной, то в исламском мистицизме, в отличие, например, от христианского, разработана *иерархия* святых. Однако христианство признает культ святых, в отличие от ортодоксального ислама, который считает его не совместимым с исходными положениями своего учения. Несмотря на это, суфизм покоится на святости, а «вали – это идеальный суфий» [37, с. 161], утверждает Шиммель и предлагает следующую иерархию совершенных исламских мистиков: «Высший духовный авторитет именуется *кутб* (“ось”, “столп”) или *гаус* (“помощь”). Его окружают три *нукаба* (“заместители”), четыре *аутад* (“опоры”), семь *абрар* (“благочестивых”), сорок *абдал* (“заместители”), триста *ахйар* (“лучшие”) и четыре тысячи скрытых святых. ... *Кутб* пребывает в совершенном покое,

ибо внедрен в Бога, – вот почему все “меньшие звезды” вращаются вокруг него» [там же]<sup>75</sup>. Таким образом, святость дарует близость к абсолютной Реальности, или же, на языке религии, к Богу. *Аулийа*, в отличие от буддийского *просветленного* и христианского *святого*, обладает качествами обоих: являясь высоконравственным человеком в христианском смысле этого слова, он одновременно предстает и буддийским мистиком, владеющим искусством медитативного созерцания и единения с абсолютной Реальностью. Именно в слове *аулийа* лучше всего выражена *идея святости* вообще. В чем же состоит «близость» святости (аулийа)?

В своем исследовании религиозного опыта Джеймс выделяет четыре *отличительные черты* святого (присущие, как он утверждает, представителям всех религий), в которых, по нашему мнению, в определенной мере раскрывается и сущность искомой онтологической «близости». Перечислим эти черты:

1. Это чувство расширения жизненного горизонта и непосредственное ощущение «существования Верховной силы».
2. Это «чувство интимной связи» с Верховной силой и добровольное подчинение ей.
3. Это ощущение безграничной и абсолютной свободы.
4. Это ощущение радости бытия, выражающееся в «чувстве, исполненном любви и гармонии» с окружающим миром [11, с. 215].

Из этих черт, по мнению американского психолога (и философа), вытекают четыре основных *душевных состояния* святого: а) *аскетизм* (отречение от личной жизни); б) *сила души* (ничем не нарушаемое блаженное спокойствие души); в) *чистота души* (независимость Я от внешнего мира); д) *милосердие* (полное отсутствие антипатии к чему-либо и дружелюбное и радостное отношение к окружающим).

Но давайте зададимся вопросом: если быть святым – это очень хорошо, то почему они так редко встречаются в современной жизни, а скорее, и вовсе отсутствуют? Потому что они, будучи полностью «обнаженными» для трансцендентного, потустороннего существования, оказываются неприспособленными к поюсторонней, повседневной действительности. «Несомненно, – пишет Джеймс, – что в том мире, в каком мы живем, человек, ищущий только одной святости, обрекает себя на гибель. Если у него нет достаточно широких горизонтов, он будет казаться нам жалким и почти заслуживающим презрения» [11, с. 293]. Именно эту оборотную сторону святости, ее неприспособленность к жизни отрицал Ницше, но не саму духовность (в наибольшей степени присущую святым), как иногда полагают, в том числе и сам Джеймс. 57 параграф его «Антихристианина» [26] можно назвать гимном *духовной аристократии*. Лишь наиболее духовно одаренные люди, утверждает Ницше, имеют право на *Красоту*; их инстинкт говорит им, что «мир совер-

---

<sup>75</sup> Башкирский святой (*аулийа*), член суфийского братства накшбандийа, Великий шейх Зайнулла Расулев (1835–1917), как утверждает в предисловии переводчик его сочинений Ильшат Насыров, также имел высший титул святого «Кутб заман» (Полюс времени). *Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накибанди*. Избранные произведения. Уфа, 2001. С. 16

шенен». Их *добродетель* – не слабость, а преимущество; они находят *счастье* там, где другие нашли бы только гибель; самообуздание им в радость, а аскетизм является их природной потребностью. Именно такой род людей, включает Ницше, наиболее *достойн почтения*; они – самые радостные и любимые, хотя их возвышенная жизнь протекает там, где царят суровость и холод. Однако здесь затрагивается уже не онтологический, а *социальный* аспект святости. Поэтому вернемся к онтологии и резюмируем вышеприведенные рассуждения.

Итак, святость не есть чувство или акт сознания. Святость – это экзистенциально-онтологический статус человека в мире, т.е. *фундаментальный* способ его бытия. «Фундаментальный» означает здесь «исходный» и в то же время «предельный». Попросту говоря, человек рождается «святым» («невинным дитя») и «святым» («просветленным старцем»), по всей видимости, большинство скромных и честных людей умирает. «Я склонен считать, – пишет Судзуки, – что на пути к смерти многие переживают *сатори*» [30, с. 153].

Продолжим анализ онтологической сущности святости. Как уже было сказано, святость – это плод мистического познания. «Созревание плода» есть *преобразование сущности человека*. Понять онтологическую сущность святости – значит понять сущность этого «преобразования». Таким образом, возникает вопрос: в чем состоит суть этого преобразования? Ответ на этот вопрос отчасти был дан выше, в процессе раскрытия сущности мистических состояний (по Андерхилл) и выделения отличительных черт святости (по Джеймсу). Однако эти подходы рассматривают не экзистенциально-онтологический, а преимущественно психологический аспект данной проблемы. Поэтому главное в нашем вопросе – не то, как воспринимается самим человеком его преобразование, а то, как на различных его этапах человеку *является* само Бытие и как они *взаимосвязаны*.

Итак, спрашивается: имеется ли в истории философской мысли ответ на этот вопрос? Да имеется. Им является *притча о пещере*, рассказанная Платоном в его главном произведении «Государство». Эта притча хорошо знакома многим, а ее смысл достаточно ясен. Однако онтологический аспект притчи, как наглядной демонстрации сущности *экзистенциально-мистического мышления* акцентировал лишь Хайдеггер. Поэтому рассмотрим его интерпретацию этой притчи, изложенную в работе «Учение Платона об истине» [33]. Напомним суть притчи.

Под землей, в пещере, живут люди, прикованные лицом к стене, следовательно, никогда не выходявшие наружу и не видевшие белый свет. За спиной у них горит огонь (костер). Между костром и людьми пещеры (за спиной у них) пролегает тропинка, по которой проносят вещи. Будучи прикованными, люди не могут обернуться назад и поэтому видят только тени этих вещей. Они принимают тени за сами вещи, следовательно, с их точки зрения, *тени и есть само сущее*. Анализируя порядок возникновения теней, они выявляют *определенные закономерности* и даже делают по ним некоторые предсказания. Но однажды, сбросив оковы, один из них, наконец, смог обернуться на-

зад и увидеть сами проносимые вещи. Возникает вопрос: что он посчитает сущим (в первый момент) – привычные ему тени или же вещи в отблеске огня? Платон отвечает: тени, потому что *огонь будет ослеплять* человека и тем самым мешать ему видеть вещи. Тени же видны четко и безболезненно для глаз. Чтобы видеть сами вещи в свете костра, человеку, привыкшему жить и видеть лишь в темноте, нужна привычка, т.е. определенное *преображение* его сущности. Но что произойдет, если он выйдет из пещеры и вещи предстанут перед ним в солнечном свете? Вначале он ничего не увидит. Затем постепенно ему откроется само сущее в его естественном свете, ведь теням здесь больше нет места. И, наконец, освоившись, он сможет взглянуть и на само солнце и понять, что именно *солнце делает сущее Сущим*. Если он вспомнит своих товарищей по заключению, оставшихся в подземелье, то он почувствует свое преобразование как *состояние блаженства* и уже никогда не захочет вернуться в прежнее состояние. Однако если ему вновь доведется спуститься в пещеру, то его глаза *снова покроются мраком*, но теперь уже вследствие исчезновения солнца. Он не сможет, как прежде, выявлять особенности возникающих перед ним теней, пока его зрение *не притупится*. Все это время он будет выглядеть беспомощным среди своих бывших товарищей, ибо они сочтут его за человека, вернувшегося с *испорченным* зрением. А поскольку выход за пределы пещеры будет восприниматься ими как причинение ущерба их зрению, то, делает вывод древнегреческий мыслитель, они *убьют каждого, кто попытается освободить их* из этого заточения. В этом утверждении содержится частичное решение поставленной выше социальной проблемы, связанной с жизнью святого в обыденном мире. И это не надуманная проблема. Персидский *аулия* (святой суфий) Мансур аль-Халладж (858–922) был четвертован за то, что, достигнув состояния просветления, провозгласил: «Я – Истина» (*ана-ль-Хакк*), тем самым утверждая о своем единении с абсолютной Реальностью, т.е. Бытием (Богом). До последнего момента у него была возможность отказаться от озарившей его Истины и сохранить себе жизнь. Но, будучи настоящим *аулия*, он уже больше не мог «жить в пещере»<sup>76</sup>.

Общепринятый смысл притчи состоит в том, что люди, для которых характерны обыденные представления, подобны тем, что живут в подземелье. Действительно, сущее для них – это стены пещеры и тени вещей на них. Увидеть вещи в их истинном (солнечном) свете (по Платону, в свете их Идей) может лишь тот, кто обладает онтологическим познанием. Увидеть же само солнце – значит увидеть Идею идей, которую Платоном именуется *Высшим Благом*. По Платону человек, увидевший Высшее Благо, познал метафизическую *Истину, тенью которой является Бытие*. В результате этого он

---

<sup>76</sup> «Вот его последняя публичная молитва, которую он произнес, пока еще мог говорить: “О Всевышний Аллах! Дай мне силы быть благодарным за ту бараку (божественную благодать – А. А.), которая была дарована мне, когда мне открылось то, чего не знали другие. Благодаря этому божественные тайны, запретные для других, стали дозволенными для меня. Прости рабам Твоим, собравшимся здесь, чтобы убить меня, и будь милосерден к ним, ведь если бы им открылось то, что Ты открыл мне, они не стали бы делать этого”». *Идрис Шах*. Суфизм. М.: Клышников, Комаров и К, 1994. С. 413

становится *просветленным* и пребывает в состоянии *вечного Блаженства*. Что же «нового» увидел в этой притче Хайдеггер?

Немецкий философ начинает свою работу с методологического принципа: «“Учение” мыслителя есть несказанное в его сказанном, на что человек выкладывается, в чем он, так растрчивая себя, находит свое применение. Чтобы суметь понять и знать впредь несказанное мыслителя, какого бы рода оно ни было, мы должны обдумать его сказанное» [33, с. 345]. Что же осталось несказанным в сказе Платона? *Как являет себя Бытие* на каждом этапе преобразования (привыкания к новым условиям) человека. *Онтологическое мышление* Платона состоит в том, что истинное бытие является только при солнечном свете, и само оно (бытие!) – лишь *образ* (следствие) идеи Высшего Блага. По Хайдеггеру, *бытие являет себя на каждом этапе*, причем таким образом, что степень его явленности (выхода потаенного в непотаенность) каждый раз разная. В притче Платона немецкий философ выделяет *четыре* таких этапа: 1) видение теней до видения вещей при естественном свете; 2) видение теней и их вещей в отблесках костра; 3) видение вещей самих по себе в свете солнца; 4) видение теней после видения вещей самих по себе. «Отличие местонахождения и ступеней переходов коренится в различии определяющего на каждой из ступеней *ἀληθές*, того или иного господствующего рода “истины”. Поэтому на каждой ступени то так, то иначе должно быть продумано и названо это *ἀληθές*, непотаенное» [33, с. 351]. (Греческое слово *ἀληθές* (*алетейя*), буквально означающее «не-потаенное», Хайдеггер переводит как «истина», тем самым рассматривая это понятие в онтологическом смысле). Это значит, что «тьень» – тоже сущее; она, будучи сущим, также *истинна*, но не для всех, а лишь для людей, живущих в пещере. Слово «тьень» здесь следует понимать символически, ибо под ней подразумевается то, о чем говорит индийский мыслитель Нагарджуна, а именно: *наш мир феноменален и является лишь иллюзией (тьенью)*. Хайдеггер как раз и поясняет, что, несмотря на свою феноменальность, мир теней и есть наш «истинный» мир, в котором *живем*. Буддийская онтология, указывая на разницу между феноменальным и абсолютным миром, тем не менее, утверждает, что они слиты в одно целое, они есть *одно и то же*. Обычный человек (не философ) видит лишь феноменальный мир. Только просветленный человек (*будда*) видит оба мира, точнее, их единство – *онтологическое различие*. Видеть в феноменально данной вещи ее абсолютность – значит видеть вещь в ее *Таковости*. Прекрасно понимая это, Нагарджуна предлагает концепцию *двух истин*: относительной (*феноменальной*) и абсолютной (*мистической*). В своем главном произведении «Коренные строфы о Срединности» он пишет: «Законоучение Просветленных опирается на две истины: истину, обусловленную миром, и истину наивысших значений. Кто не знает различия между этими двумя истинами, тот не знает сокровенной высшей реальности в Учении Просветленного. Без опоры на обусловленную [истину] не постигается [ис-

тина] наивысшего (абсолютного) значения, без обретения [истины] наивысшего значения, не достигается нирвана» (цит. по: Андросов В. П., 2000 [23, с. 382]). По Хайдеггеру, истин столько, сколько состояний человека (в притче их четыре). Истина может изменяться в зависимости от того, насколько *потаянное Бытие* выходит (является) в *собственную непотаенность*, т.е., на языке Нагарджуны, проявление абсолютного в его феноменальном мире. Традиционно же понятие «истины» подразумевает идею *правильности*, соответствия между вещью и высказыванием о ней. Именно такое понимание «истины» и заложил Платон в притче о пещере и тем самым нецеленаправленно, наряду с «онтологией непотаенности», создал «учение об истине». По Платону, *человек правильное видит* вещь на солнце, нежели тень в пещере. Для Хайдеггера тень (существование человека в повседневном, феноменальном мире) – это тоже вещь, а не только иллюзия вещи. Для немецкого философа истина – это сам факт *присутствия* чего-либо, его *непотаянность*, т.е. все то, что человек непосредственно воспринимает вокруг себя. «Тень» тоже является непотаенной: поскольку она реально присутствует, то она также истинна, однако степень ее непотаенности иная, чем «вещи» на солнце. «Непотаянным и его непотаенностью именуется все то, что открыто присутствует в круге человеческого местопребывания» [33, с. 351].

Таким образом, мы рассмотрели то «как на различных этапах преобразования *является* само Бытие», выходит из потаянности в непотаенность. Теперь установим, «как *взаимосвязаны* человек и Бытие»? Степень явленности бытия изменяет сущность человека, а с преобразованием сущности человека изменяется степень непотаенности бытия. Хайдеггер анализирует это на примере четырех выделенных им этапов (фаз) преобразования человека, о которых говорится в притче Платона. Изменение внешних условий требует от человека изменения его внутреннего состояния, «переучивания и приучения» (*пайдейи*). Изменение внутреннего состояния изменяет степень явленности потаянного в его непотаенность. Иначе говоря, бытие человека связано с сутью Бытия. Эта связь выражается в возможности преобразования человека Бытием *для достижения устойчивого существования в новых условиях*. «Перемена, – пишет Хайдеггер, – касается бытия человека и происходит в основе его существа. Это значит: определяющая установка, долженствующая возникнуть благодаря перемене, подлежит развертыванию из уже заложенной в человеческом существе отнесенности в устойчивое поведение. Такое переучивание и приучение человеческого существа к той или иной отведенной ему области – суть того, что Платон завет *παιδεία* (*пайдейя* – А. А.)» [33, с. 349–350].

В отличие от Платона Хайдеггер утверждает, что *бытие есть всегда*, поэтому для его присутствия нет необходимости в дополнительной метафизической идее Высшего Блага. Таким образом, по Платону, за бытием находится Высшее Благо, в то время как, с точки зрения Нагарджуны, например,

за феноменальным бытием ничего нет, точнее, есть лишь одна *шунья* (Пустота). Нагарджуна постоянно повторяет главную идею буддийской онтологии: Самосущего нет. Несомненно, Хайдеггер гораздо ближе, чем Платон к точке зрения Нагарджуны, поскольку он также полагает, что *за феноменально являющимся (из потаенности в непотаенность) Бытием ничего нет*. Иначе говоря, есть только Бытие – присутствие Непотаенности. Отличительная особенность позиции Хайдеггера заключается в следующем: по мнению философа, мы пока *не знаем, что такое Непотаенность*. «Никакая попытка обосновать существо непотаенности на “разуме”, на “духе”, на “мысли”, на “логосе”, на любом роде “субъективности” никогда не сможет спасти существо непотаенности. Ибо о том, что подлежит обосновыванию, о существо самой непотаенности при этом еще достаточным образом даже не спрошено. Все время лишь “объясняется” то или иное сущностное следствие непонятого существа непотаенности» [33, с. 361].

Но все ли несказанное заметил Хайдеггер в сказе Платона? Нет. Хайдеггер не придавал особого значения тому, что в «познании» есть особый момент, когда, как утверждает Платон, познав вещь в свете ее истины, человек переходит от состояния невежества к «светлой жизни, ослепленной ярким сиянием», и, как далее поясняет древнегреческий мыслитель, «такое состояние и такую жизнь можно счесть блаженством». Об этом же говорит и Нагарджуна: без обретения наивысшей истины «не достигается нирвана», т.е. состояние *высшего и вечного блаженства*. Древние тюрки называли это состояние словом *qutadmys*<sup>77</sup>.

И все же остается неясным и потаенным то, как связаны простая *вещь* и доставляемая ею *онтологическая радость*? Выше уже было сказано о *фроорт* («радостное место»). Вещь в свете истины ее бытия, или ее *Идеи*, сказал бы Платон; ее *Таковости*, сказал бы Нагарджуна; ее *Непотаенности*, сказал бы Хайдеггер, и есть *Фроорт*. Постичь ее может только просветленный святой – *аулийа*. Для последнего *каждая* вещь представляет собой нечто *святое*, излучающее *тихую радость* – Свет непотаенности Бытия. *Непотаенность Бытия есть не что иное как Свет тихой радости*. Это и осталось несказанным в сказе великого мыслителя (аулийа), озаренного святостью и тихой радостью Бытия. «Светлая радость, – пишет Ein Meister aus Deutschland<sup>78</sup>, – ведения цветет в воздухе проселка, меняющемся вместе с временами года, радость ведения, на первый взгляд нередко кажущаяся мрачноватой. Это светлое ведение требует особой струнки. Кому она не дана, тому она навеки чужда... Радость ведения – врата, ведущие к вечному. Их створ укреплен на петлях, некогда выкованных из загадок здешнего Бытия...» [32, с. 240].

<sup>77</sup> qutadmys – достигший блаженства истинного бытия. *Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков*. Лексика. М.: Наука, 2001. С. 707.

<sup>78</sup> Мастер из Германии (название книги о жизни и творчестве Мартина Хайдеггера).

## *Резюме*

### **I. Радость мистического опыта как постижение абсолютного Бытия**

Явленность безусловного есть абсолютное Бытие. Состояние, при котором абсолютно все исчезает, называется мистическим. Мистическое преобразование – это не просто трансформация субъекта (сон, галлюцинация), но особый опыт переживания реальности, при котором трансцендентное Бытие обретается на трансцендентальном уровне и становится реальностью самой Реальности. Мистическое познание превосходит и подрывает авторитет рационализма. Такое преобразование есть актуализация периферийного (трансцендентного) сознания, которое, переместившись в центральную часть, делает его устойчивым и целостным, порождая радостное чувство единства с вечностью. Надея человека высшим состоянием духовной радости, мистический опыт трансцендирует феномен смерти.

### **II. Теургия и мистерии древнего мира как феномен мистерии Бытия**

Мистицизм – это не учение, а мистерия, т.е. деятельность, направленная на раскрытие таинственного Бытия и единение с ним. Мистерия – это прафеномен праздника. Онтологический смысл мистерии состоит в том, что человек обладает врожденной способностью к теургии (богоделанию). Религиозный опыт возникает из ощущения присутствия таинственной Силы и желания жить в гармонии с ней. Гармонизация осуществляется созерцанием, посредством которого достигается отрешенность от мирского, и молитвой, в которой человек возвышается до того, кого он в ней умаляет и тем самым обретает его совершенство. В теургическом служении осуществляется мистерия Бытия, человек постигает его Тайну и тем самым обретает теургическое счастье, даруемое мистерией Бытия.

### **III. Ананда как высшая радость и бытие бессмертия**

Постигший тайну абсолютного Бытия (Брахмана) достигает духовного бессмертия, осознание чего доставляет вечную и высшую радость (*ананда*). Бессмертное начало в человеке, т.е. его бессмертное Я, есть Я вселенной: Ты есть То (*tat tvam asi*). Для постижения этого единства необходимо осуществить трансцендирование – выход за пределы вечного круговорота существования (*сансара*), обусловленного влиянием прежних деяний человека (*кар-*



ма); этим самым достигается блаженство умиротворения (*нирвана*). Ананда есть способ бытия бессмертия, ибо, возникнув в состоянии полной успокоенности, она остается высшей и непреходящей радостью. Вера в закон кармы и блаженство нирваны, воспринятые Буддой, являются общим онтологическим основанием для упанишад и раннего буддизма.

#### **IV. Бессмертие в нирване как онтологический смысл ведения Пустоты мира (*Шунья-вада*)**

Кто видит Пустоту и призрачность мира, тот недостижим для смерти. Шунья-вада – это учение о таком ведении. Все вещи «пусты» и имеют свое значение лишь в силу озабоченности ими человека. Пустота (*шунья*) является самосущим всех существований, а именно взаимозависимостью их бытия друг от друга. Она же есть Таковость – онтологический смысл неопишуемой языком Реальности. Постигнувший ее достигает нирваны. Хотя существующий мир производится воображением самого человека в силу его неведения (*авидья*), только опираясь на этот мир, в результате особой практики, пелена неведения может спастись и тогда человек обнаружит Пустоту мира как его Таковость. Лишь в этом случае он окончательно освобождается от круга существований и становится буддой, т.е. достигает бессмертия в нирване.

#### **V. Радость Ведения о единстве с Неведомым как постижение недвойственности Бытия (*Адвайта-веданта*)**

Парадоксальность феноменального существования требует доступа к невыразимой сущности абсолютного Бытия (Брахмана). Таким доступом является учение о недвойственности (*адвайта-веданта*). Феноменальный мир, будучи воплощением Брахмана, является иллюзорным (*майя*) благодаря присущему человеку неведению (*авидья*). Дискурсивное мышление есть неведение, ибо оно всегда дуально. Интенцию интуитивного постижения недвойственности Бытия задает чтение (упанишад) и практика йоги. Цель йоги – достижение не-дуальной сосредоточенности на бытии (*самадхи*), в котором Ведение (*Атман*) едино с Неведомым (*Брахман*). Это постижение переживается как состояние экстатической радости (*ананда*), достижения полного освобождения (*мокша*) и выхода за пределы действия кармы.

#### **VI. Озарение единственностью единого Бытия (*Вахдат аль-вуджуд*) как познание сокровенной сущности его Тайны**

Бытие познается не как сущее, а как интуиция единственности Единого (*Вахдат аль-вуджуд*), в котором нет различий. Мир не является лишь обра-

зом Бытия, ибо оно одновременно трансцендентно и имманентно миру. Онтологическая Истина (*хакк*) является (*таджалли*) самой себе в виде своего творения (*халк*). Достижение единения (*таухид*) с *Хакк* основывается на радости упования (*таваккул*), т.е. предании себя божественной Воле и следовании ее Пути (*тарикат*). *Тарикат* предполагает прохождение определенных стоянок (*макам*) и состояний (*хал*). Его завершением является радостное состояние онтологической Уверенности (*йакин*), возникающее вследствие экстатического озарения единственностью Бытия, разрушающее все доводы разума и открывающее сокровенную сущность божественной Тайны.

## **VII. Творение мира из мгновенья Ничто (Лица Божьего) как праздник вечного рождения**

Божество (*Gottheit*) предшествует Богу (*Gott*). В Божестве нет времени, но есть лишь вечное Мгновение. Как Лик Божий, оно есть чистое Ничто и одновременно феноменальное проявление абсолютного Бытия в облике Бога. Бытие являет себя в человеке. Будучи конечным, человек обретает бесконечное, ибо имеет божественную искру, которая преобразует его. Подлинное существование – это бесконечный Праздник бого-миро-рождения-в-человеке, т.е. творения мира из мгновения Ничто во времени, путем вочеловечения Бога. Такое богорождение есть «внутреннее рождение человека», возникающее в состоянии полной отрешенности. В этом состоянии человек достигает «дна» бытия (Ничто), которое воспринимается им как настроение высшей и вечной радости, свидетельствующее о его единении с Богом.

## **VIII. Тихая радость святости (аулийа) как Свет непотаенности Бытия**

Познание есть схватывание непотаенного, выведенного из потаенности Бытия. Бытие есть само Непотаенное, и оно возможно лишь как являющееся из потаенности. В их мерцании – их единство и онтологическое различие. Бытие высвечивает само себя. То, что близится собственным светом – свято. Природа этого света состоит в исцеляющей силе, что, одаряя, радуется собой. В святости (*аулийа*) человек обретает онтологически исходное состояние тихой и светлой радости. Это фундаментальный способ бытия человека, преобразующий его сущность так, что ему является Бытие в своей непотаенности. Видеть вещь в свете непотаенности – значит видеть ее Таковость, такой, какая она Есть. В Таковости каждая вещь является в своей святости, излучающей тихую и светлую радость – Свет непотаенности Бытия.

## Литература

1. *Авиценна*. Указания и наставления // Книга знания: Сочинения. М.: ЗАО ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 223–406.
2. *Андерхилл Э.* Мистицизм: Опыт исследования духовного сознания человека. К.: София, 2000. 496 с.
3. *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М.: Наука, 1990. 269 с.
4. *Беме Я.* Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
5. *Бердяев Н.* Дух и реальность // Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С.364–462.
6. *Газали А. Х.* Воскрешение наук о вере. Избранные главы. М.: Наука, 1980. 376 с.
7. *Газали А. Х.* Избавляющий от заблуждения // *Степанянц М.Т.* Восточная философия. М.: Восточная литература, 1997. С. 423–436.
8. *Газали А. Х.* Эликсир счастья // Хисматулин А. А. Классическое сочинение «Кимийайи саадат» («Эликсир счастья») Абу Хамида Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058–1111). СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 224 с.
9. *Далай-лама XIV.* Буддизм Тибета // Буддизм. М.: ЗАО ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. С. 92–124.
10. *Дандарон Б. Д.* Теория шуньи у мадхьямиков // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск: Наука, 1995. С. 29–46.
11. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с.
12. *Дхаммапада* // Буддизм. М.: ЗАО ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. С. 23–90.
13. *Ибн аль-Араби.* Геммы мудрости // Восточная философия. М.: Восточная литература, 1997. С. 464–472.
14. *Ибн аль-Араби.* Мекканские откровения. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1995. 288 с.
15. *Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. М.: Восточная литература, 1998. С. 82–114.
16. *Игнатенко А.* Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного – ал-гайб) // Там же. С. 210–249.
17. *Исаева В. Н.* Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991. 199 с.
18. *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии. М.: Энигма, 1996. 368 с.
19. *Нагарджуна.* Основные карики [двустихья] срединного учения // Антология мировой философии в 4-х т. Т.1. Часть 1. М.: Мысль, 1969. С. 154–157.
20. *Нагарджуна.* Двадцать строф о Великой колеснице // *Андросов В. П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.: Восточная литература, 2000. С.391–399.
21. *Нагарджуна.* Опровержение идеи Бога-творца // Там же. С.295–297.
22. *Нагарджуна.* Рассмотрение разногласий // Там же. С.302–338.
23. *Нагарджуна.* Семьдесят строф о пустотности // Там же. С.342–384.
24. *Нагарджуна.* Установление обусловленности // Там же. С.386–388.
25. *Нагарджуна.* Четыре гимна // Там же. С.412–450.
26. *Ницше Ф.* Антихристианин // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 17–93.
27. *Радхакришнан С.* Индийская философия: В 2-х т. Т. 1. М.: Иностранная литература, 1956. 624 с.
28. *Радхакришнан С.* Индийская философия: В 2-х т. Т. 2. М.: Иностранная литература, 1956. 732 с.
29. *Саррадж ат-Туси.* Самое блистательное в суфизме // Хрестоматия по исламу. М.: Наука, 1994. С. 141–169.
30. *Судзуки Д.Т.* Мистицизм: христианский и буддийский. К.: София, 1996. 288 с.
31. *Упанишады.* М.: Восточная литература, 2000. 782 с.
32. *Хайдеггер М.* Проселок // Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 238–241.

33. *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // *Время и бытие*. М.: Республика, 1993. С. 345–360.
34. *Шанкара*. Атмабодха // *Упанишады*. М.: Восточная литература, 2000. С. 770–780.
35. *Шанкара*. Комментарии на «Брахма-сутры» // *Народы Азии и Африки*, 1983. № 4. С. 126–137.
36. *Шанкара*. Незаочное постижение // *Вопросы философии*, 1972. № 5. С. 109–116.
37. *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М.: Алетея, Энигма, 2000. 416 с.
38. *Шюре Э.* Великие посвященные: Очерк эзотеризма религий. Калуга, 1914. 420 с.
39. *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения. М.: Политиздат, 1991. 192 с.
40. *Юнг К. Г.* Тэвистокские лекции. Исследования процесса индивидуации. М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 1998. 295 с.
41. *Ямвлих*. О египетских мистериях. М.: Х.Г.С., 1995. 288 с.

## Заключение

### § 60. Метаструктура онтологического мышления

Исследование должно было показать достоверность метасистемы онтологии, предварительно наброшенной во Введении. Эта работа выполнена. Предложенные трансцендентные полюса «Благо разумное» и «Судьба волящая» позволяют выделить два вида онтологического мышления: диалектико-метафизическое и экзистенциально-мистическое. Сущность этих видов мышления заключена уже в их названии. Как метафизическое, так и мистическое мышление предполагают выход за пределы сущего. Такой выход есть трансценденция. Трансценденция возможна, поскольку есть Бытие. Мысленное удержание сущего в целом, посредством выхода за его пределы, т.е. в опоре на Бытие, есть онтологическое мышление. Онтологическое мышление – это мышление, основанное на *онтологической разнице* между бытием и сущим, позволяющее «взглянуть» на сущее в целом. Однако удержание «взгляда на сущее в целом может быть двояким: либо в опоре на один только *спекулятивный разум*, либо – на *опыт мистического переживания*. Мышление, опирающееся на «голый» разум человека, издревле называют *диалектическим*, а опирающейся на «голый» опыт существования человека – *экзистенциальным*. Человек может удержать взгляд на сущее в целом, но не может этого сделать по отношению к Бытию. Бытие было и остается Тайной. Такую «тайну» именуют греческим словом *mystik*. Сущность мистики состоит в том, что несмотря на ее непостижимость для человека, она неким образом все же дает ему о себе знать. Диалектическому мышлению она открывается как *Благо разумное*, а экзистенциальному – как *Судьба волящая*. Экзистенциальное мышление есть *иррациональный опыт* (непосредственный) этой Тайны и поэтому оно названо экзистенциально-мистическим. Диалектическое мышление – это *рациональный опыт* (опосредованный) этой Тайны, т.е. рациональная мистика – метафизика, и поэтому оно названо диалектико-метафизическим.

Выделяя в онтологии и гносеологии рациональные и иррациональные аспекты, рассмотренные виды онтологического мышления можно классифицировать и далее или же просто распределить в определенном порядке. В этом случае диалектико-метафизическое мышление будет состоять из *онтологического и гносеологического рационализма* (Платон, Декарт, Гегель) и *онтологического рационализма и гносеологического иррационализма* (Кант), а экзистенциально-мистическое – из *онтологического иррационализма и гносеологического рационализма* (Шопенгауэр) и *онтологического и гносеологического иррационализма* (Нагарджуна, Ницше, Хайдеггер). Как не трудно заметить, в основе предложенной классификации видов онтологического мышления лежит отношение философских систем к онтологии, а не к гносеологии, как это иногда пытаются представить. Системы, относящиеся к онтологическому рационализму, отнесены к диалектико-метафизическому мышлению, а системы, относящиеся к онтологическому иррационализму – к экзистенциально-мистическому.

Но дает ли удовлетворение выполненное описание *видов и сущности* онтологического мышления, т.е. так, как оно возникло и существует в истории всемирной философии? Нет. Это описание, являясь *предметом* данного исследования, не дало главного – *метаструктуру онтологического мышления* вообще. А ведь именно получение его «онтологизированного образа» является *конечной целью* данного исследования. Иначе говоря, данное научно-философское исследование будет завершено только в том случае, если его результат предстанет *феноменологически ясным и экзистенциально значимым*.

Итак, предпосылкой к построению такой метаструктуры онтологического мышления должны служить частные структуры. Как показало выполненное исследование, диалектико-метафизическое мышление было завершено в онтологическом мышлении Гегеля, а экзистенциально-мистическое – в онтологическом мышлении Хайдеггера. Оба эти вида мышления были визуализированы в соответствующих схемах. Если же теперь попытаться их совместить в некую общую для них структуру (метаструктуру), то получится следующая картина.



**Рис. 4. Метаструктура онтологического мышления**

Предложенная метаструктура онтологического мышления не является лишь «механическим» соединением соответствующих структур Гегеля и Хайдеггера. Она предполагает также понимание сущности онтологий Платона, Канта, Ницше и Нагарджуны. Поэтому опишем ее.

Онтологическое мышление вообще предполагает наличие трех частей: Бытия – Небытия – Ничто. В этом членении «Сущее» заменено «Небытием». Почему? Потому, что в момент введения категории «Бытие» в философию Парменидом было сказано: есть только Бытие, а Небытия – нет. Что же тогда представляет собой Небытие? Это – иное бытия, утверждает Платон. Этим иным бытия, утверждаем мы, является Сущее, и, следовательно, Сущее и есть Небытие. (Здравый человеческий рассудок, возможно, откажется это принять, но все же наша принципиальная философская позиция настаивает на такой замене). Небытия вне Бытия и Сущего нет. Все, что есть вне Бытия и Сущего, есть Ничто. Если Ничто Есть, то и Ничто есть то же самое, что и Бытие, ибо Бытие – это лишь «пустое место». Сочетание Бытия и Ничто воз-

никает как Становление, предполагающее соответственно Сущее. Однако указанное сочетание *логичнее* все же, как это делает Гегель, называть Небытием. *Каким образом осуществляется такое «сочетание», остается непостижимой Тайной.*

Таким образом, Человек *живет* в мире, т.е. внутримировом сущем, а по сути, в Небытии. Почему? Потому что Жизнь, о которой так страстно писал Ницше и благодаря чему она оказалась в центре философствования, *есть самое желанное* на Свете. Человек, по Ницше, в противоположность Декарту, *есть* в первую очередь «живущая вещь». Но в отличие от жизни животных, жизнь человека для него желанна. Животное не знает о «жизни» и соответственно не может желать ее. Человеческая же жизнь есть реализация Желания. А что такое «желание»? *Желание есть желание достижения того, чего Нет.* Иначе говоря, живя, человек растрчивает себя ради того, чего Нет, и следовательно, он живет в Небытии, но ради Бытия. Благодаря жизни человека «то, чего нет», *начинает быть.* Где же оно тогда находится до того, пока оно не начало быть? В Небытии. *Желание есть не что иное, как способ данности Небытия.* Желает же человек ради Бытия, ибо в конечном счете только Бытие дает человеку смысл его существования. Смысл же этот постигается лишь в состоянии Радости, ибо то, чего желают, всегда *радует.* Пребывая в радости (радости бытия), человек ничего более не желает, ибо он имеет то, что Есть. Достигнув радости Бытия, человек перестает осознавать себя как человека, он становится единым целым с Бытием. Он становится святым, т.е. воплощением воли Бога. В состоянии такого единения наступает состояние Умиротворенности и тем самым Бытие предстает в виде Ничто, именуемого Нагарджуной *нирваной.*

Помимо трехчленности, онтологическое мышление предполагает два полюса, ибо внутри мира имеются лишь Человек и окружающие его Вещи. Неонтологическое мышление рассматривает их как всецело принадлежащих Сущему (Небытию), т.е. исключительно как внутримировые. Онтологическое же выходит за пределы Сущего и видит их связь с Бытием. На предложенной схеме метаструктуры онтологического мышления место, обозначающее запредельный выход, т.е. трансцендентную сущность Человека и Вещи, обозначено пунктиром. Иначе говоря, находясь в Небытии, тем не менее Человек и Вещь хоть и таинственно, но неразрывно связаны с Бытием.

Человек познает вещь как нечто чувственно-явленное в мире. Но может ли он познать ее в бытии. Например, Кант, будучи сторонником гносеологического иррационализма, утверждает: вещь-в-себе непостижима. Но все же он соглашается с идеей Идеи Платона и признает необходимость Высшего разумного Блага. Что узрит человек, если постигнет Идею Вещи, т.е. вещь-в-себе? Постигший ее Платон заявляет: человек узрит саму *божественную Красоту.* Но постигает ли ее человек как нечто *вне себя?* Нет, отвечает Платон. Этот земной мир бретен и является только отражением Высшего и лишь умопостигаемого мира. Поэтому постижение вещи в ее бытии есть лишь «припоминание» того, когда душа обитала возле Бога. Иначе говоря, подлинное постижение является априорным. А не значит ли это, что пытаюсь по-

стичь вещь в ее бытии, человек, по сути, обнаруживает ее бытие в себе самом? Именно это утверждают Хайдеггер и Нагарджуна. Однако последний предельно радикализирует эту мысль, заявляя, что вообще ничего нет, есть лишь одна Пустота (шунья), поскольку Сущее есть лишь Небытие, а Бытие есть Ничто. Посредством дхьяны, т.е. в процессе медитации, человек может достичь состояния полного *отрешения* и тем самым достичь радости Бытия, а затем и окончательного умиротворения в абсолютном Ничто. В этом состоянии разница между радостью Бытия и умиротворенностью Ничто исчезает. Набрасывая смысл бытия сущего как Время, человек способен выйти за его пределы и тем самым достичь Бессмертия. Блаженство нирваны и есть это самое Бессмертие. Человека, способного понять это и достичь его, мы называем *аулийей*.

Таким образом, выход за пределы Сущего, т.е. Небытия, возможен двумя способами: диалектико-метафизическим и экзистенциально-мистическим. Но только ли этими? Если мы положительно ответим на этот вопрос, то мы откажемся от собственной *историчности*, на которой настаивает Дильтей в работе «Сущность философии» и на которого мы уже ссылались во Введении. Суть историчности состоит в том, что творчество человека есть лишь *звено* в исторической связи и оно исторически обусловлено. А это значит, что ставить точку еще очень рано. Ибо даже мы, переступившие порог XXI в., можем лишь обозревать прошлое, не имея при этом никаких представлений о том, что несет с собой нам новое тысячелетие. Среди этих «представлений», несомненно, найдется и такое, которое сможет совершить *новый прорыв* в Трансцендентное. Совершая его, человек достигает Бессмертия. Достигнувший бессмертия – отрешается от жизни, той самой, что *желаннее всего*. Поэтому, даже достигнув бессмертия, человек вновь возвращается к самой обычной жизни, так, как это делают, например бодхисаттвы. Человек никогда не сможет выйти за предел Жизни и Смерти, ибо они его собственные *экзистенциалы*, т.е. онтологические феномены обуславливающие возможность его существования. Он не сможет этого сделать, потому что вне их он уже не будет тем существом, что именуют «человеком». Но *лишь осознавая их и становясь в определенное отношение к ним, человек становится Человеком*. Такое отношение может дать только философия или, точнее, Онтология.

В чем же суть этого отношения? Онтологическое мышление знает два таких отношения. Человек может: а) в попытке избежать смерти приложить все усилия чтобы отречься от жизни и тем самым, выйдя из круга сансары (круга вечного рождения и смерти), достичь бессмертия, или же, наоборот, б) *в напряженном и благодарном мышлении увидеть за каждой вещью божественную Красоту, ту, что озаряет своим радостным светом этот Мир*. Человек, видящий таким Мир, становится благостным, а его жизнь – благодеянием благодарения. Но может ли такое благодеяние быть благодарением? Не является ли все это лишь плодом философских размышлений? Можно ли в таком случае согласиться с противоположной точкой зрения: человеку не за что жить в благодарственном благодеянии, ибо бытие не благостно, оно не-



сет Смерть. Нет, нельзя. Все вышесказанное о *радости Бытия* не является одним лишь «философствованием». Об этом отношении благодарственного благодеяния, экзистенциально постигнутого на личном опыте, нам поведал человек, «испивший воды Живого Родника». Страдая от обретенного им физического бессмертия, он предостерегает молодого Урала, добывшего воду из Живого родника для своего народа. Обращаясь к великому Уралу и ко всем его славным потомкам, он произносит свою знаменитую речь, некогда названную нами *Благовещанием*:

*Прислушайтесь к моим словам –  
Есть Слово, о котором я поведать должен вам;  
То, что в стране обычаем быть должно,  
Я в жизни подлинно познал.*

*«Останусь вечным» - так не помышляйте,  
Не пейте вод Живого Родника.  
Одно Деянье в вечном совершенье,  
Оно лишь в мире обретет покой.  
Мир создан Красотой.  
Сад вечностью украшен той,  
В чем пребывает Благо.*

*Без устали твердит язык  
Одно лишь слово – Благо.  
Оно венцом любому Делу станет.  
Тебе и людям – всем составит  
Родник вечно живого Бытия*

/Строки 4039–4042, 4063–4069, 4071–4075/.

(перевод с башкирского А. Р. Абдуллина)

## Предметный указатель

- Абсолют, 15, 55, 127, 135, 370  
    как трансцендентный полюс, 55  
    самораскрытие, 132
- Абсурд, 49, 234, 235, 236, 238, 239,  
    240, 241, 346, 374, 403  
    бытия, 30  
    метафизический, 361
- Авидья, 394, 409, 410
- Автоматизм, 384
- Автономность, 15, 43  
    бытийная, 42
- Адвайта-веданта, 406  
    смысл учения, 408
- Акт  
    волевой, 193  
    ноэтический, 259  
    представления, 44, 45  
    свободный, 231  
    синтеза и идеации, 295  
    сознания, 251  
    трансцендентный, 20, 22
- Аласту, 421
- Алетейа, 324, 341, 347, 444
- Анализ, 21, 30, 50, 270, 293  
    исторический, 23  
    системный, 10, 23  
    структурный, 9  
    феномена времени, 336  
    экзистенциальный, 279
- Аналитика-Дазайн, 270
- Ана-ль-Хакк, 443
- Ананда, 386, 391, 394, 412
- Ангел, 207
- Анозогностик, 279
- Антиномия, 105
- Антихрист, 215, 373
- Антихристианин, 373
- Антропология, 27, 315
- Апофатика, 438
- Апперцепция, 7, 97, 98, 99  
    чистая и эмпирическая, 97
- Априорность, 8, 39, 43, 270
- Аристократия, 441
- Ариф, 416, 429
- Архат, 395
- Архетип, 376
- Аскет, 183, 210, 429
- Атеизм, 235, 327  
    хинаяны, 398
- Атман, 386, 412
- Атрибут, 84
- Аулия, 31, 440, 441, 443, 446, 455
- АУМ, 388
- Аффект, 221, 224
- Аффицирование, 45, 46, 322
- Безосновное, 201, 206, 430
- Беспочвенность, 23, 332
- Беспредпосылочность, 54, 144, 255
- Бессамосущность, 402
- Бессмертие, 9, 118, 303, 336, 386,  
    387, 391, 396, 400, 408, 435, 455  
    в нирване, 403  
    как блаженство нирваны, 455
- Бессознательное, 125, 358, 364, 376
- Благо, 52, 53, 54, 59, 60, 177, 181,  
    382, 385, 413, 456
- Благо Высшее, 26, 117, 118, 443,  
    445
- Благо разумное, 21, 26, 28, 176, 177,  
    452
- Благовещание, 456
- Благоговение, 114  
    перед тайной Бытия, 405
- Благодать, 183, 382, 383, 427, 440
- Благородные истины, 393, 401
- Блаженство, 119, 444  
    вечное и высшее, 386  
    как Бог и истинная цель бытия,  
    193  
    как добродетель, 86  
    погружения в высшее Бытие, 435
- Бог, 41, 45, 68, 83, 106, 107, 140,  
    303, 374, 420
- Аристотеля, 56, 58
- Бергсона, 233
- Гегеля, 146

- и карма, 392
- как абсолютное мышление, 87
- как бытие вещей, 138
- как гарант истины, 81
- как источник истины, 80
- как мыслящая вещь, 83
- как наисовершеннейшее бытие, 81
- как первопричина сущего, 83
- как причина самого себя, 85
- как равный миру, 139
- Канта, 119
- Кузанского, 138
- Лейбница, 177
- мертв, 220
- не обманщик, 80
- по Беркли, 137
- по Боэцию, 193
- постоянно творящий мир, 233
- появление в даруемой вещи, 303
- Спинозы, 86, 88
- становится Богом, 439
- философский, 54, 56, 58, 145
- Фихте, 251
- Экхарта, 433
- Бог и Божество, 430
- Бог и Лик Божий (Божество), 433
- Бог и Ничто, 433
- Бог-в-мире, 419
- Бог-в-себе, 419
- Богопознание, 430
- Богорождение, 434
- Бодхисаттва, 396
- Борозда, 301
- Брахман, 386
- Брахманизм, 406
- Брошенность, 327, 329, 330
- Будда, 398
  - как трансцендентально-трансцендентное начало в человеке, 405
- Буддизм, 19, 86, 280, 348, 394, 395, 396
  - европейская форма, 222
  - как позитивистская религия, 375
- Будущее, 336
- Бунт, 240
  - как бытийствование человека, 241
- Бывшесть, 336
- Бытие, 277
  - аффирмативное, 168
  - безусловное, 250
  - божественное, 182
  - в ситуации, 279
  - вещи, 260
  - игра с самим собой, 341
  - как логическая связка, 107
  - как не реальный предикат, 107, 109
  - как потаенность бытия, 68
  - как присутствие Непотаенности, 446
  - как пустое место, 23, 309, 453
  - как радостная игра Воли, 217
  - как раскрытие присутствия, 341
  - как тихая сила Возможного, 331
  - мира, 266
  - мыслить из истории Дазайн, 340
  - мыслящее, 137
  - онтологизированный образ, 22
  - Парменида, 49
  - подручным, наличным, идеальным, живым и экзистенцией, 327
  - предмет философии Ибн Сины, 417
  - преображение, 341
  - признаки, 50
  - смысл, 6, 69, 268, 315, 316, 347, 355
  - степени явленности, 444
  - Творения, 139
  - темпоральная интерпретация, 337
  - типы, 342
  - трансфеноменальное, 343
  - фундаментальные страты, 423
  - чистого сознания, 260
- Бытие и мир

- как эстетический феномен, 215
- Бытие сущего, 7, 30, 34, 37, 62, 63, 65, 70, 71, 73, 113, 145, 256, 267, 268, 270, 272, 273, 275, 317, 332, 337, 416
- как вечное становление, 226
- Бытие-в, 324, 325, 331
- Бытие-вещи-в-мире, 284
- Бытие-в-мире, 16, 20, 277, 316, 331, 399, 422
- как дообъектное видение, 277
- Бытие-вообще
- как бытие-в-себе и бытие-для-себя, 342
- Бытие-время, 362
- Бытие-к-смерти, 334
- Бытие-при, 328
- Бытие-с, 325
- Быть
- глагол, 10, 158
- значит выбирать себя, 345
- свободным, 69
- Быть-в-мире, 16
- Вали, 416, 440
- Вахдат аль-вуджуд, 420, 422, 423, 424, 429
- Вера, 24, 122, 140, 237
- в обосновании метафизики, 107
- в открытость бытия, 69
- в пророчество, 416
- в свою Судьбу, 237
- как вера в абсурд, 238
- как гносеологизированное чувство, 90
- по Юму, 88, 90
- Вечное возвращение, 227
- Вещественность, 303
- Вещность, 298
- Вещь, 22, 56, 74, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 91, 94, 95, 101, 104, 106, 107, 109, 110, 120, 134, 135, 136, 137, 139, 145, 148, 152, 162, 166, 256, 273, 294, 296, 298, 338, 417, 445
- как средство, 283
- мыслящая, 82
- онтологическая интерпретация, 298
- по Аристотелю, 57
- по Беркли, 136
- по Гегелю, 127, 149
- по Гуссерлю, 299
- по Мерло-Понти, 298
- по Платону, 52
- по Чжуан-цзы, 351
- подручная, 285
- три понятия, 297
- экзистенциальная интерпретация, 297
- экзистенциально-феноменологическая интерпретация, 299
- Вещь сама по себе, 57, 94, 101, 103, 106, 121, 133, 302, 444
- Вещь-в-себе, 92, 95, 101, 119, 122, 209, 253
- Взаимосвязь (между медитацией и просветлением), 361
- Видение, 276
- Видимость, 95
- диалектическая, 104
- Визуализация, 14
- Возможность
- абсолютная, 138
- априорного синтеза, 108
- вещей, 182
- Волишь, 222
- Воля, 27, 39, 41, 60, 114, 116, 123, 198, 199, 201, 209, 216, 217, 358, 426
- автономная, 117
- гетерономная, 117
- как вещь-в-себе, 207
- Воля к власти, 221
- как онтологическое основание Жизни, 221
- Воля Неба, 27, 348, 349
- Воображаемое, 52
- Воображение
- функция, 99
- эстетическое, 125

- Вопрос, 202, 230  
     бытийный, 355  
     космологический, 352  
 Вопрошание, 29, 344  
 Воспоминание духа, 172  
 Восприятие, 7, 8, 34, 35, 36, 42, 43, 80, 82, 88, 99, 136, 254, 256, 280, 293  
     дзэнское, 356  
     непосредственное, 21, 212  
 Вот, 324, 327, 339  
 Временность  
     возникновение, 313  
     исходная, 336  
     три экстаза, 337  
     экстатично-горизонтальная, 337  
 Время, 68, 94, 308, 455  
     диаграмма Гуссерля, 313  
     интервал, 231  
     исторической веры, 199  
     исчезновение, 171  
     как горизонт присутствия, 112  
     как онтологическое условие познания, 112  
     как судьба и необходимость духа, 170  
     как условие присутствия, 112  
     объективное, 314  
     по Аристотелю, 308  
     по Гегелю, 170  
     по Пуанкаре, 310  
     психологическое, 310  
     субстрат и бытие, 309  
     субъективное, 314  
     феноменологическое описание, 312  
     физическое, 311  
     экзистенциальное, 336  
 Время-бытие, 362  
 Время-сознание, 312  
 В-себе-и-для-себя-бытие, 170  
 Всемирная философия, 24, 27, 28  
 Вуджуд, 422  
 Выбор  
     абсурдный, 346  
     правильный, 346  
 Высказывание, 319  
 Гармония, 9, 89, 107, 126, 127, 134, 179, 180, 350, 351, 353, 354, 358, 374, 378  
     предустановленная, 125, 177  
     с Неизбежным, 351  
 Гедонизм, 86  
 Гемма, 423  
 Гений, 210, 212  
 Гены, 179  
 Герменевтика, 16, 17, 24, 268, 317  
     как феноменология Дазайн, 268  
     феноменологическая, 14, 321, 322, 330  
 Гимнософист, 382  
 Голос, 314  
     бытия, 48, 67, 70  
     внутренний, 119, 123, 144  
 Горизонт, 68, 75, 112, 113, 129, 257, 268, 337, 339  
 Грехопадение, 333  
 Дазайн, 14, 18, 19, 71, 165, 168, 169, 247, 266, 290, 315, 316, 317, 323, 339, 422  
     как возможность понимать бытие, 315  
     как своя разомкнутость, 329  
     несобственный, 332  
     преимущество, 270  
     собственный, 329  
     у Сартра, 342  
     экзистенциальная аналитика, 317  
 Дао, 27, 348, 350, 351, 353, 354, 360  
     как Пустота ветра, 354  
     как Путь волящей Судьбы, 348  
     по Лао-цзы, 352  
 Даосизм, 349, 357  
 Дарение, 303  
 Двойственность, 390, 403  
 Двусмысленность, 333, 344  
 Действие как выражение свободы, 345  
 Декаданс, 223  
 Дело философии, 42

- Демонтаж, 274  
 Дериват, 292, 299, 322, 332  
 Деструкция, 24, 274, 275, 340, 398  
     истории онтологии, 274, 320  
     логическая, 275  
     феноменологическая, 24, 272, 274  
 Детерминизм, 181  
 Джива, 410  
 Дзадзэн, 357, 361  
 Дзэн, 348, 363, 364  
 Диалектика, 10, 50, 52, 96, 133, 139, 147, 148, 151, 152, 165, 198, 200, 226, 232, 361  
     бытия и небытия, 50  
     как беспредметное мышление, 96  
     как топика, 108  
     мадхьямиковская, 397  
     трансцендентальная, 96, 103  
 Диалектическое мышление, 452  
 Диалог, 29  
 Дизъюнкция, 295  
 Дилемма, 438  
 Дионис, 215, 216  
 Дифференциация, 21  
 Длительность, 229, 308, 310, 311  
     как основа бытия, 229  
     механизм ощущения, 313  
     переживание, 229  
     по Бергсону, 311  
 Для-себя-бытие, 160, 169  
 Добродетель (естественная), 353  
 Доказательство  
     бытия Бога, 107  
     существования Бога, 370  
 Долг, 118, 182  
 Дом, 12, 57, 112, 218, 219, 227, 295, 308, 320, 411  
 Достижение того, чего Нет, 454  
 Достоверность, 80, 296  
 Дуализм, 114  
 Дух, 41, 142, 144, 170, 172  
     как жизнь духа, 142  
     мировой, 135  
     отрешенный, 171  
     субъективный, объективный, абсолютный, 174  
     Урала, 9  
 Духовность, 10, 200, 227, 438, 441  
 Душа (в метафизике Лейбница), 180  
 Дхаммапада, 393  
 Дхарма, 360, 393, 394  
 Дхьяна, 23, 439, 455  
 Дыхание, 363  
 Евангелие, 375  
 Единение, 36, 45, 179, 214, 278, 358, 378, 383, 425, 429, 434  
     духовное, 36  
     души и тела, 179  
     теургическое, 383  
 Единственность единого Бытия, 415, 420  
 Единство  
     мышления и созерцания, 134  
     противоположностей, 133  
     самосознания, 98  
 Естествознание, 13, 72, 288  
     математическое, 72  
 Желание, 454  
 Жертвоприношение  
     праздничное, 303  
 Жест как способ общения, 282  
 Живой Родник, 456  
 Жизненность, 197  
 Жизнь, 20, 22, 37, 41, 113, 139, 140, 152, 219, 234, 235, 249, 362, 441  
     божественная, 124  
     в самообмане, 344  
     верой в абсурд, 235  
     вечная, 56  
     Единая духовная, 249  
     земная, 124  
     историческая, 289  
     как благодеяние и благодарение, 455  
     как воля к власти, 221  
     как воля к жизни, 213  
     как иллюзия, 250  
     как источник радости, 70, 219

- как основа сущего, 224
- как реализация Желания, 454
- как страдание, 214
- как творческая эволюция, 229
- как творчество, 228
- культуротворящая, 289
- мистическая, 370
- по Гуссерлю, 289
- по Канту, 113
- психологическая, 229
- религиозная, 370
- сознания, 248
- сохранение, 349
- социальная, 311
- суфийская, 416
- экзистенциальная, 238
- Забвение, 70, 212
  - вопроса о бытии, 70
- Забегание в смерть, 336
- Забота, 275, 327, 328
  - как фундаментальная структура Дазайн, 292
- Заброшенность, 235
- Закон, 21
  - достаточного основания, 202, 203, 204, 208
  - каузальности, 204
  - логический, 43
  - моральный, 114
  - нравственности, 41, 114
  - основания познания, 205
  - партиципации, 10
  - сохранения моральной энергии, 392
  - тождества, 198
- Закрытость, 69
- Земля, 43, 219, 301, 303, 352
- Зеркало, 70, 167, 168, 211, 247, 360
- Зикр, 425
- Зло, 200
- Знак, 260, 286
- Знание, 35, 410
  - абсолютное, 84, 170, 171, 410
  - априорное и апостериорное, 38
  - как виджняна и праждня, 359
  - как феномен, 153
  - непосредственное, 154
  - спонтанное, 364
  - теоретическое, 11, 16
  - эзотерическое, 31
- Значимость, 287, 331
  - мира, 287
- Зов бытия, 48, 343, 432
- Идеал, 21, 39, 105, 106
  - чистого разума, 105
- Идеализация, 14
- Идеализм, 98, 104, 291
  - абсолютный, 127
- Идеальное, 42, 125, 255, 268
- Идеальность как объективность реальности, 297
- Идеация, 295
- Идентификация, 296
- Идентичность, 296
- Идея, 42, 108, 209
  - как бытие Воли, 209
  - Платона, 51
- Иерархия исламских мистиков, 440
- Избыток интенциональный, 295
- Имманентность, 8, 22, 148, 181, 248, 322, 419
- Имматериализм, 135
- Имморализм, 220
- Импрессия, 314
- Инвазия, 372
- Индифферентность
  - гносеологическая, 22
- Иное бытия, 50
- Иное себя в небытии, 167
- Инстинкт, 231, 232, 241
  - творческий, 228
- Интеллект, 232
- Интелигибельность, 42, 111
- Интендирование, 293
- Интендум, 293
- Интенциональность, 20, 47, 253, 254, 259, 276, 292, 293, 294
  - как конституция переживаний сознания, 260
  - переживания, 266

- Интенция, 115, 254, 256, 293  
 Интерпретация, 25, 56, 139, 144,  
 226, 274, 282, 300, 301, 315, 321,  
 353, 359, 364, 398  
 онтологии Хайдеггера, 321  
 по фактам, 330  
 Интуиция, 30, 37, 38, 41, 43, 44, 57,  
 80, 83, 95, 168, 183, 201, 217, 232,  
 257, 343, 358, 397, 411, 417  
 как источник познания, 232  
 одновременности, 310  
 по Ибн Сине, 417  
 рациональная, 36, 38, 41, 44  
 Иррационализм, 197, 220, 243  
 онтологический и  
 гносеологический, 452  
 Иррациональное, 12, 16, 27, 42, 117,  
 196, 312, 417  
 Иррациональность, 195, 241  
 Искусство, 125, 133, 216, 217, 301  
 Дзэн, 356  
 дионисическое, 217  
 как познание, 216  
 Искусствовед, 46  
 Ислам, 10  
 Исследование, 13, 23, 30, 202, 251,  
 452  
 культурологическое, 188  
 онтологическое, 274  
 позитивно-научное, 266  
 созерцательное, 390  
 философское, 320  
 эмпирическое, 372  
 Истина  
 бытия, 341  
 вещи, 154  
 всеобщий критерий, 96  
 гносеологическая, 12  
 два рода, 178  
 из самой вещи, 296  
 как род заблуждения, 226  
 математическая, 38  
 мистическая, 52  
 обусловленная и наивысшая, 444  
 объективная, 12  
 онтологическая, 62, 300  
 откровения, 178  
 тайны бытия, 377  
 феноменологическая, 322  
 философская, 38  
 Истинность  
 логическая, эмпирическая,  
 трансцендентальная,  
 металогическая, 205  
 религиозного опыта, 371  
 Истинносущий, 404  
 Исток, 26, 30  
 жизни, 228  
 Истолкование, 25, 281, 287, 421  
 как оценивание бытия, 225  
 как путь к потаенному бытию,  
 269  
 откровения природы, 199  
 Историчность, 455  
 История, 127, 132, 339  
 всемирная, 213  
 дзэнская, 347, 355  
 как игра бытия, 341  
 как определенная Судьбой  
 бытия, 345  
 как самопознание мирового духа,  
 141  
 мистицизма, 378  
 по Судзуки, 360  
 Ишвара, 409  
 Йог, 439  
 Йога, 363, 389, 411, 412, 413  
 Патанджали, 413  
 Кайрос, 308  
 Канон, 96  
 Карма, 27, 29, 191, 390, 391, 392,  
 393, 394, 395, 400, 402, 403, 414  
 Картина, 300  
 истории философии, 23  
 мира, 7, 13, 14, 289  
 реальности, 14  
 художественная, 300  
 Категория, 8, 9, 12, 13, 21, 22, 63,  
 97, 99, 100, 101, 104, 110, 111,



- 226, 228, 277, 295, 322, 323, 345,  
356, 398, 427  
бытийная, 21  
иррационального, 196  
как коррелят актов  
интендирования, 294  
познания, 21, 22
- Кинестеза, 290
- Классификация, 27  
видов онтологического  
мышления, 452  
периодов мистической жизни,  
440  
психических феноменов, 253  
стоянок, 427
- Книга, 48, 109
- Коммуникация, 18
- Конституирование, 297  
из самих вещей, 297
- Конструирование, 40, 43, 274, 297  
математическое, 72
- Конструкция, 274  
феноменологическая, 272, 273
- Контемплатив (kontemplative), 36
- Концепция, 50, 59, 364  
Логоса, 157  
совершенного человека Ибн  
Араби, 423  
трех миров аль-Газали, 420
- Конъюнкция, 295
- Корень, 9, 67, 70, 92, 118, 126, 139,  
203, 222, 356, 370, 389
- Коррелят, 112, 203, 255, 256, 257,  
272, 273, 291, 292  
субъективный, 203
- Корреляция, 255, 279
- Красота, 54, 126, 135  
божественная, 425, 454, 455  
озаряющая Мир, 455
- Креационизм и эволюционизм, 233
- Критерий, 26, 75, 152, 153, 226
- Круг, 9, 22, 24, 27, 28, 29, 101, 120,  
139, 169, 173, 192, 198, 200, 228,  
318, 321, 403  
герменевтический, 24  
замкнутый, 337  
понимания, 318  
порочный, 318  
Урала, 9
- Культура, 12, 17, 74, 188, 189, 216,  
217, 394  
западная, 17  
как одушевленный организм, 188
- Кутб, 440
- Кэнсе, 364
- Лик, 135, 370
- Лист Мёбиуса, 169
- Логика, 146, 417  
аналитика и диалектика, 96  
как мистика, 141  
логоса, 146  
общая, 96  
органическая и неорганическая,  
188  
трансцендентальная, 92, 96, 113
- Логос, 113, 131, 146, 157, 264, 265,  
270, 273, 316, 423  
по Хайдеггеру, 264
- Ложь, 15, 49, 52, 87, 88
- Любовь, 59, 140, 201, 431  
Бога, 86  
к жизни, 193  
как способ бытия Бога, 87  
по Кьеркегору, 242  
познавательная, 86
- Любопытство, 9, 64, 332, 333
- Магия, 379
- Мая, 409, 410
- Макам, 426, 427
- Макиавеллизм, 222
- Максима феноменологии, 260
- Ман, 326
- Марксизм-ленинизм, 296
- Материализм, 10, 11, 12, 13, 38, 137  
диалектический, 10, 11  
философский, 11
- Материя, 10, 57, 58, 92, 135, 137,  
179, 194, 229, 232, 233  
одушевленность, 85
- Махаяна, 357, 395

Мгновение, 362, 434  
 Мгновение-ока, 337  
 Медитация, 19, 23, 166, 350, 361, 401, 413, 455  
 Мелодия, 48, 311, 313  
 Место, 12, 13, 21, 22, 25, 108, 109, 110, 113, 122, 308, 309, 323, 414, 426  
     как причина вещей, 309  
     особое, 440  
     пустое, 308, 309  
     радостное, 446  
 Метаонтология, 14  
 Метасистема, 17, 18, 24, 28, 29  
     онтологии, 27, 29, 30, 452  
 Метаструктура, 22  
     онтологического мышления, 453  
 Метафизика, 8, 15, 19, 37, 39, 42, 44, 55, 62, 63, 65, 66, 67, 72, 73, 85, 91, 104, 113, 141, 170, 322, 396, 417  
     буддизма, 396  
     Дазайн, 71  
     диалектическая, 65  
     как "природа человека", 66  
     как наука, 44, 91  
     как онто-тео-логия, 145  
     как основное событие, 66  
     как способ говорить о Боге, 145  
     обоснование, 71  
     преодоление, 70  
     теологическая, 143  
 Метод, 173, 266  
     Гегеля, 150  
     герменевтический, 24  
     Декарта, 82  
     диалектический, 54  
     естественнонаучный, 55  
     йоги, 414  
     как реальность понятия, 149  
     по Гегелю, 148  
     феноменологический, 261  
 Методология  
     герменевтики, 24  
     метафизики, 29  
     науки, 43  
     плюрализм, 15  
 Микрокосм, 181  
 Мир, 8, 9, 11, 12, 16, 21, 26, 37, 55, 56, 59, 73, 105, 132, 163, 194, 195, 213, 256, 282, 423  
     абсурдность, 240  
     возникновение, 408, 419  
     высшая причина, 105  
     греческий, 227  
     донаучный, 288  
     жизненный, 246, 247, 288  
     загробный, 425  
     идеальный, 126  
     интелигибельный, 115  
     как бытийная черта Дазайн, 283  
     как внутримирное существо, 282  
     как интенционально конституированный, 266  
     как Мгновенность бытия-времени, 362  
     как отражение Идеи, 214  
     как представление, 207  
     как продукт духа, 289  
     как процесс откровения Бога в природе, 199  
     как сотворенный и управляемый Богом, 127  
     как феномен, 216  
     как феноменологически доступный, 284  
     конец, 143  
     моральный, 392  
     наизнанку, 164  
     наилучший, 177, 181  
     неземной, 123  
     ноуменальный, 114, 117  
     обесчеловеченный, 219  
     объективный, 125  
     онтологический и онтический, 400  
     опыта, 398  
     охваченный радостью, 176  
     по Хайдеггеру, 282  
     потусторонний, 216

- причина существования, 182  
 пустой, 400  
 пустота и призрачность, 396  
 размыкание, 328  
 светел и радостен, 374  
 сотворенный, 198  
 феноменальный, 117, 227  
 феноменальный и  
   ноуменальный, 114  
 являющийся и существенный,  
   164  
   явный и сокрытый, 420  
 Мир-в-себе, 195  
 Мир-для-себя, 195  
 Мирение мира, 303  
 Мирность мира, 283, 284, 288  
 Мироздание, 7, 11, 41, 107, 179,  
   388, 408  
 Мирообусловленное, 401  
 Миропознание, 324  
 Мисал, 421  
 Мистагог, 382  
 Мистерия, 133, 378, 380, 381  
   элевсинские, 381  
 Мистик, 31, 376  
 Мистика, 242, 376  
   германская, 430  
   рациональная, 29, 141, 416  
 Мистицизм, 378, 379, 387, 438  
   исламский, 424  
   философский, 430  
 Мистическое, 376  
 Миф, 214, 235  
 Мифологизация онтологического  
   мышления, 299  
 Модальность  
   по Канту, 110  
 Модусы бытия, 140  
 Мокша, 391  
 Молитва, 193, 378, 384  
 Молчаливость, 326  
 Молчание, 315, 319  
   принцип Лао-цзы, 357  
   философское, 357  
   эзотерическое, 19  
 Монада, 180  
 Мораль, 117  
   христианская, 215  
 Мотив  
   воли, 118  
   экзистенциально-мистический,  
   182  
 Музыка, 211  
   как Идея, 211  
 Мыслить, 7, 34  
   предметно, 96  
 Мысль, 6, 20, 34, 51, 67, 69, 308,  
   357  
   дает слово Бытию, 366  
 Мышление, 6, 7, 8, 9, 10, 20, 23, 34,  
   37, 44, 45, 48, 49, 51, 56, 57, 58,  
   64, 66, 67, 69, 72, 97, 110, 112,  
   134, 146, 166, 281  
   априорное, 40  
   бытийное, 66, 67, 211, 355  
   в понятиях, 405  
   даосов, 349  
   диалектико-метафизическое, 27,  
   226  
   диалектическое, 152  
   диалектическое и  
   экзистенциальное, 452  
   дуальное, 356, 357  
   из биологических предпосылок,  
   224  
   как дело привычки, 88  
   как иное бытия, 51  
   как мышление бытия, 51  
   метафизическое, 37, 39, 40, 44,  
   71, 72, 74, 75, 76  
   неонтологическое, 454  
   о мышлении, 59  
   объективность, 6  
   онтологическое, 6, 7, 9, 11, 13,  
   19, 22, 24, 26, 29, 30, 37, 52,  
   125, 211, 240, 321, 452  
   по Фейербаху, 144  
   по Юнгу, 7  
   рассудочное, 46, 151  
   реальное, 145

- созерцательное, 44  
 трансцендентальные принципы,  
     96  
 философское, 7, 37, 47, 48  
 функция, 373  
 экзистенциальное, 356  
 экзистенциально-мистическое,  
     27, 423, 432  
 набросок, 22, 25, 26, 29, 273, 318,  
     329  
 Над-личностный  
     иррационализм, 12  
     панлогизм, 12  
 Народ, 158, 456  
     без метафизики, 141  
     художественно одаренный, 176  
 Настоящее прошедшего,  
     настоящего и будущего, 314  
 Настроение, 42, 47, 48, 64, 115, 123,  
     182, 210, 212, 289, 316, 319, 322,  
     330, 331, 335, 433  
     фундаментальное, 42, 62  
 Настроенность, 46, 330, 331  
 Натурфилософия, 197  
 Наука, 12, 47, 84, 119, 142, 143, 171,  
     197, 372, 415, 417  
     историческая, 339  
     как история постигнутая в  
         понятии, 174  
     трансцендентальная, 19  
 Наукоучение, 119, 258  
 Небо, 301, 352  
 Небытие, 11, 49, 50, 51, 52, 65, 66,  
     101, 106, 107, 134, 139, 166, 167,  
     168, 169, 234, 352, 388, 391, 419  
     как иное бытия, 51  
 Неведение, 410  
 Недвойственность, 390  
     бытия, 412  
     как атмановость, 408  
 Недеяние, 349  
 Необходимость  
     метафизическая, 178  
     онтологическая, 225  
 Необходимосущее, 416, 419  
 Непотаенность, 68, 69, 70, 438, 444,  
     445, 446  
 Несказанное  
     в сказанном, 444  
     в сказе, 446  
 Несокрытость, 113, 347  
 Нигилизм, 30, 222, 223, 406  
     активный и пассивный, 223  
 Нирвана, 191, 213, 362, 370, 374,  
     390, 396, 431, 445, 446  
 Нить путеводная, 300, 321  
 Ничто, 11, 22, 41, 47, 51, 62, 63, 64,  
     65, 66, 94, 101, 111, 112, 137, 139,  
     147, 152, 155, 156, 162, 166, 167,  
     168, 213, 219, 233, 234, 256, 258,  
     302, 341, 342, 343, 344, 345, 352,  
     354, 390, 391, 402, 403, 405, 406,  
     430, 431, 432, 433  
     возникновение из свободы, 341  
     дыра в бытии, 343  
     как основной вопрос  
         метафизики, 63  
     как первооснова бытия, 431  
     как пустота отверстия, 343  
     как трансцендентальный объект,  
         111  
     по Сартру, 341  
     четыре группы по Канту, 63  
 Ничтожение, 65, 66, 341  
 Ноумен, 41, 111, 112  
 Ноэзис, 259, 293  
 Ноэма, 259, 293  
     как сущность феномена, 259  
 Обеспокровниваемость, 339  
 Обладание контемплативное, 36  
 Обоснование  
     метафизики, 108  
     онтологического познания, 71, 75  
     познания, 206  
 Образ, 99  
     мира, 7  
     наблюдения, 13  
     онтологизированный, 29  
 Обращение, 374  
     основные черты, 374

- Обретение  
 абсолютного Бытия, 377  
 подлинности, 237  
 просветления, 362  
 святости, 440  
 тихой и светлой радости, 440  
 трансцендентности, 377
- Общезначимость, 8, 196
- Община религиозная, 175
- Объект  
 математический, 125  
 метафизический, 370  
 онтологический, 42  
 трансцендентальный, 40, 41, 111, 161  
 трансцендентный, 41
- Объективация, 142  
 воли, 208
- Объективность, 6, 12, 39, 98, 196, 212, 254  
 временная, 312  
 реальности, 297  
 сущего, 294  
 чистая, 170
- Объемлющее, 9, 11
- Овозможивание, 338
- Одержимость, 383
- Одиночество абсолютное, 237
- Озабоченность, 9, 284
- Озарение, 199, 214  
 божественным Светом, 428
- Оккультизм, 379
- Омрачение сознания, 403
- Онтическое, 18, 109, 282, 316, 317, 320, 330, 332, 400, 401
- Онтологизация, 13, 14, 15, 16, 22, 51, 140  
 ощущения, 101
- Онтологическое мышление, 19  
 Августина, 314  
 авторов упанишад, 387  
 Бёме, 436, 438  
 Бергсона, 229  
 Беркли, 136  
 Боэция, 193  
 вообще, 453  
 Гегеля, 144, 164, 165, 453  
 даосских мыслителей, 351  
 два вида, 452  
 Декарта, 80  
 Догэна, 362  
 Ибн Араби, 423, 424  
 Ибн Сины, 416, 419  
 Камю, 240  
 Канта, 115  
 китайских философов, 348  
 Кузанского, 138  
 Лао-цзы, 352  
 Лейбница, 177  
 Нагарджуны, 399  
 Ницше, 215, 217, 219  
 Платона, 52, 444  
 Сартра, 342, 343  
 Фихте, 250  
 Хайдеггера, 321, 323, 324, 341, 453  
 четыре комбинации, 196  
 Чжуан-цзы, 352  
 Шанкары, 407, 414  
 Шеллинга, 133, 198, 200  
 Шопенгауэра, 202, 206, 207  
 Экхарта, 430, 432, 433
- Онтология, 6, 10, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 30, 55, 56, 73, 111, 145, 165, 316, 415  
 буддийская, 29  
 высшая философия, 417  
 даосская, 352  
 как наука о бытии, 269  
 как трансцендентальная наука, 338  
 как феноменология, 267  
 моральная, 223  
 раскрытие внутренней возможности, 71  
 свободы, 345  
 феноменологическая, 291  
 философская, 56  
 фундаментальная, 317  
 Шопенгауэра, 213

- Онто-тео-логия, 54, 58
- Описание  
катафатическое, 353, 399  
неописуемой сущности Бытия, 404
- Оптимизм, 30, 177, 216, 235
- Опыт, 8, 23, 26, 38, 40, 74, 75, 84, 88, 89, 90, 91, 92, 97, 102, 103, 104, 109, 110  
духовного просветления, 393  
жизненного мира, 266  
жизненный, 38  
как критерий истины, 102  
мистиков, 182  
мистический, 427, 438  
мистического переживания, 214  
мистического созерцания, 249  
негативный, 38  
предыдущих духов, 172  
религиозный, 370  
сознания, 152  
телесный, 278  
экзистенциальный, 242  
экстатический, 61
- Органон, 96
- Ориентация, 20
- Оседлать ветер, 31, 354
- Основа сущего, 406
- Основоположения Канта, 110
- Основы исламской философии, 415
- Откровение, 436
- Открытость, 48, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 112, 113, 276, 282, 316, 320, 321, 322, 323, 324, 327, 340, 344, 346, 347, 354  
как основание мышления, 68
- Отношение  
бытийное, 20  
данное онтологическим мышлением, 455  
к судьбе, 181  
субъект-объектное, 209, 210, 282, 412, 418  
человека к бытию Бога, 328
- Отражение, 168  
в зеркале, 167  
луны в капле, 363
- Отречение, 236
- Отрешенность, 19, 354, 355, 383, 391, 425, 431, 432, 433, 434, 435, 436  
выше любви, 431
- Отрицание, 344  
внутреннее, 158  
дуальности бытия и не-бытия, 348
- Отсылание, 285  
как бытийная структура, 286
- Отсылка как бытие вещи, 284
- Отчетливость, 82
- Очевидность, 253, 296
- Ощущаемое, 120
- Ощущение, 101, 204, 276, 280, 298  
абсолютной свободы, 441  
благодати, 383  
Верховной силы, 441  
длительности, 313  
звука, 313  
по Беркли, 136  
радостности бытия, 441  
своего тела, 204  
таинственного, 378
- Падение, 329, 332, 333
- Панлогизм, 29
- Пантеизм, 58, 85, 86, 197, 303, 382, 424, 434  
древнеиндийского религиозного опыта, 387  
по Бердяеву, 387  
по Радхакришнану, 387
- Пантеист, 437
- Парадоксальность, 139, 168, 178, 188, 237, 339, 387, 397
- Паразитизм, 373
- Паралогизм, 104
- Парамита (абсолютная истина), 357
- Патология, 372
- Патриарх, 360
- Перводвигатель, 54, 58
- Первопринцип, 357

- Первопричина мыслящая, 59
- Переживание, 20, 23, 24, 68, 253, 254, 255, 259, 267, 280, 427  
интенсивность, 310  
как наделение вещи значением, 255  
мистическое, 242, 370, 374  
ноэматическое, 259  
общения с Богом, 370  
религиозное, 371  
экзистенциальное, 242
- Переоценка всех ценностей, 224
- Перспективность, 227
- Песня Заратустры, 218
- Пессимизм, 214, 215, 393, 406
- Писание, 199
- Письмо Платона, 52, 56
- Подход  
генуинный, 317  
научный и до-научный, 265  
объективистский, 276
- Познание, 34  
абсолютное, 133  
апофатическое, 430  
априорное, 40, 43  
в понятиях, 34  
из принципов, 103  
из самих вещей, 253  
из фактов, 253  
как забота жизни о самой себе, 224  
как истолкование, 225  
как радость, 220  
как трансцендирующий акт, 325  
катафатическое, 430  
кинематографическое, 230  
математическое, 40  
метафизическое, 44, 96  
мистическое, 424  
объективистское, 280  
онтологическое, 20, 113, 275, 304  
опытное, 8, 23, 87  
сердцем, 43  
Тайны бытия, 436  
трагическое, 216  
эмпирическое, 40
- Полус, 26, 27, 52, 107, 161, 454  
трансцендентный, 28, 52, 53, 54, 66, 135
- Понимание, 331  
бытийное, 18, 19, 270, 273, 291, 338  
доонтологическое, 318  
до-понятийное, 316  
как навык, 281  
как непотаенность бытия, 68  
понимания, 318  
пустоты мира, 395
- Понятие, 21, 158  
априорное, 8, 93, 100, 252  
иного, 51  
по Гегелю, 142  
рассудочное, 8, 97, 100
- Понятность бытийная, 338
- Популярно, 175, 259, 323
- Порыв  
как исток времени, 234  
первоначальный, 234
- Посвящения ступени, 381
- Последовательность  
мистических состояний, 439
- Постулат, 110
- Потаенное, 68, 69, 70, 304, 444, 445
- Потаенность, 68, 69, 70, 438
- Потенция сознания, 395
- Поток  
духовного существования, 395  
интенциональный, 252  
переживаний, 259
- Почва, 16, 17, 67, 70, 123, 242, 266, 284, 291, 297, 301, 326, 332, 333, 373  
онтологическая, 291
- Поэт, 356  
как зеркало человечества, 211
- Прабытие, 201
- Правильность, 445
- Прагматизм, 284  
принцип, 373  
философский, 372

- Прагматичность, 231
- Праджня, 359
- Праздник, 62, 63, 176, 380  
 бого-миро-рождения-в-человеке, 435  
 вечного рождения, 435
- Пракрити, 413
- Прана, 224
- Прарадость как Первоединое, 215
- Предикат  
 логический и реальный, 107  
 логический, онтический, онтологический, 109  
 сущего, 224
- Предмет, 20, 95  
 психического феномена, 253
- Предметность, 294
- Предопределение  
 божественное, 181  
 непостижимое, 188
- Пред-понимание, 26
- Предрассудок, 81, 233
- Пред-рассудок, 26
- Представление, 45  
 онтологизированное, 14
- Пред-структура, 25, 26, 315, 318, 319
- Презенц, 338, 339
- Прекрасное, 59
- Преформизм, 179
- Привычка, 87, 88, 89, 90, 241
- Признак мистических переживаний, 377
- Принцип, 12, 26, 89, 98, 106, 188, 221, 242, 269, 350  
 буддийской онтологии, 210  
 Будды этический, 396  
 воли к власти, 228  
 гармонии, 179  
 даосизма, 349  
 Декарта, 82  
 диалектики, 152  
 достаточного основания, 177  
 жизненный, 228  
 жизни даосов, 353  
 к самим вещам, 296  
 Канта этический, 118  
 кармы, 191  
 любви к Судьбе, 222  
 методический, 269  
 невыразимости истинной реальности, 357  
 объективности, 12  
 предустановленной гармонии, 179, 181  
 привычки, 89  
 провидения, 191  
 пророчества, 416  
 развития, 11, 16  
 синтетических суждений, 102  
 Спинозы, 85  
 творчества, 233  
 упанишад, 176
- Природа, 9, 58, 72, 74, 85, 89, 105, 144, 197, 199, 251, 339, 350  
 Атмана, 412  
 Будды, 358  
 понятия, 159  
 порождающая и порожденная, 87  
 реальности, 291
- Приспособление, 20, 21, 230, 233
- Присутствие  
 вживе, 293  
 отсутствия, 338
- Причина, 116, 146, 161, 182, 197  
 и следствие, 89, 118  
 самого себя, 85
- Проблема, 30, 279, 287, 288, 314  
 актуальности бытия, 17  
 бессмертия, 386  
 непреодолимая, 434  
 реальности, 290  
 святости, 443
- Пробуждение, 354  
 праджни, 359
- Провидение, 191, 192, 193  
 как божественный разум, 192
- Проект, 289, 328, 345  
 реальности, 257  
 человеческой реальности, 345



- Проекция, 7  
 Происхождение взаимозависимое, 401  
 Прообраз, 133  
 Пророк, 384, 416  
 Пророчество, 383, 415  
 Прорыв  
     в вечность, 434  
     в Трансцендентное, 455  
 Просвет, 324, 327, 329, 358  
     бытия, 62  
     как алетейа, 347  
 Просветление, 354, 357  
     внезапное, 361  
     постепенное, 361  
 Пространство, 93  
 Протенция, 314  
 Процесс, 225  
 Псевдоценность, 223  
 Пуруша, 413  
 Пустота, 23, 68, 168, 308, 365, 401, 406, 407, 408, 418, 430, 446  
     как место, 309  
     пустоты, 407  
     чаши, 302  
 Пустотность (шуньята), 402, 403  
     существующего, 396  
 Путь, 16, 19, 61, 126, 275, 298, 317, 318, 396, 421, 425  
     восьмеричный, 394  
     недеяния, 350  
     Срединный, 394  
 Радость, 41, 42, 47, 48, 62, 64, 66, 68, 85, 217, 218, 219, 237, 239, 335, 354, 382, 408, 429  
     абсурда, 242  
     Атмана, 412  
     безграничная, 358  
     буддийская, 375  
     бытийная, 374  
     бытия, 17, 31, 217, 454, 456  
     в бесконечном, 350  
     ведения, 412, 446  
     веры, 236  
     духовная, 212  
     жизни, 217, 374  
     за явлениями, 217  
     как атрибут божественного разума, 386  
     как онтологический смысл познания, 47  
     как онтологический феномен, 386  
     как онтологическое чувство, 53  
     как проявление мировой Воли, 212  
     как Свет непотаенности Бытия, 446  
     как смысл бытия, 30, 219, 437  
     как экзистенциальный смысл бытия, 68  
     невыразимая, 377  
     непреходящая, 140  
     онтологическая, 31, 216, 242, 446  
     по Декарту, 85  
     по Лейбницу, 183  
     по Спинозе, 86  
     по Хайдеггеру, 446  
     по Шопенгауэру, 210  
     Сизифа, 241  
     смерти, 213  
     создания Аллаха, 430  
     созерцания себя в абсолютной сущности, 176  
     существования, 235, 394  
     тихая и светлая, 31, 440  
     экстатическая, 364  
     экстатического озарения, 428  
 Развертывание, 139  
     историческое, 170  
 Развитие, 11, 16, 142, 143, 155, 169, 381  
     диалектическое, 10  
 Размыкание, 329  
 Разница, 7, 12, 18, 19, 22, 278  
     между безначальным небытием, не начавшимся бытием и начавшимся бытием, 352  
     между Богом и Божеством, 434

- между бытием и сущим, 7, 11,  
 13, 18, 19, 26, 323  
 между временем-количеством и  
 временем-качеством, 311  
 между в-себе и для-себя, 173  
 между идеальным и реальным,  
 134  
 между объяснением и  
 пониманием, 179  
 между провидением бога и  
 судьбой, 192  
 между раскрытостью бытия и  
 раскрытостью Дазайн, 321  
 между рассудком и разумом, 103  
 между сансарой и нирваной, 403  
 между трансцендентальными  
 понятиями, 104  
 между феноменальным и  
 абсолютным миром, 444  
 онтологическая, 18, 19, 22, 226,  
 342, 352, 452  
 Разомкнутость, 321  
 Разум, 8, 34, 44, 49, 71, 87, 88, 89,  
 103, 104, 105, 106, 107, 114, 140,  
 152, 153, 288  
 высший, 107  
 обыденный, 7  
 практический, 113  
 слуга сердца, 425  
 спекулятивный и практический,  
 74  
 теоретический и практический,  
 114  
 трансцендирующий рассудок,  
 102  
 Рай и ад, 425  
 Ранее, 304  
 Раннее, 272  
 Раскрытость, 321  
 бытийной структуры сущего, 72  
 самостно-экстатическая, 268  
 Расположение, 319, 331  
 Рассудок, 92, 95  
 как способность давать правила,  
 99  
 Рассудочность, 97  
 Рационализм, 28, 123  
 онтологический и  
 гносеологический, 452  
 Рационализм и иррационализм  
 онтологический и  
 гносеологический, 196  
 Рациональное, 16, 41, 58, 73, 139,  
 196, 217, 364, 377, 417, 420, 422  
 Реализм, 291  
 субъективный, 12  
 Реальность, 101, 106, 227, 357, 422  
 абсолютная, 256, 362  
 вещей, 199  
 как психическая по природе, 230  
 логическая, 151  
 объективная, 104, 105  
 по Гуссерелю, 256  
 по Хайдеггеру, 291  
 Ребенок, 220  
 играющий, 220  
 Редукция, 93, 258, 259, 260  
 феноменологическая, 259, 272,  
 273  
 Религия, 175  
 естественная, художественная,  
 откровения, 175  
 формирование, 175  
 Релятивизм, 225  
 Ретенция, 312, 313, 314  
 хвост, 314  
 Рефлексия, 6, 18, 21, 150, 159, 164,  
 173, 190  
 Речь, 19, 67, 253, 264, 282, 319  
 как артикуляция понятности, 319  
 сказителя, 145  
 Решение, 335  
 волевое, 123  
 Решимость, 326, 335, 346  
 жить, 241  
 Решительность, 332  
 по Шеллингу, 201  
 Родник, 219  
 Бытия, 456  
 Рок, 223

- Самадхи, 362, 364, 412, 413, 414, 436  
     абсолютное, 363  
     положительное, 363  
 Само, 225  
 Самодвижение, 159  
 Самооткровение, 198  
 Самоотречение, 236  
 Самоочевидное, 57, 253  
 Самоочевидность, 271  
 Самопонятность экзистентная, 320  
 Саморазвитие духа, 171  
 Самосознание, 142, 386  
     абсолютное, 142  
     абсолютной идеи, 151  
     Я, 119  
 Самость, 407  
     Дазайн, 326  
     чистая, 170  
 Самосущее, 397, 401, 402, 403, 407, 419, 446  
 Сансара, 390  
 Сатори, 358, 359, 361, 362, 364, 435, 436, 442  
     признаки, 364  
 Сверхбытие, 15, 430  
 Сверхонтология, 15  
 Сверхсущее, 15  
 Сверхчеловек, 218  
 Свет, 70, 88, 324, 428, 435  
     к свету, 418  
     непотопленности Бытия, 446  
     несотворенный и несотворимый, 435  
     разума, 179, 324  
     сознания, 358  
     тихой радости, 446  
 Свобода, 31, 41, 115, 116, 312, 342, 432, 438  
     антропологическое и онтологическое понимание, 342  
     дзэнское понимание, 364  
     как бытие сознания-жизни, 248  
     как бытийное основание человеческой реальности, 346  
     как недостаточность бытия, 345  
     как сущность истины, 346  
     метафизическая, 15  
     по аль-Газали, 426  
     по Бергсону, 312  
     по Сартру, 341  
     по Хайдеггеру, 347  
 Свобода воли, 116  
     по Лейбницу, 181  
 Связь, 283  
     историческая, 455  
     между Я, свободой и историей, 312  
     Человека и Вещи с Бытием, 454  
 Святой, 31, 333, 360, 373, 416, 440, 441, 442, 443, 446, 454  
     основные душевные состояния, 441  
     отличительные черты, 441  
 Святость, 31, 439, 440, 441, 442  
     социальный аспект, 442  
 Святыня, 141  
 Сердце, 222, 345, 374, 386  
 Силлогизм, 104  
 Символ, 188, 260, 261, 262, 267, 285, 286, 300, 303, 311, 383, 424  
     как способ бытия вещиности, 300  
 Симпатия, 232  
 Синтез, 45, 59, 75, 97, 295  
     апофантический, 46  
     веритативный, 46  
     онтологический, 108  
     по Хайдеггеру, 264  
     предикативный, 46  
 Синтетическое единство трансцендентальной апперцепции, 101  
 Система, 25, 29, 197, 398  
     антиметафизическая, 396  
     веданта, 407  
     метафизики, 72  
     метафизическая, 29

- онтологическая, 16, 17, 18, 22,  
 24, 26, 27, 28  
 понятий, 75  
 предустановленной гармонии,  
 181  
 синергетическая, 281  
 собственного тела, 279  
 философская, 28, 143, 377, 452  
 ценностей, 223  
 Я – Другой – вещь, 277
- Ситуативность, 325
- Ситуация, 335, 363  
 историческая, 273  
 парадоксальная, 354  
 пограничная, 235  
 фактическая, 235  
 экстремальная, 285
- Сказ, 113
- Сказание, 9, 10
- Слово, 308, 319, 320, 321, 330  
 божественное, 308  
 бытия, 113  
 в сказании Урал-батыр, 456  
 великое, 210  
 вторично, 319  
 есть мысль, 67  
 как слово божье, 314  
 поэтическое, 282  
 пророков, 421  
 святое, 220  
 философов, 29  
 эмоциональный смысл, 282
- Слововещи, 319
- Слово-мысль, 67
- Сложность, 53, 109, 135, 147, 173,  
 297, 312
- Слой бытийный, 21
- Служебность, 301
- Смерть, 9, 41, 189, 213, 323, 326,  
 334, 335, 336, 340, 349, 362, 386,  
 431  
 заступление, 335  
 набрасывание, 335
- Смысл, 68, 319  
 бытийного мышления, 70
- бытийный и бытия, 68  
 бытия сущего по Сартру, 343  
 трансфинитный, 262
- Событие, 69, 70, 336, 340, 341  
 Дазайн, 339  
 зеркальной игры мира, 303  
 историческое, 341  
 судьбоносное, 188, 341
- Совершенномудрый, 350, 353
- Согласие, 281  
 с природой, 355
- Созерцание, 8, 36  
 божественное, 45  
 границы, 45  
 интеллектуальное, 125  
 категориальное, 291, 294, 295,  
 418  
 мыслящее, 44, 46  
 чувственное, 8, 98, 161  
 эстетическое, 212
- Сознание, 292  
 бытийный слой, 14  
 как интенциональный поток  
 переживания, 255  
 как трансцендентальный  
 феномен, 247  
 окраинная жизнь, 384  
 онтологический смысл, 343  
 по Гуссерлю, 251  
 происхождение, 395  
 профанное и сакральное, 378  
 религиозное, 141  
 трансформированное, 377  
 утопическое, 17  
 центральное и периферийное,  
 375  
 чувственное, 144
- Сокрытый (ал-гайб), 420
- Солнце, 443
- Сомнение, 20, 81, 82, 84  
 как онтологический смысл  
 мышления, 81  
 как способ познания, 82
- Сопереживание, 232
- Сосредоточенность, 355

- Состояние, 426  
 блаженства, 443  
 мистическое  
 (последовательность), 439  
 мистическое в суфизме, 427  
 непревзойденное, 404  
 экстатическое, 425
- Сострадание, 275
- Сотворение мира, 308
- Сотворенность, 11, 233
- Социум, 326
- Спор, 110, 181, 301, 397
- Способ, 51, 69, 82, 149, 211, 230,  
 267, 268, 269, 293, 328, 331, 333,  
 335, 344  
 бытия лжи, 52  
 бытия средства, 285  
 бытия человека, 31  
 восприятия вещи, 194  
 изложения типологический, 27  
 интендирования, 293  
 интерпретации, 224  
 мыслить, 39  
 скрытости феноменов, 271  
 философского мышления, 34
- Срединность, 396
- Становление, 23, 225
- Стояние  
 в просвете бытия, 324  
 экстатическое, 320
- Стоянка, 426, 427
- Страх, 42, 62, 63, 64, 66, 119, 123,  
 216, 237, 238, 242, 331  
 перед красотой, 216  
 смерти, 335
- Структура, 25, 26, 132, 264, 280,  
 283, 284, 294, 296, 322, 325, 339  
 бытийная, 110  
 бытия, 334  
 бытия подручного, 285  
 вопроса о бытии, 317  
 Дазайн, 316, 322, 323  
 Дазайн трехчленная, 334  
 Заботы, 328  
 интенциональности, 293  
 интенциональности  
 переживания, 259  
 исследования, 24  
 круговая, 287  
 логического по Гегелю, 151  
 метафизики, 75  
 онтологии по Шеллингу, 201  
 онтологического мышления, 22  
 переживания сознания, 255  
 процесса переживания сознанием  
 истины, 251  
 психического феномена, 253  
 рациональная смысловая, 41  
 сатори, 359  
 субъективности, 172  
 формообразований духа, 174  
 человеческой реальности, 344  
 экзистенции, 317  
 явления, 261
- Структурирование созерцаемого,  
 46
- Субстанция, 83, 164, 418  
 материальная, 11  
 мыслящая и телесная, 84
- Субъект  
 воления, 206  
 гносеологический, 56, 98  
 как бытие-в-мире, 282  
 как проект мира, 282  
 познания, 202, 208  
 психологический, 55, 98  
 трансцендентальный, 161, 163,  
 225, 248, 388, 418
- Суггестивность, 348
- Судьба, 29, 70, 105, 188, 193, 214,  
 234, 238, 239, 303, 340, 426  
 воли, 214  
 как высшая добродетель, 350  
 как логика бытия культуры, 188  
 как мирообразующая  
 необходимость, 188  
 как проявление бытийной силы,  
 190  
 как проявление воли, 189  
 события, 19

- Судьба волящая, 21, 27, 28, 190, 208, 238, 358, 378, 392, 400, 414, 426, 432, 452
- Суждение, 7, 8, 44, 75, 83, 91, 96, 99, 105  
аналитическое, 101  
аналитическое и синтетическое, 91  
априорное синтетическое, 75  
диалектическое, 148  
экзистенциальное, 109, 155
- Сутта-питака, 393
- Суфизм, 10, 19, 415, 426  
теософский, 422
- Суфий, 31, 416, 439
- Сущее по Аристотелю, 57
- Существование, 230, 234  
действительное и абсолютное, 135  
устойчивое, 445  
экзистенциальное, 235, 241
- Сущность, 256  
вещи, 253, 256, 401  
диалектико-метафизического и экзистенциально-мистического мышления, 452  
как истина бытия, 156  
мира, 8, 211  
мистического познания божественности, 425  
по Гегелю, 163  
природы мышления, 354  
существования, 9
- Сущность и существование, 197
- Схема, 23, 28, 100, 101, 111, 124, 167, 168, 280, 323, 324, 338  
метасистемы онтологии, 28  
метаструктуры онтологического мышления, 453  
соотношения свободы и воли в сфере судьбы, 190  
структуры онтологического мышления Гегеля, 167  
структуры онтологического мышления Хайдеггера, 323  
телесная, 278, 279  
трансцендентальная, 100, 111, 124
- Схематизм, 101  
чистого рассудка, 100
- Счастье, 48, 126, 219, 235, 239, 382, 387, 393, 411, 424, 442
- Сизифа, 239  
теургическое, 385
- Таваккул, 27, 425, 426
- Таджалли, 422
- Таинственное, 64, 141, 302, 353, 406
- Таинственность, 6, 141, 188, 341
- Тайна, 232, 234, 424, 430, 452  
жизни, 221, 237  
как бытийный смысл бытия, 69  
онтологии Гегеля, 167  
Предопределения, 426  
языка, 437
- Таковость, 43, 356, 363, 397, 400, 404, 444, 446
- Тарикат, 426
- Тасаввуф, 415, 425
- Татхата, 397
- Таухид, 424
- Творение, 423  
Богом мира из Ничто, 139  
возникновение, 434  
художественное, 300
- Творец, 108, 398  
мира, 108, 419
- Тело, 55, 81, 83, 85, 87, 179, 180, 206, 207, 219, 225, 241, 252, 278, 279, 280, 281, 282, 295, 298, 409, 414  
феноменальное, 278, 279, 280, 281
- Темпоральность, 63, 128, 143, 309, 314  
как вызревание временности, 338  
созерцания, 94  
субъективная, 95
- Тенденция, 140, 413, 434

- к сокрытию, 320, 321
- Тень, 442
- Теодицея, 142, 143, 145
- Теозис, 434
- Теолог, 420
- Теология, 55, 72, 141, 198, 387, 399, 415, 420, 430, 431
- Теория, 7, 14, 20, 59, 224, 233, 259, 307, 316
  - врожденных идей, 88
  - жизни, 228
  - множеств, 13
  - недеяния, 353
  - познания, 19, 20, 21, 22, 35, 228
  - познания Ницше, 221
- Теософия, 422
- Теперь, 314
- Термин, 6, 13, 14, 25, 37, 41, 45, 55, 72, 73, 86, 104, 162, 196, 272, 284, 287, 288, 290, 338, 383, 387
  - средний, 162, 163, 171, 417
- Теург, 383
- Теургия, 378, 382, 383
- Тип, 260, 342
  - бытийный, 327, 328
  - бытия, 260, 342
  - мышления, 7, 397
  - объективности, 12
  - существования, 42
  - сущности, 257
  - философских картин человека, 27
- Типология, 27
  - бытия, 15
- То, 389, 404, 405
- Тождество
  - трансцендентального объекта и субъекта, 162
  - абсолютное, 126, 130, 132, 138, 144
  - бытия и мышления, 132, 135
  - познающего и волящего субъекта, 208
- Толки, 332
- Толкование, 223, 318
- как-структура, 318
- насильственность, 321
- ценности бытия, 222
- Толпа, 220
- Толчок, 121, 122, 346
- Тоска, 64
- Точка абсолютная, 135
- Традиция, 9, 15, 17, 31, 63, 241, 258, 271, 274, 275, 340, 379, 384, 428
- Трансфеноменальность, 343
- Трансформация, 447
  - сознания, 19, 364, 377
- Трансцендентальность, 19, 63, 102, 105, 106, 112, 115, 162, 259
- Трансцендентность, 8, 20, 55, 65, 66, 74, 102, 105, 109, 111, 322, 325
  - судьбы, 239
  - трансцендентальной структуры Дазайн, 321
- Трансцендентный полюс, 28
- Трансцендентный полюс онтологического мышления, 21, 26, 176, 177
- Аристотеля, 55
- Бергсона, 231
- Гегеля, 144, 172
- Декарта, 81
- индийского мистицизма, 392
- Камю, 236, 239
- Канта, 107
- китайских философов, 349
- Лейбница, 177
- мусульманских философов, 426
- Нагарджуны, 400
- Ницше, 222
- Парменида, 52
- Платона, 54
- последователя Дзэн, 358
- Спинозы, 86
- Хайдеггера, 340
- Шанкары, 414
- Шеллинга, 201
- Шопенгауэра, 208
- Экхарта, 432

- Трансценденция, 26, 66, 112, 113, 339, 452
- Трансцендирование, 8, 20, 52, 62, 66
- Тривиальность, 6
- Трипитака, 393
- Труд, 31, 46, 242, 301
- Уверенность, 428
- Удивление, 48
- Укорененность, 296
- Укрытость, 30, 31
- Ум философский, 7, 8
- Умирание, 214
- Умиротворенность, 403, 454
- Универсум, 13, 143
- Упанишады, 385, 386, 387, 388, 389, 395, 396, 411, 412, 413
- Упование, 426
- Урал, 9, 10, 11, 271, 456
- Уровни
  - бытия духа, 13
  - бытия универсума, 13
  - онтологические, 21, 423
- Усмотрение озабоченное, 285
- Факт, 10, 25, 26, 42, 48, 116, 251, 254, 289, 362, 393, 438, 445
  - априорный, 40, 42, 43
  - психический, 310
  - разума, 115
  - сознания, 42, 248, 376
  - философии, 25
- Фактичность, 235, 249, 325, 331
- Фантазия, 257
- Фатализм, 222, 426
- Феномен, 14, 19, 164, 227, 249, 260, 262, 263, 264, 265, 267, 274, 277, 279, 280, 343, 425
  - веры, 344
  - временности, 334
  - интенциональная структура, 254
  - как акт переживания сознанием, 251
  - как феноменологическое понятие, 264
  - как формальное и расхожее понятие, 263
  - мгновения-ока, 337
  - мира, 283
  - модификация, 263
  - обращения, 375
  - по Беркли, 137
  - по Brentano, 251
  - по Гуссерлю, 251
  - по Хайдеггеру, 262
  - познания, 20, 330
  - психический, 253
  - реальности, 293
  - религии, 174
  - самообмана, 344
  - свободы, 345
  - связи, 346
  - сознания, 247
  - судьбы, 340
  - Теперь, 337
- Феноменализм, 223
- Феноменология, 174, 246, 251, 252, 262, 264, 267, 269, 271, 292, 316
  - восприятия, 277
  - Гегеля, 171
  - Дазайн, 247, 268
  - дескриптивная, 268
  - как метод научной философии, 270
  - мистического опыта, 376
  - нефеноменологичная, 260
  - новая, 289
  - по Хайдеггеру, 265
  - сознания, 246, 247, 252
  - трансцендентальная, 29, 289
  - экзистенциальная, 280
- Фикция, 42, 44
- Философия, 34, 37, 42, 133
  - арабо-мусульманская, 18
  - буржуазная, 17
  - восточная, 17
  - духа, 228
  - жизни, 203, 215, 220, 224, 228, 230, 232, 239, 329
  - индийская, 18



иррациональная, 195  
 как вера в открытость бытия, 68, 321  
 как наука, 18, 19  
 китайская, 18, 29, 348, 352, 357  
 конец, 143  
 молчания, 357  
 трансцендентальная, 19, 73, 74, 75, 108, 113  
 экзистенции, 234  
 языка, 437  
 Философствование, 16, 19, 25, 34, 37, 38, 48, 59, 61, 62, 80, 165, 191, 196, 316, 456  
 Флирт, 344  
 Форма, 57  
     априорная, 43  
     архаическая, 376  
 Формообразования  
     духа, 171  
     сознания, 171  
 Фроорт, 440, 446  
 Фундирование, 19, 21, 22, 247, 254, 270, 318, 324  
 Фундирующее и фундированное, 295  
 Хакк, 422, 423, 424  
 Хал, 425, 426, 427  
 Халк, 422  
 Хаос, 15, 231  
 Хинаяна, 395  
 Хитрость, 226  
 Христианство, 373  
 Хронос, 308  
 Целесообразность, 196, 228, 231  
 Цель, 15, 22, 30, 54, 59, 106, 133, 174, 181, 231, 250, 310, 341, 345, 358, 370, 375, 380, 385, 390, 394, 405  
     исследования, 453  
     йоги, 413  
     науки, 171  
     сама по себе, 118  
     упанишад, 390  
 Ценность, 219, 226  
 жизни, 226, 350  
 религиозного опыта, 371  
 сверхнравственная, 349  
 Чань-буддизм, 348  
 Чаша, 302  
 Человек, 24, 39, 69, 70, 199, 287, 454  
     брошен в мир, 330  
     бунтующий, 241  
     высшая цель, 387  
     дыра в Бытии, 345  
     историчный, 200  
     как бытие-в-мире, 315  
     как вещь в себе, 207  
     как метафизическое существо, 62  
     как мыслящая вещь, 82  
     как самостно-экстатическая  
         раскрытость экзистенции, 276  
     как существо  
         трансцендирующее, 66  
     как флюгер, 333  
     пастух Бытия, 320  
     преображение внутреннего мира, 424  
     преображение сущности, 442  
     совершенный (инсан камил), 423  
     становится Человеком, 455  
     сын абсолюта, 135  
     у Гегеля, 143  
     целостных способностей, 351  
     центр личной энергии, 375  
 Четверица, 298, 303  
     соединение четырех начал мира, 303  
 Чистый субъект, 210, 211  
     как ясное око мира, 212  
 Чтойность вещи, 297  
 Чувственность, 92  
 Чувство, 45, 264  
     моральное, 117  
 Чудо, 236  
 Шунья, 406  
     разновидности, 402  
 Шунья-вада, 23, 29, 396, 406, 418  
 Эго, 375

- Эзотерики и экзотерики, 381  
 Эйдос, 42, 66  
 Экзистентное, 317  
 Экзистенциал, 283, 316, 328  
     как онтологический феномен,  
     455  
 Экзистенциализация, 14, 421  
 Экзистенциализм, 16, 17, 234, 235  
 Экзистенциальное мышление, 452  
 Экзистенциальное основание, 230  
 Экзистенциальность, 317  
 Экзистенция, 18, 67, 68, 235, 256,  
     268, 269, 273, 275, 276, 316, 317,  
     321, 323, 324, 326, 327, 328, 332,  
     334, 340  
     как бытие Дазайн, 323  
     как заброшенность, 330  
     как фонтанирование свободы,  
     345  
 Экзистирование, 235  
 Экзистировать исторично, 339  
 Экстаз, 38, 62, 337, 338, 414, 425  
     счастья, 375  
 Экстатичность, 337  
 Эликсир, 424, 425
- Эманация, 59, 61, 217  
     божественная, 61  
 Эмпатия, 232  
 Энергия, 61  
     Сущности, 61  
 Энтелехия, 180  
 Эпифания, 422  
 Эпохэ, 259  
 Эстетика, 72, 92, 298  
     трансцендентальная, 92, 93, 98  
 Этика, 117, 350
- Я**  
     абсолютное, 258  
     как узел мира, 208
- Явление, 72, 92, 95, 112, 162  
     безосновность, 261  
     как внутренняя сущность вещей,  
     163  
     по Хайдеггеру, 261
- Язык, 12, 67, 104, 108, 112, 135,  
     144, 157, 287, 308, 319, 320, 329,  
     411, 456
- Ясность, 15, 165, 271  
     как критерий истины, 226  
     мышления, 82

**Научное издание**

**Абдуллин Айдар Риватович**

**ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ:  
ВИДЫ И СУЩНОСТЬ**

**Редактор Э.А.Гареева  
Корректор А.И. Николаева**

**Лицензия на издательскую деятельность  
ЛР № 021319 от 05.01.99 г.**

**Подписано в печать 5.07. 2002 г. Бумага офсетная.  
Формат 60x84/16. Гарнитура Times. Отпечатано на ризографе.  
Усл.печ.л. 27,71. Уч. изд.л. 32,53.  
Тираж 500 экз. Заказ 502. Цена договорная.**

**Редакционно-издательский отдел  
Башкирского государственного университета  
450074, РБ, г.Уфа, ул.Фрунзе, 32.**

**Отпечатано на множительном участке  
Башкирского государственного университета  
450074, РБ, г.Уфа, ул.Фрунзе, 32.**