

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

Е. В. Бакеева

ВВЕДЕНИЕ В ОНТОЛОГИЮ: ОБРАЗЫ МИРА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Курс лекций

Рекомендовано методическим советом УрФУ
в качестве учебного пособия для студентов,
обучающихся по программе бакалавриата
по направлению подготовки 030100 «Философия»

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2014

ББК Ю21я73-1

Б 192

Рецензенты:

кафедра философии

Уральского государственного лесотехнического университета
(заведующая кафедрой кандидат политических наук О. Н. Новикова);

М. П. Завьялова, доктор философских наук,
профессор кафедры философии и методологии науки
Национального исследовательского Томского государственного университета

Бакеева, Е. В.

Б 192 Введение в онтологию: образы мира в европейской философии : курс лекций : [учеб. пособие] / Е. В. Бакеева ; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2014. — 388 с.

ISBN 978-5-7996-1334-1

В учебном пособии рассматриваются основные проблемы и понятия онтологии как фундаментальной философской дисциплины. Обращение к традиционной онтологической проблематике осуществляется в опоре на идею философии как «логики культуры», сформулированную в творчестве отечественного мыслителя В. С. Библера. В контексте этой идеи культуры европейской Античности, Средневековья, Нового и Новейшего времени предстают как целостные, обладающие самостоятельной ценностью ответы на вопрос о бытии или определенные способы осмысления-осуществления бытия.

Предназначено для студентов и аспирантов философских факультетов, а также студентов нефилософских специальностей в рамках освоения курса «Философия».

ББК Ю21я73-1

ISBN 978-5-7996-1334-1

© Уральский федеральный университет, 2014
© Бакеева Е. В., 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора	5
Введение	6
Раздел I. ОНТОЛОГИЯ ЕДИНОГО	15
Лекция 1. Бытие как причастность Единому	15
Лекция 2. Материя и идея как два «полюса» онтологии Единого	27
Лекция 3. Единое как тождественное в ином	49
Лекция 4. Часть как модификация целого	59
Лекция 5. Детерминизм в онтологии Единого: судьба и «эйдетическая причинность»	67
Лекция 6. Многомерность пространства и времени в античной онтологии	86
Экскурс в настоящее	94
Список рекомендуемой литературы к разделу I	105
Раздел II. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОНТОЛОГИЯ ТВОРЕНИЯ	107
Лекция 1. Бытие как творящий акт	107
Лекция 2. Вещь, субстанция, материя и форма в свете идеи творения	125
Лекция 3. Проблема универсалий в средневековой онтологии	138
Лекция 4. Понятия тождества и различия, части и целого в контексте онтологии творения	162
Лекция 5. Проблема соотношения предопределения и свободы. Понятие целевой причинности	173
Лекция 6. Пространство и время сотворенного мира	189
Экскурс в настоящее	197
Список рекомендуемой литературы к разделу II	208
Раздел III. ОНТОЛОГИЯ СУБЪЕКТА	209
Лекция 1. Бытие как действие познающего субъекта	209
Лекция 2. Материя как «протяженная субстанция» и «идеи разума»	223

Лекция 3. Понятия тождества и различия, части и целого в механистической картине мира	236
Лекция 4. Абсолютный детерминизм и линейная причинность	255
Лекция 5. Необходимость природы и проблема свободы	269
Лекция 6. Пространство и время «мира-объекта»	276
Экскурс в настоящее	286
Список рекомендуемой литературы к разделу III	293
Раздел IV. ОНТОЛОГИЯ СОБЫТИЯ	295
Лекция 1. Переосмысление категории бытия в рамках неклассической онтологии	295
Лекция 2. Событийное осмысление категорий материи и идеи. Понятие энергии. Язык как онтологический феномен	311
Лекция 3. Тождество и различие в контексте онтологии события. Проблематизация оппозиции «общее — единичное» и понятие сингулярности	328
Лекция 4. Категории части и целого в рамках холистической картины мира	344
Лекция 5. Детерминизм в контексте процессуальной реальности	351
Лекция 6. Пространство и время мира-события	366
Экскурс в настоящее	372
Список рекомендуемой литературы к разделу IV	381
Заключение	382

ОТ АВТОРА

Учебное пособие по философии — особый жанр учебной литературы. Задача, стоящая перед автором, заключается здесь не столько в компактном изложении определенной суммы знаний, сколько в создании условий, побуждающих читателя к самостоятельной мысли. Именно это в первую очередь и направляло усилия автора данного курса лекций.

Цель пособия — ввести читателя в круг онтологической проблематики, помочь в овладении языком онтологических понятий (категорий), что и определило структуру курса лекций, включающего четыре основных раздела, посвященных онтологической проблематике античной мысли, средневековой европейской философии, философии Нового и Новейшего времени. Важно отметить, что ракурс, в котором рассматривается данная проблематика, не историко-философский, но именно *онтологический*, предполагающий понимание различных «философских эпох» как самостоятельных способов осмысления бытия, имеющих вневременной характер. Именно поэтому в конце каждого из разделов курса читателю предлагается «экскурс в настоящее», демонстрирующий присутствие (зачастую скрытое) в мышлении современного человека тех «ходов мысли», которые были выявлены и оформлены философами прошлого.

В сочетании с самостоятельным чтением философских источников и усилиями по осмыслению собственного жизненного опыта пособие может оказать существенную помощь студентам в освоении первой части курса «Онтология и теория познания» в рамках обучения по специальности «Философия».

ВВЕДЕНИЕ

Онтологию, философское учение о бытии (греч. «онтос» — сущее, то, что есть; «логос» — слово, знание, учение), традиционно рассматривают как один из разделов (возможно, наиболее важный) системы философского знания. Такое понимание онтологии, однако, всегда — явно или неявно — опирается на следующую установку: есть некий предмет философии, в рамках которого выделяются отдельные предметные области, одна из которых — область бытия. Однако сформулированная таким образом установка сразу же обнаруживает свою сомнительность, связанную с тем, что бытие невозможно выделить в какую-то область, отграничить от чего-то другого и т. д. О чем бы мы ни говорили, мы всегда уже опираемся, выражаясь словами немецкого мыслителя XX столетия Мартина Хайдеггера, на некую «исходную понятность бытия». Иными словами, по отношению к бытию мы всегда «внутри», не будучи в состоянии взглянуть на него «снаружи» и тем самым сделать бытие предметом. Что бы мы ни выделили в качестве предмета (того, что находится перед нами, пред-стоит нашему взгляду), бытие всегда выступает условием такого выделения, т. е. того, что делает любой предмет возможным. Отсюда понятно, что определение онтологии как учения о бытии только по видимости является определением — ответом на вопрос: «что такое?..».

Положение «Онтология есть учение о бытии» выступает как раз в качестве исходной формулировки самого вопроса. Иными словами, если мы хотим понять, «о чем» онтология, нам необходимо искать это «о чем» не в мире внешних нам предметов, не в области «объективной реальности», но в самом вопросе о бытии, постольку поскольку он является нашим собственным переживанием. Это переживание и есть тот самый «фон», на котором

становится возможным выделение чего бы то ни было в качестве «существующего». Основным содержанием этого переживания всегда выступает ощущение полноты и совершенства — в противоположность неполноте и ограниченности любого предмета, т. е. того, о чем мы можем сказать: «Это есть (нечто)». Вопрос о бытии, таким образом, это вопрос о том, что ощущается (как условие, основа, исток всего существующего, включая и нас самих), но никогда не может стать для нас предметом, быть представленным нашему взгляду.

Тогда онтология (как совокупность философских учений, систем, подходов, нацеленных на осмысление категории бытия) не что иное, как череда попыток выявления этого условия всего существующего. Но как возможно такое выявление, учитывая, что бытие в качестве условия или начала никогда не может быть представлено (и соответственно описано) как нечто, обладающее определенными свойствами? Очевидно, что тот неопределенный «фон», на котором выделяется все, что мы называем «существующим», может быть выявлен только посредством проведения границы между предметом (тем, что есть) и его условием (началом), между фрагментом и той полнотой, «из» которой этот фрагмент выделяется. Учитывая, что эта полнота открывается нам только на уровне уникального переживания, упомянутая граница разделяет в то же время само переживание и представление. Иными словами, онтология как мышление о бытии проводит границу внутри самого мыслящего, воссоздавая тем самым содержание мысли («то, что есть») вместе с ее условием — переживанием полноты и совершенства. Это означает, в свою очередь, что онтология есть не столько мысль о бытии, сколько способ бытия самой мысли (и соответственно человека — как мыслящего).

Получается, что о бытии мысли (или просто о бытии) мы можем говорить только там и тогда, где и когда имеет место философствование как движение выхода к началу (или к пределу) всего существующего. Этот смысл философствования как движения человека к пределу как таковому очень точно выражен М. Хайдеггером: «Философия — мы как-то вскользь, пожалуй, знаем — вовсе не

заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которые в любой момент можно добыть из книг, но — мы лишь смутно это чувствуем — нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. <...> Философия — последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно»¹.

Парадокс, однако, заключается в том, что сам этот предел не существует где-то «в готовом виде», он, если можно так выразиться, производится в акте философствования как «последнего выговаривания». Но как в таком случае следует расценивать «продукты» философствования — философские тексты? Этот же вопрос можно сформулировать еще более радикально: существует ли вообще такая «вещь», как философское знание, в качестве выраженной, объективированной мысли? Ответ может быть только парадоксальным, соответствующим парадоксальной «природе» самой философии: и да и нет. Безусловно, невозможно отрицать существование традиции философской мысли, однако само это существование (характер или способ передачи навыка, умения мыслить) совершенно особенное. Текст как объективированная мысль выступает здесь не столько способом хранения и передачи некоего знания, сколько способом выхода (и для того, кто пишет, и для того, кто читает) к основаниям собственного знания, к той самой границе, о которой шла речь выше. Это, однако, отнюдь не означает, что философия использует какой-то особый язык, призванный не «обозначать», а «побуждать к мысли». Речь скорее должна идти о совершенно другой «работе», которая осуществляется тем же самым языком.

Эту специфику отношения философа к языку отмечает, в частности, Х.-Г. Гадамер: «Общая предпосылка любого философствования следующая: философия как таковая не располагает языком, соответствующим ее подлинному назначению. Правда, в философской речи, как и в любой другой, неизбежны форма предложения,

¹ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб., 2007. С. 456.

логическая структура предикации, подчинение предиката субъекту и т. д. Это создает обманчивую видимость, что предмет философии дан и познается так же, как наблюдаемые предметы и протекающие в мире процессы»². За этой видимостью, однако, скрывается все то же стремление философа выйти к началам и основаниям (которые одновременно и начала, и основания языка) и тем самым обнаружить то «ядро» мысли, по отношению к которому выразительные возможности языка оказываются неприменимыми: «Таким образом, язык философии есть язык, который “снимает” себя самого, язык, который не говорит ничего и одновременно стремится сказать все»³. Так, выражения «единая валюта», «единая система мер и весов», «единая форма одежды» вполне понятны именно потому, что предполагают определенные действия, связанные с этими явлениями. Иными словами, эти выражения предполагают вполне определенный контекст, в котором они оказываются осмысленными и применимыми.

Но как понимать выражение «единое само по себе»? Очевидно, что названные выше — и многие другие — случаи употребления понятия «единое» так или иначе имеют в виду именно «единое само по себе» или «как таковое». Однако как только мы попытаемся дать определение этому «единому вообще», неизбежно обнаружится тавтологичность любой из этих попыток. Иначе говоря, мы обнаружим, что единое можно определить лишь через единое или же путем перебора все тех же частных случаев употребления этого понятия. Именно здесь и открывается тот ракурс, в котором видит язык философия: не со стороны предметов, которые обозначаются понятиями, но со стороны самих понятий. Последние, будучи взятыми на уровне принципиальной возможности их употребления, выступают уже не как знаки, указывающие на предметы, но как проявление той «исходной понятности бытия», о которой говорит М. Хайдеггер. Ровно постольку, поскольку философия призвана выявлять условие, основание всего существующего, ее задачей

² Гадамер Х.-Г. Философия и поэзия // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 123.

³ Там же. С. 124.

оказывается установление связи между этой «исходной понятностью» и теми предметами, явлениями, процессами, с которыми мы встречаемся в мире. Эту задачу можно определить как задачу понимания — в отличие от познания как выявления закономерных связей между самими предметами, явлениями и процессами мира, чем занимается, например, наука.

Таким образом, философские (и в первую очередь онтологические) понятия, которые традиционно называются категориями, выступают в качестве своеобразных «мостиков», связывающих бытие как условие всего существующего и само существующее в его бесконечном многообразии. Учитывая же ту особенность философской мысли, которая выражена в словах М. Хайдеггера «философия есть философствование», речь идет не об установлении и закреплении некоей связи «раз и навсегда», но о выявлении и формулировании различных способов установления такой связи. Иными словами, философия как онтология занимается выявлением различных способов осмысления бытия, выступающих одновременно способами осуществления, реализации бытия. Именно потому, что философская мысль существует только в своей реализации, бытие всякий раз осмысляется заново. Но, с другой стороны, именно потому, что философия существует как особый вид человеческой деятельности, она решает задачу, которая не под силу всем и каждому: она прокладывает пути мысли, по которым и может пройти этот «каждый».

Многообразие этих путей, или способов осмысления-осуществления бытия, неразрывно связано с принципиальной неопределенностью его «исходной понятности». Именно потому, что эта «понятность» первоначально всегда обнаруживается нами как переживание, как неопределенный фон наших действий, любая определенная связь между предметами и условием их осмысления неизбежно оказывается одним из возможных способов этого осмысления. Эта принципиальная, неустранимая множественность понимания-осуществления бытия находит свое выражение, в частности, в концепции «бесконечно-возможного бытия»,

сформулированной выдающимся отечественным философом второй половины XX в. В. С. Библером.

Формой реализации этих неизбежно многообразных, различных способов бытия В. С. Библер называет культуру, определяя ее как «...форму самодетерминации, самопредопределения (и — возможности перерешения) деятельности, воли, сознания, мышления, судьбы человека (индивида — в горизонте личности). И — как форму сосредоточения в индивидуальной судьбе, в настоящем — всех прошлых и будущих времен»⁴. «Самодетерминация» выступает здесь синонимом реализации бытия, обретения той полноты, переживание которой на уровне «исходной понятности» мы всегда уже имеем. Таким образом, культура — это не то, что существует в качестве некоей данности, но то, что осуществляется только «в горизонте личности», в жизни отдельного человека. Можно сказать, что культура — это тот или иной выработанный в человеческой истории способ «достраивания» своего маленького, индивидуального мира до размеров «мира вообще», при этом обретающий полноту мир, оставаясь всеобщим, всякий раз оказывается чем-то уникальным.

Философские же категории в рамках этой задачи — создания «уникально-всеобщих миров» — выполняют функцию своего рода «несущих конструкций» этого строения. Иными словами, категории направляют действия человека, упорядочивают их, иерархируют в контексте главной его задачи: реализации бытия во всей полноте. Каждая культура представляет собой не что иное, как особый способ такого упорядочивания.

В. С. Библер выделяет в истории европейской мысли несколько сложившихся «форм самодетерминации человека», выработанных соответственно в античной, средневековой, новоевропейской и современной культуре (что, разумеется, не исключает иных форм, предполагаемых самой идеей «бесконечно-возможного бытия»). Каждая из этих форм, будучи способом обретения полноты и целостности существования, является самодостаточной, она

⁴ Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991. С. 304.

не может быть «преодолена» другой формой, не может оказаться «лучше» или «хуже» другой. Эта самодостаточность, однако, не означает герметичности, замкнутости этих форм, коль скоро это формы одного и того же (осуществления «бесконечно-возможного бытия»). Именно там, где мы впервые проводим границу между «неопределенным фоном» переживания возможной полноты и выделяющимися на этом «фоне» предметами, явлениями и процессами, все перечисленные (и все остальные — возможные) формы встречаются и вступают в диалог. Иными словами, здесь обнаруживается «насущность», по выражению В. С. Библера, этих форм друг для друга.

Современная ситуация (XX — начало XXI в.), по мысли философа, как раз и характеризуется событием встречи различных культур: «В XX веке, как я предполагаю, актуализируется не столько та или иная возможность бесконечно-возможного бытия, но актуализируется само *бытие мира как бесконечно-возможного*, актуализируется само сопряжение различных форм разумения, их диалог. Мир актуален как бесконечно-возможностный»⁵.

Таким образом, открытие бытия как «бесконечно-возможного» происходит только в том случае, если само бытие (как целостность, полнота, завершенность) осмысляется (переживается) не как данность, но как задача, что, по мысли В. С. Библера, как раз и характерно для современности. В этом контексте — понимания бытия как задачи — все остальные философские категории также переосмысляются, выступая уже не в качестве понятий, фиксирующих «всеобщие закономерности» происходящих в самом мире процессов и явлений, но в качестве условий решения этой задачи: понять мир как целое. В таком случае познание мира (выстраивание его закономерных связей) оказывается возможным только по отношению к тому или иному способу его осмысления. Иначе говоря, в рамках решения основной задачи философии всякий раз предпринимается попытка ответить на вопрос, который можно

⁵ Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. С. 356.

сформулировать таким образом: «Как возможно человеческое бытие в качестве осмысленного целого?».

Именно такое понимание назначения философии (как «метафизики») утверждается в творчестве отечественного мыслителя М. К. Мамардашвили: «...метафизические высказывания — это прежде всего высказывания об условиях человеческого бытия — так они возникали. Значит, во-первых, метафизические высказывания суть условие поддержания человеческого бытия как человеческого, и, во-вторых, они являются условием того, что человек может вообще что-либо познавать»⁶. Иными словами, философские категории начинают работать в качестве условий познания мира только в контексте осуществления того или иного способа бытия, и в этом смысле категории имеют функциональную «природу»: «...они сохраняются в философии потому и в той мере, в какой философ понимает и видит в них условие человеческого бытия. Не в смысле реального их существования над опытом и сверх опыта, а в смысле изобретенных в истории человечества способов организации человеком своего человеческого бытия»⁷.

Любая из основных философских категорий, обретая конкретный смысл только в рамках конкретного — того или иного — «способа организации бытия», сохраняет тем не менее свою принадлежность к той общей задаче, «в ответ» на которую возникает любой из этих способов. Так, осмысление мира как целого всегда предполагает поиски ответа на вопрос о субстрате, материале этой целостности, и условием, направляющим эти поиски, как раз и становится категория материи. В свою очередь, оборотной стороной данной задачи оказывается необходимость понять принципы организации этого единого материала, превращающие его в разнообразные «вещи мира», и осмысление этих принципов осуществляется в свете категории идеи или формы.

Несколько иной разворот этой же задачи — целостного осмысления мира — получает выражение в соотношении категорий

⁶ Мамардашвили М. К. Введение в философию // Мамардашвили М. К. Философские чтения. М., 2000. С. 161.

⁷ Там же. С. 162.

единого и многого: в свете этих понятий предпринимается попытка ответить на вопрос о начале, объединяющем многообразие существующих вещей. Необходимость представить это многообразие в упорядоченном виде предполагает осмысление философских категорий тождества и различия, формы и содержания, части и целого, элемента и структуры, количества и качества. Наконец, задача понять это упорядоченное целое как функционирующее, динамичное выполняется в рамках осмысления таких категорий, как движение и покой, необходимость и случайность, возможность и действительность, причина и следствие. Этот «набор» философских категорий как «инструментов осмысления мира», определенным образом трансформируясь, в целом все же остается неизменным.

Основная задача предлагаемого курса лекций заключается в том, чтобы показать эти категории, если можно так выразиться, «в работе», применительно к каждому из перечисленных выше способов осмысления-реализации бытия, или образов мира, условно обозначенных как «Античность», «Средневековье», «Новое время» и «современность». Опираясь прежде всего на идеи таких отечественных авторов, как В. С. Библер, А. В. Ахутин, М. К. Мамардашвили, мы попытаемся «примерить на себя» каждый из этих способов, воссоздать его как возможность нашего собственного бытия. Подобная попытка, разумеется, имеет смысл только в свете реализации идеи онтологии не как «системы знаний о сущем», но как своего рода искусства, умения, способности осмысления мира как целого.

Раздел I

ОНТОЛОГИЯ ЕДИНОГО

Лекция 1

Бытие как причастность Единому

Переживание бытия как задачи, как стремления к обретению полноты всегда так или иначе связано с ощущением того, что предмет стремления (полнота смысла или целостность мира) всегда уже как-то есть, иначе не было бы направленности стремления. Иными словами, сам вопрос о бытии возникает, оформляется только на фоне исходной интуиции единства мыслящего с миром. Именно эта интуиция и выступает смысловым ядром того способа понимания мира, который лежит в основе культуры Античности и который можно было бы назвать онтологией Единого. Это ощущение исходного, уже-данного единства всего существующего, выступая в качестве условия вопроса о бытии, одновременно является и неким предварительным ответом на этот вопрос: «Что значит быть?»: «Быть — значит быть единым, принадлежать к этому исходному единству». Каким же образом этот набросок понимания бытия позволяет мне мыслить себя и мир в целом? Попробуем выделить по крайней мере основные особенности мышления, базирующегося на этой интуиции.

Первая из этих особенностей связана с характером самой первичной операции, посредством которой и осуществляется «схватывание» мира в целом. Эта операция, выступая своего рода алгоритмом, воспроизводящимся так или иначе в любом из опытов античного (прежде всего греческого) философствования, может быть обозначена как «возвращение к началу». Характеризуя онтологический смысл учения пифагорейцев, А. В. Ахутин отмечает: «В пифагорейском учении о чете и нечете, развившемся

и конкретизированном в учении о пропорции (*ἀναλογία*), дано понятие о способе, каким начало производит становящееся. Всякое происхождение понимается пифагорейским умом как воспроизведение (*μίμνησκα*) некоторого исходного образца по подобию, в некотором пропорциональном отношении (*ἀνα-λογία*) — производство дубликата, копии. Можно даже решиться сказать, что все античное теоретизирование есть не что иное, как разработка теории подобия, подобных преобразований, аналогичного воспроизведения подобной единицы»⁸. Понятие единицы, Одного, Единого выступает здесь средством (инструментом), позволяющим перенести внимание мыслящего с конкретных вещей, явлений, процессов, встречающихся ему в мире, на то невидимое, что и позволяет именовать все это многообразие существующим, тем, что есть. Таким образом, понятие Единого есть прежде всего средство установления единства мыслящего ума — как важнейшего условия реализации, осуществления бытия. Для того чтобы мысль вообще была — и соответственно было и все остальное (в полноте смысла), — прежде всего необходима собранность, сосредоточенность ума, в котором (на фоне которого) только и появляются предметы мысли.

Итак, Единое — как средство «сведения мысли в точку» — выступает «инструментом», при помощи которого полагается граница между тем, что мыслится, и условием этого мышления. Весьма точно и лаконично поясняется необходимость этого условия в диалоге «Парменид», принадлежащем одному из самых значительных мыслителей греческой античности, философу IV в. до н. э. Платону: «...если единое не существует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому что без единого мыслить многое невозможно»⁹. В этих словах, однако, обнаруживается наряду с неустранимостью и неизбежная парадоксальность понятия Единого: оно необходимо именно для того, чтобы мыслить многое. Положение «Все есть Единое»

⁸ Ахутин А. В. Театр теории // Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 210.

⁹ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М., 1993. С. 412.

характеризуется изначальной двойственностью: мир во всем многообразии его вещей един, но и каждая вещь в конечном счете — Единое, а не какой-то его фрагмент. Именно эта интуиция проступает в словах греческого мыслителя V в. до н. э. Анаксагора: «...любая частица — смесь, подобная Вселенной»¹⁰.

Исходный парадокс, характеризующий понятие Единого, порождает и вторую особенность основанного на этом понятии способа мышления. Эта особенность касается того образа мира, который выстраивается на основе тезиса «Быть — значит быть Единым». Самую главную характеристику этого мира можно опять же сформулировать только парадоксальным образом: подвижный покой. В самом деле, если все есть Одно, то ни одно состояние мира никогда полностью не совпадет с этим исходным единством: последнее, для того чтобы быть всем, не должно быть чем-то. Это означает, что Единое — как начало всего существующего — есть только в своих бесконечных превращениях, трансформациях, переходах из одного состояния в другое. Таким образом, ни одно из этих состояний не может быть окончательно зафиксировано, ведь в таком случае оно перестало бы быть состоянием Единого, т. е. того, что включает в себя все возможные состояния. В то же время трансформации Единого, образующие мир, всегда уже как-то упорядочены, иначе их нельзя было бы определить как переход от одного состояния к другому. Иными словами, мир как существующее (бытийствующее Единое) — это соединение движения и покоя, неупорядоченности (неопределенности) и порядка.

Греческая мысль изобрела особое понятие, в котором «схватывается» это парадоксальное соединение: «фюсис» — слово, обычно переводимое как «природа». При этом речь, конечно, не идет о природе как об окружающей нас «объективной реальности», — «фюсис» выступает как направленность движения, в ходе которого Единое принимает различные состояния. Вот как поясняет именно этот, греческий смысл понятия «природа» А. В. Ахутин: «“Фюсис” как начало движения и покоя представляет собой

¹⁰ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 517.

как бы *среднее* (средний термин) между метафизическим определением бытия как неподвижно мыслимого и неопределенным хаосом изменений. “Фюсис”, говоря в категориях платоновского “Парменида”, — это “единое-которое-есть”, или соответственно многое, поскольку оно определяется как многое единого (одной “сущности”, поскольку, иными словами, оно устраивается, складывается в единстве космоса)¹¹. Если же вспомнить о том, что философские понятия (категории) есть не что иное, как «инструменты» решения основной человеческой задачи — обретения полноты смысла, то проясняется и конкретная функция, выполняемая в рамках этой задачи понятием «фюсис».

«Природа» любой существующей вещи, явления, процесса — это то, что изначально связывает меня (осмысляющего мир) с ними (ведь это превращения одного и того же), и то, что разделяет. Природа-фюсис — это то, что я воспринимаю как свою возможность (я ведь тоже внутри этого «текущего» мира, где все превращается во все) и одновременно то, что мне необходимо представить как что-то готовое, данное, то, что открывается моему мысленному взгляду: «“Фюсис” есть именно неподвижное начало движения, стало быть, начало его постоянства, единообразия, правильности и т. д. Словом, “фюсис” — это то самое неподвижное, сверхчувственное бытие, но понятое как определение движения и явления, как их организующая и формирующая цель (ей поэтому близки по смыслу понятия “космос” и “логос”)¹². Эти понятия — «фюсис», «космос» («термин древнегреческой философии для обозначения мира как структурно организованного и упорядоченного целого. В дофилософском употреблении значение слова “космос” варьирует от внешне зримого, тектонически организованного “строения”, “украшения”, “наряда” до понятия внутренней структуры...»¹³) и «логос» («термин древнегреческой философии, означающий одновременно “слово”, или “предложение”,

¹¹ Ахутин А. В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М., 1988. С. 146.

¹² Там же. С. 146.

¹³ Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 1989. С. 281.

“высказывание”, “речь”, и “смысл”, или “понятие”, “суждение”, “основание”; при этом “слово” берется не в чувственно-звуковом, а исключительно в смысловом плане, но и “смысл” понимается как нечто явленное, оформленное и постольку “словесное”»¹⁴) близки по смыслу именно в контексте задачи осмысления-осуществления бытия. В каждом из этих понятий «содержится» то, что одновременно и переживается, и мыслится. Наиболее «концентрированным» выражением этого единства выступает знаменитый тезис греческого мыслителя VI в. до н. э. Парменида:

Одно и то же — мышление и то, о чем мысль,
Ибо без сущего, о котором она высказана,
Тебе не найти мышления¹⁵.

Вся трудность понимания этого тезиса для современного человека заключается именно в его привычке разделять и даже противопоставлять друг другу мышление и «то, о чем мысль». Это не означает, однако, что тезис Парменида представляет собой нечто чуждое и принципиально непонятное для нас, сегодняшних. Дело в другом: этот тезис выражает нечто настолько близкое и привычное для нас, что оно ускользает от нашего внимания. Именно переживание исходной полноты, побуждающее меня к тому, чтобы понять, осмыслить мир как целое, и есть тот момент единства мышления и того, «о чем» оно, т. е. бытия, которое предшествует любой разделенности.

Таким образом, мир как «подвижный покой» открывается мыслящему только как переживание этого парадокса: я един с миром, но именно поэтому должен выявить смысл этого мира, а значит — отделить себя от него. Это означает, что мир-космос — как завершенное, гармонически упорядоченное целое — никогда не может быть полностью завершен: тогда исчезло бы и то, что подвергается оформлению в процессе этого упорядочивания, — исходное, «непрозрачное» для разума переживание моего единства с миром. Иными словами, мир-космос, для того чтобы

¹⁴ Философский энциклопедический словарь. С. 321.

¹⁵ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. С. 291.

существовать, нуждается в неоформленности хаоса: оппозиция «хаос — космос» — одна из важнейших в древнегреческой философии и культуре в целом. Такое понимание мира — как подвижного отношения хаоса и космоса, беспорядка и порядка — предполагает вполне определенные пути его познания, с которыми связана третья особенность данного способа мышления-бытия. Познать мир как становящийся порядок означает прежде всего упорядочить собственный ум, встроиться в это движение космического целого. Само разумное, упорядочивающее начало (в силу единства всего существующего) тоже принадлежит миру, а значит, и тому, кто, находясь в мире, пытается его уразуметь.

Поэтому познание здесь не что иное, как прояснение этого изначального единства посредством обращения к тому разуму, который действует и в мире, и в человеке. Собственно, на пути этого прояснения как раз и обнаруживается, что разум — именно то место, в котором объединены мысль и то, «о чем» она. Открытие этого места в себе самом означает, следовательно, обнаружение начала всего существующего — и как основания, и как «точки отсчета» космического движения. Вот как описывается это начало в учении одного из величайших представителей греческой философии Аристотеля, мыслителя IV в. до н. э., ученика и младшего современника Платона: «...есть нечто, что движет, не находясь в движении, нечто вечное и являющее собою сущность и реальную активность. Но движет так предмет желания и предмет мысли: они движут, [сами] не находясь в движении. А первые (т. е. высшие) из этих предметов, [на которые направлены желание и мысль], друг с другом совпадают. Ибо влечение вызывается тем, что *кажется* прекрасным, а высшим предметом желания выступает то, что *на самом деле* прекрасно»¹⁶. Разум, таким образом, это одновременно начало мира в смысле истока (то, что движет все остальное) и конец мира в смысле цели (цель познания мира — достижение того совпадения мысли и ее предмета, которым и характеризуется разум).

¹⁶ Аристотель. Метафизика. М., 2008. С. 330.

И человек, и мир в своем изначальном единстве располагаются между этими двумя «полюсами», никогда не совпадая ни с одним из них. Поэтому разум как таковой не может оказаться в распоряжении человека, дело обстоит как раз наоборот: выявляя в себе в ходе познания это разумное начало, человек обнаруживает его бесконечное превосходство по отношению к человеческим возможностям: «Так вот, от такого начала зависит мир небес и [вся] природа. И жизнь [у него] — такая, как наша, — самая лучшая, [которая у нас] на малый срок. <...> Мышление, как оно есть само по себе, имеет дело с тем, что само по себе лучше всего, и у мышления, которое таково в наивысшей мере, предмет — самый лучший [также] в наивысшей мере. При этом разум, в силу причастности своей к предмету мысли, мыслит самого себя: он становится мыслимым, соприкасаясь [со своим предметом] и мысль [его], так что одно и то же разум и то, что мыслится им. Ибо разум имеет способность принимать в себя предмет своей мысли и сущность, а действует он, обладая [ими], так что то, что в нем, кажется, есть божественного, это скорее самое обладание, нежели [одна] способность к нему, и умозрение есть то, что приятнее всего и всего лучше»¹⁷.

Что же выступает здесь под именем умозрения, которое, по утверждению Аристотеля, «приятнее всего и всего лучше»? Умозрение — как способность видеть разумом — это, собственно, и есть осуществление бытия посредством его осмысления. «Выхватывая» взглядом какую-либо вещь или явление, делая ее различимой на фоне неопределенного, хаотичного единства мира, всеобщий разум тем самым вызывает эту вещь или явление к существованию. Можно сказать, что, упорядочивая неопределенное единство в ту или иную вещь, всеобщий разум сам становится этой вещью, обеспечивая ее устойчивое существование. Поэтому и для человека, познающего мир посредством приобщения к этому единому разуму, обрести знание о той или иной вещи означает в каком-то смысле уподобиться ей. Возможность такого

¹⁷ Аристотель. Метафизика. С. 332.

уподобления заложена в самой интуиции изначального единства мира. Стать подобным предмету своего познания — значит обнаружить в самом себе те «элементы» или «начала», которые и объединяют познающего с этим предметом. Наиболее отчетливым образом эта интуиция исходного родства познающего и познаваемого выражена в следующих строках философской поэмы «О природе», созданной греческим мыслителем V в. до н. э. Эмпедоклом:

Разум растет у людей в соответствии с
мира познанием.
Землю землею мы зрим и воду мы
видим водою,
Дивным эфиром — эфир, огнем же —
огонь беспощадный,
Также любовью любовь и раздор
ядовитым раздором.
Ибо знай, что во всем есть разумности
доля и мысли¹⁸.

Именно «доля разумности» как определенная упорядоченность единого начала мира и есть то, что обеспечивает это уподобление самой вещи и мысли о ней. Именно потому, что я уже как-то ощущаю в себе и твердость земли, и текучесть воды, и жар огня, и «летучесть» воздуха, я могу исследовать и эти «элементы» мира, и все то, что из этих «элементов» состоит. С другой стороны, речь идет именно об уподоблении, а не о полном слиянии познающего и познаваемого. Именно поэтому человеческое знание никогда не может характеризоваться тем полным обладанием своим предметом, которое, по Аристотелю, свойственно всеобщему разуму. Исходное единство всего существующего оборачивается не только бесконечными трансформациями этого единства в мире, но и столь же бесконечными (точнее, безостановочными) попытками познания мира, коль скоро обрести знание означает уподобиться тому, что познается, а это можно сделать каждый раз только по отношению к чему-то одному. Онтология, смысловым ядром которой

¹⁸ Цит. по: Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 307.

является интуиция Единого, предполагает особый тип мышления, который можно было бы назвать «точечным». Любое положение в контексте подобного мышления непосредственно восходит к своему источнику (неопределенному Единому), не включаясь в какую бы то ни было цепочку рассуждений, в некую общую систему знаний о «том, что есть».

Единое как постоянный «фон» мышления просто делает ненужным построение какой бы то ни было системы, поскольку является тем «местом», где бытие и мысль совпадают, точнее, еще и уже не разделены. Система (как конструкция, скрепляющая отдельные положения) оказывается здесь попросту ненужной, ведь сами эти положения, рождаясь в области исходного единства человека и мира, уже связаны, и не логической, а онтологической (бытийной) связью. Таким образом, выражение «картина мира» оказывается в рамках этой онтологической позиции чем-то совершенно бессмысленным: познающий здесь всегда уже находится внутри мира и именно поэтому не может взглянуть на него отстраненно. На первый взгляд это утверждение противоречит тому обстоятельству, что произведения первых греческих философов — так называемых «физиологов» — представляют собой повествования о происхождении и устройстве мира-космоса. Однако здесь необходимо учитывать один весьма существенный момент: в отличие от современных фундаментальных естественно-научных концепций, имеющих целью познание и описание природы, независимой от человека, учения греческих «физиологов» следует рассматривать скорее как зашифрованный в философско-поэтических текстах способ осмысления себя самого в неразрывной связи с миром — путем выхода к тому «месту» (началу), где человек и мир еще не разделены. Этим началом как раз и выступает точка сопряжения ума (всеобщего разума) и того неопределенного единства, которое этот ум упорядочивает. Обнаруживая эту сопряженность в самом себе, человек обретает источник той гармонии, которая обеспечивает и его существование — в качестве разумного существа, и существование мира в целом.

Самое главное здесь заключается в том, что эта гармония должна не просто мыслиться, но осуществляться на деле. Иными словами, познание мира как «подвижного покоя», мира как круговорота бесконечных проявлений единого начала возможно только событийным образом, в «режиме реального осуществления», в живом процессе осмысления всего существующего. Знание, которое человек обретает в этом процессе, не может быть оторвано от своего «носителя», не может быть «упаковано» в форму безличных текстов, например учебников. Такое знание передается главным образом в непосредственном личном общении ученика и учителя, где основной целью является достижение состояния мысли как непосредственной гармонической связи с миром. Именно эта связь выступает в греческой культуре под именем «логоса», находящегося одновременно в основе мироустройства и в основе понимания этого устройства человеком. Открывая в себе это разумное начало, человек и обретает способность видеть мир как упорядоченное целое, в котором каждая вещь на своем месте, а все происходящее не случайно.

Отсюда понятно, почему логос в учениях греческих мыслителей — божественное начало, позволяющее человеку возвыситься над своей частичной, смертной природой. Именно так трактуется логос в учении греческого философа VI–V вв. до н. э. Гераклита из Эфеса. Согласно свидетельству римского мыслителя Секста «...этот общий и божественный разум, через участие в котором мы становимся разумными, Гераклит называет критерием истины. Отсюда заслуживает доверия то, что является всем вообще (ибо это воспринимается общим и божественным разумом), а то, что является кому-то одному, то неверно по противоположной причине»¹⁹. Эта всеобщность логоса, однако, отнюдь не означает его общедоступности. Совсем наоборот: «...хотя логос присущ всем, большинство живет так, словно [каждый] имеет свое особое разумение»²⁰.

¹⁹ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 279.

²⁰ Там же. С. 280.

Таким образом, мысль здесь и есть не что иное, как действие, позволяющее перейти от «своего особого разумения» к логосу, который «присущ всем», но чаще всего оказывается скрытым. Это означает, в свою очередь, что познание-осмысление в контексте онтологии Единого выступает одновременно и процессом формирования (о-формления) самого познающего. Путь к истине, открывающей смысл всего существующего, это путь к себе, к тому разумному началу, которое делает меня — мной, а мир — упорядоченным прекрасным целым (космосом). Иными словами, осмысление мира как «определенного Единого» предполагает понимание человека как существа, которое само себя о-формляет, устанавливая себе предел. Собственно, в этом о-формлении и осуществляется бытие, составляющее, согласно Пармениду, «одно» с мыслью. Оппозиция «хаос — космос» — то, что устанавливается внутри человека, который, таким образом, оказывается полем битвы порядка и беспорядка, красоты и безобразия. Во мне — так же как и в мире в целом — есть и то и другое. Но я не произвольным образом начинаю эту борьбу. Собственно, меня как такового и вовсе нет — с одной стороны, есть хаос стихийных сил, всегда грозящих разрушить мою целостность, с другой — единое разумное начало, которое тоже не является моим: напротив, открывая для себя истину «Бытие и мысль — одно», я обнаруживаю свою принадлежность всеобщему разуму. А значит, обнаруживаю и то зерно смысла, которое прорастет затем разумным существованием.

Иными словами, человек здесь — то существо, в котором всегда уже действует разум, которое, в отличие от всех других существ («природ»), отдает себе в этом отчет и, побуждаемое разумом, стремится расширить его владения до мира в целом. Местом, где происходит встреча человека с разумным началом, является собственно душа, которой, по выражению Гераклита, «...присущ самообогащающийся логос»²¹. Таким образом, душа человека не просто место встречи разумного и неразумного начал самого мира, это место роста, расширения, самообогащения разумности

²¹ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 278.

и смысла, роста, который никогда не может прекратиться. Деятельность души, таким образом, есть не что иное, как беспредельное о-пределение, упорядочивание себя и мира. Парадоксальным образом человек — это существо, которое, находясь в мире, совпадает с ним. Именно поэтому, согласно Гераклиту, «границ души тебе не отыскать, по какому бы пути [= в каком бы направлении] ты ни пошел: столь глубока ее мера»²². Комментируя это положение Гераклита, А. В. Ахутин замечает: «“Логос”, т. е. мера мира, внутренне открытого душе такого живого существа, как человек, предела не имеет. Двигаясь любыми *стежами*, на которых душа человека *достигает, настигает и постигает* сущее, принимает его во внимание (воспринимая, рассматривая, толкуя, соображая, воображая, сочиняя и т. д.), нельзя *достигнуть* пределов, столь *глубоко* в сущее, в мир выходит, простирается внимание ее *сбора*. Душа человека отличается соотнесенностью со *всем*, ее *жизненно* касается *все*»²³.

Это «все» — здесь-то, собственно, и кроется парадокс деятельности души как «беспредельного определения» — может быть охвачено душой только в том случае, если будет выступать (каждый раз) чем-то одним. Любая существующая вещь (явление), встречающаяся мне в мире и ожидающая осмысления, должна быть понята как единое (беспредельное) начало, сложившееся определенным образом, так или иначе упорядоченное. Вещи открываются душе ровно в той степени, в какой она открывает в себе «самообогащающийся логос». Это открытие не является чем-то само собой разумеющимся, так же как и рост души до пределов мира в целом не подобен росту растения, как бы уже запрограммированному собственной его природой («фюсис»). Разумное начало, которое человек открывает в себе в свете интуиции Единого, требует осуществления постоянного, непрекращающегося усилия преодоления хаоса в самом себе. Именно с осуществлением этого усилия — в той или иной форме — и связан героический идеал, определяющий понимание человека в античной культуре.

²² Цит. по: Ахутин А. В. Античные начала философии. СПб., 2007. С. 435.

²³ Там же. С. 437.

Мысль как событие (как рождение всеобщего разума в отдельной душе) требует от человека практически невероятного — отказа от своих собственных, частных (частичных) желаний и частных мнений: «Такое событие чрезвычайно, единично, внезапно. Случаясь с человеком, оно своей исключительностью исключает его из общего мира, исключает также и из самого себя как “одного” из многих. Оно требует *героической единственности*»²⁴. Отсюда понятно, почему в эпоху классической Античности олицетворением героя, согласно утверждению историка Ю. В. Андреева, оказывается именно философ — как тот, кто в борьбе с разрушительными силами небытия упорядочивает прежде всего свою собственную жизнь: «...настоящим философом и вполне свободным человеком может считать себя лишь тот, кому удалось силой разума обуздать низкие страсти и животные инстинкты, таящиеся в каждом из нас. Эта внутренняя свобода намного важнее свободы внешней — политической или гражданской, ибо ее не может отнять у человека никакой тиран или насильник. Только такая свобода избавляет человека от унижительной зависимости от мира вещей, от материального достатка, одежды, пищи и т. д. и делает его практически равным богам, которые ведь тоже ни от кого и ни от чего не зависят, ни в чем не нуждаются и поэтому являются вполне автаркичными (самодостаточными) существами»²⁵.

Лекция 2

Материя и идея

как два «полюса» онтологии Единого

Итак, «схватывание» себя и мира как «подвижного покоя», как переход от хаоса к космосу и есть тот алгоритм, который воспроизводится в любой попытке понять мир как определенное Единое. Все остальные категории греческой философии так или иначе

²⁴ Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 467.

²⁵ Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. СПб., 1999. С. 197.

проясняют, уточняют, конкретизируют этот алгоритм. Одно из важнейших понятий, рождающихся в ходе такого прояснения, — «материя». Попытаемся выявить онтологический смысл этой категории, который проступает и в других понятиях древнегреческой философии, «высвечивающих» разные аспекты этого смысла. Самый первичный (и основной) из таких аспектов — материя как «то, из чего», как тот материал, который подвергается обработке в ходе упорядочивания-осмысления мира. Собственно, материя в этом смысле — то же самое Единое, взятое в его стихийности, неупорядоченности, иными словами, Единое как задача для осмысляющего ума.

Любая определенность по отношению к этому Единому выступает уже вторичной: «Единица — начало (единое), начиная множество чисел, сама полагается в мире чисел как единица-число, наряду с двойкой как другим строительным началом. Но полагание имеет еще и другой смысл: занятие положения. Такое полагание пред-полагает то, в чем положение можно занять: стихию инаковости»²⁶. Представляется, что именно то, «в чем» полагается определенность, или «то, из чего» строится оформленный мир-космос, выступает под именем «архэ» («начало, принцип — термин древнегреческой философии. В дофилософском употреблении (начиная с Гомера): 1) отправная точка, начало чего-либо в пространственном или временном смысле; 2) начало как зачин, причина чего-либо; начало как начальство, власть, главенство»²⁷) в учениях первых греческих философов-«физиологов». «Архэ» — то, что предшествует любой определенности, опережает ее во всех смыслах, и как то, «из чего все рождается», и как то, «из чего все состоит». Именно поэтому помыслить «архэ» можно только отрицательным путем, лишая это первоначало какой-либо определенности.

Замечательный отечественный мыслитель, исследователь античной философии и культуры А. Ф. Лосев отмечает этот «отрицательный» смысл первоначала-архэ следующим образом:

²⁶ Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 315.

²⁷ Философский энциклопедический словарь. С. 42.

«...должен быть, среди всех изменений и превращений, *какой-то один постоянный и вечный субъект всяких изменений*; это ни огонь, ни вода, ни какая-нибудь иная стихия, но это то, в чем и огонь, и вода, и всякая иная стихия живет и переходит в разные формы и состояния»²⁸. Этому замечанию совершенно не противоречит то обстоятельство, что один из основоположников милетской школы «физиологов», Фалес, утверждает в качестве первоначала-архэ именно воду, а другой представитель этой же школы, Анаксимен, — воздух. И вода, и воздух в качестве первоначала — тот же самый «субъект всяких изменений», коль скоро основным свойством и того и другого выступает именно способность к изменению — сама изменчивость. В понимании воды и воздуха как архэ кроется парадокс, характеризующий саму задачу осмысления единой основы мира: необходимо помыслить то, что, будучи «чем-то», как-то может быть всем. Очевидно, что это «что-то» должно быть по своим свойствам «ничем», т. е. чем-то неопределенным. По-видимому, именно эта заданная неопределенность и заставляет античных комментаторов Анаксимена утверждать: «Согласно Анаксимену, воздух [есть бог]. Следует же под этим понимать силы, пронизывающие стихии и тела»²⁹. То, что, пронизывая собой все существующее, не является ничем из этого существующего, и есть материя как архэ.

Наибольшую отчетливость эта необходимая неопределенность архэ приобретает у другого представителя милетской школы — Анаксимандра, в учении которого первоначало всего существующего получает имя «апейрон» — «беспредельное». Согласно свидетельству античных авторов «[Анаксимандр] первый принял за основание апейрон, чтобы источник рождения стал изобильным»³⁰. Спустя два с половиной столетия после появления учения Анаксимандра Аристотель комментирует утверждение «беспредельного» в качестве архэ следующим образом: «Некоторые считают таким [началом] апейрон, а не воду или воздух, дабы все прочее

²⁸ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 125.

²⁹ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 274.

³⁰ Цит. по: Там же. С. 270.

не стигнуло в бесконечности этих стихий: ведь все они противоположны друг другу: воздух холоден, вода влажна, огонь горяч. Если бы одна из стихий была апейроном, то все остальные погибли бы. Поэтому говорят, что есть нечто иное, из коего все эти стихии возникают. Но невозможно, чтобы такое тело существовало»³¹. Смысл понятия «апейрон», однако, и заключается именно в том, чтобы как-то указать на то, что делает возможным все существующее, служит основой для всего. Можно сказать, что «апейрон» Анаксимандра — это и есть сама возможность, которую можно помыслить только тогда, когда перед мыслящим встает задача вывести из Одного (Единого) — все (многое). Именно поэтому материя как беспредельное оказывается обязательным, необходимым полюсом мира как «определенного Единого» или «подвижного покоя».

Как уже было сказано, этот полюс выступает в греческой онтологии под разными именами. Наряду с архэ можно назвать еще по меньшей мере два понятия, указывающих на то, что подлежит о-формлению, о-пределению. Указывая на «стихию инаковости» как на непеременимое условие «положения Единого», А. В. Ахутин обращается к тексту платоновского диалога «Тимей», в котором эта стихия определяется как «хора» — «место» или «пространство». Сам Платон называет хору «восприимницей и кормилицей всякого рождения»³², указывая прежде всего на неуловимость этого начала для мысли: «...начало, назначение которого состоит в том, чтобы во всем своем объеме хорошо воспринимать отпечатки всех вечно сущих вещей, само должно быть по природе своей чуждо каким бы то ни было формам. <...> Если только предыдущие наши рассуждения помогают нам напасть на след этой природы, справедливее всего было бы, пожалуй, сказать о ней так: огнем всякий раз является ее воспламеняющаяся часть, водой — ее увлажняющаяся часть, землей же и воздухом — те ее части, которые подражают этим [стихиям]»³³. Нетрудно заметить, что в платоновской «хоре»

³¹ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 270–271.

³² Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999. С. 452.

³³ Там же. С. 454.

явственно проглядывают черты того начала, которое у Анаксимандра выступает под именем «апейрон».

Наконец, слово *hyle*, которое, собственно, и переводится с древнегреческого чаще всего как «материя», является одним из важнейших элементов философских учений Платона и Аристотеля. В своей «Метафизике» Аристотель, называя материю тем, «что лежит в основе», определяет ее следующим образом: «...материя — это то, что, не будучи отдельно данною вещью в действительности, является таковою в возможности»³⁴. И в этом определении мы обнаруживаем все тот же основной смысл того, что выступает в идее «чистой задачи»: материя как возможность и есть то, что только предстоит оформить, определить в ходе осмысления мира как целого. Именно эта задача и делает материю чем-то неизменным, субстратом всех возможных изменений: «...при всех противолежащих друг другу изменениях есть нечто, что лежит у них в основе, например, [при изменении] в пространстве — то, что сейчас здесь, а затем — в другом месте, при увеличении — то, что сейчас имеет такую-то величину, а затем [оказывается] меньше или больше, при качественном изменении — то, что сейчас является здоровым, а затем — больным; и подобным же образом [при изменениях] по сущности таково, что сейчас подвергается процессу возникновения, в другом случае — процессу уничтожения, и что сейчас образует основу, как эта вот определенная вещь, а затем образует [такую] основу, являя собою отсутствие [данной определенной формы]»³⁵.

Указание Аристотеля на материю как на «основу отсутствия данной определенной формы» тем удивительнее, что Аристотель, в отличие от Платона, утверждает существование исключительно отдельных (единичных) вещей. Однако даже подобная позиция требует — в контексте задачи осмысления единства всего сущего — признать материю как субстрат, как «то, из чего», обязательным условием этого единства.

³⁴ *Аристотель. Метафизика. С. 213.*

³⁵ Там же. С. 213.

Итак, перечислим еще раз признаки материи как субстрата всех превращений в онтологии Единого:

- неопределенность (материя лишена форм);
- изменчивость (материя текуча, находится в постоянном движении);
- делимость до бесконечности (в материи как субстрате невозможно выделить мельчайший фрагмент, «кирпичик», лежащий в основании всего существующего — по той простой причине, что такой кирпичик неизбежно окажется чем-то определенным). Таким образом, выделение материи как «полюса неопределенности» есть выделение всепроникающей стихии как основы единого мира, который предстает во всем своем многообразии как то или иное превращение этой стихии.

В свою очередь, выделение этой основы позволяет нам уточнить те черты, которыми характеризуется познание мира, лишеного «последних различий» между вещами, явлениями и процессами. Во-первых, опора на понятие материи дает возможность понять, на чем основывается познание мира как уподобление тому, что познается. Это уподобление осуществимо именно потому, что, собственно, является не уподоблением, но превращением одного и того же, принятием одним и тем же субстратом разных форм. Тот, кто познает, и то, что познается, в основе своей — одно и то же. Именно поэтому познающий открывает текучесть, неуловимость материи прежде всего в себе — на уровне ощущений. Последние как раз и характеризуются прежде всего мимолетностью и неуловимостью, которая очень ярко описывается в платоновском диалоге «Теэтет»: «...от других вещей — другое ощущение, делающее отличным и другим самого ощущающего, равно как и действующее на меня, сойдясь с другим и производя другое, никогда не сможет остаться таким же, поскольку, производя от другого другое, оно станет другим»³⁶. Ощущение — нечто движущееся, ежеминутно меняющееся, но именно это обстоятельство и делает ощущение неустранимым условием познания.

³⁶ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 213.

Во-вторых, обнаруживая, открывая в себе это неопределенное начало, познающий одновременно ухватывает смысл основной задачи познания: остановить этот движущийся поток, «укротить» эту неопределенность неким пределом. Эта необходимость диктуется прежде всего тем, что неопределенность ощущения ускользает от логоса, не может быть отражена в языке. Существование того, что находится в постоянном движении, невозможно ни утверждать, ни отрицать: «“Так” не следует говорить, ибо в нем еще нет движения; не выражает движения и “не так”». Приверженцам этого учения нужно учредить другую какую-то речь, поскольку в настоящее время у них нет слов для своих положений, есть разве только выражение “вообще никак”. Вот это своей неопределенностью как раз бы им подошло»³⁷. Отсюда и вытекает та установка, которая, несмотря на расхождения в других моментах, утверждается в учениях двух самых значительных мыслителей греческой античности — Платона и Аристотеля: познание есть не что иное, как выделение общего, неизменного в изменчивости конкретного.

Так, отказываясь принимать определение знания как ощущения, герой платоновского диалога «Теэтет» Сократ говорит о необходимости показать знание «вовсе не в ощущении, а в том имени, которое душа носит тогда, когда сама по себе занимается рассмотрением существующего»³⁸. Как известно, в конечном счете поиски ответа на вопрос «что есть знание?» в платоновском «Теэтете» приводят к отрицательному результату: собеседники приходят к выводу, что «ни ощущение, ни правильное мнение, ни объяснение (логос) в связи с правильным мнением, пожалуй, не есть знание»³⁹. Однако именно это отрицательное утверждение и свидетельствует — косвенным образом — о том, что единый в своей основе мир всегда уже, в том числе и на уровне ощущения, как-то (минимальным образом) знает себя (как то, что нуждается в обобщении-определении), но, с другой стороны, любая определенность — в силу

³⁷ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 240.

³⁸ Там же. С. 245.

³⁹ Там же. С. 274.

того же единства — содержит в себе частицу неопределенности, а значит, не может быть окончательной.

Эта недостижимость для человека окончательного (совершенного) знания косвенным образом утверждается и в «Метафизике» Аристотеля, различающего «опыт» как обобщение индивидуальных чувственных восприятий и знание общего, т. е. «начал и причин». Последнее, в отличие от опыта, не обладает практической полезностью, это то, что не связано ни с какой человеческой «нуждой»: «Но как свободный человек, говорим мы, это — тот, который существует ради себя, а не ради другого, так ищем мы и эту науку, так как она одна только свободна из [всех] наук; она одна существует ради самой себя. Поэтому и достижение ее по справедливости можно бы считать не человеческим делом; ибо во многих отношениях являет природа людей рабские черты, так что, по словам Симонида, “бог один иметь лишь мог бы этот дар”, человеку же подобает искать соразмерного ему знания»⁴⁰.

Эта «несоразмерность» человеку полного и окончательного знания о «началах и причинах», т. е. о том, что вечно и неизменно в сравнении с текучестью материи, однако, вовсе не отменяет самой задачи — «укрощать» этот поток материального посредством его упорядочивания, оформления. Сама форма — во всей ее неизменности и вечности — тоже каким-то образом ухватывается, оказывается «знаемой» в рамках познавательной задачи, ведь только знание формы позволяет утверждать ее божественный характер и соответственно несоразмерность человеку.

Познание, таким образом, выступает как процесс соединения «безобразности» материи и определенных образов, что делает его чем-то глубоко родственным искусству. Последнее, в свою очередь, также имеет особый смысл в этом мире, лишенном «последних различий». Любое произведение искусства здесь — это прежде всего материя, оформленная таким образом, что обладает способностью воспроизводить данную форму, упорядочивать неупорядоченное, украшать безобразие хаотического «материала» мира.

⁴⁰ Аристотель. Метафизика. С. 10.

Этот особый смысл искусства, как о-формления самого мира, открытый и утверждаемый в Античности, отмечает А. В. Ахутин: «То, что в отдельных ремеслах и искусствах составляет совокупность приемов исполнения, интуитивно воспринятое умение производить, внутренний закон мастерства — будь то политическое, врачевательное или кожевенное искусство, — в произведении мусического (или пластического) искусства не только составляет принцип произведения или исполнения, но и само воплощается, выражается, делается явным, ощутимым, видимым и слышимым, т. е. эстетическим. В силу этой особенности искусство в узком смысле слова становится с течением времени особой сферой мастерства, в которой не столько оформляется тело, сколько воплощаются всеобщие формы. Именно эта выраженность формы как таковой составляет специфическую интеллектуальность категории прекрасного в эпоху классической Античности. В отличие от продукта любого другого ремесла, исполненного при участии ума, в прекрасном предмете выполнен и выявлен сам мусически-пластический ум мастера»⁴¹.

Таким образом, познание и искусство есть, по сути дела, один и тот же процесс — о-формления неопределенного субстрата мира, превращения этого субстрата в такие вещи (произведения), которые сами по себе, продолжая оставаться чем-то материальным (в едином мире нет ничего нематериального), в то же время являются умными. Понятно, что это сплошное материальное единство всего существующего включает в себя и человека, который выступает здесь «вещью» совершенно особого рода: оба «полюса» мира — предел и беспредельное (неопределенное) — присутствуют в нем явным образом. Открытие человеком самого себя — в качестве человека — и есть, собственно, обнаружение этой полярности: осознавая свою основную человеческую задачу — выявления, поиска логоса всего существующего, человек одновременно в самом себе обнаруживает а-логичное начало, подлежащее оформлению. Это начало (субстрат) — то, что единит его со всем существующим

⁴¹ Ахутин А. В. Театр теории. С. 199.

и в то же время требует преодоления, укрощения, сдерживания. Поэтому человек познающий и созидающий прежде всего должен обратить это усилие познания и созидания на себя (вспомним знаменитый призыв «Познай самого себя»⁴²).

Упорядочивая свое собственное стихийное (материальное) начало, человек и делает себя такой «умной вещью», которая способна вносить смысл в мир. При этом речь идет не только о традиционном делении человеческого существа на душу и тело, связь между которыми выстраивается иерархически: тело подчиняется душе. Как тело (организм), так и душа обладают своей собственной природой (фюсис), однако сама задача человека — осмысление мира — требует выделения человеком в самом себе полярных противоположностей: негативного полюса телесности (как того, что подлежит обработке умом, а значит, в «чистом виде» лишённого смысла), и позитивного полюса самого ума — как того начала, благодаря которому тело обретает смысл, а значит существование.

Это означает, что ни один ни другой «полюс» в отдельности не существует, можно говорить только о большей или меньшей степени осмысленности (упорядоченности) телесного начала в человеческой жизни. Это начало, выступая неустранимым условием жизни, в то же время представляет собой постоянную угрозу ее гармонии. Отсюда и тот мотив враждебности, недоверия по отношению к телу, который наиболее явно выражен в философском учении Платона. В диалоге «Федон» Платон устами своего учителя Сократа так характеризует человеческое тело: «...тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! — но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле невозможно о чем бы то ни было поразмыслить»⁴³. Именно эта, затемняющая истину роль телесности и не позволяет говорить о возможности

⁴² Изречение, начертанное на фронтоне храма Аполлона в древнегреческом городе Дельфы и ставшее своеобразным «девизом» греческой культуры в целом.

⁴³ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 17.

обретения человеком полного и совершенного знания (мудрости): «...если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти. Ну, конечно, ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела. А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою...»⁴⁴

Однако «ограничить свою связь с телом» не означает «умертвить плоть», пренебречь телесной стороной своего бытия. Речь о другом: в силу того что материя есть прежде всего то, что необходимо оформить, тело требует не «умерщвления», но просветления разумом, гармонизации. Тело представляет для разумного существа такую же задачу, как и любое другое проявление материального начала. Понятие «каллокагатии»⁴⁵, оформившееся в эпоху классической Античности, выражает, думается, именно эту задачу, стоящую перед человеком как носителем разума: сделать себя (в том числе и свое тело) хорошим и прекрасным. Характеризуя позицию Платона относительно «вещественной стороны человеческой жизни», А. Ф. Лосев замечает: «Материальные и физические блага плохи только тогда, когда они беспринципны. Соблюдение же принципов делает все эти блага прекрасными, и они несомненно выше всякого рода случайных и беспринципных благ, как бы хороши и как бы сильны эти последние ни были»⁴⁶.

Но «соблюдение принципов» и есть то главное, что привносит разумное существо в мир, в том числе и в свое существование, тоже характеризующееся материальностью, а значит стихийностью, неупорядоченностью, слепотой. В деле укрощения этого стихийного начала особую роль играет человеческая способность, называемая по-гречески «софросина». «Буквальный смысл этого слова, — пишет А. Ф. Лосев, — был бы “целомудрие”. Поскольку, однако, целомудрие в современных языках... относится по

⁴⁴ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 18.

⁴⁵ «Хороший» («агатос») и «прекрасный» («калос»).

⁴⁶ Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1994. Кн. 2. С. 281.

преимуществу к моральной области, этот перевод все же оказывается недостаточным. Софросина действительно есть целомудрие, но целомудрие не моральное, не поведенческое и даже не нравственная устойчивость и сдержанность, но целомудрие ума, цельность и просветленность разумной способности человека. И так оно должно быть еще и потому, что все “добродетели”, по Платону, есть не что иное, как состояния именно ума и разумной способности человека»⁴⁷. Не только мир, но и сам человек, таким образом, выступает для себя в качестве полярной противоположности материального (бес-смысленного, неразумного) начала и начала оформляющего, неявно сопровождающего всякий разговор о материи как субстрате единого мира.

Подобно тому как этот субстрат получает в греческой философии и культуре не одно наименование, принцип, гармонизирующий эту слепую стихию, также именуется по-разному. Одно из первых «имен» этого принципа, который ум вносит в неопределенную материю, — число. Именно так трактуется число в пифагорейской философской школе, возникшей в VII в. до н. э. Как замечает А. В. Ахутин, «...пифагорейское число не есть ни только нечто счетное, ни только нечто количественное. Эти числа суть начала *определенности*, элементарные миры-единицы, соотношения и связи которых составляют как внутренний микрокосм (целостную форму бытия) каждого сущего, так и сложение сущего в целостный космос мира»⁴⁸. Число — это то, что отличает разумную материю от неразумной, о которой даже нельзя сказать, что она подлинно существует: ведь и понять, и сказать что-либо можно, только выявляя, устанавливая определенность. В этом контексте становится понятным странное на взгляд современного человека утверждение пифагорейца Филолая: «...А лжи вовсе не допускает природа числа и гармония, ибо она им не свойственна. Ложь и зависть присущи природе безграничного, непостижимого и иррационального. Ложь вовсе не овевает числа, ибо ложь

⁴⁷ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Кн. 2. С. 282.

⁴⁸ Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 318.

враждебна и супротивна природе, а истина свойственна и прирождена роду чисел»⁴⁹.

Ровно столько, сколько в вещи числа, столько же в ней и истины, но коль скоро текучесть материи никогда не может быть окончательно остановлена числом, можно говорить только о той или иной степени истинности (разумности) всего существующего. Выступая основой целостности, гармонии каждой вещи и мира-космоса, число, таким образом, тоже выступает как одно из условий задачи осмысления мира, стоящей перед человеком: это то, что необходимо постоянно «накладывать» на стихийность материи. Оказываясь одним из «полюсов», на которые разделился подлежащий осмыслению-оформлению мир, число «как таковое», в «чистом виде» является столь же недоступным для человека, как и материя. В рамках своей задачи человек всегда «застает» себя между тем и другим, но никогда ни с тем ни с другим не соединяется окончательно. Именно поэтому число как определенность (а значит, устойчивость, неподвижность) выполняет свою оформляющую функцию только в движении. А. В. Ахутин описывает работу «ума-устроителя» (общемирового разума, который человек открывает в себе) следующим образом: «Ум и есть то, что сопрягает предел и беспредельное в правильный, но многообразный и движущийся космос. Он образует без-образное в много-образное по образцу, прообразом которого является одно, единица, *единое*; он схватывает ускользающее и текучее в формы правильных (измеренных ритмом, метром, созвучием-совпадением с собой) движений, т. е. в движения, которые суть образы и подобиya *покоя*»⁵⁰.

Таким образом, число как упорядоченность, гармония самой материи должно быть доступно не только мысли, но и чувствам. Поэтому понятием, близким по смыслу к понятию числа, в греческой философии выступает понятие «эйдос» — слово, которое обычно переводится с греческого как «образ» или «вид». Эйдос — это гармония, которая являет себя не только умственному, но и телесному взору человека (впрочем, единство всего существующего не

⁴⁹ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. С. 443.

⁵⁰ Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 320–321.

позволяет провести четкую грань между тем и другим). Т. В. Васильева замечает относительно понятия «эйдос»: «"Вид", "эйдос", очевидный облик вещи — это то, что изобличает природу вещи и ее породу, а также обнаруживает сущность вещи, у которой как бы нет собственной природы, естественного происхождения, — это относится к вещам рукотворным или тем, какие мы относим к "неживой" природе (в конце концов, ваза не порождение вазы, а гора не порождение горы). Эйдос есть более точное обозначение того, что стоит между именем и вещью»⁵¹.

Таким образом, эйдос — это то, что я воспринимаю не просто чувством и не просто мыслью, это то, что можно воспринять только своего рода «умным чувством». Это означает, что сама душа, как воспринимающее начало, есть не что иное, как эйдос тела: вспомним еще раз положение «Подобное познается подобным». Душа — это то, что делает тело живым (осмысленным) целым, тем самым делая эту целостность видимой и, в то же время (и как раз поэтому) видит смысл (основу целостности) всех остальных вещей. Иными словами, эйдос — это то, что и видится, и мыслится одновременно. Тот момент, в который я, например, вижу солдата и различаю в его лице черты самоотверженности, мужественности, верности и мысленно говорю себе: «Вот это — воин!» — и является тем самым моментом, в котором, по Пармениду, совпадают мысль и то, «о чем мысль», и это совпадение можно назвать «эйдетическим». Если же аспект видимости, воспринимаемости чувствами уходит на задний план, оказывается на периферии мысли, а внимание концентрируется на том, что видится прежде всего умом, более уместно говорить уже не об эйдосе, а об идее.

То обстоятельство, что слово «идея» присутствует и активно используется в современных языках, конечно, затрудняет понимание того смысла данной категории, который «работает» в античной культуре. Однако, признавая эту трудность, следует помнить о том, что тот, «прежний», смысл никуда не исчез (смысл вообще не может умереть окончательно), он просто скрывается за

⁵¹ Васильева Т. В. Комментарии к курсу античной философии. М., 2002. С. 31.

последующими смысловыми наслоениями, незаметно управляя нашей мыслью и деятельностью. Что же такое идея в греческом смысле этого слова? В попытке ответить на этот вопрос обратимся прежде всего к Платону, которого принято считать создателем философского «учения об идеях». В платоновском диалоге «Государство» собеседники Сократ и Главкон ведут такой разговор о соотношении идей и вещей:

...Мы считаем, что есть много красивых вещей, много благ и так далее, и мы разграничиваем их с помощью определения.

— Да, мы так считаем.

— А также, что есть прекрасное само по себе, благо само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи.

— Да, это так.

— И мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

— Конечно⁵².

На первый взгляд речь идет здесь о чем-то прямо противоположном «умному созерцанию» эйдоса. Как раз в опоре на этот и другие, подобные, фрагменты платоновских сочинений формируется представление о «двух мирах», существование которых как будто утверждает Платон: о мире бестелесных идей, где, собственно, и обитает истина, и мире телесных вещей, выступающем бледной тенью первого мира. Здесь, однако, стоит вспомнить отрывок другого замечательного произведения Платона — диалога «Парменид», в котором мысль о существовании бестелесных идей предстает в ином, критическом, свете. Устами своего главного героя Парменида Платон замечает в самом начале диалога: «...всякий... кто допускает самостоятельное существование некоей сущности каждой вещи, должен, я думаю, прежде всего согласиться, что ни одной такой сущности в нас нет»⁵³. Неизбежное согласие

⁵² Платон. Государство. СПб., 2005. С. 351–352.

⁵³ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 335.

вытекает здесь из очевидного противопоставления: идея «сама по себе» и идея «в нас». Так же как разум «в чистом виде» является чем-то божественным, но не человеческим, идеи как таковые доступны в своей чистоте только Богу. Соответственно человек не вправе утверждать даже просто существование таких идей, ведь в этом случае он должен был бы одновременно утверждать абсолютную отделенность и самого Бога, и мира идей от человеческого мира. Это только одна из нелепостей, к которым, согласно платоновскому Пармениду, «...неизбежно приводит [учение об] идеях, если эти идеи вещей действительно существуют и если мы будем определять каждую идею как нечто самостоятельное. Слушатель будет недоумевать и спорить, доказывая, что этих идей либо вовсе нет, либо если уж они существуют, то должны быть безусловно непознаваемыми для человеческой природы»⁵⁴. Однако и отказ от самостоятельного существования идей, согласно Пармениду, заводит в тупик: тот, кто «...откажется допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять идеи каждой вещи в отдельности, то, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения»⁵⁵.

Это, последнее утверждение, однако, косвенно указывает на выход из данного тупика: положение о самостоятельном существовании идей необходимо для того, чтобы было «куда направить свою мысль». Иными словами, в рамках задачи осмысления единого мира человек должен помыслить как немислимую для него неоформленную материю, так и столь же немислимые, обособленные от всего идеи вещей. Взятые в «чистом виде», материя и идея — пустые абстракции, однако в контексте этой задачи они выступают как ее обязательные условия. Осознавая необходимость понять мир как всеобщее единство, я, конечно, признаю, что материя и идея тоже изначально принадлежат к этому единству, а значит, материя всегда уже как-то осмыслена, а идея всегда уже

⁵⁴ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 357.

⁵⁵ Там же.

воплощена в субстрате. Однако сам процесс осмысления включает в себя допущение материи и идеи «в чистом виде».

Таким образом, идея в древнегреческой философии (не только в учении Платона) — это одна из сторон парадокса, характеризующего положение человека в мире: будучи сам «смешением» материи (стихий) и идеи (порядка), человек призван к тому, чтобы каждую вещь мира понять как такое соединение, но для этого как раз и нужно первоначально идею и материю разъединить, помыслить по отдельности. Тогда получается, что утверждение существования идей «самих по себе» — это не исходный, а средний пункт рассуждения, началом же его выступает то самое переживание полноты и целостности всего существующего, которое оборачивается для человека открытием задачи: понять все как одно. Отношение материи и идеи можно, таким образом, понять как конкретизацию этой исходной интуиции: все есть одно, где «идея» выступает как «представитель Единого», а «материя» — как «представитель всего (многого)». Это первичное переживание, будучи обращенным на какую-то конкретную вещь или явление, есть одновременно и чувство (моя материальная составляющая непосредственно соприкасается с материальной основой мира), и мысль (иначе мне не удалось бы воспринять вещь как что-то отдельное, «одно»).

Идея — в платоновском смысле этого слова — и есть смысловая сторона первичного переживания единства мира. Последний в процессе осмысления как бы поворачивается к мыслящему разными «лицами», выступая перед ним не только как «истина», «красота» или «справедливость», но и как «дерево», «камень», «животное», «человек»... В идее мир как раз и сворачивается в ту «точку Единого», о которой говорилось выше, и из нее же разворачивается распознавание вещей как причастных тем или иным идеям. Очень точно этот смысл понятия «идея» выражен отечественным мыслителем Р. А. Лошаковым: «Идея присутствует в предмете, оставаясь при этом единым, не дробясь и не рассыпаясь в предметном множестве»⁵⁶. Эта способность идеи «присутствовать в предмете»

⁵⁶ Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. СПб., 2007. С. 20.

и одновременно «оставаться единым» как раз и связана с тем, что идея — это то самое в моем переживании мира, что и делает его чем-то одним, несмотря на все многообразие. Поэтому идея — как момент моего исходного переживания — никогда не может стать для меня предметом, т. е. тем, что находится передо мной, являясь частью многообразного мира.

Иными словами, идея не подлежит определению, не может быть выражена до конца ни в словах, ни в образах, напротив, это то, что всегда выступает условием того, что вещь может быть названа или представлена. Идея — непосредственно переживаемый смысл вещи или явления, присутствующий тогда, когда мыслящий как бы «принимает» структуру данной вещи, уподобляется ей. Именно поэтому вопрос, с которого начинается большинство платоновских диалогов: «что есть (нечто)... само по себе?», следует понимать не как попытку дать определение этого самого «нечто», но скорее как начальный, «пусковой» момент процесса переструктурирования участников диалога. Например, рассматривая различные варианты определения «прекрасного» и отмечая их одно за другим, собеседники незаметно для самих себя воспроизводят, актуализируют тот смысл «прекрасного», который позволяет им, несмотря на очевидную невозможность дать определение, все же понимать, о чем идет речь.

Таким образом, идея как смысл — это реальное событие мысли, которое должно случиться, о-существоваться, именно поэтому платоновский тезис о вечности идей следует понимать как утверждение невозможности их длящегося существования: идея должна всякий раз рождаться заново в мыслящем (или рождать мыслящего в себе, что в данном случае одно и то же).

Наконец, понятиями, близкими по смыслу категориям «число», «эйдос», «идея», можно назвать аристотелевские понятия «формы» и «сущности». Признавая (в отличие от Платона) существование только единичных, конкретных вещей, Аристотель называет «формой» начало определенности, противостоящее неопределенному материальному началу и, в силу этого, не возникающее и не уничтожающееся. Говоря, например, о медном шаре

как о вещи, в которой материя (медь) соединена с формой (шарообразностью), Аристотель подчеркивает: «...то, что возникает, должно будет быть без конца делимым, и [всегда] одна часть будет представлять одно, другая — другое, именно одна — материю, другая — форму. Если поэтому шар — это фигура, [всюду] одинаково отстоящая от центра, тогда в этой фигуре будет дано, с одной стороны, то, что объемлет создаваемую [шаровидность], с другой — то, что объемлется [этим] первым, а то и другие вместе — это будет то, что возникло по образцу медного шара. Таким образом, из сказанного очевидно, что то, о чем мы говорим как о форме или сущности, не возникает, а составная [сущность], получающая от этой формальной свое наименование, возникает, и что во всем возникающем есть материя, так что одна часть < в нем > есть одно, а другая — другое»⁵⁷.

Итак, форма — это то, что делает возникающую (находящуюся в движении, изменчивую) вещь «чем-то», что можно воспринимать в ее отдельности, о чем можно мыслить и говорить, а следовательно, сама форма не может изменяться. Эта неизменность формы, однако, так же как и вечность чисел и идей у пифагорейцев и Платона, не утверждается как «факт мира», она вытекает из той же задачи: понять мир и каждую существующую вещь в их определенности. Таким образом, неизменность формы также открывается мыслящему только в контексте конкретного события: восприятия отдельной вещи, смысл которой необходимо выявить. Поэтому необходимость утверждения каких-то «отдельно существующих» форм здесь отпадает: только сталкиваясь с конкретностью и текучестью материальных вещей, я — в качестве противовеса этой текучести — открываю для себя понятие формы. «Поэтому, — замечает Аристотель, — очевидно, что “формы, как причина”, — некоторые обычно так обозначают идеи, — если допускать известные реальности помимо единичных предметов, во всяком случае, несколько не пригодны для [объяснения] процессов возникновения и для [обоснования] сущностей; и по крайней мере ради этих

⁵⁷ Аристотель. Метафизика. С. 183–184.

целей нет основания принимать сущности, существующие сами по себе»⁵⁸.

Разумеется, каждое из этих понятий — «число», «эйдос», «идея», «форма», «сущность» — отличается и друг от друга, и от самого себя (в учениях различных мыслителей и даже в разных текстах одного и того же мыслителя) множеством смысловых оттенков. Для нас, однако, самым важным является тот единый смысл, который и позволяет рассматривать эти понятия как выражения одного и того же: задачи о-формления, определения (о-пределения — В. С. Библер) всего существующего в мире, основой которого выступает неопределенное Единое. Идея — то, на чем (или чем), в буквальном смысле слова, держится любая существующая вещь и мир-космос в целом, и именно поэтому никакие компромиссы в деле выявления идей (форм, сущностей) невозможны. Вопрос «Что есть (нечто) само по себе?» есть в определенном смысле вопрос жизни и смерти (бытия или небытия) этого «нечто». Иными словами, событие мысли, в котором вместе воспроизводятся идея и мыслящий эту идею, есть одновременно и событие рождения «того, о чем мысль»: задаваясь вопросом (и отвечая на него) «Что есть прекрасное, справедливое, истинное и т. д. ...», мыслящий дает осуществиться тому, о чем он спрашивает. Выявление, прояснение смысла той или иной идеи, при том, что оно никогда не может быть окончательным, должно быть тем не менее предельно последовательным, ведь от этой последовательности, собственно, зависит ни много ни мало, как степень бытийности «того, о чем мысль»: неопределенность, изменчивость материи всегда сохраняет угрозу уклонения от смысла, а значит прекращения существования вещи именно в качестве определенного «нечто».

Так в зависимости от идеи, в свете которой она мыслится, одна и та же вещь может оказаться предметом обихода, произведением искусства, частью имущества, имеющей определенную ценность, наконец, просто физическим телом, препятствием, на которое я могу наткнуться, и т. д. И всякий раз мое отношение к этой вещи

⁵⁸ Аристотель. Метафизика. С. 184.

будет определяться тем конкретным «есть» (той идеей), которая открывается мне в событии встречи с вещью. Именно поэтому мышление как искусство отличать одну вещь от другой оказывается здесь таким важным. В платоновском диалоге «Софист» это искусство описывается как способность «различать по родам» и определяется как «диалектика»: «Кто... в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Все это называется уметь различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать [с другим], насколько нет»⁵⁹.

Таким образом, идея (число, эйдос, форма) как определяющее начало предполагает и вполне определенные черты мира, в котором возможно такое понимание идеи. Во-первых, это мир, чреватый хаосом, скрывающий в себе постоянную угрозу разрушения всякого порядка, мир, требующий от человека — для сохранения устойчивого бытия чего бы то ни было — умения «держатъ мысль», т. е. сосредоточить умственный взгляд на (в) той или иной идее. Очевидно, что это требование скрывает в себе парадокс: именно ощущение постоянной угрозы разрушения гармонии делает необходимым признание и утверждение вечности и неизменности идей, в противном случае они не могли бы служить «инструментом» преобразования хаоса в космос. Поэтому, с одной стороны, следует признать, что это преобразование происходит «само собой», без участия человека, — мир выстраивается в гармоничное целое по мере того, как текучая материя попадает в «поле притяжения» той или иной идеи. Однако, с другой стороны, само это признание не может быть простой констатацией, осуществленной раз и навсегда. Подобно тому как мыслящий открывает в самом себе материальное (неопределенное) начало — в режиме события

⁵⁹ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 325.

мысли, идея тоже должна быть не предметом знания, но «эффектом» того же самого события: различать «роды» и «виды» можно, только каждый раз «выхватывая» умственным взором тот или иной определенный «род» или «вид». Поэтому странным образом получается, что мыслящий выступает своего рода «гарантом» существования вечных и неизменных идей.

Во-вторых, познание этого мира — именно поэтому — выступает одновременно его творением: выявляя ту или иную идею, мыслящий вызывает ее к существованию. Вглядываясь в себя (в работу собственного ума), я одновременно глядяюсь в мир, позволяю проявиться той или иной идее, в свою очередь, вызывающей к жизни ту или иную вещь (явление). Именно поэтому в древнегреческой культуре умозрение — важнейший способ познания, а незаинтересованное (не направляемое каким-то утилитарным интересом) созерцание — занятие, которое в наибольшей степени приличествует человеку. Можно, пожалуй, утверждать, что созерцание греки ценили отнюдь не потому, что этому способствовал рабовладельческий строй, но, напротив, физический труд осмыслился как рабское занятие именно потому, что он имеет весьма опосредованное отношение к идее как к истоку бытия каждой вещи.

Наконец, в-третьих, человек в этом мире, существующем между хаосом и космосом, есть прежде всего существо, живущее «в свете идеи». Жизнь человека в греческой культуре представляется осмысленной (а значит — подлинно человеческой) ровно настолько, насколько она оказывается причастной к той или иной идее. Так, возвращаясь к уже упомянутому выше понятию каллокагии, можно указать прежде всего на то, что основная функция этого понятия — выступать своего рода мерилom человеческой жизни. Последняя, таким образом, обретает ценность не в силу своей уникальности, единственности, но в силу близости к этому идеалу «хорошего и прекрасного человека». Как замечает А. Ф. Лосев относительно каллокагии, «...классический идеал, избегающий сугубо индивидуальной психологии и субъективных переживаний, содержит в себе главным образом индивидуально-общие и всеобщие черты бытия, и это приводит к тому, что он

по необходимости является до некоторой степени абстрактным и даже в известной мере “холодным”. Калокагатия есть общее идеально-нормальное состояние тела, в котором личность человека только и проявлена в меру соответствия этому идеально-нормальному физически-жизненному состоянию тела»⁶⁰.

Идеал каллокагатии, таким образом, есть выражение идеи «человека вообще» — как гармонического сочетания разнородных начал. Эта гармония, однако, может существовать и воспроизводиться каждый раз особенным образом, и эта особенность опять же определяется той идеей, в свете которой реализуется человеческая жизнь. Именно поэтому умение увидеть идею (например, политика, философа, земледельца, воина) и выступает непрямым условием ответа на вопрос «Что значит быть?» — не просто человеком, а человеком в его конкретном модусе, в той или иной «вариации».

Лекция 3

Единое как тождественное в ином

Итак, идея — это то, что скрепляет собой, удерживает неопределенное первоначало единого мира, обеспечивая его существование — в том или ином виде, а «умение различать роды и виды» — важнейшее условие такого устойчивого существования. Но, говоря об «умении различать», мы уже неявно оперируем философским понятием различия, выступающим одним из полюсов категориальной оппозиции «тождество — различие» (другой ее вариант — «тождественное — иное»). Эта категориальная пара играет исключительно важную роль в осмыслении мира как «определенного Единого», коль скоро понять этот мир как целое и означает суметь выявить (увидеть умственным взором) тождественное в ином, ту или иную идею на фоне неопределенного Единого. Как же понимается тождество в свете интуиции единства всего существующего?

⁶⁰ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Кн. 2. С. 439.

Во-первых, это тождество субстрата, единой первоосновы мира, позволяющее утверждать, что мир — при всех его изменениях — всегда есть то же самое. В этом отношении удивительным образом положение Гераклита «Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим»⁶¹, совпадает с утверждением Парменида в его поэме «О природе»:

Не возникает оно [бытие], и не подчиняется смерти
Цельное все, без конца, не движется и однородно.
Не было в прошлом оно, не будет, но все — в настоящем.
Без перерыва, одно...⁶²,

при том, что традиционно в истории философии принято противопоставлять учение Гераклита о становящемся, изменчивом мире и учение Парменида о неизменности и самотождественности всего, что существует «по истине». Совпадение оказывается здесь неизбежным ровно постольку, поскольку тождество субстрата, того, «из чего» — все, может быть осмыслено только отрицательным образом. Неопределенность первоосновы мира ухватывается только как невозможность ее помыслить, что и утверждает Парменидом. Только мысля то, что есть (вспомним еще раз парменидовское положение о совпадении бытия и мысли), мы можем понять бытие как определенность и тем самым осознать немыслимость любой неопределенности, любого становления и соответственно несамотождественности (инаковости). Именно поэтому бытие

...так неподвижно лежит в пределе оков
величайших,
И без начала, конца, затем, что рожденье
и гибель
Истинным тем далеко отброшены вдаль
Убежденьем⁶³.

⁶¹ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 275.

⁶² Цит. по: Там же. С. 295.

⁶³ Цит. по: Там же. С. 296.

«Рождение и гибель», или изменчивость, несамотождественность, таким образом, выступают «негативным условием» бытия — тем, что должно быть «отброшено» для того, чтобы установилась определенность. Здесь и обнаруживается «изнанка» учения Парменида — гераклитовский «вечно живой огонь». Мир-космос может *быть*, только выступая из неопределенности хаоса, а любая тождественность определяется лишь на фоне инаковости, различия.

Во-вторых, из этой неразрывной связи тождественного и иного вытекает и понимание каждой вещи или явления этого единого мира: все, что есть в мире, существует в силу своей самотождественности (существует как что-то определенное: дерево, человек, дом...), однако сама эта тождественность осуществляется только при условии отличия ее от того, что она не есть, — при условии иного. Именно поэтому выявление идеи той или иной вещи как основы ее самотождественности есть процесс, который никогда не может завершиться, в противном случае это «застывшее» тождество обернулось бы полной неразличимостью всего существующего. Иное, или различие, появляется всякий раз, когда мы выделяем ту или иную вещь в ее тождестве с собой. Эта неустрашимость различия — а значит, и постоянной изменчивости и мира, и каждой его вещи — подчеркивается, в частности, в платоновском диалоге «Софист», один из участников которого утверждает относительно природы иного: «...Эта природа проходит через все остальные виды, ибо каждое одно есть иное по отношению к другому не в силу своей собственной природы, но вследствие своей причастности идее иного»⁶⁴.

Тождественность вещи себе, таким образом, никогда не может быть полной, она всегда более или менее тождественна себе (своей идее), сохраняя в то же время частицу отличия от самой себя. Именно это обстоятельство и делает мир «вечно живым огнем», каждая вещь которого тоже живая, т. е. изменчивая, становящаяся, не способная застыть в неподвижности тождества. В мире,

⁶⁴ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 327.

основой которого выступает неопределенное Единое, вещи не существуют в своей отдельности, «сами по себе», они должны каждый раз рождаться заново из стихии первовещества, в которой «все превращается во все». Рискнем предположить, что именно здесь кроется объяснение сочетания, казалось бы, несочетаемых черт греческой культуры: с одной стороны, пристального внимания к форме как таковой, проявляющегося и в культе красивых вещей, и в линиях греческой архитектуры, и в строгости соблюдения всевозможных ритуалов. С другой же стороны, это стремление к отточенности формы (а значит, и к воспроизведению этой формы во всей ее тождественности себе) соединяется, как подчеркивают исследователи, с ярко выраженным игровым характером греческой культуры.

Называя в качестве двух основных форм досуга в древнегреческой культуре атлетические состязания и пир-симпосион, историк Ю. В. Андреев характеризует их прежде всего как «способ балансирования» на границе хаоса и космоса, слепых стихийных сил и разумной упорядоченности. Так, состязания атлетов, как подчеркивает исследователь, — это прежде всего «разновидность божьего суда, конечной целью которого было выявление среди участников игр людей и городов, пользующихся особой благосклонностью богов...»⁶⁵. Само состязание в этом контексте есть не что иное, как «...азартная игра с таинственными, непостижимыми для человеческого разума силами»⁶⁶. Вторая же распространенная форма досуга — симпосий, согласно автору, также является не столько дружеской пирушкой, сколько способом выхода на предел рассудочного повседневного существования: «...греки расценивали любой, даже самый обычный, симпосий, как своего рода пограничную ситуацию: участники попойки, в их понимании, как бы балансировали на грани, разделяющей хаос и гармонию, и вели приятную, увлекательную, но по-своему и рискованную игру с коварным божеством, всегда готовым околдовать человека,

⁶⁵ Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. СПб., 1999. С. 212.

⁶⁶ Там же. С. 213.

заманить его в искусно расставленную ловушку и лишить разума и вообще человеческого облика»⁶⁷.

В контексте вопроса о соотношении тождества и различия это стремление к выходу на границу порядка и хаоса, разумного и неразумного имеет вполне очевидный смысл. Речь идет о чаще всего интуитивном понимании событийного характера любой тождественности, иными словами, о понимании того, что вещь или явление должны всякий раз рождаться заново в своем равенстве себе, что их существование не может быть простым длением (продолжением одного и того же). По сути дела, эта приверженность греков к игре выступает здесь еще одним проявлением той самой «точечности» мышления, о которой говорилось выше.

Эта взаимная предположенность понятий тождества и различия вполне определенным образом преломляется и в сфере теоретического мышления. Именно с открытием тождества как основы существования любой вещи связано появление античной логики как особой формы теоретического знания. Как известно, закон тождества является одним из трех законов, положенных Аристотелем в основу логики как науки. Именно при условии признания тождественности предмета суждения становится возможным сформулировать определенные правила, согласно которым это суждение выносится и связывается с другими. Таким образом, не только вещь или явление существуют в силу тождества себе (своей идее), но и сколько-нибудь определенное знание об этой вещи тоже обеспечивается самотождественностью ее понятия. Однозначная определенность — своего рода залог качества суждения, его способности высказывать истинное, то, что есть. Только задавая вполне определенный набор признаков, характеризующих тот или иной предмет, мы оказываемся в состоянии выявить законы, в соответствии с которыми этот предмет существует в тех или иных ситуациях.

Зададимся, однако, вопросом: как здесь возникает само определение? На чем мы основываемся, когда определяем, *что* есть

⁶⁷ Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. С. 214.

та или иная вещь? Здесь-то и обнаруживается обстоятельство, которое выше было обозначено как «событийный характер тождества»: границы тождества всякий раз устанавливаются заново в его отношении к иному, к тому, что от него отлично. Это означает, что логика как учение о формах правильного рассуждения никогда не может исчерпать собой знания о мире, не может претендовать на полноту такого знания. Определяя способ мышления, сформировавшийся в греческой культуре, как «дедуктивный рационализм», С. С. Аверинцев подчеркивает его парадоксальный характер: «...это рационализм, рациональность, методичность, научность которого жестко связаны именно с его дедуктивностью, обусловлены дедуктивностью, поскольку лишь дедукция дает полноту формальной доказательности; но дедуктивность требует внерациональных, вненаучных оснований, и притом так, что их принятие предстает не как компромисс, временно допускаемый развивающейся наукой, но как стабильный структурный принцип рационализма»⁶⁸.

Иными словами, дедукция как движение мысли от общего к частному всегда основывается на некоем тождестве (тождественности общего понятия). Однако здесь-то и кроется парадокс: само это исходное понятие опирается на «внерациональное основание», т. е. коренится в ином. Мысль, опирающаяся на интуицию единства всего существующего, всегда балансирует на границе тождества и различия, логики и ее внелогического основания. Это балансирование определяет и еще один важный аспект мышления, связанный с работой категорий тождества и различия. Эти понятия «обеспечивают» одну из ведущих операций человеческого мышления (как в повседневной жизни, так и в рамках научно-теоретического мышления) — операцию сравнения.

Как известно, сравнивать между собой можно только те вещи или явления, которые в чем-то тождественны друг другу. Признавая частичную тождественность вещей или явлений, мы можем этой тождественностью пренебречь, выявляя их отличие друг от

⁶⁸ Аверинцев С. С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Аверинцев С. С. Образ античности. СПб., 2004. С. 18.

друга применительно к тому или иному признаку. Так, можно сравнивать людей по росту, весу, способности быстро бегать, высоко прыгать... Но можно в соответствии с этими же критериями сравнивать и, к примеру, человека и любое животное. Так или иначе, определяющим здесь выступает тот конкретный показатель, который отличает одну вещь от другой вне ее связи с другими свойствами вещи, безотносительно к этим свойствам. Именно этот принцип сравнения лежит в основе своего рода «идеологии рекордов», во многом определяющей мировоззрение современного человека, идеологии, наиболее ярким выражением которой является знаменитая «Книга рекордов Гиннесса». Самый высокий человек, самый толстый человек, самый большой пирог, самая длинная сосиска... За всеми этими титулами скрывается некое искажение идеи тождества как той гармонии, которая уравнивает стихийные разнородные силы и служит основой устойчивого существования вещи. В самом деле, является ли, собственно, пирогом «самый большой пирог» или сосиской «самая большая сосиска», иными словами — то, что уже нельзя съесть (во всяком случае, без определенных неудобств)? Не выступает ли определение «самый толстый человек» скорее угрозой для человеческой самотождественности, нежели знаком превосходства?

В связи с этим рискуем утверждать следующее: «идеология рекордов» оказывается возможной только в контексте сугубо внешнего понимания тождества — как формального понятия той или иной вещи или явления. Иными словами, при условии разрыва той изначальной связи тождества и различия, логики и ее внелогического основания, которое определяет собой мышление в рамках интуиции мира как определенного Единого. Именно эта интуиция тесно связывает тождественность вещи себе с понятием меры, нарушение которой всегда грозит разрушением самотождественности того, что существует только тем или иным образом. Утверждение этой связи тождества и меры определяет, в частности, пафос следующих слов Сократа в платоновском диалоге «Федон»: «...существует лишь одна правильная монета — разумение, и лишь в обмен на нее должно все отдавать; лишь в этом случае

будут неподдельны и мужество, и рассудительность, и справедливость — одним словом, подлинная добродетель: она сопряжена с разумением, все равно, сопутствуют ли ей удовольствия, страхи и все иное тому подобное или не сопутствуют. Если же все это отделить от разума и обменивать друг на друга, как бы не оказалась пустою видимостью такая добродетель, поистине годная лишь для рабов, хилая и подложная»⁶⁹.

«Разумение» здесь — та способность, которая рождается всякий раз заново, только в том «умном месте», о котором говорилось выше. Это «место» как раз и располагается на границе космоса и хаоса, и именно здесь — снова и снова — рождается, возникает на фоне различия, иного. Поэтому, например, никогда нельзя ограничиться простым формальным определением «мужества»: необходимо мыслить это определение в свете идеи мужества, или, если выражаться еще более определенно, необходимо иметь интуицию мужества. Это означает, в свою очередь, что сам мыслящий (реально, на деле) отождествляется с идеей мужества, оказывается причастным этой идее. Именно эта причастность позволяет ощущать (а не просто знать — внешним, формальным образом) ту меру, нарушая которую, мужественный человек оказывается либо трусом, либо безумцем, рискующим собой без всякой необходимости.

Эта способность мыслить тождество как умение «находиться в идее» имеет еще один важный аспект: свободу мыслящего по отношению к понятию в его терминологическом смысле — как чисто внешнему определению вещи. Платоновские диалоги, в которых прямо противоположные определения одного и того же сталкиваются друг с другом, никогда не сливаясь в одно, — наглядный пример такой свободы. Эти определения только на первый взгляд кажутся предположениями, которые одно за другим отбрасываются на пути к достижению истины. Внимательный взгляд обнаруживает, что каждое из этих определений в конечном счете сохраняет свою силу и значимость, но при одном важнейшем условии: если они мыслятся в свете интуиции, непосредственного

⁶⁹ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 21.

видения-переживания определяемой вещи или явления. Так, в диалоге «Алкивиад I» Сократ говорит собеседнику Лахету: «...Определить мужество — что это за способность, которая и в радости, и в горе, и во всем остальном... остается самою собой и потому именуется мужеством»⁷⁰. После ряда безуспешных попыток, каждый раз обнаруживающих свою недостаточность, Лахет сознается: «...Я негодную при мысли, что не могу выразить в словах то, что у меня на уме. Мне кажется, я понимаю, что такое мужество, и не знаю, каким образом оно от меня только что ускользнуло, так что я не могу схватить его словом и определить»⁷¹. Собственно, здесь диалог мог бы и закончиться — ровно постольку, поскольку именно это положение, в котором находится Лахет («понимаю, но не могу схватить словом»), и есть подлинное место «пробывания в свете идеи». Находящийся в этом месте отчетливо видит недостаточность любого определения как «схватывания словом», но видит он это именно потому, что понимает (усматривает умственным взглядом) определенную вещь или явление. Именно смысл вещи как источник любых (зачастую — прямо противоположных) определений оставляет мыслящему «свободу маневра», возможность пользоваться дефинициями, не теряя из вида целостность смысла. Особым образом эта свобода проявляется в способности человека давать определения самому себе, отождествляя себя с «кем-либо» или с «чем-либо».

В греческой культуре это отождествление являлось важным моментом человеческой жизни, но в то же время никогда не становилось полным, всегда имело в какой-то мере игровой характер. Одно из самых ярких проявлений этой способности — отношение человека к государству (полису) в греческой античности. С одной стороны, человек здесь не существует иначе, чем в качестве гражданина того или иного полиса (города-государства). В этом отношении можно признать, что понятия «человек» и «гражданин» (того или иного полиса) фактически отождествляются, на что и указывает знаменитое аристотелевское определение:

⁷⁰ Платон. Диалоги. М., 1998. С. 237–238.

⁷¹ Там же. С. 240.

«Человек — это политическое животное». О том, насколько значимой для античного грека была его принадлежность к определенному государству, свидетельствует такая черта греческой культуры, как неустанная забота о сохранении и поддержании своеобразия каждого полиса (его самотождественности). Как отмечает Ю. В. Андреев, в каждом из этих крошечных государств «...различались вкусовые оттенки сортов вин или оливкового масла, по которым всегда можно было определить место их производства. Различались приемы мастеров, расписывавших столовую посуду, формы керамики, бронзовых изделий, терракотовой и мраморной скульптуры, архитектурные силуэты храмов и общественных зданий, нравы и обычаи обитателей каждого городка, их версии общегреческих мифов и преданий, чтимые ими божества, принятые ими конституционные акты и своды законов, местные календари, монеты, диалекты и даже начертание одних и тех же букв алфавита. Каждый полис упорно цеплялся за свои древние традиции, своих богов и свой государственный суверенитет, стремясь во что бы то ни стало сохранить свою неповторимую индивидуальность, то “лица необщее выражение”, которое позволяло различить его среди огромной “толпы” других почти таких же, как он, маленьких государств»⁷².

«Сохранение неповторимой индивидуальности» полиса выступает здесь, по сути дела, средством сохранения человеком самого себя, своей индивидуальности, связываемой прежде всего со статусом гражданина. Я существую прежде всего как (афинянин, критянин, спартанец...) — вот основной мотив такого стремления к неповторимости. Однако это же стремление обнаруживает и невозможность полного отождествления, обнаруживает ту свободу по отношению к понятию («афинянин», «критянин» и т. д.), о которой было упомянуто выше. Это отождествление человека с полисом не является полным прежде всего потому, что человек здесь всегда нечто большее, нежели гражданин того или иного государства, он сам признает свою принадлежность к последнему

⁷² Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. С. 85.

и, таким образом, отличает себя от него. На этом неуловимом отличии, собственно, и держится удивительная общность греческой полисной культуры, которая, в свою очередь, четко отличает себя от варварского мира, окружающего ее со всех сторон. Принцип «единства в многообразии» (Ю. В. Андреев), определяющий эту общность, наглядно демонстрирует характер связи категорий тождества и различия в рамках греческой мысли: тождество (принадлежность к полису) существует только в контексте инаковости, различия (человек принадлежит к данному полису именно потому, что может принадлежать и к другому). Эллинский мир, в отличие от варварского, как раз и объединяет тех, кто может быть гражданином того или иного полиса, иными словами, кто рассматривает гражданство (принадлежность) как дело своей свободы.

Лекция 4

Часть как модификация целого

Это же самое отношение («человек — полис») является очень показательным и в применении к осмыслению еще одной важнейшей категориальной пары — «часть» и «целое». Так же как и понятия тождества и различия, категории и части, и целого оказываются здесь связанными органическим, «живым» отношением, они как бы вырастают друг из друга, не будучи чем-то отдельным, совершенно отличным друг от друга. Так, человек принадлежит к государству и в этом смысле «меньше» государства, он часть этого государственного целого. Однако именно потому, что человек вступает в отношения с государством-полисом свободно (или — осмысленно, что в данном контексте то же самое), верным оказывается и обратное: полис (как идея) выступает частью по отношению к человеку (как идее), иными словами, выступает одним из аспектов человеческой природы. Подобное отношение понятий части и целого есть, по сути дела, еще одна вариация интуиции единства всего существующего как смыслового ядра

античной онтологии. В самом деле, если мир в своей основе — Одно, то его невозможно поделить на части в смысле отдельных фрагментов. Это «Одно» обнаруживает свою неделимость всякий раз, когда предпринимается попытка представить его как совокупность многого. Именно эта интуиция стоит за словами греческого мыслителя V в. до н. э. Анаксагора из Клазомен: «...Ни у малого нет наименьшего, но всегда [еще] меньшее (ибо бытие не может перестать быть путем деления), и точно так же у большого есть всегда большее. И оно равно малому по множеству. Сама же по себе всякая вещь и велика и мала»⁷³.

Иными словами, «всякая вещь» — и часть мира, и мир в целом: все, что есть в мире как целом, есть и в каждой его части: «а так как и у большого и у малого равное число долей по количеству, то и на этом основании все должно заключаться во всем. И [следовательно, ничто] не может быть по отдельности, но все содержит долю всего. Так как наименьшей величины быть не может, то она не могла бы обособиться или стать сама по себе, но, как вначале, так и теперь, все вперемешку. Во всех [вещах] содержится много [веществ] и причем как в больших, так и в меньших [вещах] содержится равное количество [веществ], выделяющихся [из смеси]»⁷⁴. Это количество является равным именно потому, что выступает количеством одного и того же. По большому счету и понятие части, и понятие целого по отношению к этому «одному и тому же», или Единому, есть нечто условное. Мы говорим здесь о «части» или о «целом», постоянно имея в виду Единое — как источник или основу всего, в которой часть и целое сливаются или постоянно переходят друг в друга. Взаимное превращение этих понятий в стихии Единого нагляднейшим образом демонстрируется в платоновском диалоге «Парменид». Попытка помыслить Единое как совокупность частей приводит собеседников к следующему выводу: «...Единое присутствует в каждой отдельной части бытия, не исключая ни меньшей, ни большей части, ни какой-либо

⁷³ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. С. 531.

⁷⁴ Там же. С. 532.

другой. Следовательно, оно расчленено, коль скоро оно не целое; ведь, не будучи расчлененным, оно никак не может одновременно присутствовать одновременно во всех частях бытия»⁷⁵.

Однако сама по себе эта расчлененность Единого оказывается мыслимой только в том случае, если это же самое Единое выступает как целое: «Однако так как части суть части целого, единое должно быть ограничено как целое. В самом деле, разве части не охватываются целым?»⁷⁶ В результате неизбежным оказывается следующий парадоксальный вывод: «Следовательно, существующее единое есть, надо полагать, одновременно и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и количественно бесконечное»⁷⁷. Этот парадокс, так или иначе всегда «проглядывающий» в интуиции единства всего существующего, оборачивается вполне определенным образом мира, предстающим как особая целостность, которую можно было бы назвать органической, если в качестве основной характеристики организма рассматривать именно неделимость. В контексте этой характеристики еще более детально и глубоко продумывается исходная установка онтологии Единого: какую бы вещь (явление) мы ни рассматривали, ее субстрат («то, из чего») — всегда один и тот же. Помимо всего прочего это означает и невозможность частичных изменений мира, частичных манипуляций с ним: то, что происходит (делается) в одной части мира, неминуемо отзовется во всех остальных его частях. Такой мир не требует никаких специальных «экологических представлений», коль скоро весь, целиком, выступает «окружающей средой» для того, кто мыслит себя существующим-в-мире.

Точнее говоря, «мир» в рамках такой установки — даже не среда (к примеру, для живого организма), но сам живой организм, одним из органов которого выступает мыслящий. Именно поэтому действия человека в мире есть, по сути дела, активность самого мира, его разумного органа, который, будучи разумным, не может

⁷⁵ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 374.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же.

повредить самому себе. Эта разумность прежде всего сказывается в самоограничении, в тех пределах, которые разум — как орган мирового организма — устанавливает самому себе. Организм как живая целостность характеризуется прежде всего способностью к самосохранению, спонтанному поддержанию этой целостности, и пытаться подменить эту спонтанность сознательным (рассудочным) действием — значит подвергнуть организм опасности.

Существуя в качестве органа живого целого (мира-космоса), человек должен прежде всего научиться устанавливать разумный баланс между своей способностью познания и своей интуицией самоподдерживающейся жизни, мира как целого. Именно эта разумная интуиция стоит, например, за сократовской критикой чисто теоретических устремлений человека, которые могут разрушить гармонию его существования. В этом отношении Сократ отнюдь не выступает как реакционер, противник прогресса в познании мира, но выражает установку, в каком-то смысле характерную для всей греческой культуры: ум как орган, «встроенный» в целое мира, не может быть оторван от главной задачи этой целостности — самосохранения и самовоспроизводства. Эта задача, по всей видимости, и имеется в виду Сократом, когда он говорит о «полезности» тех или иных знаний в воспоминаниях своего ученика, историка Ксенофонта. По свидетельству Ксенофонта, «вообще все он (Сократ. — *Е. Б.*) и сам исследовал со своими друзьями и изучал с ними лишь в том объеме, в каком это было полезно»⁷⁸. «Полезность» здесь связана не столько с частичной, практической выгодой (хотя косвенно — и с ней тоже), сколько с ощущением гармонии целого, которое совпадает с целым миром. Отсюда и удивительно неопределенное «определение» домашнего хозяйства (казалось бы, чего-то совершенно конкретного, частичного, связанного исключительно с повседневностью человека), которое дается Сократом: «...хозяйство, согласно нашему определению, есть все без исключения имущество, а имуществом каждого мы

⁷⁸ *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. М., 1993. С. 149.

назвали то, что полезно ему в жизни, а полезное, как мы нашли, — это все, чем человек умет пользоваться»⁷⁹.

Применительно же к организму можно говорить о том, что каждая его часть (что бы мы ни понимали под этой частью) пользуется всеми остальными частями: в рамках этой органической связи каждое отдельное целое (сущее) сохраняет себя только в силу того, что по мере возможности участвует в сохранении всеобщего целого. Эту пронизанность мира-космоса взаимной необходимостью (полезностью) всех его частей подчеркивает А. В. Ахутин: «Тот, кто назвал космосом *всеобъемлющее в целом*, имел в виду, разумеется, не просто порядок хорошо убранного дома, где все разложено по местам. *Космос* всего в целом — это жизнь мирового “хозяйствования” в его днях, делах и событиях, строй согласно многообразного со-существования»⁸⁰.

В контексте подобного осмысления соотношения части и целого еще более явно высвечивается смысл того свойства греческой мысли, которое выше было названо «точечностью». Невозможность охватить весь мир системой всеобъемлющего знания, требование по отношению к мышлению каждый раз сосредоточиться на чем-то одном необходимым образом вытекает из интуиции неделимости, целостности всего, что есть. Эта неделимость, включающая в себя и самого мыслящего, может быть «схвачена» только в той или иной конкретной «модификации», иными словами, я каждый раз мыслю целое мира в том или ином его проявлении, которое и выступает под именем части: весь мир «стягивается в точку» той или иной идеи. Именно поэтому мыслить здесь одновременно означает непосредственно ощущать, чувствовать, соприкасаться с тем, что есть. А. В. Ахутин называет подобный способ непосредственного усмотрения смысла отдельной вещи на фоне целого «эйдетическим опытом»: «Эйдетический опыт тоже изолирует. Но его усилия подобны фокусировке, наведению на резкость. Изолировать — значит здесь собирать, формировать, индивидуализировать, обособлять, сосредоточивать сущее в его

⁷⁹ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. С. 215.

⁸⁰ Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 291.

собственной форме, в том, *чем* оно всегда уже *было* и *что* оно всегда уже *есть*. В текучей неопределенности существования разумный (образованный) глаз различает целенаправленное становление, он выявляет в становлении становящееся существо, которое само по себе, естественно *самоопределяется, самообособляется в мире*⁸¹. Но такая «фокусировка» осуществима только в том случае, если сам мыслящий выступает «частью» этого мирового целого.

То или иное сущее, которое «самообособляется» в мире, является видимым именно потому, что и тот, кто познает, и то, что познается, принадлежит одному и тому же органическому целому, выступая его органами. Это означает, что человек как существо, наделенное разумом (не будем забывать, что это тот же самый разум, который упорядочивает все в мире), принимает свою органическую связь с миром в качестве условия собственного существования. Осмысление этой живой связи получает выражение в понятии «благомудрия», «благоразумия» или «рассудительности», — эти слова чаще всего используются для перевода греческого слова «софросина». А. Ф. Лосев замечает относительно этого труднопереводимого слова: «Нам представляется, что правильным переводом было бы точное воспроизведение греческого термина, который буквально значит “целомудрие”. Но только... это целомудрие необходимо здесь понимать не в моральном смысле, но в смысле целостного, спокойно-уравновешенного и просветленно-гармонического разума»⁸².

Подобным образом понятое целомудрие — это не что иное, как состояние души, соответствующее ее подлинному назначению — служить основой целостности всего человека. Это означает, в свою очередь, что душа здесь выполняет как бы двойную функцию: поддерживает свою собственную целостность, не позволяя себе оказаться раздробленной на множество разнонаправленных

⁸¹ Ахутин А. В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время («фюзис» и «натура»). С. 172–173.

⁸² Лосев А. Ф. История античной эстетики Кн. 2. С. 290.

вождедений, и целостность тела, обеспечивая слаженную работу всех его органов. Так, в платоновском диалоге «Хармид» устами одного из героев (в свою очередь, ссылающегося на пифагорейца Залмоксида) утверждается: «...у эллинских врачей именно тогда бывают неудачи при лечении многих болезней, когда они не признают необходимости заботиться о целом, а между тем если целое в плохом состоянии, то и часть не может быть в порядке... Потому-то и надо прежде всего и преимущественно лечить душу, если хочешь, чтобы и голова, и все остальное тело хорошо себя чувствовали. Лечить же душу... должно известными заклинаниями, последние же представляют собой не что иное, как верные речи; от этих речей в душе укореняется рассудительность, а ее укоренение и присутствие облегчают внедрение здоровья и в области головы, и в области всего тела»⁸³.

Итак, рассудительность, или «софросина», есть то, что отвечает за целостность как самой души, так и всего человека. Однако как раз в попытке понять, что есть сама рассудительность, и обнаруживается в очередной раз «пограничный» или «предельный» характер этого понятия. Рассудительность — это то, что действительно делает человека целым, но именно таким образом, что, обретая рассудительность, человек осмысляет свою принадлежность целому всего мира, понимает себя как «целое в целом». Именно поэтому рассудительность парадоксальным образом соединяет в себе знание и незнание. Этот парадокс подвергается глубокому анализу А. Ф. Лосевым в его работе «Учение Платона об идеях в его систематическом развитии». Исследователь, в частности, обращает внимание читателя на следующее определение рассудительности (у Лосева — «благоразумия») в платоновском «Хармиде»: «...все прочие суть знания [чего-нибудь] другого, а не себя самих, оно же одно есть и знание прочих знаний и себя самого»⁸⁴. А. Ф. Лосев трактует это определение как «тезис самонаправленности, самопрозрачности или самосоотнесенности, необходимо

⁸³ Платон. Диалоги. С. 300.

⁸⁴ Цит по: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 326.

присущей сознанию»⁸⁵, указывая при этом на неизбежность и другого платоновского вывода относительно рассудительности: будучи знанием о знании, она должна быть одновременно и знанием о незнании⁸⁶. Но такое знание оказывается достижимым только для того, кто одновременно сосредоточен и на том, что мыслится (выступает предметом или содержанием знания), и на том, как или чем этот предмет мыслится, т. е. на самой мысли в ее реальном осуществлении.

Мы снова возвращаемся к мысли как к реальному событию, к парменидовскому тезису «Бытие и мысль — одно». Рассудительность есть одновременно целостное мышление и мышление целого, или бытия. Только охватывая мыслью «все в целом», человек соединяется и с собой (собирает воедино свои разрозненные «части»), и с миром. Именно это стремление видеть целое умственным взором свойственно, согласно Платону, философам, которые «...стремятся ко всему бытию в целом, не упуская из виду, насколько это от них зависит, ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной...»⁸⁷. Такое «мышление целого» не позволяет в конечном счете не просто «упустить из виду», но и отдать решительное предпочтение какой-либо части — неважно, идет речь о целом мира или о целом человека. Так, в адрес платонизма часто раздаются упреки в том, что он противопоставляет душу и тело человека, рассматривая последнее исключительно негативным образом. Упреки эти, однако, безосновательны: речь идет не о противопоставлении, но о соподчинении. Тело обретает свое истинное существование, становится гармоничным и прекрасным, только будучи полностью подчиненным душе как разумному началу. Пренебрежение телом, аскетическое «умерщвление плоти» в контексте этой позиции невозможны, поскольку тоже ведут к разрушению целостности человека.

⁸⁵ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 326.

⁸⁶ См.: Там же.

⁸⁷ Платон. Государство. С. 328.

Лекция 5

Детерминизм в онтологии Единого: судьба и «эйдетическая причинность»

Понимание всего существующего как принадлежащего к органическому целому имеет еще один аспект — динамический, позволяющий перейти от вопроса «Как устроен мир?», который мы обсуждали до сих пор, к вопросу «Как все происходит в мире?», как связаны друг с другом явления, «случающиеся» в мире? Ответ на этот вопрос предполагает обращение к теме детерминизма (в широком смысле слова под «детерминизмом» понимается философское учение о всеобщей связи явлений), в рамках которой чаще всего фигурируют три категориальные пары: «необходимость — случайность», «возможность — действительность», «причина — следствие». Попробуем рассмотреть все эти оппозиции в контексте интуиции бытия как определенного Единого. Осмысление первой из них, «необходимость — случайность», предполагает прежде всего следующий вопрос: зависят ли друг от друга происходящие в мире события и если да, то каков характер этой зависимости? В свою очередь, с этим вопросом связано множество других, конкретизирующих его: можно ли изменить ход событий; существуют ли события, никак не связанные с другими; можно ли предсказать будущие события?..

Итак, вернемся в очередной раз в исходную точку движения к полноте смысла всего существующего уже в контексте вопроса о необходимости. Прежде всего здесь обнаруживается следующее: единство и целостность мира, если принимать этот тезис всерьез, вообще не позволяют говорить о каких-то отдельных, разрозненных событиях, которые могут быть связанными или не связанными друг с другом. Мир как Единое — это, по сути дела, одно Событие, представляющее собой бесконечные превращения одного и того же. Именно поэтому уже упоминавшееся положение Анаксагора «все во всем» относится не только к «субстрату» мира, к тому, «из чего» все состоит, но и к тому, что в мире случается, происходит. Любое событие здесь не просто связано со всеми остальными, — все эти

события есть вариации одного и того же события: жизни мира-космоса. Но это означает, что на уровне начала, основания, по большому счету ничего не происходит, ничего не случается; вспомним, что это неизменное начало (в различных «обличьях») так или иначе утверждается всеми греческими философами.

Пожалуй, самый яркий образ этого мира-события предлагается в учении Гераклита, например, в следующем дошедшем до нас высказывании: «Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей. Но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим»⁸⁸. Все «частные» события в этом мире неразрывно связаны друг с другом как в пространстве (все, что происходит «далеко» от меня, все же оказывает на меня воздействие), так и во времени (в любой момент своей жизни я связан как со своим прошлым, так и со своим будущим). Иными словами, подобная связь «всего со всем» исключает всякую прерывность хода событий, а следовательно исключает любую случайность (если понимать случайность как то, что происходит вне связей — как во времени, так и в пространстве).

Мир-космос как «определенное Единое» — это царство необходимости, которую невозможно отменить или изменить. Эта необходимость, однако, лишена одного свойства, которое обычно связывается с необходимостью в привычном для нас смысле этого слова. Когда мы сегодня говорим о практической необходимости того или иного действия, о необходимости как законе природы или бытия в целом, о необходимости с точки зрения морали и т. п., мы обычно предполагаем при этом некий рациональный смысл данной необходимости, по отношению к которой мы занимаем как бы «внешнее» положение: мы можем этот смысл выявить, обнаружить, сформулировать именно потому, что отличаем его от бес-смыслицы, отождествляемой со случайностью. Именно такое понимание «просвечивает», например, в выражении «бессмысленная, случайная гибель...». Однако в отношении космической

⁸⁸ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 275.

необходимости вопрос о смысле (тем более о таком, который можно было бы выразить) оказывается невозможным. Обнаруживая себя «внутри» мира, осознавая себя в качестве участника целостного космического События, человек не может взглянуть на это Событие «со стороны». Все в мире про-исходит просто потому, что происходит. И в этом отношении неумолимость, неизбежность происходящего можно рассматривать как случайность, которую невозможно понять и остается только принять.

Об этой невозможности очень точно говорит А. Ф. Лосев: «Кто виноват? Откуда космос и его красота? Откуда смерть и гармоническая воля к самоутверждению? Почему душа вдруг нисходит с огненного Неба в темную Землю и почему она вдруг преодолевает земные тлены и — опять среди звезд, среди вечного и умного света? Почему в бесконечной игре падений и восхождений небесного огня — сущность космоса? *Ответа нет, и вопрошаемая бездна молчит.* Человек и космос, происшедшие из бездны единого, ответственны сами за себя и только на самих себя могут надеяться»⁸⁹.

Мир как единое Событие, таким образом, может быть определен посредством еще одной парадоксальной характеристики: «необходимая случайность» или «случайная необходимость». Это парадоксальное совпадение неизбежности того, что происходит, и невозможности понять и выразить смысл происходящего выступает в греческой (и в целом в античной) культуре под именем «судьба». Последняя, даже если речь идет об отдельном человеке в его отношениях с судьбой, всегда есть нечто всеобщее, характеризующее жизнь космоса в целом и именно поэтому непреодолимое. Можно сказать, что судьба — это траектория движения мира «внутри» самого себя, мира как «подвижного покоя». Здесь нам открывается еще одна грань той важной характеристики греческого мышления, которую нередко называют созерцательностью. Именно потому, что человек здесь не может занять внешнее положение по отношению к мировой необходимости-судьбе,

⁸⁹ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 304.

он может в своей мысли только следовать за ней или, еще точнее, обнаруживать эту необходимость в собственном бытии и в бытии мира, с которым он составляет единое целое. В этом созерцании человеческий ум становится космическим логосом, который одновременно и управляет движением мира, и осмысляет это движение: «Вопрос в том, как *может* быть само бытие: то, что *не может быть иначе*. Мысль здесь вдумывается в невыдумываемое, неизмышляемое, но также и не зависящее от того, что кому-то попало на глаза или кем-то принято на веру. Понимание мира — всеобщего — нельзя ни выпросить у тайноведцев, ни получить в качестве божественного откровения. Внимание ума питается не переживаниями и сведениями (явными или тайными), а логосом все-общего: *как* все сущее есть (может быть) в единстве бытия»⁹⁰.

Очевидно, что подобная созерцательность («внимание ума») не есть нечто пассивное, она требует того же самого усилия, о котором говорилось применительно к мышлению идеи: отдать себя во власть всеобщего логоса означает преодолеть свои частные страхи, желания, мнения, которые заставляют человека отклоняться от траектории судьбы. В конечном счете воспитание в себе способности «умного видения» всего происходящего — это необходимый момент человеческой жизни, связанный с отношением человека и судьбы. Это отношение — одна из центральных тем не только греческой философии, но и греческой литературы (прежде всего греческой трагедии).

Тема отношения «человек — судьба» вновь возвращает нас к центральной фигуре греческой культуры — фигуре «героя». Последний, собственно, и есть тот, кто, неукоснительно следуя «логике» той или иной идеи, вступает в непосредственное отношение с судьбой — вне зависимости от того, принимает он ее или борется с ней. Впрочем, борьба с судьбой (в ее космическом смысле) всегда заведомо обречена на поражение, и эта мысль на разные лады повторяется как философами, так и творцами древнегреческой трагедии.

⁹⁰ Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 552.

Предельно точно эта мысль выражена в следующих словах из трагедии Софокла «Антигона»: «Что предначертано судьбой, того и без молитвы не минуешь»⁹¹. Означает ли, однако, эта непреодолимость судьбы полную несвободу человека перед ее лицом? Разумеется, нет, ведь в противном случае фигура героя оказалась бы бессмысленной, лишней, не смогла бы выполнять свою смыслообразующую роль в древнегреческой культуре. Человеческая свобода реализуется героем не в смысле возможности поступать «как хочется», — свобода рождается там и тогда, где человек ставит себя в свободное отношение к судьбе, пусть даже и склоняясь перед ней, принимая на себя всю ее тяжесть.

В греческой онтологии обнаруживается и утверждается очень важный аспект свободы — ее пограничный характер. «Пространство свободы» открывается там и тогда, где и когда утверждается необходимость, т. е. на границе этой необходимости. Таким образом, даже если мы утверждаем необходимость (неизбежность) всего происходящего, в самом действии этого утверждения мы абсолютно свободны, т. е. от-странены от необходимости.

Парадоксальное совпадение необходимости и случайности в понятии судьбы в случае некоторой смены аспекта осмысления трансформируется в совпадение действительности и возможности — еще одной категориальной пары, определяющей проблематику детерминизма. Эти понятия оказываются «задействованными» в тот момент, когда мы, например, задаемся вопросом: что может происходить в мире, а чего не может быть никогда? Очевидно, что ответ на этот вопрос, так же как и на все прочие «предельные» вопросы онтологического характера, напрямую зависит от исходной интуиции бытия, определяющей тот или иной образ мира. Интуиция мира как «определенного Единого», вокруг которой выстраивается способ мышления в греческой культуре, требует оппозицию «возможное — действительное» понимать как нечто в основе своей Одно. Это совпадение возможного и действительного характеризует уже саму задачу — понять мир как

⁹¹ Софокл. Антигона // Всемирная галерея. Древняя Греция. СПб., 1995. С. 131.

«многое в Одном». Сама возможность поставить, сформулировать эту задачу основана на исходном переживании (данности) единства мира. Это единство есть, оно действительно, и в то же время, выступая в качестве задачи (понять, как многое может быть в Одном или — из Одного), это единство должно рассматриваться как полнота своих собственных возможностей. Так мы снова возвращаемся к тезису Парменида «Бытие и мысль — одно». В контексте отношения возможного и действительного он может быть истолкован следующим образом: все, что есть, действительно именно в силу своей определенности, оформленности, о-смысленности; однако эта действительность оформляется только на фоне иных возможностей (любая определенность возникает на фоне неопределенности).

Это означает, в свою очередь, что данная неопределенность (полнота возможностей) тоже как-то существует «внутри» той или иной действительности, существует «непроявленным» образом. Так возможность и действительность непрерывно переходят друг в друга в контексте интуиции Единого. Это обстоятельство позволяет нам добавить ряд новых оттенков в образ мира-космоса.

Во-первых, возвращаясь к образу мира как «подвижного покоя», мы можем теперь понять это бесконечное круговращение мира в самом себе как осуществление своей действительности через осуществление тех или иных конкретных возможностей. Ни одна из этих возможностей не может остаться нереализованной, каждая из них в равной степени необходима для реализации всех остальных, в противном случае окажется невозможной сама полнота возможностей, которая, однако, всегда уже есть, т. е. действительна. Именно мысль как событие (как то, что о-существляется, то, что есть сейчас) обеспечивает осуществление своего содержания (того, «о чем» мысль), делает это возможное содержание действительным. Событие мысли, как единство мысли и бытия есть условие того, что любая (всего лишь предполагаемая) возможность станет действительной. А. В. Ахутин поясняет положение о единстве мысли и бытия в учении Парменида следующим образом: «Это единство усматривается умом, умеющим видеть

(и выводить на свет) в присутствующем, имеющем место и время, все здесь и сейчас отсутствующее — все бытие. Видеть, понимать и переживать сущее, имея в виду, в уме всецелое бытие — держаться умом бытия — значит найти путь в распутице мира. В отличие от *τροπ* и *δωρογ* (πάτοι и κελενθα), по которым туда-сюда ходят — странствуют смертные, по которым неизменно следуют вещи, этот путь-ход (ὁδός) необратим, он заранее предуказан тем, к чему направлен, искомым. Трудность, стало быть, в том, что найти путь можно, только как-то заранее найдя то, к чему он ведет (и чем направляется); путь поиска открывается искомым»⁹².

Итак, мир должен меняться, быть текучим (одна реализуемая возможность должна переходить в другую, а другая — в следующую) именно потому, что в основе своей мир неизменен (действителен, дан); но дан как полнота возможностей, и движение мысли (и круговорот существующих возможностей) начинается снова... Здесь открывается еще одна грань невозможности (в рамках онтологии Единого) мыслить мир как иерархически устроенный. Эта иерархия невозможна не только и не столько потому, что греческий мир-космос постоянно движется. Речь идет прежде всего о том, что каждый момент этого движения — как реализация той или иной возможности мира — абсолютно равноценен всем остальным моментам, включая в себя всю полноту мира в его конкретной вариации.

Во-вторых, еще одно объяснение получает «точечность» мышления, о которой мы говорим применительно к греческой культуре: та или иная осуществленная возможность и есть сосредоточенность в чем-то определенном. Именно на этом фоне оказывается и возможной, и необходимой такая наука, как формальная логика — дисциплина, создателем которой считается Аристотель. Логика представляет собой знание о чистых формах мысли, «работающих» безотносительно к какому бы то ни было содержанию. Если мысль (в контексте онтологии Единого) — это та или иная осуществившаяся возможность мира и при этом все возможности

⁹² Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 602.

равнозначны, то мы действительно можем отвлечься от разговора о том, что осуществляется в конкретном событии мысли, сосредоточив внимание на вопросе «как?». Для того чтобы осуществиться, одна возможность должна быть четко отделена от другой, а это означает, что оформленная мысль прежде всего должна быть однозначной и непротиворечивой.

Эта позиция, которая может быть сформулирована в виде тезиса «То, что мыслимо, то и возможно», таит в себе, однако, серьезную опасность. Дело в том, что логика как наука о «правилах мышления» не в состоянии ответить на самый главный вопрос: каковы условия самого события мысли (и соответственно бытия)? Как уже не раз отмечалось, задача онтологии — понять мир как целое — всегда осознается уже внутри случившегося события мысли, в контексте интуиции (переживания) как-то уже данной нам полноты бытия. Это означает, что логика уместна только там, где уже есть мысль, но сама мысль возникает вне зависимости от всяких правил. Возвращаясь к отношению «возможность — действительность», можно сформулировать следующее положение: логика есть наука о возможной мысли⁹³, однако сама эта возможная мысль может быть описана — с ее формальной стороны — только «изнутри» действительной, случившейся мысли. Таким образом, действительность здесь опережает возможность, но в особом смысле. Этот смысл получает наиболее точное выражение в аристотелевском понятии «энергия» — «действие» или «осуществление»⁹⁴.

Энергия и есть реальное событие бытия и мысли, в котором возможность одновременно и обнаруживается, и осуществляется: «...возможность только тогда способна стать действительностью, если есть само действие (ἐνέργεια). Недействительная

⁹³ Например, см.: *Лошаков Р. А.* Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. С. 98.

⁹⁴ «Осуществление есть особого рода действие, целью которого является само это действие» (*Лошаков Р. А.* Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. С. 92).

возможность — это возможность, не содержащая в себе никакой способности, т. е. фактическая невозможность»⁹⁵.

Здесь-то мы и подходим вплотную к той опасности, о которой говорилось выше: она связана с тем, что нельзя различить «недействительную» и «действительную» возможность заранее, внешним образом, для этого нужно, чтобы мысль уже стала действительной. Если же этого не произошло, мы оказываемся во власти пустых, недействительных возможностей — того, что просто выдуманно, «высосано из пальца» и т. п. Перед лицом подобной опасности оказываются, например, участники платоновского диалога «Евтидем», когда один из собеседников выдвигает софистический тезис о невозможности лжи: «...Никто не говорит о том, чего не существует: никто ведь не может выявить в слове то, что не существует... Значит, ложь произнести нельзя... и говорящий может либо говорить правду, либо молчать»⁹⁶.

Этот абсурдный вывод оказывается неизбежным именно в силу того, что говорящий (софист) находится здесь в состоянии «недействительной возможности» мысли, т. е., попросту говоря, не мыслит, но имитирует мысль, притворяется мыслящим. Сама же мысль есть только тогда, когда есть и может быть узнана только тем, кто действительно мыслит. Косвенным (внутренним) критерием, позволяющим распознать случившуюся мысль, может быть только все то же переживание полноты смысла, которое и лежит в основе онтологии — как мышления о бытии. Иными словами, действительная мысль — в отличие от псевдомысли софиста — не может быть использована с какой-то «посторонней» целью, она и есть совпадение процесса стремления к цели — пониманию всего, что есть, — и уже достигнутой цели. Именно поэтому философия не служит каким-то иным нуждам человека, но освобождает его от этих нужд, по большей части связанных со стремлением к пустым, «недействительным» возможностям, как об этом говорит Сократ в платоновском диалоге «Федон»: «...Душа философа... не думает,

⁹⁵ Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. С. 100.

⁹⁶ Платон. Диалоги. С. 130–131.

будто дело философии — освободить ее, а она, когда это дело сделано, может снова предаться радостям и печалям и надеть прежние оковы, наподобие Пенелопы, без конца распускающей свою ткань. Внося во все успокоение, следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно должно жить, пока она жива, а после смерти отойти к тому, что ей сродни, и навсегда избавиться от человеческих бедствий»⁹⁷.

Это освобождающее действие философии, как уже понятно, напрямую связано со знаменитым изречением «Познай самого себя», начертанным над входом в храм города Дельфы. Здесь обнаруживается третья особенность мира как «действительной возможности»: понять этот мир может только тот, кто самого себя понял как «действительную возможность», или осуществление (энергию). Сосредоточенность ума как условие бытия мысли и есть такое самоосуществление мыслящего, возвращение его к самому себе, т. е. к действительному, а не только мнимому. В этом движении (имеющем круговую конфигурацию) самоосуществление обрачивается осуществлением действительного (подлинного) мира, который так же, как и сам мыслящий, уже есть, но скрывается за слоями всевозможных видимостей. Снимать эти слои, обнажая истину, и есть дело философии как мышления бытия.

Истина здесь не что иное, как явность действительного положения дел. Отсюда становится понятным, в чем заключается основная роль философа как правителя идеального государства в учении Платона: философ — своего рода «мостик» между подлинным миром и миром мнимым, в котором обитает большинство людей. Освобождая от этих мнимостей себя, он «всего лишь» открывает дорогу тому, что и так уже есть, высвобождает действительную жизнь, очищает ее от искажений. Философ, таким образом, это тот, кто ближе всего к действительному человеку, в ком сильнее всего проявляется подлинно человеческая природа, и здесь мы тоже сталкиваемся с феноменом «уже-данности»: философом,

⁹⁷ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 40.

в определенном смысле, нужно родиться, коль скоро любовь к мудрости возникает только при условии прикосновения к ней. Мудрость, или истина, — то, что всегда уже выступает внутренним двигателем всех поступков философа, то, что «просвечивает» во всех его ошибках и заблуждениях, побуждая освобождаться от них. Вот как характеризуется такой «прирожденный философ» самим Платоном: «...Человек, имеющий прирожденную склонность к знанию, изо всех сил устремляется к подлинному бытию... Он не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи тем в своей душе, чему подобает касаться таких вещей, а *подобает это родственному им началу*. Сблизившись посредством него и соединившись с подлинным бытием, породив ум и истину, он будет и познавать, и поистине жить, и питаться, и лишь, таким образом, избавится от бремени, но раньше — никак»⁹⁸.

Итак, действительность (она же — подлинная возможность) противоположна здесь не-действительности, совпадающей с мнимой (не мыслимой, но выдуманной, измышляемой) возможностью. Только осуществляя круговое движение (от себя — скрытой к себе — явной), действительность встречается с мнимостью и освобождается от нее.

Тот же самый круг неизбежно возникает тогда, когда предмет осмысления в онтологии Единого становится еще одна категориальная пара, «работающая» в рамках проблематики детерминизма: «причина — следствие». Чаще всего, обращаясь к этим понятиям, мы пытаемся ответить на вопрос: «Почему произошло то или иное событие?» или «Почему имеет место то или иное явление?». За вопросом «почему?», в свою очередь, скрывается следующее молчаливое предположение: причина — это нечто внешнее по отношению к тому событию или явлению, которые мы пытаемся понять, это то, что влечет их за собой. Однако исходная интуиция, лежащая в основании онтологии Единого, делает такую

⁹⁸ Платон. Государство. С. 333–334.

постановку вопроса бессмысленной. Мир как «многое в Одном», или «единое-во-многом», не имеет ничего внешнего себе, а его неделимость не позволяет, как уже не раз было отмечено, говорить о каких-то отдельных фрагментах этого мира (будь то «события», «явления» или «вещи»), которые были бы связаны с другими фрагментами чисто внешними отношениями. Этот мир выступает, таким образом, причиной самого себя и в целом, и в любой своей части, которая является здесь не чем иным, как конкретной модификацией целого.

Оборачиваясь той или иной вещью или явлением, единый в своей основе мир каждый раз вместе с самой вещью или явлением вызывает к существованию и их причину, в качестве какой выступает не что иное, как идея или эйдос. Исходя из этого, можно назвать такой способ осмысления причинных связей эйдетической причинностью. Здесь открывается еще одна грань точности мышления в рамках онтологии Единого: полная сосредоточенность мысли на чем-то одном (на одной идее) не позволяет говорить о внешних причинах этого «одного», — все, что с этим «одним» происходит, уже содержится в его идее. Предельно ясное выражение этой позиции в отношении причинности мы находим в платоновском диалоге «Федон», где устами Сократа утверждается: «Если существует что-либо прекрасное, помимо прекрасного самого по себе, оно, мне кажется, не может быть прекрасным иначе, как через причастность прекрасному самому по себе. Так же я рассуждаю и во всех остальных случаях... Тогда я уже не понимаю и не могу постигнуть иных причин, таких мудреных, и, если мне говорят, что такая-то вещь прекрасна либо ярким своим цветом, либо очертаниями, либо еще чем-нибудь в своем роде, я отмечаю все эти объяснения, они только сбивают меня с толку. Просто, без затей, может быть, даже слишком бесхитростно, я держусь единственного объяснения: ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним, как бы она ни возникла»⁹⁹.

⁹⁹ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 59.

Бесхитростность Сократа, если присмотреться к ней пристальнее, оборачивается исключительной строгостью мысли: Сократ до конца отдает себе отчет в бесполезности поисков какого-то пути к прекрасному: мы не придем к нему ни через обращение к цвету, ни через оценку очертаний, если уже не понимаем, что такое «прекрасное само по себе». В свою очередь, это «уже» не складывается, не возникает из отдельных шагов мысли: оно есть сразу, целиком, выступая в качестве эффекта той самой «фокусировки», или «наведения на резкость» (А. В. Ахутин), о которых говорилось выше. Особенно наглядным это «уже» оказывается применительно к идеям чисел, и платоновский Сократ не случайно обращается к математическим примерам: «Разве не остерегся бы ты говорить, что, когда прибавляют один к одному, причина появления двух есть прибавление, а когда разделяют одно — то разделение? Разве ты не закричал бы во весь голос, что знаешь лишь единственный путь, каким возникает любая вещь, — это ее причастность особой сущности, которой она должна быть причастна, и что в данном случае ты можешь назвать лишь единственную причину возникновения двух — это причастность двойке. Все, чему предстоит сделаться двумя, должно быть причастно двойке, а чему предстоит сделаться одним — единице. А всяких разделений, прибавлений и прочих подобных тонкостей тебе даже и касаться не надо»¹⁰⁰.

Эта замкнутость любого явления и вещи на себя обнаруживает дополнительные оттенки образа мира как единого События. Прежде всего это не только мир, предоставленный сам себе (что и выражается в категории судьбы), но и мир, лишенный какой бы то ни было устойчивой структуры, фиксированного центра, окруженного периферией, «верха» и «низа», «правого» и «левого» и т. п. На первый взгляд, это утверждение напрямую противоречит учениям античных мыслителей, прежде всего Платона и Аристотеля, об устройстве мира-космоса. Так, область, в которой обитают вечные сущности-идеи и о которой повествуется в платоновских сочинениях — это то, что выше сферы обитания людей,

¹⁰⁰ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 60–61.

отличающейся непостоянством и недостаточной различенностью всего существующего в этой сфере. Однако, взглядываясь в эту картину, казалось бы, отличающуюся строгой иерархичностью, мы обнаруживаем следующее: эта иерархия всякий раз оказывается относительной, в силу того, что выстраивается в той точке, в которой находится сам мыслящий. Эта точка, в свою очередь, определяется той задачей, которую мы всегда должны иметь в виду применительно к онтологии Единого: понять мир как многое-в-одном. Эта задача, как уже говорилось, существует только для того, кто находится (находит себя) между одним и многим, между устойчивостью (неизменностью) «умного неба» и хаотической нерасчетленностью той основы, которая — под всеми вещами и явлениями, выступая под именем «материи».

Именно поэтому «верх» и «низ» — это то, что определяется каждый раз по отношению к тому, кто занимает это срединное положение. С материальной стихией мыслящего связывают чувства, с небесной сферой — ум, и задача понимания заключается именно в том, чтобы обнаружить уже существующее единство того и другого: «умный характер» чувств и восприимчивость «умных сущностей» чувствами, как об этом говорится в платоновском диалоге «Тимей»: «...нам следует считать, что причина, по которой Бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям Бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас. О голосе и слухе должно сказать то же самое — они дарованы богами по тем же причинам и с такой же целью»¹⁰¹.

Очевидно, что эти слова говорит не сторонний наблюдатель, разглядывающий мир подобно тому, как естествоиспытатель рассматривает предмет своего исследования, но тот, кто уже

¹⁰¹ Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. С. 450.

установился в определенной точке самого мира, «из» которой и открывается необходимость наблюдать небесное и упорядочивать себя, иными словами, открываются «верх» и «низ», «центр» и «периферия». То же самое можно сказать и о неподвижном уме-перводвигателе Аристотеля, находящемся в «центре мира» и сообщающем движение всему существующему. Выше уже приводились слова Аристотеля о том, что неподвижная сущность есть предмет желания и мысли, и как раз поэтому следует рассматривать ее неподвижной, а все остальное — движущимся (в конечном счете — к ней). Поясняя эту мысль, Аристотель утверждает: «...[вернее сказать, что] мы стремимся [к вещи], потому что у нас есть [о ней определенное] мнение, чем что мы имеем о ней [определенное] мнение, потому что [к ней] стремимся; ведь начальным является мышление. [В свою очередь, мыслящий] ум приводится в движение действием того, что им постигается, а тем предметом, который постигается умом, является один из двух родов бытия в присущей ему природе; и в этом ряду первое место занимает сущность, а из сущностей — та, которая является простой и дана в реальной деятельности ([при этом надо учесть, что] единое и простое — это не то же самое: единое обозначает меру, а простое — что у самой вещи есть определенная природа)»¹⁰².

Под именем «сущности» у Аристотеля выступает конкретное единичное сущее, и, по сути дела, основной смысл приведенного выше высказывания сводится к тому, что ум-перводвигатель — как единую и простую сущность — можно мыслить только «изнутри» этого ума, или, говоря словами самого мыслителя, «в реальной деятельности». Неподвижность ума поэтому есть не что иное, как неподвижность моего собственного ума, — в тот момент, когда я осознаю задачу осмысления мира и тем самым уже как-то (непроясненным, предварительным образом) осмысляю его во всей полноте. В свете этой мысли (неподвижность «центра мира» — это неподвижность моего «реально действующего» ума) следует, как представляется, рассматривать и аристотелевское учение о четырех

¹⁰² *Аристотель. Метафизика. С. 330–331.*

видах причин: материальной (то, из чего вещь состоит), формальной (какова вещь), действующей (благодаря чему вещь возникает) и целевой (для чего вещь создается и существует)¹⁰³.

На первый взгляд, эта классификация причин выходит за рамки только «эйдетической» причинности, о которой мы ведем речь применительно к онтологии Единого. Однако здесь необходимо учесть то обстоятельство, что все эти значения понятия «причина» неразрывно связаны с учением Аристотеля о сущности как об отдельно существующей вещи (отдельном сущем), к которому и оказываются применимыми все эти определения причины. В конечном счете все эти моменты («благодаря чему», «из чего», «как выглядит», «для чего») вытекают из некоей целостной интуиции сущности, выступающей у Аристотеля под именем «сути бытия». Из четырех видов причин «суть бытия», как нетрудно заметить, ближе всего к формальной причине, а форма, в свою очередь, близка по смыслу понятиям «эйдос» и «идея». Это видно, например, из следующего рассуждения Аристотеля в 7-й книге «Метафизики»: «...здоровое тело получается в результате следующего ряда мысли [у врача]: так как здоровье заключается в том-то, то надо, если [тело] должно быть здорово, чтобы было дано то-то, например равномерность, а если [нужно] это, тогда требуется теплота; и так он размышляет все время, пока не приведет к последнему [звену], к тому, что он сам может сделать. Начинающееся с этого места движение, которое направлено на то, чтобы [телу] быть здоровым, называется затем уже созданием. И таким образом оказывается, что в известном смысле здоровье возникает из здоровья и дом — из дома, [а именно] из дома без материи — дом, имеющий материю, ибо врачебное искусство и искусство домостроительное руководствуется формой здоровья и дома; а сущностью, не имеющей материи, я называю суть бытия [создаваемой вещи]»¹⁰⁴.

Здесь, таким образом, мы сталкиваемся с той же «круговой» или внутренней причинной связью, которая всегда так или иначе характеризует образ мира в рамках онтологии Единого.

¹⁰³ См.: *Аристотель*. Метафизика. С. 12.

¹⁰⁴ Там же. С. 180.

Одновременно понятие «эйдетической» причинности позволяет дать наиболее полное объяснение той «точечности» или событийности мышления, которое характеризует эту онтологию. Как уже отмечалось, внутренняя причинность характеризует как мир в целом (он является причиной самого себя), так и каждое отдельное сущее. Отсюда неизбежно вытекает и характер мышления в рамках данной онтологической позиции: осмысление мира как причины самого себя оказывается возможным только для того, кто выступает органической частью этого мира, а эта органическая связь, в свою очередь, делает возможным «скачкообразный» переход от одной идеи (одного конкретного сущего) к другой. Этот скачок происходит именно на уровне идеи, т. е. определенности Единого, которое — как раз в силу его единства — нельзя помыслить и тем и другим одновременно. Наиболее очевидным образом этот парадокс выступает в платоновском диалоге «Парменид» — в тот момент, когда собеседники задаются «детским» вопросом: «Где (в каком месте) противоположности, содержащиеся в Едином (а значит, и противоположные идеи), превращаются друг в друга?»:

П а р м е н и д: Так когда же оно изменяется? Ведь и не покоясь, и не двигаясь, и не находясь во времени, оно не изменяется.

А р и с т о т е л ь: Конечно, нет.

П а р м е н и д: В таком случае не странно ли то, в чем оно будет находиться в тот момент, когда оно изменяется?

А р и с т о т е л ь: Что именно?

П а р м е н и д: «Вдруг», ибо это «вдруг», видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это — покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе «вдруг» лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 394–395.

«Вдруг» и есть момент (точка) превращения целого-мира в целое-вещь (явление), и «странным по своей природе» оно является именно потому, что это превращение происходит без всякой внешней причины. «Уподобление» мыслящего то одной, то другой идее тоже оказывается возможным потому, что он, так же как и все сущее, есть «модификация» мира-целого. Собственно, точка или момент «вдруг» есть не что иное, как точка трансформации самого мыслящего, и как раз поэтому всегда ускользает от осмысления.

Отсюда, в свою очередь, следует, что в свете понятия «эйдетической» причинности более определенным становится и образ человека в рамках онтологии Единого. Причастность идее человека, осуществление этой идеи как онтологический (и соответственно этический) ориентир человеческой жизни в греческой культуре могут быть теперь поняты как необходимость обретения состояния самопричинности, независимости от внешних воздействий. В отличие от всех остальных вещей и существ человек может это состояние самопричинности воссоздавать осознанно, и здесь мы вновь возвращаемся к тезису «познай самого себя». Высшее достоинство человека заключается в том, чтобы все с ним происходящее исходило бы от него самого, и здесь нет никакого противоречия с той непреодолимостью судьбы, о которой шла речь выше. Самопричинность человека в онтологии Единого заключается отнюдь не в возможности потакать своим желаниям или навязать свою волю другим людям, но именно в способности следовать идее (включающей и судьбу). Так, идея (а значит, и судьба) всякого человека предполагает смертность, идея политика или воина — необходимую жестокость, идея гражданина — необходимость участия в жизни своего полиса, а значит, и необходимость разделить с ним в том числе и бедствия войны, и т. п. Осознавая свою принадлежность той или иной идее, человек тем самым перестает быть простой «точкой приложения» внешних по отношению к нему сил, свободно принимая все последствия, связанные с этой принадлежностью.

Именно в этом действии — помещая себя в контекст той или иной идеи — человек и делает себя источником всего того, что с ним будет происходить впоследствии, с какими бы случайностями это происходящее ни было связано. И как раз в силу того что способность усматривать идеи наиболее отчетливым образом принадлежит философу, последний и выступает, прежде всего у Платона, как наиболее совершенный тип человека. Степень совершенства здесь напрямую связана со степенью независимости от внешних обстоятельств, и образом подобной независимости выступает, в частности, платоновский Сократ, утверждающий в диалоге «Федон», что для души «...нет, видно, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше и как можно разумнее»¹⁰⁶. «Стать разумнее и лучше» означает здесь открыть и упрочить в самом себе тот космический умнус, который и выступает внутренней причиной всего происходящего, в том числе и в жизни отдельного человека.

Перечисляя человеческие добродетели, выступающие в учении Платона основой истинной жизни, А. Ф. Лосев замечает: «Реальный человек погружен в безвыходные и вечно изменчивые аффекты, но мужественный человек, по Платону, тот, который среди всех беспорядочных аффектов жизни неуклонно осуществляет законы, продиктованные мудростью. Это... касается не только внешнего поведения человека, это касается также и его внутреннего состояния, которое тоже является областью смешанных и хаотических аффектов, но которое тоже должно быть приведено к внутреннему единству, к тому спокойному и уравновешенному самообладанию, которое и есть гармоническое просветление всех природных, случайных и хаотических аффектов»¹⁰⁷. Иными словами, «эйдетическая» причинность в онтологии Единого — это способ установления смысловой связи человека и мира посредством утверждения человека в «точке ума» как единой и единственной причины всего происходящего.

¹⁰⁶ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 69.

¹⁰⁷ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Кн. 2. С. 289.

Лекция 6

Многомерность пространства и времени в античной онтологии

Наконец, образ мира, возникающий в контексте интуиции единства всего существующего, будет неполным без специального обращения к категориям «пространство» и «время», имеющим фундаментальное значение в рамках любой онтологической позиции. Как нетрудно заметить, осмысление любой категории из числа рассмотренных выше так или иначе уже предполагает определенное «предпонимание» пространства и времени. Завершая краткий очерк основных понятий онтологии Единого, попробуем сформулировать это «предпонимание» более отчетливым образом. И здесь вновь прежде всего следует обратиться к интуиции единства мира и к той онтологической задаче, которая открывается в этой интуиции: понять мир как целое или единое-во-многом.

Вспомним, что одна из фундаментальных характеристик этого мира была обозначена выше как «подвижный покой»: уже данные единство и полнота мира могут осуществиться только в нескончаемой смене его состояний. Относительно пространства и времени этого мира данное положение означает прежде всего их динамический характер: пространство и время оформляются, структурируются, приобретают определенные характеристики в зависимости от того, в каком состоянии оказался мир. Мы даже не можем здесь продолжить: «в данный момент времени», поскольку время у каждого состояния свое, так же как и своя собственная («эйдетическая») причинность. Предельно точную характеристику этого динамического пространства-времени дает А. Ф. Лосев, определяющий греческий мир-космос как «...вечно юное, живое тело. Он конечен, имеет определенную пространственную границу. Пространство и время здесь *расширяемы и сжимаемы*. Они неоднородны, имеют разную уплотненность; и, кроме того, эта уплотненность расположена по определенным степеням, так что пространство получает некий рисунок — вернее, становится им»¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 86.

Положение Анаксагора «все во всем», предполагающее возможность взаимопревращения вещей и явлений, сведения их к единой бесформенной основе, оборачивается здесь еще одним следствием: эта единая основа лишена в том числе и каких-либо определенных пространственно-временных характеристик. Обнаруживая себя принадлежащими этому неопределенному единству, оказываясь перед задачей понять это единство в многообразии его определенностей, мы тем самым, мысля (= создавая движением созерцающего ума) эту определенность, создаем («прорисовываем») пространство и время этой определенности. Если вспомнить о том, что большинство греческих мыслителей рассматривало универсальные «элементы» — огонь, воду, воздух, землю — как первовещество, принявшее в себя различные структуры, то становится понятным, что и каждому из этих элементов, и каждой вещи, образованной из различных смесей этих элементов, соответствует свое пространство и время. Учитывая же, что любая определенность потенциально содержит в себе все остальные определенности, различные пространственно-временные «миры» оказываются здесь «вложенными» друг в друга.

Признание этой многомерности пространства и времени требует, в свою очередь, признания следующего парадокса: эта многомерность может быть осмыслена только... из внепространственной и вневременной точки, — мы опять возвращаемся к платоновскому «вдруг», с которым встретились в диалоге «Парменид». Что же это за точка? Можем ли мы, размышляя об этом «вдруг», признать существование какого-то абсолютного пространства (пространства всех пространств) и абсолютного времени (времени всех времен)? Этот вопрос в очередной раз возвращает нас в исходную точку мысли в рамках онтологии Единого, к той единственной задаче, которая и выступает здесь внутренним двигателем всего мышления: понять мир как единое во многом. Если приложить эту интуицию «единого во многом» к понятию пространства, то окажется, что сама задача понимания требует от нас помыслить, с одной стороны, внепространственные и вневременные структуры, посредством которых и оформляется стихия Единого (идеи, числа, формы),

а с другой — саму эту стихию, которая еще только может стать оформленным пространством. Последнее, таким образом, никогда не может быть началом, но всегда возникает как промежуточный результат соединения двух начал — предела и беспредельного.

Именно поэтому в своем диалоге «Тимей» Платон объявляет такое «пространство пространств» плодом «незаконного умозаключения»: «...есть еще один род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и родственные им понятия мы в сонном забытии переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, но неизменно являет собою признак чего-то иного, ему и должно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем»¹⁰⁹.

Речь здесь, по сути дела, идет именно о промежуточности пространства, которое всегда оказывается в состоянии возникновения, становления, в то время когда происходит оформление (структурирование) стихии Единого. Поэтому, только уже находясь внутри какого-то определенного пространства, мы в состоянии мыслить и все остальные пространства — как возможные и пространство как таковое — «посредством незаконного умозаключения», т. е. представляя себе пространство *вне* становления. Это означает, в свою очередь, неизбежность еще одного парадоксального вывода: не только чистое пространство невозможно помыслить вне становления, но и чистые (вневременные и внепространственные)

¹⁰⁹ Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. С. 455.

сущности или структуры, что на первый взгляд совершенно противоречит учению Платона.

Вспомним, однако, что сама идея идеи, числа или структуры выступает в онтологии Единого как необходимый момент задачи осмысления мира, т. е. «чистая идея» необходима мне именно потому, что я застаю себя в том месте (пространстве), в котором идея уже смешана с материей, а предел — с беспредельным. Иными словами, чистые (неподвижные) идеи, так же как и чистое (неизменное) пространство, могут быть осмыслены человеком только в движении, коль скоро сам человек — как подобие мира в целом — тоже есть соединение материального (изменчивого) и формального (неизменного) начал. Собственно, сама задача понимания и возникает в первичном ощущении этой изменчивости и связана с необходимостью эту изменчивость ограничить. Это ограничение и есть оформление неоформленного, что отнюдь не означает остановку стихийного потока материи, но — его упорядочивание. Однако определенный порядок движения есть не что иное, как ритм, и не случайно это понятие приобретает и в онтологии Единого, и в греческой культуре в целом поистине фундаментальное значение. «Ритм, — замечает А. В. Ахутин, — есть то, что превращает множественное, изменчивое, текущее (движение, время) в цельную форму, но форму *движения, жизни* (игра, пение, танец-исполнение). С одной стороны, есть то, что подлежит ритмизации, “материя” ритма, чистое течение-время, с другой — есть ритмизирующие фигуры, благодаря которым время становится заметным и вместе с тем словно схваченным, одоленным»¹¹⁰.

Итак, ритм есть не что иное, как способ оформления неоформленного, и тем самым — способ построения пространства. В зависимости от того, какой ритм задается первоначальной стихии Единого (совпадающей со своим движением), возникает то или иное определенное пространство, включающее в себя человека и окружающий его мир. При этом от степени «сгущения и разрежения» (А. Ф. Лосев) пространства зависит и степень его

¹¹⁰ Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 299.

упорядоченности: преобладание материального (стихийного) начала делает пространство и время более изменчивыми, «текучими», характеризующимися неустойчивостью существующих вещей и явлений. Напротив, преобладание начала порядка (идей, чисел, форм) создает более «разреженное» пространство и «замедляет» время, именно поэтому повышение степени упорядоченности приближает к вечности.

«Время и движение тела, — пишет А. Ф. Лосев об античном космосе, — будет разное в зависимости от абсолютного положения данного тела в космосе. На Луне — свое время и свое движение, на Солнце — опять свое и т. д. Это время и движение сжимается и ускоряется по мере приближения к миру неподвижных звезд, где движение достигает фактического максимума. Дальнейшее увеличение движения и уплотнение времени приводит к уничтожению пространственного тела и превращению времени в вечность. Таким образом, чем ближе к Небу, тем тело и вещь становятся более пронизанными смыслом и более умными. Чем они ближе к Земле, тем тела более тяжелы и массивны, менее подвижны, тем пространство более равномерно и механично. Кроме того, чем тело ближе к последним сферам неба, тем оно быстрее движется, с поумнением самого движения, и тем плотнее и собраннее становится его время, т. е. тем ближе к вечности, являющейся пределом временных становлений»¹¹¹. «Тяжесть» и «массивность» земных тел совсем не противоречат здесь их большей изменчивости по сравнению с «небесными», «умными» телами, ведь устойчивость тела держится на его идее (форме); чем тело «плотнее» (более нагружено материей), тем оно более подвержено опасности распада, исчезновения, превращения во что-то иное.

Но самое главное заключается в том, что само понимание пространства и времени как многомерных, «расширяемых и сжимаемых» не позволяет рассматривать пространственные и временные категории («верх» и «низ», «временность» и «вечность») как безотносительные, безразличные к мыслящему их Уму и соответственно

¹¹¹ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. С. 301–302.

к человеку. Последний — в качестве мыслящего — обладает способностью «пробегать» все эти пространственно-временные сферы, всякий раз настраиваясь на тот или иной соответствующий ритм. Таким образом, мы получаем еще одно объяснение умозрительного характера греческого мышления: здесь обнаруживается, что «мнение», основанное на чувственном восприятии, и умозрение как непосредственное созерцание идей — это не две «познавательные способности», принадлежащие человеку, но разные степени выраженности, проявленности ума, соответствующие разным способам организации пространства и времени.

Именно поэтому гармонизация, упорядочивание своей собственной души («через» которую действует все тот же космический ум) может переместить человека ближе к небесным, «умным» сферам, а душа хаотическая, отягощенная вещественностью тянет человека вниз, в неустойчивую земную область, как об этом говорится в поэтически-мифологическом описании странствий души в платоновском диалоге «Федр»: «Всякая душа ведает всем неодушевленным, распространяется же она по всему небу, принимая порой разные образы. Будучи совершенной и окрыленной, она парит в вышине и правит миром, если же она теряет крылья, то носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое, — тогда она вселяется туда, получив земное тело, которое благодаря ее силе кажется движущимся само собой; а что зовется живым существом, — все вместе, то есть сопряжение души и тела, получило прозвание смертного»¹¹².

Крылья, поднимающие душу над земными телами, и можно, по-видимому, рассматривать как образ той гармонии (ритма), которая характеризуется минимальной степенью телесности. «Умное зрение», таким образом, есть способность упорядоченной души, воспринимающей все существующее в его подлинном виде, в отличие от телесного восприятия, затемняющего истину вещей. Здесь мы снова возвращаемся к одному из важнейших положений онтологии Единого: истина доступна только тому, кто существует

¹¹² Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 155.

как можно более истинным образом, уподобляясь подлинному бытию. Теперь мы можем прояснить характер этого уподобления: приобщение к истинной жизни предполагает прежде всего гармонизацию ритма души. Именно эта гармонизация, как отмечает А. В. Ахутин, выступает основной целью и способом «мусического» образования человека как у пифагорейцев и Платона, так и в греческой культуре в целом: «Мусическое образование (1) делает самого человека малым строем (микрокосмосом), способным настроиться на строй мира (в целом), телом, душой, умом войти в этот строй (как участник хора входит в общий танец)... Но мусическое образование (2) делает человека также и умным инструментом, *органом* постигающего восприятия космической жизни, которая воспринимается и мыслится им как музыкальная форма»¹¹³.

Иными словами, человеку оказывается открытым то пространство, которое он создает в себе и — одновременно — вокруг себя. При этом другие «пространство-время» сохраняют виртуальное существование, которое актуализируется в тот самый момент, когда настрой души изменяется, перестает соответствовать очищенному от материальности, изменчивости строю космоса. В диалоге «Государство» Платон называет несколько способов такой «настройки души», к которым — помимо упомянутых уже мусических искусств — относятся «искусство счета» (арифметика и геометрия) и астрономия¹¹⁴, но в качестве главного из этих способов в диалоге выступает диалектический метод, определяемый следующим образом: «Когда же кто-либо делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, подобно тому как другой взойшел на вершину зримого»¹¹⁵.

¹¹³ Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 208.

¹¹⁴ Платон. Государство. С. 361–375.

¹¹⁵ Там же. С. 376.

Но как возможно для человека «устремитесь к сущности», не поддавшись искушению «ухватиться» за ощущение? Здесь-то и обнаруживается та интуиция многомерности пространства и времени, которая характерна для онтологии Единого: для того чтобы «устремитесь» непосредственно к сущности, нужно уже каким-то образом ее воспринимать, прикасаться к ней умственным взором, иными словами — уже находиться в том истинном максимально упорядоченном пространстве, в котором и «обитают» вечные сущности, или идеи. Удивительным образом задача понимания мира как единого-во-многом предполагает признание этой виртуальности пространства и времени, ощущения человеком (мыслящим) своего одновременного пребывания во всех этих «мирах». Собственно, задача понимания в этом контексте как раз и заключается в том, чтобы выявить, обнаружить внутри тех «миров», которые нагружены материальностью и соответственно отличаются неустойчивостью, их подлинное основание — мир неизменных, вечных сущностей. Это и есть тот «путь к себе» и — одновременно — к миру в его истине, который человек проходит в процессе образования как упорядочивания, гармонизации души.

Мы вернулись, таким образом, в точку начала этого пути, к тому моменту, с которого и начинался наш разговор об онтологии Единого. Этот способ мышления о бытии «прочерчивает» именно такую траекторию «пути к себе»: от интуиции «всего во всем» к отчетливому пониманию того, как именно это «все во всем» может существовать, будучи одновременно отличным одно от другого и связанным с этим другим. Философские понятия, или категории, о которых говорилось выше, есть не что иное, как вехи на этом пути, или те знаки, которые не позволяют с этого пути сбиться. В заключение же этого — довольно беглого и приблизительного — разговора о том способе мышления-бытия, который рождается в Античности, попытаемся понять, что связывает нас, сегодняшних, с этим способом, что делает онтологию Единого и для человека начала XXI в. — путем к себе.

Экскурс в настоящее

Сам этот вопрос оказывается и возможным, и необходимым в рамках той исходной позиции, которая определяет разговор о различных историко-философских эпохах как о равноправных «способах самодетерминации человека» (В. С. Библер) или о равноправных способах «достраивания» своего мира до «мира вообще». Как равноправие, так и различие этих «способов бытия» могут быть признаны только при одном условии: признании некоей допонятийной общности всех, кто может назвать себя человеком, — именно как тех, кто испытывает нужду в бытии. Переживание этой нужды и есть та общая почва, на которой произрастают разные способы онтологического мышления, и как раз поэтому все те возможности быть, которые вы-являются в рамках одного способа, присутствуют и во всех остальных, но непроявленным (или, точнее, проявленным в меньшей степени) образом. То, что присутствует в рамках любой онтологической задачи (а строго говоря, она всегда одна и та же — осмысление-реализация бытия), одна онтология делает зримым, другая же — скрывает, маскирует, делая, напротив, очевидными другие моменты, столь же неизбежно сопровождающие мысль о бытии.

Нам стоит, таким образом, «всего лишь» повнимательнее приглядеться к собственному вопросу: «Что значит быть?», для того, чтобы найти там вопросы (и ответы) греческой мысли. Этот внимательный взгляд открывает нам прежде всего то обстоятельство, что греческий вариант вопроса о бытии («что значит быть единым во многом?») ничуть не потерял своей актуальности. Любая попытка осмысления мира как целого так или иначе связана с прохождением этой точки, соединяющей и разделяющей единое и многое, или — предел и беспредельное. В этой точке «мир, сущее в целом — и каждое сущее, мыслимое в этом мире как малый мир своего бытия, — предполагают мысленное собирание и свертывание множественности и изменчивости своего временного существования в единицу совпадающего с собой целого. Эта покоящаяся в себе единица целого должна, однако, *содержать* в себе многое и подвижное. Иными словами, бытие мыслится на грани единого

и многого, движения и покоя. Постоянное движение в стремлении к покою, постоянное расхождение с собой в стремлении к окончательному совпадению с собой»¹¹⁶.

«Движение в стремлении к покою» человек переживает здесь прежде всего как свое собственное, внутреннее движение, находясь (находя себя) в месте разделения-соединения предела и беспредельного. Именно поэтому понимание бытия как «определенного Единого» неявно присутствует везде и всегда, где и когда мы употребляем слово «есть». Любая дефиниция-определение («остров есть часть суши, окруженная водой»), любая констатация («у меня есть дом»), любое подтверждение («есть!» — как ответ на приказ) содержит в себе переживание бытия как интуицию перехода от «есть» к «нет». Это живая граница между знанием («как» или «что» есть) и условием этого знания, тем, что позволяет утверждать это «как» или «что». Таким образом, онтология Единого фиксирует и осмысляет момент рождения знания из стихии незнания, являющийся моментом всякой онтологии, пытается сделать видимой ту точку «схватывания» мыслью чего-либо как существующего, в которой, собственно, это существующее и рождается, выделяясь на неопределенном фоне.

Можно сказать, следовательно, что мир, осмысляемый в контексте понимания бытия как «определенного Единого», — это «мир впервые», «схватываемый» умом еще до того, как он начинает исследоваться в своих «объективных закономерностях». Так, греческая «фюсис», безусловно, не есть то же самое, что природа для современного человека, но за совокупностью природных объектов, изучаемых естественными науками и используемых в технологической деятельности, «проглядывает» то самое единство человека и мира, которое и определяет смысл этого понятия. То, что исследующий природу и действующий в природе человек обнаруживает в этой самой природе «физические тела», характеризующиеся «силой», «скоростью», «весом» и «плотностью», находящиеся в пространстве и времени, возможно только на фоне исходной

¹¹⁶ Ахутин А. В. Античные начала философии. С. 322.

интуиции единой неоформленной природной стихии, «частью» которой выступает сам человек. Именно поэтому фундаментальные понятия естествознания (все те же «сила», «скорость», «пространство», «время», «тело» и т. п.) не поддаются окончательному «научному» прояснению путем детального анализа и принимаются наукой, и соответственно повседневным практическим сознанием, без обоснования. То же самое — и даже в большей степени — можно утверждать относительно понятий «материя» и «идея», на первый взгляд осмысляемых сегодня совершенно иначе, нежели в рамках онтологии Единого. В сознании современного человека материя чаще всего ассоциируется с вещественностью, с тем, что можно «потрогать», и именно в силу этого — с тем, существование чего не нуждается в доказательствах. Именно в силу своей вещественности материя воспринимается как нечто непосредственно данное, действительное. Наука — при всей своей теоретической строгости — тоже так или иначе опирается на понимание материи как некоей данности, строение которой прежде всего и необходимо исследовать.

Что, однако, лежит в основе этого стремления — изучить строение материи? Отчетливая формулировка данного вопроса обнаруживает опять же «греческий» смысл понятия материи — как «чистой возможности», неопределенной, изменчивой и бесконечно делимой, включающей в себя все многообразие вещей и в то же время не совпадающей ни с одной из этих вещей. Именно поэтому те открытия, которые сопровождали так называемую «революцию в естествознании» рубежа XIX–XX вв., прежде всего в физике микромира, были вполне закономерными, заранее предположенными тем глубинным смыслом понятия «материя», который делает очевидным онтология Единого. Не случайно один из крупнейших физиков первой половины XX в. В. Гейзенберг обращается к античным мыслителям в попытке переосмысления традиционных для естествознания того времени представлений о строении материи, утверждая, в частности, следующее: «Мельчайшие единицы материи в самом деле не физические объекты в обычном смысле слова, они суть формы, структуры или идеи в смысле Платона, о которых

можно говорить однозначно только на языке математики»¹¹⁷. «Единицы материи» есть идеи именно потому, что вне идеи (вне предела) материя представляет собой чистую неопределенность, и этот исходный смысл понятия материи неявно задавал направление физических исследований даже тогда, когда сами ученые считали единицами материи «физические объекты в обычном смысле слова», т. е. мельчайшие тела.

Естествознание, таким образом, пришло в своем развитии к собственным основаниям, проговорив на языке науки то, что греками было сформулировано на языке философии. Процитированное выше утверждение В. Гейзенберга обнаруживает, как можно было заметить, не только неявное присутствие в нашем сегодняшнем мышлении «греческого» смысла понятия материи, но и необходимость обращения к другому категориальному «полюсу» — понятию идеи или формы, также осмысляемому в духе онтологии Единого. Идея, форма или структура — понятия, широко употребляемые как в повседневном языке современного человека, так и в других областях его жизни и деятельности. Однако чаще всего и то, и другое, и третье понимается как нечто данное в сознании человека, в качестве чего-то абстрактного, застывшего и — в силу этого — противоположного живой и изменчивой реальности (отсюда и обычная для нас оппозиция «идеальное — реальное»). Очевидно, однако, что «идея» в платоновском смысле, о которой пишет Гейзенберг, есть нечто иное — несмотря даже на то, что говорить о ней можно «только на языке математики», а точнее — именно поэтому. Дело в том, что «математика» здесь тоже выступает прежде всего как учение о числе в смысле онтологии Единого: число, идея или структура понимается именно как то, что о-формляет стихийный поток материи в конкретном познавательном событии. Идея, даже если она выражается в виде математической формулы, не является в рамках этого события «голой»

¹¹⁷ Гейзенберг В. Закон природы и структура материи // Гейзенберг В. Избранные философские произведения. СПб., 2006. С. 69.

абстракцией, но выступает моментом единого, целостного процесса, связывающего неразрывным образом ученого — и объект его исследования.

Понимаемая таким образом идея не может быть окончательно определена и «упакована» в виде учебного материала или энциклопедических и словарных статей, это некий род «живого» знания, которое невозможно оторвать от его «носителя», постольку поскольку оно всегда содержит в себе элемент интуиции, переживания. В цитированной выше работе В. Гейзенберг приходит к выводу о необходимости прибегать для объяснения и описания реальности — наряду с точным и однозначным языком науки — языка поэтических образов: «Насыщенные сильным эмоциональным содержанием, они своеобразно отражают внутренние структуры мира. Но как бы ни объясняли мы эти иные формы понимания, язык образов и уподоблений — вероятно, единственный способ приблизиться к “единому” на общепонятных путях. Если гармония общества покоится на общепринятом истолковании “единого”, того объединяющего принципа, который таится в многообразии явлений, то язык поэтов должен быть здесь важнее языка науки»¹¹⁸.

«Язык науки» дополняется «языком поэтов» именно потому, что оба этих языка вырастают на общей почве — непосредственного переживания того, что Гейзенберг называет «внутренними структурами мира», а мы можем назвать идеями или формами в том смысле, который связывается с этими понятиями в контексте онтологии Единого. Эта общая почва так или иначе всегда обеспечивает функционирование языка науки, в том числе и в те периоды ее развития, когда наука воспринимает себя (и рассматривается обществом) как совершенно автономное явление. Любое, сколь угодно точное, определение того или иного научного термина так или иначе опирается на непосредственную интуицию того явления, которое этим термином обозначается: это и есть идея как «живая» мысль («живое» знание).

Та же самая неустранимость «предпонимания» любой вещи или явления характеризует и другие формы познания

¹¹⁸ Гейзенберг В. Закон природы и структура материи. С. 73.

и деятельности современного человека. Отчетливее всего это обстоятельство обнаруживается в тех попытках осмысленного человеческого существования, которые можно было бы назвать попытками «жизни в свете идеи». Стремясь реализовать себя («исполнить себя») в качестве «кого-то» («учителя», «матери» или «отца», «художника», «исследователя», «путешественника»...), человек следует в своих поступках отнюдь не какому-то «объективному» знанию о том, что значит быть «кем-то», — в последнем случае такая попытка неизбежно превращается в нечто карикатурное, нелепое, оборачиваясь имитацией образа. «Жизнь в свете идеи» осуществляется именно в опоре на интуицию этой идеи, которая и направляет человека, рисует его линию жизни, зачастую вопреки его сиюминутным желаниям и страхам.

Это же непосредственное «схватывание» смысла так или иначе всегда сопровождает использование нами всех понятий, которые мы обсуждали в контексте античной онтологии. Так, упомянутая выше «идеология рекордов», характеризующая наиболее распространенное сегодня понимание категорий тождества и различия, в конечном счете также оказывается невозможной вне интуитивного постижения того смыслового ядра вещи или явления, которое и обеспечивает ее самоидентичность при всех изменениях. Все попытки сравнить или различить вещи по одному из признаков (или даже по их совокупности) базируются на понимании этой самоидентичности, не поддающемся объективации, полному выражению в языке. Эта невозможность полностью перевести смысл тождества того или иного сущего на уровень объективированного знания в некоторых случаях «выходит на поверхность», обнаруживается отчетливым образом. Достаточно вспомнить, к примеру, попытки отечественных политиков сформулировать новую «национальную идею», регулярно предпринимаемые с момента отказа от коммунистической идеологии и по сей день. Ни одна из этих попыток не выглядит достаточно убедительной, но означает ли это, однако, что исчезла, разрушилась национальная самоидентичность? Не оказываемся ли мы здесь в положении героев платоновских диалогов, не способных дать определения красоты,

знания или мужества, не отрицая при этом существования всех этих «вещей»?

В аналогичной ситуации оказываются и представители той или иной науки в те моменты ее развития, когда возникает необходимость пересмотра представлений о ее предмете. Определяя, например, биологию как «науку о живом», химию как «науку о превращениях веществ», социологию как «науку об обществе», мы вынуждены признать, что и «жизнь», и «вещество», и «общество» — понятия, не поддающиеся исчерпывающему определению, и все же каким-то образом «ухватываем» этот неопределенный смысл, сохраняющий единство, самотождественность той или иной научной дисциплины.

Наконец, наиболее ярким и самоочевидным примером непосредственного «схватывания» смыслового ядра, обеспечивающего самотождественность чего бы то ни было, выступает ощущение человеком цельности и неизменности себя самого — при всех изменениях, происходящих с ним в течение жизни. Сохранение этого ощущения — неустранимое условие существования человека в качестве личности, и любые попытки объективировать себя, связать себя «намертво» какой-то одной стороной своей жизни, с каким-то одним своим свойством или признаком, оборачиваются, как правило, утратой самотождественности.

Таким же неявным присутствием «греческого» смысла характеризуется и обычное для современного человека понимание категорий части и целого. Как уже отмечалось, это обычное понимание предполагает представление о целом как о совокупности частей, а соответственно часть выступает в таком случае фрагментом целого, обладающим по отношению к последнему относительной самостоятельностью. Предельным случаем такого понимания выступает образ механизма, части (детали) которого соединяются друг с другом исключительно внешним образом. Однако любая попытка выявления условий такого понимания соотношения части и целого обнаруживает ту неделимость смысла, которая не позволяет рассматривать что бы то ни было совершенно изолированно от всего остального. Любой сколь угодно малый винтик, для того

чтобы быть понятным, осмысленным, должен быть представлен в контексте — не просто того механизма, в который он встраивается, но в контексте того мира (как целого), в котором и оказывается возможным (у-местным) механизм как таковой. Именно поэтому любая часть в конечном счете есть не фрагмент, но модификация целого — мира как осмысленного единства.

И вновь необходимо отметить, что наиболее очевидным образом эта условность выделения каких бы то ни было частей обнаруживается в непосредственном переживании человеком собственной жизни. В каждой из «составляющих» моей жизни — будь то события, люди, принадлежащие мне вещи, я (и соответственно мой мир) присутствую целиком, и как раз поэтому потеря какой-то из этих составляющих (пусть даже это будет простой предмет обихода) может обернуться ощущением полной утраты смысла. Эта интуиция целостного смысла каждой «мелочи», включенной в наше существование, и лежит в основе такого явления сегодняшней жизни, как «экологизация сознания». Это явление, в свою очередь, тесно связано с переоткрытием «античного» смысла категорий детерминизма: необходимости и случайности, возможности и действительности, причины и следствия. В основе этого «переоткрытия» — обнаружение той связи «всего со всем», которая была очевидной для греческих мыслителей, но оказалась скрытой в современной культуре. Последняя ориентируется главным образом на науку, исследующую отдельные области «объективной реальности», каждая из которых характеризуется каким-то особым типом связей и отношений. Однако — и здесь мы снова выходим к «греческому» пониманию детерминизма — сама наука как таковая оказывается возможной только в контексте уже предположенной всеобщей связи явлений и событий, охваченных единым законом (единой необходимостью).

Мир не был бы миром (т. е. тем, «в чем» я нахожусь, нахожу себя), если бы не представлял собой некоего единства, в рамках которого любое, сколь угодно незначительное событие или явление связано с любым другим событием или явлением — не только в пространстве, но и во времени. Эта связь нигде не может быть

нарушена, иначе мир сразу же перестанет быть тем целым, которое скрепляет собой все происходящее. Поэтому, строго говоря, «химическая», «биологическая», «социальная» реальности, которые изучают различные научные дисциплины, это не разные «области мира», находящиеся рядом друг с другом, но всегда — мир в целом, мир как таковой, взятый как совокупность химических, биологических, социальных или каких-то иных связей и отношений. Только в этом случае можно говорить о возможности исследования, выявления этих связей и отношений.

То же самое — и даже в большей степени — касается и повседневного существования человека в мире: это существование может быть осмысленным (собственно человеческим) только в том случае, если рассматривается в неразрывной связи со всем происходящим — в прошлом, настоящем и будущем, в непосредственной близости или в максимальном удалении от «места», в котором человек находится. Переживание этой неразрывной связи и есть то, что лежит в основе человеческой способности принять на себя судьбу — своей эпохи, своего народа, своей семьи или собственную судьбу. Это принятие оказывается, таким образом, тем же самым действием, которое совершает античный герой, вступающий в свободное отношение со своей собственной судьбой. Действием, в котором упоминавшийся выше «мир впервые» оказывается возможным и действительным. Именно в этом действии конкретная судьба (как удел, доставшийся эпохе, народу, семье, человеку...) может быть осмыслена как осуществление (действительность) одного из вариантов той полноты возможностей, которая характеризует мир в его единстве. В этом случае любая возможность (удел, судьба) окажется абсолютно равноправной по отношению ко всем остальным: нет «плохого» или «хорошего» удела, есть только принятый и реализованный удел или попытка от него убежать, которая всегда чревата распадом смысла, небытием. В этом смысле и сегодня, как и тысячи лет назад, существует, по сути дела, лишь один «полновесный» критерий, в соответствии с которым можно отличить «пустую», абстрактную возможность от возможности действительной: полнота ее реализации,

признание всех проявлений и следствий этой реализации, какими бы опасностями они ни грозили. Здесь мы вновь возвращаемся к образу «жизни в свете идеи», требующей от человека именно такого подчинения определенной возможности, чреватой, например, для философа — неизбежностью одиночества, для солдата — неизбежностью риска для жизни, для матери — неизбежностью тревоги за ребенка и т. п. ...

Подлинная возможность (и в этом, собственно, и заключается непреходящее значение «греческого» смысла этого понятия) — это не возможность «обмануть», «перехитрить» судьбу, но возможность ее исполнить.

Присутствие «греческого» смысла понятия *идеи* в нашем сегодняшнем мышлении свидетельствует о том, что в глубинном его слое также неявно присутствует и так называемая «эйдетическая» причинность. Обычно наши попытки оперировать понятием причинности оборачиваются выстраиванием причинно-следственных «цепочек», в которых одно явление влечет за собой другое. Что, однако, выступает условием этой мыслительной операции? Если мы попытаемся ответить на этот вопрос путем выхода к основаниям рассуждений о причинности, то неизбежно обнаружим следующее: любое рассуждение такого рода возможно только в том случае, если уже присутствует некое «предпонимание» явления или события, причину которого мы исследуем. Это означает, в свою очередь, что на уровне такого «предпонимания» данное явление или событие воспринимается нами вне каких бы то ни было внешних ему причинно-следственных связей, т. е., по сути дела, как причина самого себя.

Именно поэтому, вне зависимости от того, какого рода причины мы пытаемся выявить (причины тех изменений, которые происходят с физическим телом при взаимодействии с другими телами, причины определенных исторических событий, причины того или иного заболевания и т. п.), мы уже опираемся на некую идею (точнее, находимся, пребываем в «зоне влияния идеи»), которая включает в себя всю совокупность своих возможных состояний. Так, идея (эйдос) тела — как причины самого себя — уже

предполагает все трансформации, которые может претерпеть физическое тело; идея истории — весь спектр событий, которые могут произойти, а идея болезни — все те возможные ситуации, в которых эта болезнь может возникнуть.

Иными словами, любой вопрос «почему?» так или иначе предполагает некое «что», которое как раз и осмысливается в контексте «эйдетической» причинности. Наконец, неустранимость этого «что», т. е. видимой «умным взором» идеи, требует признать и неявное присутствие в нашем мышлении той интуиции многомерности пространства и времени, которая характерна для онтологии Единого. Собственно, само наличие некоего глубинного слоя мышления, сформированного именно в онтологии Единого и обеспечивающего для современного человека оперирование важнейшими философскими понятиями, свидетельствует о «вложенности» «пространств и времен» друг в друга. Различные способы мышления-бытия, о которых шла речь во введении, также могут быть поняты как различные способы структурирования, упорядочивания неопределенного Единого, связанные с различным «устройством» пространства и времени. Очевидно, что и пространство, и время в рамках такого понимания не могут рассматриваться наиболее привычным для современного человека образом — как нечто, окружающее нас и существующее независимым от нас образом. «Погружение» в иной способ мышления-бытия требует именно перестраивания и себя (включая так называемый «образ жизни»), и мира («образ жизни» предполагает определенный мир, и наоборот). Эта взаимная зависимость «моего» пространства и времени (как того, что выстраивается в рамках моего способа быть) и пространства и времени мира обнаруживается на уровне моего первичного переживания мира. Именно здесь рождаются оппозиции «внешнее — внутреннее», «верх — низ», «раньше — позже» и т. д. — вместе с тем «миром впервые», который и открывает нам онтология Единого.

Собственно, здесь же возникает и само отношение пространства и времени: точка, «в» которой мир — как некий порядок — выстраивается на фоне неопределенной стихии Единого,

есть именно та точка, «из» которой разворачивается («становясь» тем или иным временем) определенное пространство (структура) мира. Речь идет вовсе не о так называемом «психологическом» пространстве и времени, которое обычно связывают с особенностями человеческого восприятия «объективного» мира. Интуиция, из которой рождается «мир впервые» онтологии Единого, связана с ощущением неразрывности мыслящего и мыслимого, а следовательно — чувство тесноты или простора, «остановившегося времени» или «пролетающего», стремительно бегущего времени, это не иллюзия, но свидетельство «погруженности» мыслящего в ту или иную пространственно-временную организацию мира.

Итак, подводя итог нашей краткой попытке отыскать «следы» онтологии Единого в настоящем, напомним еще раз три основных момента, характеризующих данный способ мышления и вместе с тем неявно присутствующих в любой из попыток осмыслить мир как целое, присущих мысли как таковой:

1) установка, которую можно выразить следующим образом: «я и мир — Одно»;

2) вытекающее из этой установки «предпонимание» всего существующего как «определенного Единого»;

3) осмысление мира как «возвращение к себе», прояснение исходного «предпонимания».

Список рекомендуемой литературы к разделу I

Аверинцев С. С. Образ античности / С. С. Аверинцев. — СПб. : Азбука-Классика, 2004.

Антология мировой философии. — М. : Мысль, 1969. — Т. 1, ч. 1.

Аристотель. Метафизика / Аристотель. — М. : Эксмо, 2008.

Ахутин А. В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время («фьюсис» и «натура») / А. В. Ахутин. — М. : Наука, 1988.

Ахутин А. В. Античные начала философии / А. В. Ахутин. — СПб. : Наука, 2007.

- Васильева Т. В.* Афинская школа философии / Т. В. Васильева. — М. : Наука, 1985.
- Васильева Т. В.* Комментарии к курсу истории античной философии / Т. В. Васильева. — М. : Издатель Савин С. А., 2002.
- Звиревич В. Т.* Философия Древнего мира и Средних веков / В. Т. Звиревич. — Екатеринбург : Деловая книга ; М. : Академ. Проект, 2002.
- Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе / Ксенофонт. — М. : Наука, 1993.
- Лосев А. Ф.* Аристотель / А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи. — М. : Дет. лит., 1982.
- Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос / А. Ф. Лосев. — М. : Мысль, 1993. — С. 61–612.
- Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. — М. : Мысль, 1993.
- Лошаков Р. А.* Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии / Р. А. Лошаков. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та : Изд-во Рус. христиан. гуманитар. акад., 2007.
- Мамардашвили М. К.* Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили. — М. : Аграф, 1997.
- Платон.* Федон, Пир, Федр, Парменид / Платон. — М. : Мысль, 1993.
- Платон.* Государство / Платон. — СПб. : Наука, 2005.
- Фрагменты ранних греческих философов. — М., 1989.

Раздел II

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОНТОЛОГИЯ ТВОРЕНИЯ

Лекция 1

Бытие как творящий акт

Переход к разговору о средневековой европейской философии как об ином — по отношению к античному — способу мышления-бытия вновь заставляет нас обратиться к вопросу, уже намеченному во введении: возможна ли какая-то смысловая связь между разными способами быть и мыслить бытие? Есть ли какой-то логический «мостик», по которому можно было бы перейти от одного способа к другому, коль скоро это все же способы одного и того же? Последнее замечание явно предполагает положительный ответ на этот вопрос с одной существенной оговоркой: речь идет не столько о «логическом», сколько о «внелогическом мостике». Иными словами, связь между разными способами мышления («логиками», в терминологии В. С. Библера) возникает только там, в тех «точках», в которых само бытие становится мышлением, в которых, собственно, рождается мысль. Именно эти «точки» и получают у В. С. Библера наименование «моментов трансдукции»: «...суть этой идеи: развитая из собственных начал, предельных философско-логических оснований (исходного ответа на вопрос: “Что означает помыслить бытие?”), “Что есть логически обоснованное утверждение?”), логическая мысль определенной исторической культуры в конечном итоге замыкается *на себя*, на свои *начала*, обосновывает их заново и — коренным образом — трансформирует. В момент (в точке) *трансдукции* философская логика изменяет самые свои основания. Одно всеобщее определение логики

обосновывает иное всеобщее определение и — в этой иной логике — переопределяет самое себя»¹¹⁹.

Попробуем же вновь вернуться к началам онтологии Единого с тем, чтобы в самих этих началах (точнее, в начале — в единственном числе) обнаружить возможность «иной логики». Итак, вспомним еще раз три момента, неизменно сопровождающих мышление, опирающееся на интуицию Единого: исходное единство мыслящего с миром; основанное на этом единстве «предпонимание»; мышление о мире как прояснение, проговаривание этого «предпонимания», как «возвращение к себе». Попытка вдуматься в эти основоположения онтологии Единого обнаруживает один удивительный момент: каждое из данных положений, делающих акцент на единстве всего существующего, неявным образом предполагает некое движение отделения или различения. Для того чтобы сказать: «я и мир — Одно», необходимо сначала различить «я» и «мир»; для того чтобы понять какое-то сущее как «определенное Единое», нужно увидеть это сущее в его отдельности, т. е. как одно из многого, наконец, для того чтобы мыслить мир путем обращения к уже существующему его смыслу, возвращая все, что есть в мире, к себе, нужно отличить этот исходный, всегда-уже-данный смысл от той полноты, которая еще должна быть обретена в акте осмысления мира как целого. Во всех этих случаях речь, по сути дела, идет об одном и том же действии: отличая одно от другого, я тем самым осуществляю акт безосновного мышления, осуществляю своего рода прыжок веры, без которого (и это обнаруживается, собственно, в самом прыжке) никакая мысль оказывается невозможной. Здесь мы встречаемся с тем самым «странным по своей природе “вдруг”», о котором говорится в платоновском диалоге «Парменид». Именно это таинственное «вдруг», находящееся вне времени, о котором в контексте онтологии Единого говорится вскользь, как бы «между прочим», становится «главным героем» новой онтологии, оформляющейся в европейской философии Средневековья.

¹¹⁹ Библер В. С. Из «заметок впрок» // *Вопр. философии*. 1991. № 6. С. 33.

В силу того что эта философия возникает в контексте христианского учения, этот «главный герой» может быть назван Абсолютом, Трансцендентным или, наконец, Богом. Здесь следует оговорить очень важный момент: речь не идет о каком-то влиянии религии на философскую мысль, которая как будто бы вынуждена «вплетать» в ткань рассуждения чуждые ей догматические положения, тем самым теряя свою свободу, в пределе — свою философскую «природу». Пытаясь понять переход от античной к средневековой онтологии в контексте понятия «трансдукции», мы отвлекаемся от любых вопросов о внешнем влиянии на философскую мысль и обнаруживаем неизбежность обращения к понятию Абсолюта или Трансцендентного «внутри» самой философии. Поэтому вопрос о внешних причинах того обстоятельства, что средневековая европейская философия заговорила на языке христианской религии, христианского (догматического) богословия, остается в стороне от нашего разговора. Первостепенной задачей здесь оказывается прояснение философского, онтологического смысла этого языка, тех его понятий, которые чаще всего воспринимаются как религиозно окрашенные. И прежде всего речь идет о тех словах, которые выше были перечислены в одном ряду: Бог, Трансцендентное, Абсолют. Каждое из этих слов «наводит» нашу мысль на тот основной момент, который выше был назван «главным героем» «новой» онтологии, на то, что, являясь совершенно отделенным от мира, не совпадая ни с чем существующим в мире, в то же время есть то единственное, благодаря чему все существующее имеет смысл (т. е. утверждается в качестве существующего).

По сути дела, мы говорим здесь о той самой интуиции «стояния на границе мира», с которой начинается любой опыт онтологического мышления, но здесь эта интуиция сфокусирована на том, что — по ту сторону от мира (трансцендентно¹²⁰ ему), обеспечивая тем не менее его существование. Таким образом, фокусировка

¹²⁰ «Трансцендентное — термин, возникший в схоластической философии и характеризующий все то, что выходит за пределы чувственного опыта, эмпирического познания мира, предмет религиозного и метафизического познания» (Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. С. 665).

внимания именно на этом «месте разрыва», на моменте «перерыва постепенности», или — на платоновском «вдруг», закономерным образом приводит к трансформации смысла самого понятия бытия. Формулировка «Быть — значит быть определенным Единым» оборачивается положением «Быть — значит быть творимым», т. е. возникать «из ничего». Интуиция единства всего существующего обнаруживает здесь свою изнанку: интуицию трансцендентного истока всего существующего. Этим истоком может быть только творящее действие, или «создание из ничего» — прежде всего потому, что любое «что-то», сколь угодно фундаментальное, не может быть основанием мира. Это «что-то» всегда и неизбежно меньше «всего», а ведь мир мы как раз и понимаем прежде всего как «все, что существует». Именно поэтому парадокс здесь оказывается неизбежным: мир как «все, что есть» может опираться только на... само действие его создания, что, собственно, и подразумевается в средневековой христианской мысли (богословской и философской) под словом «Бог».

Характеризуя идею Бога как «основу средневекового ума», А. В. Ахутин поясняет: «Бог не просто *есть* в собственном смысле слова, не просто включает в себе полноту бытия, он есть, если можно воспользоваться не очень подходящим термином, *субъект* бытия. Не бытие есть основание для понимания Бога, а Творец — основание для определения того, что значит быть. Все, что ни есть, одним только фактом своего бытия, сколь бы ничтожным оно ни казалось, причастно Богу, т. е. соучаствует в его вторящем действии. Все причастно Богу, поскольку хоть как-то есть, и все есть, поскольку как-то соучаствует в божественном творчестве»¹²¹. «Причастность» здесь не просто словесный оборот, это понятие указывает на то движение мысли, которое оказывается первичным в рамках средневековой христианской онтологии. Это парадоксальное движение, «схваченное» в евангельской фразе «Любящий

¹²¹ Ахутин А. В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время («фюзис» и «натура»). С. 25.

душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в Море Сем сохранит ее в Жизнь вечную»¹²².

Речь идет о действии отказа от «того, что есть» в пользу того творящего действия, которое ни на чем не держится, но благодаря которому только и существует «все, что есть». «Причастность Богу» включает в себя, таким образом, действие отказа от всего частичного, ограниченного, данного (от того, что — «в мире») и последующее принятие этого данного, но уже — как соучаствующего в божественном творчестве.

Но как можно осуществить это действие отказа средствами мысли? Ответ напрашивается сам собой: коль скоро любая мысль (мысль как таковая) есть сосредоточенность на частичном («определенном Едином»), то отказ от этой частичности, преодоление ее возможно только посредством... отказа от самой мысли, точнее — от ее содержательной стороны. Этот отказ и есть акт веры как парадоксальный исходный пункт онтологии творения.

Итак, если в контексте онтологии Единого основным «алгоритмом» мышления о бытии является операция «сведения мысли» в точку «определенного Единого», то в рамках онтологии творения таким алгоритмом выступает операция, казалось бы, сугубо отрицательная: действие отказа от любого сущего (того, о чем мы можем сказать, что оно есть) в пользу внемирного источника этого сущего (о котором мы уже не имеем права говорить как о чем-то существующем, точнее — вообще не имеем права говорить). Этот момент немыслимости и невысказываемости бытия как творящего действия осмысливается прежде всего в рамках христианской традиции апофатического богословия (апофатической теологии)¹²³, одним из наиболее ярких образцов которой являются труды так называемого Псевдо-Дионисия Ареопагита. В одном из этих

¹²² Евангелие от Иоанна, 12; 25.

¹²³ «Апофатическая теология (от греч. *αποφατικός* — отрицательный) — теология, стремящаяся адекватно выразить абсолютную трансцендентность Бога путем последовательного отрицания всех его атрибутов и обозначений, устраняя одно за другим относящиеся к нему представления и понятия» (Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. С. 35).

трудов — в трактате «О божественных именах» — формулируются, так сказать, основные методологические положения мышления о том, что превосходит всякое мышление: «...наиболее божественное познание Бога мы обретаем, познавая его неведением в превосходящем разум единении, когда наш ум, отрешившись от всего существующего и затем оставив самого себя, соединяется с пресветлыми лучами и оттуда, с того света, осиявается неизведанной бездной премудрости. Эта же премудрость... должна быть познаваема из всего существующего, сама же, согласно Писанию, созидая все и вечно устроая Вселенную, является причиной нерушимого всеобщего приспособления и порядка, ибо она постоянно связывает конец предыдущего с началом последующего и таким образом украшает весь мир одним единодушием и согласием»¹²⁴. В процитированном фрагменте задается тот самый алгоритм мышления о бытии в контексте идеи творения, о котором упоминалось выше: осмысление бытия как творящего акта требует от мысли (т. е. от «ума»), как сказано в приведенном выше отрывке, «оставить самого себя».

Вместе с тем это требование отнюдь не означает отказа от разума, напротив, речь идет о его утверждении. В апофатическом богословии явно формулируется то, что неявно осознается (подразумевается) в любой попытке мышления о бытии: только утверждая нечто большее, нежели свое собственное содержание, любая мысль получает надежное, незыблемое основание. Именно на этом принципиально внемысленном (немыслимом) основании и держится разумный порядок всего существующего, именно оно «связывает конец предыдущего с началом последующего».

Таким образом, христианская апофатическая богословская мысль отчетливо формулирует парадокс, согласно которому истоком любой мысли и является «прыжок веры». Мышление поэтому предстает здесь как движение выхода к своему внемысленному основанию (акт веры) с последующим возвращением в сферу мысли — со всей ее логичностью и последовательностью. Отсюда

¹²⁴ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. С. 617.

понятно, что вера здесь не антипод знания, но его основание, то, что делает знание (то или иное содержание мысли) несомненным. Это парадоксальное соединение веры и знания и есть основная мыслительная операция в рамках онтологии творения.

Отсюда, в свою очередь, вытекают и вполне определенные следствия в отношении формирования нового образа мира, весьма существенно отличающегося от античного космоса. Во-первых, мир, осмысляемый посредством постоянного выхода за пределы всего мыслимого (т. е. за пределы самого мира) с необходимостью должен рассматриваться как несамодостаточный, не имеющий опоры в себе самом, зависимый от того, что самому миру не принадлежит. Как замечает А. В. Ахутин, в христианской онтологии «...единое основание мира находится вне него, а сам мир не обладает и в принципе не может обладать основанием в себе. Он не самообоснован, не самобытиен, не самоцелен. Это и значит, что он сотворен из ничто»¹²⁵.

Во-вторых, именно потому, что сотворенный мир лишен основания, он уже не может мыслиться как изменчивый, динамичный — подобно античному космосу, который всегда только становится космосом, формируясь из хаоса. Сотворенность мира означает его неизменность, данность раз и навсегда. Мир превращается в своего рода «моментальный снимок», запечатлевший момент творения. Это, разумеется, не отменяет тех видимых изменений и перемещений, с которыми мы в мире встречаемся. Неизменность сотворенного мира означает «вписанность» всех этих движений в божественный замысел, который не может меняться, — он вне мира, а значит и вне времени.

В-третьих, неизменность сотворенного мира неизбежно предполагает признание его сложного иерархически организованного устройства. Казалось бы, образ античного космоса тоже характеризуется иерархической упорядоченностью. Вспомним, однако, важный момент, не позволяющий рассматривать эту упорядоченность как абсолютную: в онтологии Единого «работает» установка: «все

¹²⁵ Ахутин А. В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время («фюзис» и «натура»). С. 26.

есть Одно». Именно поэтому, как уже говорилось выше, принципиальных, непреодолимых границ между вещами и явлениями мира-космоса не существует, любой устойчивой, оформленной «единице бытия» всегда грозит опасность превратиться во что-то другое, коль скоро все существующее объединяет некая единая основа самого мира. В сотворенном мире «положение дел» принципиально иное: в отсутствие единой основы каждая сотворенная вещь абсолютно отделена от любой другой вещи — именно потому, что божественный замысел неделим, он сосредоточен целиком и полностью и в каждой «единице бытия», и во всем мире. Будучи сотворенной именно такой, вещь уже не может «раствориться» в каком-то «первовеществе», не может стать принципиально иной, в силу чего и занимает в мире вполне определенное, раз и навсегда отведенное ей место.

В онтологии Единого все многообразие возможностей единой основы мира реализуется последовательно, в бесконечном круговороте взаимопревращения вещей и явлений. В онтологии творения это многообразие возможностей уже реализовано в акте творения мира, и каждая сотворенная вещь (в широком смысле — как нечто существующее отдельно) являет своим существованием одну из этих возможностей. Но этот полностью реализованный мир с необходимостью предполагает неравенство «располагающихся» в нем сотворенных вещей: что-то находится «выше», что-то — «ниже». Тут очень важно понять, что сам образ данного раз и навсегда мира требует представления об иерархии того, что в этом мире существует. Поскольку сотворенный мир есть произведение Творца, по определению — совершенного (это совершенство не мыслится, но, как было сказано, принимается на веру), этот мир — в его данности — также является совершенным, но именно поэтому — неоднородным. Выступая результатом творения, мир может являть свое совершенство только относительным образом (в противоположность абсолютному совершенству Творца), т. е. должен представлять собой упорядоченную совокупность более или менее совершенных вещей.

Именно поэтому в онтологии творения очень важную роль играет понятие «степени» или «ступени» совершенства. Один из самых значительных мыслителей европейского Средневековья, богослов и философ XIII в. Фома Аквинский, объясняет иерархичность сотворенного мира следующим образом: «...Совершенство Вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществились все ступени совершенства. И одна ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна и не может выйти из своего совершенства; другая же ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна, но может из своего совершенства выйти. Эти ступени обнаруживаются уже в самом бытии, ибо есть вещи, которые не могут утратить своего бытия и потому вечны, а есть вещи, которые могут утратить свое бытие и потому бrenны»¹²⁶.

Если вдуматься, за этим рассуждением открывается неявное, непроговариваемое положение: «совершенство Вселенной» требует неравенства именно потому, что основано не на себе (не первично), но на абсолютном совершенстве Творца. Понятие «степени» (того, что может быть больше или меньше) уже предположено здесь, уже содержится в самом понятии вторичного или относительного совершенства сотворенного мира. Именно поэтому сами по себе качества сотворенных вещей оцениваются в соответствии с тем местом, которое они занимают в мире, а не наоборот: сотворенность мира как бы заранее предполагает его «размеченность», наличие этих «мест», которые и заполняются сотворенными вещами. Как отмечают историки науки В. П. Гайдено и Г. А. Смирнов, «...самая поразительная черта представления о степенях совершенства — это убеждение в отсутствии основания, обуславливающего градацию. Не потому, что вещи разнятся по своим свойствам, они занимают разное место в иерархии, — напротив, причастность той или иной степени совершенства позволяет сопоставить их между собой. Абсолютный ряд “степеней совершенства” выступает как средство объяснения того факта, что

¹²⁶ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. С. 839–840.

каждая вещь занимает определенное место среди других вещей: будучи причастной соответствующей степени совершенства, вещь приобретает, по сути дела, относительную характеристику. Эта характеристика вводится не путем указания относительных признаков, различающих и связывающих какие-то вещи одним отношением, а напротив, предполагается, что каждая отдельная вещь может быть причастна определенной степени совершенства»¹²⁷.

Говоря об иерархичности сотворенного мира, мы перешли, как нетрудно заметить, к тому способу, посредством которого можно эту иерархичность мыслить, — иными словами, к вопросу о том, как возможно познание мира в рамках онтологии творения, какими характеристиками оно должно обладать. Для того чтобы выявить важнейшие из них, вернемся вновь к тому алгоритму, который задает способ мышления в онтологии творения. Таким алгоритмом, как мы помним, выступает здесь «прыжок веры», выход за пределы сферы мышления с последующим возвращением в эту сферу. В контексте этого парадоксального движения и возникают основные свойства мышления о сотворенном мире. Первое из них уже было отмечено выше — неизбежное присутствие апофатического элемента (элемента отрицания): все, что выступает предметом познания и осмысления в качестве части сотворенного мира, должно восприниматься как своего рода «негатив» по отношению к «позитиву» — Творцу, Абсолюту, трансцендентному истоку всего существующего. Любой познавательный опыт, предпринимаемый в рамках онтологии творения, непременно должен — явно или неявно — опираться на эту интуицию: все, что есть в мире, бесконечно уступает совершенству Творца, но именно поэтому имеет смысл (может осмысляться) только в свете этого совершенства. Отсюда с неизбежностью вытекает и вторая особенность мышления, опирающегося на идею творения: особая роль в познавательном процессе знания, которое выступает здесь как «готовое»,

¹²⁷ Гайденок В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в Средние века. М., 1989. С. 164–165.

данное раз и навсегда, иными словами — авторитетное¹²⁸. В онтологии Единого знание и мысль тоже едины, а это означает, что знание существует (и признается таковым) только в живом событии мысли. Именно поэтому обучение в античной культуре неотделимо от освоения искусства (и не только от искусства мыслить, но и от музыкального, риторического, поэтического...). Такая неотделимость связана с тем, что мир-космос в онтологии Единого находится в процессе постоянного о-формления; в том числе становится, оформляется и знание — о мире и внутри мира.

Принятие же идеи сотворенности мира радикально меняет ситуацию. Мир дан мне вместе со всем, что я могу в нем найти. В число этого «всего» входит и знание о мире, которое теперь представляет собой не просто мысль, но — мысль изреченную. Здесь на первый план выходит важнейшая для христианского учения тема творящего Слова. Казалось бы, онтологически осмысляемое слово (логос) присутствует и в онтологии Единого, в силу чего идею творения мира Словом можно было бы рассматривать как продолжение и развитие интуиций античных мыслителей. Однако здесь необходимо подчеркнуть прежде всего принципиальное различие: Слово Бога-Творца, в отличие от «логоса», которому я внимаю, прислушиваясь к своему разуму, трансцендентно, оно не от мира, поэтому для меня, человека, невозможно «вместить» его целиком. Именно поэтому для человека понять, осмыслить божественное Слово можно только в трех разных аспектах, которые невозможно соединить в некое целое (это и означает «невместимость» Слова).

Первый аспект как раз и связан с трансцендентностью Творца: его Слово есть его творящее действие, которое опережает сотворенный мир, и поэтому человеком может приниматься только на веру. Иными словами, это и есть апофатический аспект осмысления Слова Творца. Второй аспект связан с пониманием самого

¹²⁸ Авторитет (от лат. *auctoritas* — власть, влияние) в широком смысле — «общепризнанное неформальное влияние к.-л. лица или орг-ции в различных сферах обществ. жизни (напр., воспитание, наука), основанное на знаниях, нравств. достоинствах, опыте... в более узком смысле — одна из форм осуществления власти» (Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. С. 11).

мира и всех его вещей как «продукта» или результата творящего акта. В этом смысле Слово осмысляется уже не как трансцендентный исток всего существующего, но как *смысл* и мира в целом, и любого его фрагмента. Слово Творца, «будучи» вне мира, в то же время явлено в мире, содержится в каждой вещи этого мира, во всем, что здесь случается, происходит. Именно поэтому, собственно, от человека и требуется принятие сотворенного мира таким, каков он есть. Наконец, третий аспект осмысления Слова открывает нам его «вещную» или «телесную» составляющую: Слово не просто явлено, оно воплощено. Самая большая трудность осмысления этого момента заключается, пожалуй, в том, что сама эта воплощенность для человека выступает в двойственном виде: с одной стороны, каждая сотворенная вещь является воплощенным Словом, с другой же стороны, само восприятие человеком вещи (как воплощенного смысла) невозможно без того, чтобы этот смысл был сначала выделен, от-личён от вещи, а затем уже вновь соединен с ней. Речь идет об операции именования, которая в контексте онтологии творения приобретает особое значение. Именно потому, что все существующее имеет таинственный, недоступный человеческому разумению исток, человек не может мыслить вещь неопределенно, в опоре на смысловую интуицию, — он должен здесь прибегать к помощи, так сказать, «слова с маленькой буквы», слова человеческого языка.

Это слово он находит в сотворенном мире подобно тому, как находит здесь все существующее, и именно поэтому человеческое слово становится в онтологии творения «вещью среди других вещей»: оно тоже имеет «вещную» или «телесную» составляющую, чувственный элемент. Таким образом, понять что бы то ни было в сотворенном мире означает для человека связать воедино, соединить вещь (предмет) с ее именем (словом человеческого языка) в опоре на веру, т. е. на допущение трансцендентного, божественного смысла этой вещи. Здесь мы и подходим наконец к пониманию того, что такое «авторитетное знание». Это и есть изреченная (не самим человеком, но — Творцом) мысль, которая сначала должна быть принята на веру, и только при этом условии

она может быть понята, усвоена человеком — настолько, насколько это допускается его человеческими возможностями. Один из величайших мыслителей раннего Средневековья, Аврелий Августин, обращаясь в своей знаменитой «Исповеди» к Богу, так описывает духовное открытие, к которому он пришел путем долгих и мучительных поисков: «Не имея ясного разума, бессильные найти истину, мы нуждаемся в авторитете Священного Писания; я стал верить, что Ты не придавал бы этому Писанию такого повсеместного исключительного значения, если бы не желал, чтобы с его помощью приходили к вере в Тебя и с его помощью искали Тебя. Услышав правдоподобные объяснения многих мест в этих книгах, я понял, что под нелепостью, так часто меня оскорблявшей, кроется глубокий и таинственный смысл»¹²⁹. В этом признании Августина содержится своего рода указание на тот порядок, в котором следует воспринимать истины Священного Писания: сначала эти истины принимаются на веру — без всякого обоснования, со всей их кажущейся «нелепостью» и только потом (и именно при условии принятия) оказывается доступным их смысл.

Последний, однако, всегда и неизбежно оказывается шире и глубже, нежели возможности отдельного человеческого разума. Поэтому еще одной — парадоксальной — чертой авторитетного знания является его смысловая неоднозначность, вариативность, которую очень точно подмечает и Августин, говоря о тексте Писания: «Чем... помешает мне, если я иначе пойму писавшего, чем поймет другой? Все мы, читающие, конечно силимся усвоить и уследить, что хотел сказать тот, кого мы читаем. Веря в его правдивость, мы не осмеливаемся думать, что он говорил заведомую ложь. И если каждый старается понять в Священном Писании мысли самого писавшего, то что плохого, если он увидит в них то, что Ты, Свет всех правдивых умов, показываешь ему как истину? Пусть даже тот, кого он читает, имел в виду иное. И он ведь понимал, в чем истина, хотя и понимал по-другому»¹³⁰. В этих словах

¹²⁹ *Августин Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1992. С. 71–72.*

¹³⁰ Там же. С. 189.

«проглядывает» поразительная, непривычная для современного человека установка: именно потому, что знание не возникает «здесь и сейчас», в событии мысли, что явно или неявно предполагается в онтологии Единого, но «упаковано» в уже данный, готовый текст, оно (знание) нуждается в том, чтобы быть из этой «упаковки» извлеченным. Знание как текст необходимо «оживить» в акте вы-явления смысла, т. е. толкования текста, осуществляемого при условии принятия его на веру. Именно поэтому искусство толкования текстов (прежде всего, конечно, текстов Писания) приобретает особую значимость в европейской средневековой культуре.

Наконец, следует отметить еще один важный момент, связанный с авторитетным характером знания: в силу того, что такое знание должно быть принято на веру без какого бы то ни было предварительного обоснования, любое суждение в рамках этой установки может рассматриваться в качестве «фрагмента знания». Разумеется, бесспорным, безусловным авторитетом признаются в контексте средневековой христианской культуры прежде всего тексты Писания. Однако описанный выше алгоритм, посредством которого знание включается в человеческое мышление и — шире — в человеческую деятельность, распространяется и на все остальные тексты, имевшие хождение в средневековой европейской культуре. Известный исследователь Средневековья Ж. Ле Гофф характеризует интеллектуальную практику европейской культуры X–XIII вв. следующим образом: «Высшим авторитетом являлось Писание; к нему прибавлялся авторитет Отцов Церкви. На практике это всеобщий авторитет воплощался в цитатах, которые как бы превращались в “достоверные” точки зрения и сами начинали в конце концов играть роль “авторитетов”. Поскольку суждения авторитетов часто были темны и неясны, они прояснялись глоссами, толкованиями, которые, в свою очередь, должны были исходить от “достоверного автора”. Нередко глоссы заменяли собой оригинальный текст»¹³¹.

¹³¹ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 303.

Возникновение такой многоступенчатой системы авторитетного знания нередко оборачивалось довольно странными последствиями. Как отмечает сам Ле Гофф, «по всей вероятности, авторитетами для интеллектуалов Средневековья становились также такие неожиданные авторы, как языческие и арабские философы»¹³². Вместе с тем, если вдуматься, странность этих следствий не так уж и велика: следуя установке, согласно которой слова человеческого языка тоже вещи (т. е. часть сотворенного мира), любой текст должен восприниматься как данность, как то, что имеет право на существование именно в силу существования. Поэтому в рамках самого распространенного в средневековой Европе жанра интеллектуальной деятельности — жанра комментария — авторы, включая в свои труды тексты своих предшественников, тем самым уже признавали эти тексты и продлевали им жизнь — даже в том случае, если утверждали их необоснованность или ложность.

С авторитетным характером знания тесно связана еще одна особенность мышления в рамках онтологии творения: символизм, т. е. убеждение в том, что любая часть сотворенного мира указывает своим существованием на некий трансцендентный смысл¹³³, являет собой определенную волю Бога-Творца. В соответствии с этой главной чертой символизма «любое явление рассматривалось сквозь призму вневременного события и тем самым получало объяснение, достаточное для того, чтобы принять его таковым, как оно есть, — поскольку оно соответствует тому, что должно быть»¹³⁴. По сути дела, применительно к символизму мы

¹³² *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. С. 303.

¹³³ «В широком смысле можно сказать, что символ есть образ, взятый в аспекте своей знаковости, и что он есть знак, наделенный всей органичностью и неисчерпаемой многозначностью образа. Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, немислимые один без другого, но и разведенные между собой и порождающие символ. Переходя в символ, образ становится "прозрачным": смысл "просвечивает" сквозь него, будучи дан именно как смысловая глубина, смысловая перспектива» (Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. С. 581).

¹³⁴ *Гайдено В. П., Смирнов Г. А.* Западноевропейская наука в Средние века. С. 109.

сталкиваемся с оборотной стороной «вещного» характера знания в онтологии творения: любое сотворенное сущее («вещь») о-смыслено самим фактом своей сотворенности, поэтому выступает загадкой (замысел Творца недоступен человеку непосредственно) и должно быть разгадано, так или иначе истолковано. По свидетельству историка, в сознании средневекового европейца «природа виделась огромным хранилищем символов. Элементы различных природных классов — деревья в лесу символов. Минералы, растения, животные — все символично, и традиция довольствовалась тем, что некоторым из них давала преимущество перед другими»¹³⁵.

Итак, и авторитетный характер знания, и символизм — как особенности познания сотворенного мира — опираются на одну и ту же мыслительную схему: мир изначально «схватывается» в его двойственности (сотворенная реальность и ее трансцендентный исток, предметы и их имена (слова), воспринимаемая чувствами «плоть» мира и ее божественный, символический смысл), которая затем должна быть преодолена путем соединения двух «полюсов» — Творца и творения. Выше уже говорилось о том, что первичным условием такого соединения выступает акт веры, связанный с выходом за пределы всякого знания, т. е. артикулированной мысли. До сих пор, однако, оставался непроясненным еще один важный момент, связанный с осмыслением мира как сотворенного: что собой представляет (каким себя видит) субъект мышления, находящий себя в этом мире? Иными словами, как должен мыслиться человек, соответствующий образу сотворенного мира?

Очевидно, что основной чертой, характеризующей мыслящего, здесь будет выступать та же двойственность, которая отличает сам предмет мысли. Подобно тому как сотворенный мир «раздваивается», будучи лишенным основы своего бытия, находя эту основу за своими пределами, человек, пытающийся понять сотворенную реальность, также изначально «расколот»: какая-то его часть (собственно, самая важная) оказывается трансцендентной самому человеку. Речь идет об измерении Духа — в противоположность

¹³⁵ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. С. 309.

телесному и душевному измерениям человеческого бытия. Дух — то, что отделяет человека от мира и соединяет с Творцом, тем самым обнаруживая (и одновременно проводя) ту границу, которая — внутри самого человека. «Перепадая» в измерение Духа, человек открывает собственное основание, которое не принадлежит миру, а следовательно и самому человеку. Этот парадокс с замечательной точностью выражен в одном фрагменте уже цитированной выше «Исповеди» Августина, посвященном человеческой памяти: «Это святилище величины беспредельной. Кто исследует его глубины! И, однако, это сила моего ума, она свойственна моей природе, но я сам не могу полностью вместить себя. Ум тесен, чтобы овладеть собой же. Где же находится то свое, чего он не вмещает? Ужели вне его, а не в нем самом? Каким же образом он не вмещает этого? Великое изумление все это вызывает во мне, оцепенение охватывает меня»¹³⁶.

«Изумление» здесь нужно понимать буквально — как выход на границу ума, к тому, что его делает таковым, но само умом не охватывается. А коль скоро эта граница является границей мира как такового, то не только ум человека, но и все остальные его телесные и душевные проявления осмысляются здесь в свете того же парадокса: их существование обеспечивается чем-то принципиально иным. Это означает, в свою очередь, что положение «Быть — значит быть творимым» для человека означает необходимость постоянного преодоления себя самого — как того, кто находится «внутри» мира, преодоления своей тварной природы. Быть творимым означает постоянно расчищать, освобождать место в самом себе для действия Творца. Вне этого действия бытие — как осмысленное существование — невозможно, в отрыве от своего трансцендентного начала все, что в человеке «есть», превращается в несуществующее. В. П. Гайденко и Г. А. Смирнов основной чертой христианского учения о человеке называют убеждение в том, «что в самом человеке нет ничего постоянного. Ум человека, его душа и тело, будучи предоставленными сами себе, находятся

¹³⁶ *Августин Аврелий. Исповедь. С. 135.*

в непрестанном колебании, раздираются помыслами и страстями. Сам человек не способен остановить это хаотичный несущийся поток; он и есть не что иное, как этот поток»¹³⁷.

Именно поэтому главной задачей человека, осознавшего свою несамодостаточность, является необходимость отказаться от «своего», т. е. от того, что характеризует его «земную» природу: «С точки зрения христианства человек характеризуется не тем, что ему присуще, а тем, что он приобретает от высшего начала, которому он полностью отдается. Но быть послушным, пластичным материалом может только то, что не имеет в себе ничего устойчивого, никакой внутренней определенности»¹³⁸. Итак, если в рамках онтологии Единого быть человеком означает наиболее полным образом воплотить идею человека, или, еще точнее, оказаться о-пределенным, оформленным в своем существовании этой идеей, то христианская онтология творения предполагает в каком-то смысле прямо противоположное понимание человека, наиболее точным образом выраженное в понятии личности. Быть человеком в подлинном смысле этого слова — значит являть своей жизнью «образ и подобие Божие», что, собственно, и означает — быть личностью.

В понятии личности здесь кроется тот самый парадокс, который и выступает смысловым стержнем онтологии творения: если понять мир — значит преодолеть его, признать его основанием «неотмирное», то понять смысл человеческой жизни означает преодоление в себе всего «только человеческого». Именно в этом преодолении и открывается личностное измерение человеческого бытия, замечательно охарактеризованное отечественным мыслителем В. Н. Лосским. Свой анализ понятия личности в православном христианском учении Лосский подытоживает следующим образом: «...Сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость,

¹³⁷ Гайденок В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в Средние века. С. 96.

¹³⁸ Там же. С. 98.

а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым”, потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об “иной природе”, но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее существует сам по себе, все своей природы...»¹³⁹. Нетрудно заметить, что это определение личности как существования вне своей природы точно соответствует основному алгоритму мышления в онтологии творения: преодолению или отказу от того, что осмысляется (от его содержания) с последующим наделением этого содержания трансцендентным смыслом. Таким образом, в одном и том же акте веры человек обнаруживает несамодостаточность себя и мира и одновременно оправдывает существование того и другого, приобщаясь к Богу-Творцу.

Лекция 2

Вещь, субстанция, материя и форма в свете идеи творения

Эта своеобразная «расколотость» характеризует и те понятия, посредством которых выстраивается образ мира в рамках онтологии творения. Следует, однако, отметить, что в значительной степени тот онтологический «инструментарий», который был выработан в античной философии, сохраняется и в богословско-философской традиции христианского Средневековья. Вместе с тем то радикальное переосмысление категории бытия, о котором шла речь выше, с необходимостью влечет за собой и серьезную трансформацию смысла остальных онтологических категорий. Попробуем прояснить характер этих изменений, не забывая о том,

¹³⁹ Лосский В. По образу и подобию // Лосский В. Боговидение. М., 2003. С. 654.

что основная онтологическая задача остается неизменной применительно к любому способу мышления-бытия: она заключается в том, чтобы понять мир как целое. Однако в контексте онтологии творения мыслящий опирается не на интуицию исходного единства мира, нуждающегося в смысловом прояснении, но на интуицию изначальной «расколотости» — как мира (на сам мир и на его «внемирный» источник), так и себя самого (на «природный» и «личностный» аспекты своего существования). Это означает, что путь осмысления мира в качестве точки отсчета имеет здесь нечто уже данное — не в мысли, но в непосредственном опыте. Такой опыт являет мне не какую-то единую основу всего существующего («то, из чего»), но — отдельные вещи.

Здесь наконец необходимо прояснить (хотя бы предварительным образом) понятие вещи, имеющее особое значение в контексте онтологии творения. В самом общем (можно сказать, обыденном) смысле этого слова вещь — нечто, существующее выделенным образом, отдельно от всего остального. В этом смысле под «вещью» подразумевается не только некий чувственно воспринимаемый предмет, но и любое явление, которое выделяется нами на неопределенном фоне всего остального. Так, например, мы можем говорить как о «вещах» о любви или дружбе, о страхе или предательстве и т. п. Очевидно, что подобный — предельно широкий — смысл этого понятия применим к любому способу мышления-бытия: понятие вещи оказывается задействованным ровно постольку, поскольку осмысление мира как целого предполагает выделение отдельных фрагментов этого мира.

Однако применительно к сотворенному миру категория вещи приобретает особый смысл: вещь — это то, что дано, вручено мне Богом, то, что необходимо признать и принять еще до всякого исследования и осмысления. Эта встреча с тем, что мне дано, и есть то, что в этом контексте обозначается выражением «непосредственный опыт». Очевидно, что этот опыт обязательно должен содержать чувственный элемент, опираться на телесные ощущения: будучи сам сотворенным существом, наделенным плотью, человек встречается в сотворенном мире с вещами как

воплощенным замыслом Творца. Однако одними ощущениями этот опыт не исчерпывается. Встреча с сотворенными вещами требует не просто опоры на ощущения, но и прямо противоположного действия: восприятия вещи как того, что никогда не сводится к простой сумме ощущений, соответственно как того, что не воспринимается никакими ощущениями. Эта мыслительная операция характеризуется В. П. Гайденом и Г. А. Смирновым следующим образом: «...Прежде чем выделить многообразие свойств, присущее вещи, необходимо указать на “то, что есть”, выделить существующую вещь как нечто *целое и в целом различить* два момента: его бытие и то, что бытием обладает. У “того, что есть”, лишенного свойств, нет никаких позитивных определений, поэтому незаконным является вопрос, что оно собой представляет. Его определенность исчерпывается указанием его отличия от факта бытия, всегда сопутствующего “тому, что есть”»¹⁴⁰.

Итак, вещь — некое таинственное «что», о котором мы говорим «есть» до обнаружения каких-либо его конкретных свойств, что и означает, по сути дела, полагание актом веры. Отсюда, собственно, и следует то обстоятельство, что в своей «сердцевине», в сокровенной сути, вещи для человека непостижимы, будучи открытыми только божественному замыслу. Для человека, мыслящего (существующего) в контексте онтологии творения, вещь — апофатическая категория, указывающая одновременно на данность и непознаваемость (в полной мере) всего того, что охватывается понятием «сотворенный мир». Собственно, само это понятие тоже скорее относится к человеческому мышлению, которое всегда, для того чтобы воспринимать отдельную вещь, должно выделить ее на фоне некоего целого, именуемого «миром». Для Бога-Творца же, в силу совершенства его знания, нет необходимости в таком выделении: в каждой сотворенной (творимой) вещи сосредоточена вся мощь божественного ума, и именно поэтому вещь существует в отдельности, опираясь не на «мир», но непосредственно на творящую силу Бога. «Стало быть, — замечает А. В. Ахутин в отношении

¹⁴⁰ Гайдено В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в Средние века. С. 137–138.

христианской онтологии, — чтобы узнать, *что* есть такая-то вещь, нужно узнать, *каким образом* она уподобляется и причаствует Богу, который превосходит совокупность этих способов, во-первых, как абсолютная полнота бытия, а во-вторых, как субъект бытия, т. е. как творец и создатель, создавший мир из ничего»¹⁴¹.

Очевидно, что знание такого рода — исключительная привилегия самого Творца. Помимо всего прочего эта мысль предполагает еще одну установку, весьма необычную как для мыслительных привычек современного человека, так и для античного мышления. Уже Аристотелем, как отмечалось выше, формулируется тезис о том, что знание всегда есть знание общего, единичные же вещи (именно в их единичности) знать нельзя. Именно на этом основывается и другой тезис — о преимуществах «эпистеме» (научного знания) над прочими его видами. Онтология творения «переворачивает» это соотношение: знание общего рассматривается как приблизительное, не затрагивающее в вещи самого главного, того, что и делает ее именно этой вещью. Эта тайна индивидуальности и есть то, что существует и рождается (в данном случае это одно и то же) только в творящем акте Бога. Именно поэтому человек может лишь принимать существование вещей на веру, а Бог знает каждую вещь в ее отдельности, как это утверждает, например, Фома Аквинский: «Все, что Бог знает, он знает совершеннейшим образом: ведь в нем, как абсолютно совершенном, есть всякое совершенство. <...> Но то, что познается только в общем, познается несовершенно: остается неизвестным то, что свойственно данной вещи по преимуществу, то есть ее самые последние совершенства, которыми совершается ее собственное, [особенное] бытие: поэтому такое общее познание познает вещь скорее в потенции, чем в действительности. Значит, если Бог, зная свою сущность, знает все [вещи] в целокупности, он должен знать также [помимо этого] все вещи в особенности»¹⁴².

¹⁴¹ Ахутин А. В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время («фюзис» и «натура»). С. 26.

¹⁴² Фома Аквинский. Сумма против язычников. Долгопрудный, 2000. С. 235–237.

Итак, называя нечто вещью в рамках онтологии творения, мы признаем одновременно два момента: ее данность, «неотменимость» — в силу сотворенности и ее непознаваемость, «непрозрачность» для человеческого разума. Последнему доступны только какие-то отдельные свойства, характеристики вещи, которыми он ее наделяет в процессе познания. «Ядро» же вещи есть нечто недоступное для человека. Именно это недоступное для полного знания «ядро» и получает в средневековой онтологии имя субстанции (от лат. *substantia* — подлежащее). Собственно, понятие субстанции важную роль играет уже в философии Аристотеля (греческий эквивалент этого термина — *hypostasis*) как одна из десяти категорий, посредством которых, согласно Аристотелю, мы «высказываемся о вещах». Раннесредневековый мыслитель, богослов и философ VI в. Северин Бозций в одном из своих трактатов, воспроизводя этот аристотелевский перечень («субстанция, качество, количество, отношение, место, время, обладание, положение, действие, страдание»¹⁴³), ниже поясняет главное различие между этими понятиями: «Одни из них указывают как бы на саму вещь, а другие — как бы на сопутствующие вещи обстоятельства; одни, будучи высказаны о вещи, показывают, что она есть нечто, напротив, другие ничего не [высказывают] о бытии, но только связывают ее каким-либо образом с чем-то внешним»¹⁴⁴. Очевидно, что категория субстанции занимает здесь особое место, не просто «указывая на саму вещь», но выделяя в вещи то, что делает ее именно этой вещью, иными словами — выделяя в ней то самое «ядро», которое доступно только божественному всеведению. Поэтому категория субстанции, подобно категории вещи, также имеет преимущественно апофатический смысл, указывая на границу между свойствами вещи (акциденциями) и самой вещью, которая может быть маленькой или большой, черной или белой, полезной или бесполезной, оставаясь во всех случаях именно этой вещью.

¹⁴³ Бозций. Каким образом Троица есть единый Бог // Бозций. Утешение философии. М., 1996. С. 121.

¹⁴⁴ Там же. С. 124.

Таким образом, различие между понятиями вещи и субстанции заключается преимущественно в том, что субстанция есть не просто нечто выделенное, существующее в силу сотворенности, но — именно *это*, т. е. нечто уже названное, конкретная вещь, получившая наименование, но от этого не ставшая менее загадочной. Скорее наоборот: выделяя нечто в качестве субстанции, мы утверждаем это «нечто» как восходящее непосредственно к Богу-Творцу, а значит существующее прежде всего в этой связи со своим трансцендентным началом, независимо от всего остального: «Категория субстанции констатирует замкнутый, самодовлеющий характер того, к чему она относится. Быть субстанцией — значит быть значением отдельного слова, принадлежащего по своим грамматическим признакам к классу имен существительных; каждое существительное указывает не на другое существительное, а на свое значение. Значения, соответствующие разным именам, будут поэтому столь же обособленными, независимыми друг от друга, как и обозначающие их имена.

Как имени существительному в предложении могут приписываться те или иные предикаты, так и субстанция может становиться носителем акциденций»¹⁴⁵.

Сама идея творения, однако, не позволяет рассматривать вещи как субстанции в подлинном смысле слова: ведь уже в силу своей сотворенности ни одна вещь не является по-настоящему «самодовлеющей». Поэтому само понятие субстанции несет в себе ту двойственность, которая неизменно характеризует мышление в контексте онтологии творения: рассматривая что-либо в качестве субстанции, мы утверждаем одновременно и неустранимость, данность, независимость этого «чего-либо» от других вещей и его несамодостаточность. Отсюда понятно, что субстанцией в подлинном смысле слова можно назвать только начало всякой субстанциальности, т. е. Бога, на что и указывает Бозэий: «...Когда мы говорим “субстанция” — будь то о человеке или о Боге, — мы говорим это так, будто то, о чем мы это говорим, само есть субстанция

¹⁴⁵ Гайдено В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в Средние века. С. 144–145.

“человек” или субстанция “Бог”. Однако есть разница: ведь человек не есть целиком только человек как таковой, а потому не есть и [только] субстанция; тем что он есть, он обязан также и другим [свойствам], отличным от человека как такового. Бог же, напротив, есть именно сам Бог как таковой, и в Нем нет ничего, кроме того, что Он есть, и именно поэтому Он и есть Бог»¹⁴⁶.

Итак, субстанция в подлинном, собственном смысле слова — это Бог, и только Он. Таким образом, сотворенные вещи называются субстанциями именно в силу своей сотворенности — иными словами, называя вещь субстанцией, мы указываем, во-первых, на присутствие в ней божественного (а значит, непознаваемого) действия и, во-вторых, на несовпадение характеристик вещи (акциденций) и ее субстанциальной основы. Поэтому субстанция — это то, что всегда скрыто, присутствует «за» или «под» всеми свойствами и проявлениями вещи, которые могут ее характеризовать. В другом своем трактате — «Против Евтихия и Нестория» — Боэций дает именно такое, по сути своей апофатическое, определение субстанции: «...субстанция — это то, что служит неким подлежащим для других акциденций, без чего они существовать не могут; она «стоит под» акциденциями как их подлежащее»¹⁴⁷.

Таким образом, общим для понятий вещи и субстанции является то, что посредством каждого из этих понятий утверждается — в опоре на веру — существование чего-либо или кого-либо (как непознаваемого в своей основе). Отличаются же эти понятия, так сказать, степенью сложности, соответствующей степени нашего продвижения по пути познания сотворенного сущего: как уже было сказано, субстанция — это не просто вещь, но названная вещь, с одной стороны, не познаваемая полностью, а с другой — имеющая свойства, которые могут и должны быть выделены в дальнейшем исследовании. Категория субстанции, таким образом, «схватывает» ту двойственность, которая отличает мышление в рамках онтологии творения: одной своей «стороной» она

¹⁴⁶ Боэций. Каким образом Троица есть единый Бог. С. 122.

¹⁴⁷ Боэций. Против Евтихия и Нестория // Боэций. Утешение философией. С. 139.

обращена к непознаваемости Творца, другой же — к возможностям человеческого познания сотворенного мира. Поэтому, выделяя различные свойства, отличительные признаки вещи, мы всегда должны помнить об этой ее непознаваемой «изнанке», рассматривая те или иные свойства вещи в конечном счете только как сопутствующие ей.

Таким образом, парадокс здесь заключается в том, что единственной несомненностью в отношении всех вещей сотворенного мира является то, что они есть, — иными словами, именно то, что «ухватывается» только верой, но не знанием. Любая же попытка конкретного описания вещи (ее исследования) должна здесь осуществляться «с поправкой» на то, что вещь могла бы быть и другой, а значит, мы имеем дело только с акцидентальными (приходящими, в какой-то мере — случайными) свойствами вещи. В трактате «Каким образом субстанции могут быть благами?» Бозций указывает именно на этот разрыв между тем, что утверждается актом веры (а мы утверждаем таким образом не только то, что нечто есть, но и то, что это существующее — благо, поскольку благо, бытие и Бог-Творец — одно и то же), и тем, что обнаруживается нами в непосредственном соприкосновении с вещью, т. е. в акте познания. Все, что утверждается о Боге в опоре на веру, это то, что Он — источник бытия и блага, и поэтому все остальное в вещах — условно, как, например, цвет: «Иначе обстоит дело с [вещами, например] белыми: они не будут белыми только потому, что существуют, ибо бытие их проистекает из воли Бога, а белизна — нет. В самом деле, быть и быть белым не одно и то же, потому что тот, кто вызвал вещь к бытию, сам благ, но не бел. Следовательно, то, что [существующие вещи] благи постольку, поскольку существуют, соответствует воле благого создателя; но чтобы существующая вещь была белой постольку, поскольку она существует, — такое не может соответствовать воле создателя, который сам не бел; а вещи проистекли не из воли [кого-то] белого. Таким образом, поскольку не был белым тот, кто захотел, чтобы существовали эти белые вещи, то они белы всего лишь по совпадению (*per accidens*); но чтобы они были благами, захотел

тот, кто сам благ, и поэтому они благи уже постольку, поскольку существуют»¹⁴⁸.

Откуда же мы знаем о том, что Бог не бел? Мы обнаруживаем это в том «прыжке веры», который переносит нас за предел всякой ограниченности, иными словами — просто за предел. Именно этот предел и разделяет субстанцию и акциденции. Можно ли, однако, ограничиться в процессе познания и осмысления мира этим разделением вещи на непознаваемое основание и случайные свойства? В таком случае мы просто не смогли бы действовать в сотворенном мире, вступать в какие бы то ни было отношения с вещами: ведь случайный характер свойства, строго говоря, не позволяет даже надеяться на то, что это свойство останется тем же самым в следующий момент времени — после того, как мы его выявили и отметили. Следовательно, задача осмысления сотворенного мира требует сделать очередной «возвратный шаг» к истоку всего сущего — для того, чтобы выразить утверждаемую актом веры сотворенную единичность (вещь и субстанцию) уже на уровне знания. И здесь вновь оказываются необходимыми категории материи и идеи (формы), играющие столь значительную роль в онтологии Единого.

Очевидно, однако, что в свете установки «Быть — значит быть творимым» эти понятия существенно меняют свою смысловую окраску. И материя, и идея здесь тоже, подобно понятиям вещи и субстанции, вынуждены как бы «раздвоиться»: материю и идею вещи, которые мы выделяем в процессе познания (неизбежно ограниченного), сопровождает как бы апофатическая «тень», свидетельствующая о непознаваемости Творца. Именно благодаря этой «тени» мы и опираемся на веру как на важнейшее условие нашего познания: выделяя в вещи какую-то определенность, доступную моему разуму (идею или форму), и тот «субстрат», который эта форма содержит, я тем самым оказываю доверие Творцу, его разумному замыслу. Именно этот замысел и есть та апофатическая «тень» понятия формы, в которой только и может «работать» это

¹⁴⁸ *Бозций*. Каким образом субстанции могут быть благими? // *Бозций*. Утешение философией. С. 132.

понятие в контексте человеческого — всегда ограниченного — мышления и познания.

Поэтому говорить о форме применительно к Богу мы можем тоже только в опоре на веру, а не на знание. Так, Фома Аквинский дает следующее разъяснение понятия «божественная идея»: «Поскольку мир возник не случайным образом, но сотворен Богом через посредство активного интеллекта, как то будет показано ниже, необходимо, чтобы в божественном уме была форма, по подобию которой сотворен мир. А в этом и состоит понятие “идеи”»¹⁴⁹. Слова, «как то будет показано ниже», казалось бы, обещают некоторое доказательство, опирающееся на какое-либо знание, но по сути дела речь здесь идет о разъяснении «истин веры», которые просто утверждаются: сам выход за пределы мира к его трансцендентному истоку есть утверждение этого истока как разумного (точнее, сверхразумного) основания мира. Признавая в акте веры сотворенность мира, я тем самым признаю и его разумность, а следовательно — непознаваемую идею (форму) творения.

Тем же самым актом веры полагается и материя — как то, что подлежит оформлению, материя как чистая возможность. На первый взгляд, понятия идеи (формы) и материи здесь практически совпадают по смыслу с аналогичными понятиями в онтологии Единого. Однако именно то, что в онтологии сотворенного мира они относятся в первую очередь к трансцендентному Творцу, и позволяет выявить те новые смысловые оттенки, о которых говорилось выше. Тайна творения не перестает быть тайной оттого, что мы пытаемся понять сотворенные вещи посредством обращения к категориям формы и материи: и то и другое мыслится теперь только «по аналогии» в силу несоизмеримости человеческого ума и божественного основания всего существующего. Фома Аквинский говорит об этой несоизмеримости, в частности, следующее: «...что же до способа обозначения, то всякое имя ущербно [будучи применено к Богу]. В самом деле, именем мы

¹⁴⁹ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. С. 836.

выражаем вещь так, как понимаем ее умом. Но наш ум, берущий начало познания из чувств, не выходит за пределы той степени [бытия или совершенства], какая имеется в чувственных вещах, а в них форма — одно, а имеющее форму — другое, потому что все они сложены из формы и материи. Форма в этих вещах хоть и простая, но несовершенная, потому что не существует самостоятельно; а имеющее форму хоть и самостоятельно, но не просто, ибо обладает слитностью. ...Таким образом, во всяком имени нашего языка, в том, что касается способа обозначения, обнаруживается несовершенство, и поэтому оно не достигает Бога, хотя сама обозначаемая вещь, будучи взята в превосходной степени, присуща Богу»¹⁵⁰.

Все приведенное выше рассуждение строится именно в опоре на тезис о несоизмеримости человеческого и божественного и — шире — тварного и Творца. Последнее предложение здесь особенно показательно, поскольку наглядно демонстрирует ту двойственность, которая присуща способу мышления в рамках онтологии творения. Признавая то, что никакое «имя нашего языка... не достигает Бога», мы как бы «удерживаем вместе» разделенные онтологической пропастью тварный мир и его трансцендентный источник, а утверждая, что «сама... вещь, будучи взята в превосходной степени, присуща Богу», мы преодолеваем эту пропасть «прыжком веры», используя слова, но понимая при этом все их несовершенство. Это и есть «заключение по аналогии» в том смысле, в котором это выражение употребляется средневековыми богословами и философами.

Таким образом, осознавая задачу «понять мир как целое», мыслящий в рамках онтологии творения, с одной стороны, опирается на свое непосредственное восприятие сотворенных вещей, с другой же — на апофатическое положение о непознаваемости Творца. Возвращаясь к понятиям формы и материи, можно заключить, что эти категории применяются к Богу, также будучи доведенными до «превосходной степени», очищенными

¹⁵⁰ *Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 165.*

от всяких «здесьних», посторонних примесей. Именно таким путем форма и становится чистым разумным замыслом и одновременно творящим действием, а материя — тем, что подвергается этому действию. Именно постольку, поскольку в форме совпадают разумность и актуальность (действенность или действительность), это понятие оказывается в наибольшей степени приложимым к Богу, в то время как материя — вовсе не приложимым. Положение о том, что Бог есть «чистая актуальность», — просто переформулированный тезис о сотворенности мира: «...первое действующее, то есть Бог, не имеет примеси потенции, но есть чистый акт [т. е. действительность]»¹⁵¹. Но и то, что «чистый акт» есть одновременно «чистая идея» или «форма», т. е. разумное начало, мы заключаем опять же по аналогии, как об этом говорит сам Аквинский: «...Приходится предполагать превыше человеческой умопостигающей души бытие некоторого высшего интеллекта, от которого душа получает способность умопостижения. Ведь все участвующее в чем-либо, что подвижно и несовершенно, требует ранее себя нечто иное, что обладало бы этим свойством по своей сущности и было бы неподвижным и совершенным»¹⁵².

Таким образом, понятие «чистой формы», которое прилагается к Богу-Творцу, возникает у нас ровно постольку, поскольку мы обнаруживаем несамодостаточность нашей «умопостигающей души» и предполагаем ее трансцендентное основание, в котором бытие разумным, бытие действующим и просто бытие совпадают: «...только применительно к Богу умопостигающая деятельность совпадает с бытием. Поэтому только в Боге интеллект есть его сущность; во всех прочих умопостигающих существах интеллект есть некоторая потенция умопостигающего лица»¹⁵³.

Итак, «чистая форма» или «чистый акт» — это «имена Бога», которыми мы его наделяем, не забывая, однако, о том, что каждое

¹⁵¹ *Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 99.*

¹⁵² Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. С. 856–857.

¹⁵³ Там же. С. 856.

из этих имен обретает смысл только в акте веры. Что касается материи, то по отношению к Богу мы можем лишь отрицать ее, т. е. рассматривать материю как нечто противоположное божественному творящему акту, как это утверждается Фомой Аквинским: «Что Бог не есть материя, явствует из следующего. Ибо в силу материи то, что существует, существует потенциально. И еще. Материя не есть начало действия, а потому действующее [начало] и материя в одной и той же [вещи] не совпадают, согласно Философу. Богу же подобает быть первой действующей причиной вещей, как было сказано выше... Следовательно, Бог — не материя»¹⁵⁴. «Философ», на которого ссылается Аквинский в этом рассуждении, — Аристотель, выступавший высшим авторитетом для большинства представителей средневековой схоластической мысли. Казалось бы, в силу этого обстоятельства мы должны сделать вывод о прямой преемственности между материей как «субстратом» в онтологии Единого и материей как «тем, из чего» создаются сотворенные вещи в онтологии творения. Здесь, однако, скрывается существенное различие, коренным образом меняющее смысл понятия материи. Аристотель, как мы помним, отталкивается в своем учении от единичных вещей, рассматривая их при этом как вполне постижимые разумом, на основании чего и приходит к выводу о материи как о начале, «восприимлющем» формы. Фома Аквинский, отталкиваясь от тех же самых единичных вещей, рассматривает их — в контексте идеи творения — как непостижимые. Именно поэтому материя здесь есть нечто немислимое и не существующее в подлинном смысле слова, т. е. ничто — вне божественного творящего действия. О материи мы можем говорить только как о чем-то вторичном, о том, что есть благодаря форме: «...в форме надлежит искать основание, почему такова материя, а не наоборот»¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 100–101.

¹⁵⁵ Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. С. 851.

Лекция 3

Проблема универсалий в средневековой онтологии

Итак, если говорить о форме и материи применительно к трансцендентному началу всего существующего, то они непознаваемы и говорить о них можно только «по уподоблению», одновременно понимая недостаточность, ущербность того, что говорится. Именно поэтому и сотворенные вещи не могут быть исследованы нами «до конца», ведь этот «конец», совпадающий с «началом», трансцендентен миру. Поэтому познание сотворенных вещей для человека означает соединение вещей и слов, т. е., в опоре на некую вещественную данность, выявление ее смысла посредством приложения к этой данности различных понятий. Соединение здесь требуется именно потому, что и на уровне вещей, и на уровне слов мы всегда имеем дело только с продуктом божественного творчества — с чем-то вторичным, уже данным, не имея доступа к истоку. В силу этого и требуется человеческая деятельность по соединению этих «данностей», но результатом этого соединения будет не абсолютная простота божественного знания о мире (всевéдение), а сложное человеческое знание, которое именно по этой причине несовершенно и может бесконечно изменяться и уточняться. Это несовершенство проявляется прежде всего в том, что человеческое знание никогда не касается непосредственно единичных вещей, т. е. самой сотворенной реальности, оно по необходимости ограничено сферой общего.

Это положение, впрочем, также восходит к Аристотелю, как и тезис о соотношении материи и формы, однако и здесь следует отметить принципиальное отличие, связанное с опорой на идею творения. В рамках онтологии Единого, исследуя единичные вещи, мы тем не менее в состоянии непосредственно мыслить то общее (форму), которая и является началом бытия, или началом определенности. Признание же сотворенности вещей в корне меняет ситуацию: между тем общим, которое является действительным началом вещи, и тем общим (формой), которую может воспринять

человек, образуется пропасть, которая и преодолевается только «прыжком веры». Таким образом, то общее (форма), которая является частью человеческого знания, имеет, собственно, статус гипотезы, однако ровно постольку, поскольку она тоже дана человеку Богом (вспомним: человеческое слово восходит к божественному Слову), наша познавательная деятельность (соединение «вещей» и «слов») также осуществляется только в опоре на веру. Именно поэтому сложное человеческое знание, при всем его несовершенстве, и может выступать опорой для человека в сотворенном мире, т. е. претендовать на истинность. Сама познавательная деятельность человека выступает здесь как выражение абсолютного доверия Богу-Творцу, причем это доверие опять же проявляется двояким образом — как доверие своим ощущениям и как доверие своему интеллекту (свидетельствам своего разума).

Соединяя ощущения и понятия, человек делает это, полагая посредством веры единый трансцендентный источник того и другого. Вот как описывает эту соединяющую деятельность познания Фома Аквинский: «...Истина определяется как согласованность между интеллектом и вещью. Отсюда познать эту согласованность означает познать истину. Но последнюю чувственное восприятие не познает никоим образом. В самом деле, хотя зрение обладает подобием зримого, однако же сравнения узренной вещи и того, что оно от этой вещи восприняло, оно не познает. Интеллект же в состоянии познать свою согласованность с постигаемой вещью, однако он не воспринимает ее в том смысле, что познает некоторое неразложимое понятие, но когда он высказывает о вещи суждение, что она такова, какова воспринятая им от нее форма, лишь тогда он познает и высказывает истину. И делает он это, слагая и разделяя. Ибо во всяком суждении он либо прилагает к некоторой вещи, обозначенной через субъект, некоторую форму, обозначенную через предикат, либо же отнимает у нее эту форму»¹⁵⁶. В словах Аквинского о том, что интеллект «не познает некоторое неразложимое понятие», содержится главное отличие понимания формы

¹⁵⁶ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. С. 836.

в онтологии Единого от смысла этой категории в рамках онтологии творения. Речь здесь идет уже не об умозрении, но о познании сотворенного мира в опоре сразу на две «точки»: непосредственный (чувственный) контакт с вещью и непосредственное обнаружение в своей душе понятия (формы).

Сложный характер познания заключается именно в том, что эти две точки необходимо сложить, в чем и заключается деятельность человеческого интеллекта. И именно в силу того, что в онтологии творения мы имеем дело уже не с единым космическим умом, но с непостижимым божественным разумом и — ограниченным человеческим, требуется действие «сложения и разделения», которое осуществляется в опоре на веру. Этим действием преодолевается тот разрыв, который существует здесь между формой и материей, непостижимо «принадлежащими» Богу, и формой и материей, с которыми встречается человек в процессе познания мира. Нетрудно заметить, что две вышеназванные «точки» совпадают с «полносами» материи и идеи, между которыми движется мысль в рамках онтологии Единого. Это движение, однако, уже не может быть непрерывным: оно требует «прыжка веры». При этом вера требуется здесь не только для того, чтобы соединить чувственно воспринимаемую вещь и форму (понятие), но и для того, чтобы принять (утвердить) и чувственный образ, и понятие в качестве существующих (того, что есть). Точнее говоря, мы не можем четко разделить три этих момента в нашей познавательной деятельности: все эти моменты «обеспечиваются» верой или доверием собственному разуму, несмотря на его неполноту, ущербность, ограниченность. В конечном счете это доверие Творцу, который позволяет человеку исследовать мир в меру человеческих (ограниченных) возможностей.

Парадокс, однако, заключается в том, что это доверие тоже «раздваивается», коль скоро познающий должен доверять одновременно и опыту встречи с конкретной единичной вещью, и той форме (понятию), которая выделяет общее в вещах. Именно в этой двойственности и кроются истоки пресловутой «проблемы универсалий», разделившей мыслителей европейского Средневековья

на несколько противоборствующих лагерей. Универсалия в контексте средневековой схоластики — это не просто форма (формой обладает и единичная вещь), но та форма, которая, как выражались средневековые мыслители, «сказывается о многих вещах», т. е. выступает в качестве общего понятия.

Принято считать, что первая отчетливая формулировка проблемы универсалий принадлежит Боэцию, который в своем трактате «Комментарий к Порфирию» задается следующим вопросом: «...Все, что дух мыслит [бывает двух родов] — либо он постигает мышление (*intellectus*) и сам себе описывает рассудком (*ratio*) то, что установлено в природе вещей, либо рисует себе пустым воображением то, чего нет. Так вот, спрашивается, к какому из двух родов относится мышление о роде и прочих [категориях]: так ли мы мыслим виды и роды, как то, что существует и относительно чего мы можем достичь подлинного понимания, или же мы разыгрываем самих себя, создавая с помощью бесплодного воображения формы того, чего нет»¹⁵⁷.

Учитывая сказанное выше о двух «полюсах» познания и мышления, в равной степени утверждаемых актом веры, естественно было бы спросить: почему Боэций высказывает сомнение именно в отношении «мышления о роде и прочих категориях», т. е. только одного из вышеупомянутых «полюсов»? Ответ на этот вопрос, как представляется, следует искать опять же в идее сотворенности, т. е. данности мира. Эта данность в рамках онтологии творения впервые открывается человеку в виде данности себя самого — как единичного, неповторимого, существующего до всякого содержательного мышления, и, собственно, именно в опоре на эту данность человек и отваживается на «прыжок веры», на выход за (на) пределы мира. Именно переживание себя как индивидуальной вещи позволяет человеку признавать несомненность существования тех вещей, которые он воспринимает в чувственном опыте.

Речь идет именно о признании, а не о познании, о том, что нечто есть, и это не подлежит никакому сомнению. Это установка,

¹⁵⁷ Боэций. Комментарий к Порфирию // Боэций. Утешение философией. С. 19–20.

непосредственно опирающаяся на веру и не требующая удостоверения разумом, «точка отсчета» движения мысли в рамках онтологии творения. Иначе обстоит дело с оперированием общими понятиями. С одной стороны, последние — как значения слов — тоже, как уже отмечалось выше, должны иметь статус вещей, т. е. того, что сотворено, дано. С другой же — разрыв между божественным и человеческим интеллектом и делает последний способным к порождению химер, к тому, чтобы «рисовать праздным воображением то, чего нет».

Поэтому, в отличие от полагания вещей как сотворенных, когда актом веры устанавливается связь между «самой вещью» и ее восприятием, полагание универсалий (общих форм) в качестве существующих требует установления связи... внутри самого разума: найденное в разуме понятие должно быть удостоверено. Впрочем, здесь необходимо уточнить, что проблема универсалий не является проблемой различения «истинных» понятий, имеющих отношение к тому, что есть, и «химер воображения». Речь идет скорее о том, чтобы найти ответ на следующий вопрос: что должно приниматься на веру в том случае, когда мы имеем дело с универсалией: ее содержание или действие нашего разума, соединяющего понятие (универсалию) и единичную вещь в процессе познания? В первом случае мы оказываемся на позиции реализма, утверждающего универсалии как то, что существует, — прежде всего в божественном разуме и, в силу этого, в человеческом. Во втором случае речь идет о позиции номинализма (от лат. *nomina* — имя), утверждающего реальность только единичных вещей, универсалии же рассматривающего как нечто условное, как те имена, которыми человек наделяет вещи в процессе познания. В рамках номинализма, таким образом, речь идет не об отказе от универсалий (что невозможно), но именно о переносе акцента с содержания понятия на действие соединения понятия и вещи. Условный, «нереальный» характер универсалии отнюдь не означает невозможности истинного познания общего: наделяя вещи именами, человеческий разум действует с божественного соизволения. Этот упор на действие разума, как нетрудно заметить, открывает путь к множественности знания, его

вариативности, порождая, однако, опасность исчезновения критерия, в соответствии с которым можно отличить истинное знание от ложного.

Своего рода промежуточный вариант решения проблемы универсалий предлагает так называемый концептуализм — подход, связываемый прежде всего с именем Пьера Абеляра, французского мыслителя XII в. Согласно Абеляру универсалии не восходят непосредственно к Богу, но и не являются чистой условностью: наделяя вещь универсальными характеристиками, познающий опирается при этом на нечто реальное (интуицию некоей реальности), которую Абеляр называет «статусом». Так, говоря о понятии «человек», Абеляр поясняет: «Мы называем статусом человека само бытие — человеком, что не есть вещь, но то, что мы называем общим основанием приложения имени к каждому человеку, благодаря чему они между собой схожи. <...> Статусом человека мы можем называть и вещи, сами по себе составляющие природу человека, общее сходство между которыми постигает (*conspicere*) тот, кто налагает имя»¹⁵⁸. В понятии статуса, таким образом, действительно довольно точно схватывается та двойственность мышления, о которой все время идет речь применительно к онтологии творения: в процессе познания я «постигаю сходство» между сотворенными вещами и «налагаю имя», имея в виду и непостижимость вещей — в их истоке, и их разумный характер, что позволяет мне считать статус вещи чем-то обоснованным, имеющим отношение к реальности: «...зависит ли общность универсальных имен от общего основания, [определяющего] их приложение, или от общего концепта, или от обоих сразу? Ничто не препятствует [утверждению], что [общность] универсальных имен зависела бы от обеих, но, кажется, бóльшим весом обладает общее основание, по которому постигается природа вещей»¹⁵⁹.

Собственно, «общее основание» здесь и есть то, что утверждается актом веры наряду с самими единичными вещами: и в восприятии этих вещей, и в деятельности по объединению этих вещей

¹⁵⁸ Абеляр П. Тео-логические трактаты. М., 1995. С. 79–80.

¹⁵⁹ Там же. С. 86.

в те или иные категории, классы, я опираюсь на то, что принимаю просто как данность, как нечто неслучайное, неотменимое, т. е. имеющее божественное происхождение. Именно эта «схваченная» концептуализмом парадоксальность отношения познающего человека к сотворенному миру и позволяет признать данный подход не просто «средним арифметическим» по отношению к реализму и номинализму, но той позицией, которая обнаруживает истину этих двух полярно противоположных подходов. Истиной реализма выступает как раз необходимость утверждать содержание знания, которое в конечном счете, как утверждает значительная часть средневековых мыслителей, следующих в этом вопросе античной традиции, может быть только знанием общего, универсального в вещах. Так, мыслитель XIII в., учитель Фомы Аквинского Альберт Великий, поясняет тезис об универсальном характере знания следующим образом: «...ничто не познается чистым интеллектом, помимо универсального, и, как учат [перипатетики], причина этого в том, что интеллект, будучи простым и чистым, ничего не имеет общего с частным и отделен от него»¹⁶⁰.

Однако именно эта отделенность интеллекта (в данном случае — человеческого ума) от «частного» (единичных сотворенных вещей) и не позволяет осуществить установку реализма во всей полноте (в силу чего и принято говорить о так называемом «умеренном реализме» Альберта Великого, Фомы Аквинского и ряда других средневековых мыслителей). Признавая реальность (т. е. возводя их к Богу) общих понятий, а соответственно и человеческого знания о сотворенном мире, христианские мыслители Средневековья одновременно признают и ту пропасть, которая отделяет это знание и сами вещи, также восходящие непосредственно к Богу, т. е. остающиеся в конечном счете тайной для человека. Именно поэтому реалисты вынуждены говорить о различных, несводимых друг к другу способах существования универсалий: «Итак, универсальное существует, соответственно способности, в вещах, внешних [душе], но соответственно акту существования — только

¹⁶⁰ Альберт Великий. Об интеллекте и интеллигибельном // Антология средневековой мысли. СПб., 2001. С. 68.

в интеллекте, и поэтому перипатетики сказали, что универсальное существует только в интеллекте, относя это к универсальному, которое есть во многом и относительно многого согласно акту существования, а не согласно только способности»¹⁶¹.

«Акт существования», о котором идет речь в данном положении Альберта Великого, — это, собственно, акт человеческого познания, выявляющий общее в вещах, но одновременно и акт веры, утверждающий как правомерность самого действия интеллекта, так и истинность содержания знания, восходящего к Богу. Тогда способность вещей воспринимать универсалии (формы) и существовать согласно этим формам также неявно утверждается тем же самым актом веры. Таким образом, реализм, основанный на идее творения мира, так или иначе вынужден признавать некоторую условность универсалий — постольку, поскольку они «работают» в человеческом познании. Последнее всегда вынуждено останавливаться перед границей, «за» которой — тайна божественного действия. Именно поэтому категории формы и материи — в той мере, в какой они осмысляются человеком, — оказываются недостаточными для того, чтобы «ухватить» сотворенную вещь во всей полноте, для этого требуются иные понятия, имеющие опять же в какой-то степени апофатический смысл.

Так, обращаясь к аристотелевскому понятию сущности, Фома Аквинский указывает именно на отмеченную выше его недостаточность применительно к осмыслению сотворенных вещей: «Сущность есть в собственном смысле слова то, что выражается в дефиниции. Дефиниция же объемлет родовые, но не индивидуальные основания. Отсюда явствует, что в вещах, составленных из материи и формы, сущность означает не одну форму и не одну материю, но то, что составлено из общей формы и материи в соответствии с родовыми основаниями. Однако то, что составлено из “этой материи” и “этой формы”, определяется через ипостась и лицо. Ибо душа, плоть, кости определяются как “человек”, но “эта душа”, “эта плоть”, “эти кости” определяются как “этот

¹⁶¹ *Альберт Великий. Об интеллекте и интеллигибельном. С. 71.*

человек”. Таким образом, ипостась и лицо прибавляют сверх определения сущности индивидуальные основания и потому с сущностью не совпадают, насколько это относится к вещам, составленным из материи и формы»¹⁶². Греческое слово «ипостась», собственно, и переводится на латинский язык как «субстанция»; таким образом, субстанция — как непознаваемое божественное основание любой вещи — наряду с «лицом» (неповторимой индивидуальностью) оказывается в концепции Фомы Аквинского тем «остатком» вещи, который всегда недоступен для человеческого познания. Последнее может дать «дефиницию» вещи, но в тайну божественного творящего акта проникнуть не в состоянии. Таким образом, то, что выходит за рамки возможностей человеческого интеллекта — это, собственно, сам акт творения, или акт бытия.

Человеческий разум не в состоянии охватить собой этот акт в том числе и потому, что сам является его продуктом, точнее говоря, сам реализуется посредством этого акта, — он так же несамодостаточен, как и любая сотворенная вещь. Действие соединения знания о сущности вещи с самой вещью, осуществляемое человеческим интеллектом в опоре на веру, также восходит к Богу и поэтому никогда не может быть предметом знания. Именно в момент этого действия человек приобщается к божественному разуму, для которого быть, мыслить и творить — одно и то же. Божественный разум, таким образом, всецело действителен, актуален, в то время как человеческий — потенциален, иными словами, он нуждается в чем-то внешнем себе для того, чтобы познавать, на что указывает Фома Аквинский: «Умопостигаемое в действительности есть ум в действительности; точно так же как ощущаемое в действительности есть чувство в действительности. Умопостигаемое отличается от ума постольку, поскольку оба находятся в потенции; то же самое и с чувством: так, зрение — это не то, что видит в действительности, [а то, что может видеть], а видимое — не то, что мы видим в действительности, [а то, что в принципе можно увидеть]; [оба реализуются] только тогда, когда зрение

¹⁶² Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. С. 838.

оформляется видом видимого — тогда из зрения и видимого получается одно»¹⁶³.

Иными словами, переходя из потенциального в актуальное состояние, человеческий ум становится причастным Богу. Парадокс же заключается в том, что именно необходимость такого перехода и делает человеческое знание принципиально неполным; полнота знания недостижима именно потому, что знание дополняется действием веры, которое одновременно выступает действием разума, «слагающего и разделяющего» единичные вещи, воспринимаемые в опыте, и общие понятия. Эта неустраняемая неполнота — момент, объединяющий позиции реализма и номинализма. Признавая божественное происхождение универсалий, реализм, как было показано выше, вынужден признавать и наличие непреодолимого барьера между божественными и человеческими понятиями; последние требуют дополнения непознаваемыми, данными в опыте, единичными вещами. Номинализм же «высвечивает» именно этот «полюс» вещи, непрозрачной для рассудочного (понятийного) познания, будучи вынужденным, однако, признавать и неустранимость универсалий из познавательного процесса.

Один из виднейших представителей средневекового номинализма, мыслитель XIV в. Уильям Оккам, определяя природу знания, утверждает, подобно Аквинскому, его «составный» характер, предполагающий обязательное обращение к универсалиям. Все отличие от позиции так называемого «умеренного реализма» заключается здесь в трактовке самих универсалий как «интенций души», т. е. своего рода «направленных действий» души, осуществляемых в процессе познания: «...любое научное знание — знание составного [высказывания] или составных [высказываний]. <...> Те составные [высказывания], которые познаются научным знанием, состояются не из чувственно воспринимаемых вещей или субстанций, но из интенций, или понятий души, общих для таких вещей... И это то, о чем говорит Философ: наука трактует не о единичных [вещах], но об универсалиях, подразумевающих эти

¹⁶³ *Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 241.*

единичные [вещи]»¹⁶⁴. Отсюда понятно, что универсалия у Оккама не просто условность; «подразумеваемая» единичную вещь, универсалия как раз и оказывается действием души (человеческого интеллекта), стремящейся соединиться с вещью в акте познания.

Этот акт, таким образом, выступает как первичный, как «пусковой механизм» познавательного процесса, не основанный, в свою очередь, ни на каком знании. Еще до того как я получу в свое распоряжение то или иное содержание знания, я уже действую, уже познаю. Это первичное «бессодержательное» знание Оккам называет знанием как «качеством, существующим в душе»¹⁶⁵. Это «субъектное существование» есть не что иное, как акт воли: «...душа может познавать то, что не знала прежде, благодаря тому, что желает знать то, что прежде не знала; следовательно, она обладает тем, чем не обладала ранее. Но это не может быть дано иначе, как в виде познавательного акта или акта воли. Следовательно, акт воли или познавательный акт есть некое такое качество»¹⁶⁶.

Итак, акт воли или познавательный акт — это одно и то же, просто потому, что здесь еще нет никакого содержания. Поэтому мы можем добавить сюда и третье «определение» того же самого акта, назвав его актом веры. Здесь-то как раз и становится очевидным тот «полюс» единичной вещи, о котором говорилось выше. Вещь оказывается тем «объектом», который утверждается в познавательном акте, предпринимаемом свободно (акт воли), но в контексте принятия данного, сотворенного Богом мира (акт веры). Непосредственным проявлением такого принятия выступает в концепции У. Оккама так называемое интуитивное знание, определяемое следующим образом: «...интуитивное знание вещи есть такое знание, в силу которого можно знать, есть вещь или нет, так что, если вещь есть, разум тотчас же выносит суждение о том, что она есть, если не встретит случайно препятствий из-за несовершенства этого знания. И тем же самым образом, если бы было совершенное интуитивное знание о несуществующей вещи,

¹⁶⁴ Оккам У. Избранное. М., 2002. С. 83–85.

¹⁶⁵ Там же. С. 71.

¹⁶⁶ Там же.

сохраненное божественным могуществом, то в силу этого несоставного знания разум с очевидностью познавал бы, что эта вещь не существует»¹⁶⁷.

Последнее положение здесь имеет особое значение, проливая свет на подлинное основание интуитивного знания: и в случае существования вещи, и в случае ее несуществования этим основанием выступает «божественное всемогущество», а не какие-либо «доказательства», которые можно признавать или отвергать. Интуитивное знание — это то, что я обретаю в момент встречи с сотворенным миром, который является для меня тайной, — как в отношении своего «устройства», так и в отношении конкретных, происходящих здесь и сейчас событий. Именно поэтому обретение интуитивного знания — это, по сути дела, принятие на веру того, что случается в мире, т. е. не является заранее предположенным, или, по выражению Оккама, является «не-необходимым»: «...всякое несоставное знание термина либо терминов или вещи либо вещей, в силу которого может быть с очевидностью познана какая-либо не-необходимая истина, особенно о присутствующем, есть знание интуитивное. Знание же абстрагированное есть то, в силу которого относительно не-необходимой вещи не может быть с очевидностью познано, есть она или нет. И таким образом абстрагированное знание абстрагируется от существования и несуществования, ибо посредством него, в противоположность интуитивному знанию, не может быть с очевидностью познано относительно существующей вещи, что она существует, и относительно несуществующей, что она не существует»¹⁶⁸. Заметим, что, говоря об интуитивном знании, Оккам упоминает о знании «терминов» и «вещей». Здесь следует указать на то, что, определяя термин как «непосредственную часть высказывания»¹⁶⁹, Оккам понимает его как слово, обозначающее вещь в акте познания, что с особой очевидностью обнаруживается в оккамовском определении «ментального термина», или «умственного слова»: «Ментальный термин

¹⁶⁷ Оккам У. Избранное. С. 99.

¹⁶⁸ Там же. С. 101.

¹⁶⁹ Там же. С. 3.

есть интенция, или претерпевание, души, обозначающее или обозначающее нечто, по природе и предназначенное для того, чтобы быть частью высказывания, производимого в уме, и подразумевать то, [что оно обозначает]]¹⁷⁰.

Таким образом, вырисовывается следующая схема познания: интуитивное знание первично и возникает в акте, полагающем и вещь, и слово (термин), прилагаемое к этой вещи, — даже если это термин «нечто» или соответственно «вещь». Здесь мы обнаруживаем ту же двойственность или «двунаправленность» акта мышления, которая характеризует онтологию творения как таковую. Началом познавательного процесса выступает акт веры, на противоположных «полюсах» которого оказываются слово и вещь, которые познающий соединяет. Отличие от позиции реализма заключается здесь в том, что центральным моментом познавательного процесса становится само действие соединения «слов» и «вещей», ведь, будучи «сами по себе» единичностями (слово — как то, что я нахожу в душе, — тоже есть нечто единичное), они не содержат своего смысла (того, что позволяет перейти от единичного к общему, т. е. к знанию) в «готовом виде». Соединяя «слова» и «вещи», познающий, собственно, наделяет смыслом и то и другое. Этот «произведенный» смысл и становится содержанием абстрагированного знания, или знания «о необходимом». Неудивительно, что «случайное» здесь оказывается предшествующим необходимому, ведь действие, в котором рождается знание, выступает актом воли, иными словами — не задано никакой необходимостью.

Именно поэтому универсалии не существуют «сами по себе», т. е. в качестве субстанций: общие понятия являются таковыми потому, что подразумевают многие вещи, а не одну, но делается это каждый раз заново, отдельными познавательными актами, а следовательно, вне этих актов универсалий нет. Говоря об универсалиях как об «актах мышления», Оккам заключает: «...Эти акты мышления, [осуществляемые] душой, называются претерпеваниями

¹⁷⁰ Оккам У. Избранное. С. 5.

души и по своей природе подразумевают вещи вне [души], и иные вещи в душе так же, как слова, подразумевают вещи по [произвольному] установлению... И посредством такого смутного акта мыслятся единичные вещи вне [души]. ...Итак, следовательно, можно сказать, что одно и то же познание может быть познанием бесконечного числа [объектов], но при этом оно не будет собственным познанием для одного из них и посредством этого познания один объект не может быть отличен от другого»¹⁷¹.

В конечном счете последовательное осуществление установки номинализма предполагает следующую альтернативу: всегда в той или иной степени «смутное» интуитивное знание первично, оно непосредственно соприкасается с сотворенной реальностью, по мере же прояснения, т. е. перехода в статус абстрагированного (опирающегося на все более уточняющиеся «термины»), знание все более и более удаляется от реальности, соединяясь с ней опять же только верой. Однако, как было показано выше, признание существования этого «зазора» между сотворенным миром и человеческим знанием о нем — момент, объединяющий позиции номинализма и реализма (за исключением, может быть, самых крайних вариантов последнего). Реализм, утверждая некое содержание знания о мире (некое «что») в качестве реального, т. е. восходящего к Богу-Творцу, в то же время явно или неявно «имеет в виду» условность этого содержания: пропасть между формой (идеей) в божественном уме и формой (идеей) в человеческом интеллекте не исчезает. Номинализм же, осмысляя ту же самую ситуацию — необходимости для человека познать (осмыслить) сотворенный мир, переводя взгляд на саму пропасть между Богом и человеком как тварным существом, утверждает тем не менее правомерность прыжка через нее. Этот прыжок осуществляется именно тогда, когда человек соединяет в своем знании слова (термины) и вещи, «подразумевая» одни под другими. Таким образом, номинализм также — косвенным, опосредованным образом — утверждает содержание человеческого знания о мире.

¹⁷¹ Оккам У. Избранное. С. 135.

Это парадоксальное отношение между условностью (неполнотой, ущербностью) любого человеческого знания о мире и необходимостью опираться на него в осуществлении своего бытия как осмысленного порождает вполне определенные «способы жизни», которые характеризуют человеческое существование в средневековой европейской культуре. Основной из этих способов можно было бы назвать «следованием слову». Речь при этом идет не только о том, что нормы человеческой жизни — во всех ее аспектах — опираются на текст Священного Писания, но о том, что в рамках данного способа мышления-бытия жизнь вообще выстраивается в опоре на текст. Слово, «за» которым стоит понятие, выступает здесь своего рода «вместилищем» готовых смыслов вещей и соответственно тех функций, которые они выполняют в общей иерархии сотворенного мира.

Применительно к человеку это означает жесткую заданность тех форм существования, которые он должен реализовывать в зависимости от того, к какой категории отнесен. Культуролог Й. Хейзинга следующим образом характеризует эту особенность мышления, свойственную европейскому Средневековью: «Для любого жизненного уклада, сословия, профессии был очерчен религиозно-нравственный идеал, с которым нужно было соотносить свои устремления соответственно своему роду занятий, дабы затем достойно послужить Господу. ...Именно в этом строгом обособлении положения человека как чего-то совершенно самостоятельного как раз и выражается истинный дух Средневековья, и такая разработка учения о следовании своему долгу включает в себе то абстрактное и всеобщее, что никогда не открывает пути в действительную сферу того или иного занятия»¹⁷². Автор называет подобное «обособление» реализмом, что, разумеется, не лишено оснований. Действительно, подробная «проработка» содержания понятия, имеющая своим результатом четко сформулированную «программу действий», очерченных рамками данного понятия, может быть

¹⁷² Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 2004. С. 236.

оправдана на первый взгляд только реалистским тезисом о божественном происхождении универсалий.

На примере этой установки — «следования слову» — становится очевидным то отличие, которое характеризует понятие универсалии в рамках онтологии творения в противоположность категории идеи в онтологии Единого. «Жизнь в свете идеи», которую практикует человек в античной культуре, осуществляется в опоре на живую, существующую здесь и сейчас мысль, которая сама направляет человека. Эта мысль никому не принадлежит, точнее принадлежит самому бытию, о-формляя его в тот или иной «вид» («эйдос»). Именно поэтому ответить на вопрос «что есть (нечто)?», по сути дела, невозможно, если под ответом разумеется некую формулу или дефиницию какой-либо вещи. Пытаясь выяснить, что есть «красота», «справедливость», «знание» — «само по себе», собеседники в платоновских диалогах не столько разрабатывают понятие, сколько в самом разговоре о-существляют, рождают заново красоту, справедливость, знание и т. д. В рамках онтологии Единого знание (как оформленная мысль, как текст) не довлеет над человеком — просто в силу того, что в любой момент живая мысль может «расплавить» это знание и принять какую-то иную форму. Именно с этим и связано, как говорилось выше, многообразие жизненных укладов, способов осуществления той или иной деятельности, верований, свойственное античной (прежде всего древнегреческой) культуре.

В сравнении с этой вариативностью существование человека в средневековой европейской культуре действительно кажется скованным жесткими рамками универсалий, которые выступают не живыми, изменчивыми, но уже ставшими, застывшими формами. Вещь как сотворенная «единица существования», включая сюда и человека, предстает как набор готовых качеств и функций, которые уже известны и, следовательно, предполагают вполне определенное отношение к этой вещи и соответствующие действия с ней. Наиболее ярким примером здесь может служить именно категоризация людей в соответствии с их местом в структуре общества. Согласно свидетельству французского исследователя Ж. Ле Гоффа,

представители разных сословий заранее, по самому факту своей социальной принадлежности, наделялись в средневековом обществе не только определенными душевными но и вполне определенными физическими качествами: «Показательно, что в течение долгого времени за индивидом вообще не признавалось право на существование в его единичной неповторимости. Ни в литературе, ни в искусстве не изображался человек в его частных свойствах. Каждый сводился к определенному физическому типу в соответствии со своей социальной категорией и своим рангом. Благородные имели белые или рыжие волосы, а также золотые волосы, цветальна, часто — выующиеся; голубые “правдивые” глаза — трудно не усмотреть в этом вторжения северных воинов в каноны средневековой красоты. И если великий деятель случайно не укладывался в общепринятые условности физической характеристики (что, например, произошло с Карлом Великим, действительно имевшим, как это выяснилось после вскрытия его могилы в 1861 г., семь футов роста — 192 см, приписываемых ему биографом Эйнхардом), то его личность все равно полностью оставалась погребенной под грудой общих мест. Биограф наделил императора полным набором аристотелевских и стоических качеств, необходимых особе его ранга»¹⁷³.

«Особа» определенного ранга здесь как раз то самое слово, которое определяет собой все свойства и характеристики конкретного человека. Последний как бы целиком «поглощается» данным словом, «вписывается» в него, и даже если реальные его действия расходятся с этими, заранее заданными характеристиками, истину слова это никак не задевает. Отступление от такой «заданности» тоже уже заранее «вписано» в представление о любом творении, коль скоро, по выражению Фомы Аквинского, определенные категории творений «могут отступать от своего совершенства». Отсюда понятно отсутствие интереса к конкретным явлениям, частным случаям, свойственное средневековой науке. Как пишет Ж. Ле Гофф, «...физики экспериментам предпочитали

¹⁷³ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. С. 261–262.

Аристотеля, медики и хирурги вместо вскрытий предпочитали опираться на Галена. Именно предрассудки докторов в гораздо большей степени, чем нерешительность и уклончивость церкви, задержали развитие практики вскрытий и прогресс анатомии»¹⁷⁴. Осуждающий тон историка можно понять: он обусловлен представлением о превосходстве современной научной картины мира и связанных с ней способов мышления и деятельности. Здесь, однако, необходимо помнить о том, что такое упрямое нежелание обращаться к эксперименту и подчинение авторитетному знанию и есть непосредственное осуществление той жизненной и мыслительной стратегии, которая выше была определена как следование за словом.

Более пристальное «всматривание» в этот способ рассуждения и действия обнаруживает за догматизмом и косностью последовательность, строгость и непреклонную волю, основанную на вере. Ярким примером подобного образа действий может служить жизнь святой Моники, матери Августина, о которой он пишет в своей «Исповеди»: «Воспитанная в целомудрии и воздержании, подчиняясь родителям скорее из послушания Тебе, чем Тебе из послушания родителям, она, войдя в брачный возраст, вручена была мужу, служила ему, как господину, и старалась приобрести его для Тебя. О Тебе говорила ему вся статья ее, делавшая ее прекрасной для мужа: он ее уважал, любил и удивлялся ей. Она спокойно переносила его измены; никогда по этому поводу не было у нее с мужем ссор. Она ожидала, что Ты умилишься над ним и, поверив в Тебя, он станет целомудрен. А кроме того, был он человеком чрезвычайной доброты и неистовой гневливости. И она знала, что не надо противоречить разгневанному мужу не только делом, но даже словом. Когда же она видела, что он отбушевал и успокоился, она объясняла ему свой поступок; бывало ведь, что он кипятился без толку. У многих женщин, мужа которых были гораздо обходительнее, лица бывали обезображены синяками от пощечин; в дружеской беседе обвиняли они своих мужей, а она их

¹⁷⁴ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. С. 325.

язык; будто в шутку давала она им серьезный совет: с той минуты, как они услышали чтение брачного контракта, должны они считать его документом, превратившим их в служанок; памятуя о своем положении, не должны они заноситься над своими господами»¹⁷⁵.

Это потрясающее свидетельство демонстрирует нам отнюдь не тупую покорность женщины, занимающей подчиненное положение в патриархальном обществе, но осмысленное принятие своего определенного статуса в сотворенном мире — статуса, закрепленного словом. Именно универсалия («дочь», «жена») определяет тот или иной образ действий конкретного человека в жесткой иерархии сотворенного общества. Однако это происходит не автоматически, но предполагает всякий раз осуществление акта свободной воли. Именно этот момент полностью уравнивает людей вне зависимости от того, к какой социальной категории они принадлежат: следуя слову, (т. е. принимая тот или иной статус в качестве данного Богом), человек, вне зависимости от того, каков этот статус (от содержания универсалии), совершает одно и то же действие. Отличия между людьми обусловлены здесь прежде всего тем, с какой последовательностью и полнотой это действие совершается, а не тем, каково это действие в содержательном плане. Реализуя ту или иную функцию в общественном (и мировом) устройстве, человек устанавливает непосредственную связь с Творцом, — и это как раз тот момент, который делается явным в рамках позиции номинализма. Утверждая условность общих понятий, номинализм как раз и указывает на главное условие бытия в контексте онтологии творения: быть — значит оказаться причастным творящему действию, т. е. совершить акт веры, или акт свободного принятия на себя того или иного статуса.

Важно понять, что принимает на себя этот статус тот, кто еще не связан никаким статусом, — та самая уникальная сотворенная вещь, которая прежде всего соединена со своим Творцом и лишь затем — с другими вещами сотворенного мира. Именно поэтому и выстраивается та последовательность в образе действий,

¹⁷⁵ *Августин Аврелий. Исповедь. С. 121–122.*

о которой пишет Августин: человек решает, например, подчиняться родителям из послушания Богу, а не наоборот. Эта непосредственная связь с Творцом (ее можно назвать «вертикальной») в противовес «горизонтальным» связям с другими сотворенными вещами порождает еще одну особенность мышления и деятельности человека средневековой культуры, которая выступает оборотной стороной стратегии «следования за словом». Речь идет об утверждении неприкосновенности, «отдельности», существования до всяких связей и отношений («горизонтальных») той «единицы бытия», которая противостоит слову и обозначается им — сотворенной вещи.

Как было показано выше, эта единичность (уникальность) вещи признается всеми тремя подходами к осмыслению проблемы универсалий. Различия начинаются там, где возникает вопрос о тех основаниях, на которых мы осуществляем действие соединения слов и вещей. Реализм, признавая божественное происхождение универсалий, тем самым вынужден связывать вещи и их смысл (выраженный в универсалиях) однозначным образом. Именно поэтому признание уникальности каждого сотворенного сущего сопровождается тем не менее жесткой закрепленностью за любым из этих сущих той или иной универсалии («субстанциальной формы»), определяющей, что есть эта вещь, иными словами — какое место она занимает в сотворенном мире. Номинализм же, утверждая условный характер универсалий, должен допустить возможность различного «именования» одной и той же вещи. И все же вновь следует отметить, что этот момент, связанный с выделением каждой сотворенной вещи в ее абсолютной независимости от других вещей, наиболее внятно выражен в концептуализме П. Абеляра. В трактате «Логика для начинающих» Абеляр присоединяется к мнению тех, кто считает, «что единичные вещи различаются между собой не только формами, но и личностно, по своим сущностям, и никоим образом то, что есть в одной, будь то материя или форма, не находится в другой; даже при упразднении форм [вещи] остались бы существовать как дискретные в своих сущностях, ибо их персональная различенность, на основании

которой это не есть то, основывается не на различении форм, но на самом сущностном различении, подобно тому как попеременно различаются по формам»¹⁷⁶.

Это «личностное», персональное различие вещей друг от друга восходит к их божественному источнику: в основе существования каждой вещи «находится» отдельный акт творения, что и делает каждую вещь, если можно так выразиться, «непроницаемой» для другой. Божественное непознаваемое начало, образующее каждую вещь, является препятствием для того, чтобы эту вещь — пусть это будет даже неживое тело, камень например, — полностью разложить на элементы, сделать предметом анализа и манипулирования. Сотворенную вещь можно использовать ровно таким образом и в такой степени, как и насколько она это позволяет, иными словами — в соответствии с божественным замыслом относительно этой вещи. Именно такое отношение к вещам лежит, как представляется, в основе «антитехнической» направленности образа мыслей средневекового человека, о которой пишет, например, Ж. Ле Гофф. Как отмечает исследователь, «...механизация практически не сделала никакого качественного прогресса в Средние века. Почти все употреблявшиеся тогда механизмы были описаны учеными эллинистической эпохи, главным образом александрийскими, которые нередко намечали и их научную теорию»¹⁷⁷.

Это отсутствие какого-либо движения в заметном совершенствовании технических устройств Ле Гофф связывает с консерватизмом человека средневековой культуры: «Не существует, вне всяких сомнений, иной сферы средневековой жизни, нежели техническая, в которой с такой антипрогрессивной силой действовала бы другая черта ментальности: отвращение к “новшествам”. Здесь еще в большей мере, чем в прочих сферах, нововведение представлялось чудовищным грехом. <...> В течение долгого времени на средневековом Западе не было написано ни одного трактата по технике; эти вещи казались недостойны пера, или же они

¹⁷⁶ *Абеляр П.* Тео-логические трактаты. С. 69–70.

¹⁷⁷ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. С. 189.

раскрывали бы некий секрет, который не следовало передавать. Когда в начале XII в. немецкий монах Теофил писал трактат “О различных ремеслах”, то он стремился не столько обучить ремесленников и художников, сколько показать, что техническое умение есть божий дар»¹⁷⁸. Последнее выражение отнюдь не является риторической фигурой: тайна творения, присутствующая в каждой вещи, доступна только самому Творцу и соответственно только Бог может наделить человека искусством обращения с вещами.

По отношению к человеку эта же присутствующая в сотворенном существе тайна требует прежде всего признания неприкосновенного ядра личности в каждом из людей. Это ядро отрицательным образом «высвечивается» в том числе и в той «реалистской» стратегии мышления, которую описывает Й. Хейзинга: «Действительным достижением средневекового сознания было разложение всего мира и всей жизни в целом на самостоятельные идеи и упорядочение и объединение этих идей в обширные, разнообразные множества на основе зависимостей ланного типа, т. е. в иерархии понятий. Отсюда способность средневекового сознания из комплекса качеств, соотносимых с отдельным явлением, выделить одно-единственное в его сущностной самодостаточности. Когда епископа Фулькона Тулузского упрекнули в том, что он подал милостыню альбигойке, он ответил: “бедной я подал, а не еретичке”»¹⁷⁹. Сама эта способность «выделить одно-единственное качество» и определить посредством этого качества человека в той или иной ситуации свидетельствует о том, что за каждым из этих отдельных качеств скрывается то, что никак не может быть охарактеризовано, — сотворенная вещь свободна.

С особой отчетливостью эта «неуловимость» человека как сотворенной вещи выступает на границе между жизнью и смертью, например в случае казни преступника. Обычай, связанный с исповедью и отпущением грехов перед казнью, свидетельствует о признании этого «свободного ядра личности», к которому и обращается священник перед казнью осужденного. Кроме того,

¹⁷⁸ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. С. 188.

¹⁷⁹ Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 236–237.

общественное положение приговоренного к казни также предполагает определенный «антураж», сопутствующий свершению правосудия, как об этом пишет Й. Хейзинга: «Даже при совершении казни строго принимается во внимание честь, которую следует воздавать рангу и званию: эшафот, воздвигнутый для коннетабля Сен-Поля, украшен богатым ковром, на котором вытканы лилии; подушечка, которую ему подкладывают под колени, и повязка, которой ему завязывают глаза, из алого бархата, а палач еще ни разу не казнил ни одного осужденного — для знатной жертвы весьма сомнительная привилегия»¹⁸⁰.

Таким образом, в некоем исходном непознаваемом единстве здесь скрываются как минимум три статуса, в которых выступает человек: свободное существо, способное раскаяться в своих прегрешениях, преступник, заслуживающий смерти, и знатное лицо, которому полагаются определенные почести даже в случае его казни. Именно это таинственное «ядро» человека как сотворенного существа делает его ареной непрекращающейся борьбы, которая в конечном счете всегда оказывается противостоянием «посюстороннего» — земного, несамодостаточного, ущербного начала и «потустороннего», т. е. начала самого бытия: «В средневековом сознании формируются как бы два жизненных воззрения, располагающиеся рядом друг с другом; все добродетельные чувства устремляются к благочестивому, аскетическому — и тем необузданнее мстит мирское, полностью предоставленное в распоряжение дьявола. Когда что-нибудь одно перевешивает, человек либо устремляется к святости, либо грешит, не зная ни меры, ни удержу; но, как правило, эти воззрения пребывают в шатком равновесии в отношении друг друга, хотя чаши весов то и дело резко колеблются, устремляясь вверх и вниз, и мы видим обуреваемых страстями людей, чьи пышно расцветшие, пылающие багряным цветом грехи временами заставляют более ярко вспыхивать их рвущееся через край благочестие»¹⁸¹.

¹⁸⁰ Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 56–57.

¹⁸¹ Там же. С. 213.

Упомянутое здесь «шаткое равновесие» как раз и обеспечивается той странной субстанцией, которая, являясь основой всех человеческих свойств, находится как бы «между» небесным (потусторонним, божественным) и земным. Поэтому осмысление бытия именно как человеческого связано в рамках онтологии творения не с требованием о-формления себя в соответствии с идеей человека (как в онтологии Единого), но с идеей спасения или «обожения». В переводе с религиозного языка на язык философии это новое требование, предъявляемое человеку, означает необходимость постоянного отказа от своей земной природы в пользу божественного (трансцендентного) начала, символизируемого фигурой Христа. Действие, связанное с таким отказом или преодолением своей земной (тварной) природы, не может быть завершено до тех пор, пока длится физическая жизнь человека. Именно поэтому «полнос» земного должен постоянно присутствовать в жизни человека во всей своей «оголенной», т. е. лишенной духа, вещественности, — как то, что выступает объектом преодоления. Враждебность к плоти, к естественным, т. е. природным, физиологическим, аспектам человеческой жизни, свойственная духу Средневековья, выступает оборотной стороной признания силы этого телесного начала.

Интуицию человека, осуществляющего свою жизнь в контексте идеи спасения, можно выразить следующим образом: «Во мне есть нечто, необходимое для моей жизни и в то же время нуждающееся в преодолении: то, без чего невозможно мое человеческое существование и в то же время препятствующее этому существованию». Именно в контексте этой интуиции и существуют все крайности, связанные с «умерщвлением плоти», которые так характерны для средневековой культуры. Речь идет вовсе не о ненависти к плоти как таковой, которая выступала бы антиподом античной «телесности», но о высвобождении, вы-явлении того таинственного личностного «ядра», которое не дано человеку в готовом виде, но рождается в действии преодоления своего плотского начала.

Лекция 4

Понятия тождества и различия, части и целого в контексте онтологии творения

Это непознаваемое «ядро», которое утверждается применительно к каждой вещи, а не только к человеку, определяет собой и тот смысл, который приобретает в контексте онтологии творения категориальная пара «тождество — различие». Тот разрыв, который существует между Творцом и сотворенным миром, приобретает применительно к этим понятиям форму разрыва между самотождественностью каждой сотворенной вещи и самотождественностью слова (понятия). Тождество отдельной вещи по отношению к себе самой восходит непосредственно к Богу, — именно поэтому здесь уже невозможно говорить о тождестве субстрата, универсального первовещества, «из» которого возникают и «в» которое разрешаются все вещи. Так же как и форма, материя каждой вещи творится отдельно и не может быть сведена к некоей «первоматерии», как об этом говорилось выше.

Поэтому тождество всех вещей может здесь мыслиться только отрицательным образом: сотворенные вещи тождественны друг другу именно в силу факта своей сотворенности, т. е. в силу того, что они *есть*. Иными словами, бытие каждой вещи обеспечивается не присутствием единого субстрата и не присутствием идеи (формы) — эти моменты важны, но вторичны; бытие вещи поддерживается творящим действием Бога, а значит, не может быть помыслено, не может стать понятием человеческого ума. Эта невозможность очень точно и глубоко осмысливается Фомой Аквинским, интерпретирующим аристотелевский тезис «Бытие не есть род» в духе христианского учения. Один из основных аргументов Фомы выглядит следующим образом: «Если Бог принадлежит к какому-либо роду, то это род либо акциденции, либо субстанции. К роду акциденции он не принадлежит, ибо акциденция не может быть первым сущим и первой причиной. Но и в роде субстанции Бог быть не может: ибо субстанция как род не есть само бытие; в противном случае всякая субстанция была бы [тождественна]

своему бытию и не была бы обязана своим бытием какой-либо причине, чего быть не может, как явствует из вышесказанного. Но Бог есть само бытие. Следовательно, он не принадлежит ни к какому роду»¹⁸².

Нетрудно заметить, что главный аргумент в пользу невозможности подчинить Бога какому-либо роду (т. е. помыслить его посредством понятия) есть, по сути дела, все тот же «прыжок веры» как основной алгоритм мышления в рамках онтологии творения. Утверждение «Бог есть само бытие» выступает здесь «началом» и «концом» всей аргументации: «субстанция» как род не есть «само бытие» именно потому, что бытие немислимо, непредставимо, оно всегда больше любого понятийного тождества, всегда — иное этому тождеству и поэтому может быть постигнуто только верой. Как замечает Р. А. Лошаков в отношении этого рассуждения Фомы, «именно потому, что бытие находится в основании всякого рода, в основании любой “чтойности”, само оно не может быть сведено к понятийной форме различия. Понятийное различие — это всего лишь след различия как такового. Бытие есть единое, и как единое оно есть “иное” (*aliut*) общего, фиксируемого в форме понятия. Бог, как чистое различие, есть абсолютно иное миру»¹⁸³. Это «абсолютно иное» и есть то, что утверждает вещь в ее самотождественности и в абсолютном отличии от других вещей. Таким образом, общность всех вещей также может быть утверждена только верой, посредством «прорыва» к трансцендентному источнику всего существующего.

В контексте положения «Бог есть абсолютно иное миру» имеет смысл еще раз вернуться к противостоянию реализма и номинализма и рассмотреть его в свете категориального отношения «тождество — различие». Позиция реализма, как представляется, позволяет здесь прежде всего осмыслить понятийное тождество и вторичное по отношению к нему понятийное различие, иначе говоря — осмыслить это отношение применительно к словам

¹⁸² *Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 141.*

¹⁸³ *Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. С. 169.*

(универсалиям). В свете реалистской установки, утверждающей данность (реальность, сотворенность) общих понятий, отношения между этими понятиями теряют свой живой, событийный характер, свойственный онтологии Единого (когда понятие как бы «вырастает» из своей инаковости в живой интуиции мысли), и «застывают», «отвердевают» в устойчивой системе. «Как только Богу был придан представимый образ, — пишет Й. Хейзинга, — все, что от него исходило и обретало в Нем смысл, должно было также сгуститься, кристаллизиться в сформулированных идеях. Так возникает этот благородный и величественный образ мира, который представляется единой огромной символической системой, собором идей, богатейшим ритмическим и полифонным выражением всего, что можно помыслить»¹⁸⁴. Этот «собор идей», естественно, включает в себя и человеческое общество, также приобретающее «застывшую», хотя и все более усложняющуюся форму.

Характеризуя изменения в европейском обществе эпохи позднего Средневековья, Ж. Ле Гофф указывает на то, что «трехчастное общество (духовенство, военное сословие, крестьяне и ремесленники. — Е. Б.) сменяется обществом “*etats*”, то есть категорий, определяемых по социально-профессиональному положению»¹⁸⁵. Однако эти изменения сопровождаются сохранением установки реализма на «закрепленность» за той или иной категорией абсолютного (божественного) смысла: «Ведь каждая категория людей... и вообще каждая профессия находят в католической вере и в апостолической доктрине правило, относящееся к своему положению, и, если, руководствуясь им, они ведут сущую битву, “они могут добиться венца”, то есть Спасения. Конечно, признание сопровождалось строгим контролем. Церковь допускала существование “*etats*”, отведя каждому из них соответствующий грех наподобие этикетки. Грехи класса побуждали к выработке профессиональной морали»¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 242.

¹⁸⁵ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. С. 244–245.

¹⁸⁶ Там же. С. 246.

Слово «этикетка» очень точно характеризует тот способ, посредством которого осуществляется идентификация и самоидентификация человека в рамках онтологии творения. Здесь действует тот же принцип — соединения «вещи» и «слова» — что и в любом другом акте познания сотворенного мира. Отвечая на вопрос «кто я?», человек как раз и «наклеивает» на себя определенную «этикетку» или «ярлык», тем самым устанавливая свое — вполне определенное — место в иерархии общества и мира в целом. В свою очередь, само это место оказывается связанным прежде всего с определенными функциями, которые необходимо выполнять. А. В. Ахутин характеризует принцип, в соответствии с которым мыслится устройство сотворенного мира, следующим образом: «В огромном организме Вселенной каждая часть имеет место сначала для своего собственного акта-операции, для ближайшей цели, как, например, глаз — для того, чтобы видеть; кроме того, каждая из менее благородных частей располагается так, чтобы быть ради частей более благородных, подобно тому как твари, низшие, чем человек, подчинены бытию человека. Все же твари вместе осуществляют общее, соборное совершенство тварного мира, который своим богоподобием свидетельствует славу самого Бога. Этот *космический собор*, или *космическая литургия*, и есть предельно напряженный образ христианской космологии»¹⁸⁷.

Этот образ сотворенного мира характеризуется «предельной напряженностью» именно потому, что вся иерархия вещей в конечном счете представляет собой не «окаменевшее единство», а единство разнообразных *действий*, устремленных, с одной стороны, на достижение «ближайших» целей, а с другой — на то, чтобы «свидетельствовать славу Бога». Таким образом, «ярлык» или «этикетка» не поглощают собой уникальную, единственную в своем роде сотворенную вещь, а, скорее, определяет спектр действий, которые эта вещь должна совершать. Но именно поэтому тождественность «этикетки», или общего понятия, непременно должна дополняться различием отдельных вещей, ведь соответствовать

¹⁸⁷ Ахутин А. В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время («фюзис» и «натура»). С. 28.

той или иной «этикетке», той или иной категории можно, только осуществляя уникальное, не гарантированное самой «этикеткой», действие. Так за застывшим, иерархически упорядоченным миром средневекового реализма обнаруживается ничем не связанное божественное действие, непосредственно соединенное с действием каждой сотворенной вещи, именно в силу этого обладающей уникальным характером: «Космос, понятый как собор и литургия, космос, в котором бережная индивидуализация и внимательное оформление деталей, бесконечно множась в скрытом от них самих единстве, — такой космос представлен любым готическим собором. Единство, тайно связуя все, как будто представляет каждое существо его единственному бытию. Каждое существо — особое качество, особая природа, зачем-то нужная — единственная, уникальная — в божественном мироустроении»¹⁸⁸.

Здесь нам приоткрывается еще один аспект отношения тождества и различия, осмысляемый прежде всего в рамках номинализма. Речь идет уже о тождестве и различии вещей, а не понятий, и именно поэтому на первый план выходит различие, в силу которого всякая сотворенная вещь уникальна, тождество же вещей оказывается тем «отрицательным тождеством», о котором говорилось выше. Это тождество — невысказуемо, оно — по ту сторону конечного человеческого ума. Поэтому, парадоксальным образом, оно может быть постигнуто только актом веры, т. е. уникальным действием отдельной души. Именно с этим связано номиналистское утверждение первичности воли по отношению к разуму. Применительно к существованию отдельного человека это утверждение (характерное в той или иной степени для всех средневековых христианских мыслителей, а не только для номиналистов) оборачивается признанием некоего неустранимого личностного начала, которое не затрагивается никакими иерархическими связями и отношениями — как в обществе, так и в мире в целом. Отсюда вытекает, в частности, и та настороженность, с которой официальная церковь относилась к мистическому опыту, связанному

¹⁸⁸ Ахутин А. В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время («фюзис» и «натура»). С. 28–29.

с «растворением» индивидуальной души в Боге. На эту несовместимость христианского учения и мистического «слияния с Богом» указывает, в частности, Й. Хейзинга: «Громадная опасность, заключающаяся в ощущении самоуничтожения, содержалась в выводе, к которому приходили как индийские, так и некоторые христианские мистики: что совершенная душа, погруженная в созерцание и любовь, более не способна грешить. Ибо, растворенная в Боге, она более не обладает собственной волей; остается одна только божественная воля, и если даже душа следует влечениям плоти, здесь более нет греха»¹⁸⁹.

Опасность греха остается постоянной именно потому, что сотворенный человек (подобно любой другой сотворенной вещи) непостижим в своей «сердцевине» — даже для самого себя. Поэтому и свое существование, и существование каждой сотворенной вещи утверждается верой, на которой, по сути дела, и основывается то «интуитивное знание», о котором говорит У. Оккам. Отсюда следует еще один важный вывод: признание уникальности каждой вещи требует в конечном счете и признания за ней личностного статуса: «личность» здесь, собственно, следует понимать как то непостижимое божественное начало, которое не просто создает вещь, но и поддерживает ее существование в каждый момент. В приведенной выше цитате из трактата Пьера Абеляра говорится о «личностном» различении вещей, и так или иначе эта интуиция (иногда принимающая форму прямого утверждения) вещи как личности (т. е. того, что обладает самотождественностью и самодостаточностью по отношению к другим вещам этого мира) присутствует у всех средневековых христианских мыслителей.

На уровне повседневного мышления эта же интуиция выражается, например, в таком, в общем-то, знакомом и сегодняшнему человеку явлении, как наделение вещей именами собственными: «До сих пор, как отголосок былого, собственные имена получают некоторые выдающиеся алмазы. Среди драгоценных камней Карла Смелого многие были известны по именам: “le sancy, les tois freres,

¹⁸⁹ Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 235.

la hote, la balle de Flandres” (“целитель, три брата, короб, фландрская горка”). Если и в наше время сохраняется обычай, согласно которому имена получают суда, изредка дома, а колокола уже никогда, то это происходит не только потому, что судно, перемещающееся с места на место, всегда легко может быть опознано по названию, но также и потому, что корабль, пожалуй, вызывает к себе отношение в чем-то более личное, даже по сравнению с домом, — как это отмечает английский язык, где о судне говорят “she” (“она”). Личное отношение к неодушевленным предметам во времена Средневековья было выражено гораздо более ярко; все наделялось именем: камеры темницы так же, как каждый дом или колокол¹⁹⁰. Имя собственное выделяет вещь из совокупности ей подобных, указывает на ее единственность и неповторимость, которая в конечном счете характеризует каждое сотворенное сущее.

Несколько иначе эта интуиция уникальности любой сотворенной вещи преломляется в осмыслении таких понятий, как часть и целое. Если в контексте онтологии Единого часть выступает как модификация целого, содержащая в себе все потенциальное многообразие этого целого и способная превратиться во что-то иное, то часть сотворенного мира есть отдельный (выделенный) фрагмент, в котором реализована одна конкретная возможность и который соответственно наделен конкретной функцией в рамках божественного замысла. Такое понимание части помещает сотворенную вещь одновременно в систему «горизонтальных» связей с другими вещами, составляющими в совокупности совершенное создание Творца, и в «вертикальную» связь с самим Творцом, видящим и знающим каждую деталь сотворенного мира совершенным образом, как говорит об этом Фома Аквинский: «...если Бог, зная свою сущность, тем самым знает и природу сущего вообще, то он должен знать и множество. Но множество немислимо без различия. Значит, Бог мыслит вещи в их различии друг от друга.

Далее. Всякий, кто в совершенстве знает некую всеобщую природу, знает и все степени, в каких эта природа может

¹⁹⁰ Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 274–275.

[реализоваться]: так, кто знает белизну, тот знает, что она допускает [степени] “больше” и “меньше”. Но различные степени бытия образуют различные ступени сущих. Значит, если Бог, зная себя, тем самым знает и всеобщую природу сущего, и знает ее в совершенстве, ибо всякое несовершенство ему чуждо, как доказано выше; он должен знать все ступени сущих. А тем самым он будет иметь особенное знание о каждой из вещей, отличных от него самого»¹⁹¹.

Это божественное всеведение, которое утверждается верой и предполагает отчетливое видение как вещи в ее отдельности, так и тех связей, в которые она включена, применительно к человеческому мышлению оборачивается «мозаичностью», дробностью картины мира, той мельчайшей детализацией всего существующего, которая отмечается многими исследователями средневековой культуры. Это внимание к деталям, однако, имеет своей оборотной стороной убежденность в единстве и целостности мира, порядок которого (место каждой детали в универсуме) определен раз и навсегда. Поэтому и знание человека о мире — в той степени, в которой человек способен усвоить, воспринять божественный замысел, — должно уподобляться этому замыслу как в отношении единства, так и в отношении детальности. Отсюда своеобразный характер средневековой науки: «Универсализм средневекового знания — выражение чувства единства и законченности мира, идеи его обозримости. Поэтому-то философия и не могла не быть служанкой теологии (эта ее роль не только не считалась унижительной, но, напротив, возвышала ее, ибо, во-первых, в добровольном служении средневековый человек вообще не видел ничего принижающего, а во-вторых, служение богословию могло, с его точки зрения, только приблизить философию к божественной истине), всемирная история принимала форму истории спасения, а любое сочинение, содержащее естественно-научные сведения, неизбежно превращалось в компендиум, который охватывал все стороны мироздания»¹⁹².

¹⁹¹ *Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 237.*

¹⁹² *Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 297.*

Любая вещь мира — именно в своей отдельности — связана нерушимыми отношениями со всеми остальными вещами, непосредственно или опосредованно. Она не может выпасть из этой системы отношений, — в противном случае она потеряет собственный, всегда восходящий к Творцу смысл, а совершенство сотворенного мира будет неполным. Впрочем, эта неполнота никогда не может нарушить самого божественного замысла, которым заранее предусмотрена не только каждая деталь мира, но определенная степень ее совершенства. Таким образом, замыслом Творца предусмотрено и то, что какая-либо деталь сотворенного мира будет соответствовать этому замыслу не в полной мере, не выполняя или выполняя недолжным образом соответствующую ей функцию. Несовершенство здесь как бы «вписывается» в совершенство, служит полноте и всеохватности сотворенного мира, как об этом говорится в цитированном выше высказывании Фомы Аквинского относительно «ступеней совершенства». Отсюда вытекает еще одна важная мысль: все то, что в своей отделенности от других вещей кажется ущербным, будучи включенным в целое сотворенного мира, оказывается у-местным, а следовательно благом. Таким образом, зло как таковое, «в чистом виде», не может быть признано существующим: оно несубстанциально.

Положение о несуществовании зла применительно к целому сотворенного мира формулируется многими мыслителями христианского Средневековья, однако, пожалуй, с наибольшей выразительностью это удалось сделать Фоме Аквинскому: «Коль скоро Бог есть всеобщий распорядитель всего сущего, должно отнести к его провидению то, что он позволяет отдельным недостаткам присутствовать в некоторых частных вещах, дабы не потерпело ущерба совершенство всеобщего блага. В самом деле, если устранить все случаи зла, то в мироздании недоставало бы многих благ. Так, без убийства животных была бы невозможна жизнь львов, а без жестокости тиранов — стойкость мучеников»¹⁹³. Ущербен, таким образом, не сам по себе «случай зла», но его оторванность

¹⁹³ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. С. 838.

от целого, т. е. замысла творения. Избавляться от этой ущербности можно опять-таки только посредством веры — посредством принятия некоей вещи или «случая зла» в качестве данности. При этом условии и может, например, обнаружиться, что «жизнь львов», т. е. существование хищников, — необходимый элемент в системе связей сотворенного мира, и устранение этого элемента может повлечь за собой непредсказуемые последствия. Иными словами, утверждение любой части сотворенного мира актом веры своей оборотной стороной имеет признание непознаваемости этого целого и соответственно признание невозможности привнесения в это целое каких-либо принципиальных изменений со стороны человека.

Применительно к пониманию общества и человека эта интерпретация понятий части и целого имеет своим следствием не только неподвижность и иерархичность социальной структуры, на который уже указывалось выше, но и парадоксальный характер отношения индивида и группы. С одной стороны, исследователи указывают на то обстоятельство, что в средневековом европейском обществе индивид поглощается группой, не существует «как таковой», вне факта своей принадлежности к какой-либо социальной группе: «Идея группы неотступно преследовала средневековую мысль, пытавшуюся определить наименьшее число составляющих ее лиц. Отталкиваясь от определения “Дигест”: “Десять человек образуют народ, десять овец — стадо, но для стада свиней достаточно четырех-пяти голов”, канонисты XII–XIII вв. увлеченно спорили о том, с двух или с трех лиц начинается группа. Главной задачей было не оставлять индивида в одиночестве. От одиночки следовало ожидать лишь злодеяний. Обособление считалось большим грехом»¹⁹⁴.

Однако именно эта «опутанность» отдельного человека сетью групповых связей парадоксальным образом высвобождает человеческую индивидуальность — ровно постольку, поскольку все эти связи основаны в конечном счете тоже на свободном

¹⁹⁴ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. С. 261.

принятии-признании своей принадлежности к группе или своей зависимости от другого лица. Этот момент отмечается, в частности, А. Я. Гуревичем: «В социальных отношениях Средневековья нетрудно обнаружить принцип *взаимности*, обоюдности, который играл немалую роль в их конституировании. Вассал находит себе сеньора. Образуемые ими связи уже не природные, как в обществе варваров, а чисто социальные... Кроме того, в отличие от коллективных связей варварского общества феодальные связи строились на индивидуальной основе. Установление связи между сеньором и вассалом, покровителем и подопечным, так или иначе предполагало принятие обязательств обеими сторонами. ...Нарушение обязательств одной стороной освобождало от них и другую сторону феодального договора»¹⁹⁵.

Этот же принцип свободного признания своей принадлежности действует и в отношении человека к группе: «Отрицая свободное развитие человеческой личности, корпорация одновременно создавала условия для ее существования в определенных рамках, в тех пределах, которые не противоречили интересам и целям коллектива. Средневековое право отразило эту двойственность: отвергая новшества как предосудительные и даже преступные, оно защищало статус человека, которым он пользовался в качестве члена социальной группы. Корпорация была школой воспитания чувства собственного достоинства объединяемых ею индивидов. Опираясь на поддержку своих собратьев по группе и ощущая себя равным им, человек учился уважать самого себя и себе подобных»¹⁹⁶.

Уважение к себе и другим основано здесь на том, что, признавая себя в качестве части некоего целого (к примеру, той или иной социальной группы), человек тем самым признает свой удел, доставшийся ему от рождения, иными словами — свою роль в рамках божественного замысла. Это же, в свою очередь, означает, что, будучи частью, человек, обладающий тем или иным закрепленным статусом, есть одновременно и целое. Исполняя отведенную

¹⁹⁵ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 199.

¹⁹⁶ Там же. С. 202–203.

ему роль, человек исполняется совершенства, обретает единство с Богом, или, говоря языком религии, спасение. Целостность здесь обеспечивается не причастностью идее, в ее «точечности», совпадающей с целым миром, но в причастности непосредственно той силе, которая творит мир — во всей его сложности и упорядоченности. Осмысление характера этой упорядоченности объединяет оппозицию «часть — целое» с категориями детерминизма.

Лекция 5

Проблема соотношения предопределения и свободы. Понятие целевой причинности

Понятия необходимости и случайности, возможности и действительности, причины и следствия также приобретают в контексте идеи сотворенного мира принципиально иную смысловую окраску по сравнению с представлениями о законосообразности античного космоса. Основным моментом, определяющим эту инаковость, становится положение о неприменимости к Богу-Творцу каких-либо ограничивающих его законов. Мир сотворен по Слову, которое есть не что иное, как проявление свободной воли Творца. Таким образом, именно эта воля и становится в рамках онтологии творения основанием того порядка, который определяет как устройство мира, так и все происходящие в этом мире события.

Именно потому, что Творец трансцендентен миру, его воля и его разум сливаются в абсолютном единстве, непостижимом для человеческого ума. Поэтому-то и требуется «прыжок веры», с которого начинается путь осмысления сотворенного мира: будучи продуктом свободного творящего действия, мир не может быть «выведен» из некоей закономерности, поэтому он прежде всего должен быть принят человеком как данность и уже потом — осмыслен, в меру ограниченных человеческих возможностей. Свободная воля Творца как источник всего существующего есть то, что в принципе

не подлежит познанию, ведь познание всегда связано с установлением некоей определенности.

С этим парадоксальным моментом связаны и те положения о непознаваемости божественного замысла относительно мира, которые столь часто встречаются у средневековых христианских мыслителей. Так, Иоанн Скот Эриугена, шотландский мыслитель IX в., формулирует этот парадокс («Бог не знает и знает себя одновременно») в точном соответствии с традицией апофатического богословия: «Как же беспредельное может быть в чем-то определено самим собою или в чем-то постигнуто, если оно познает себя сущим превыше всего предельного и беспредельного, предельности и беспредельности? Следовательно, Бог не знает о себе, что он есть, ибо он не есть никакое “что”; ведь он ни в чем непостижим ни для самого себя, ни для какого бы то ни было разума. <...> И насколько он не постигает себя как нечто существующее в вещах, им сотворенных, настолько же он постигает себя как сущее превыше всего, и потому неведение его есть истинное постижение. И насколько он не знает себя в сущих вещах, настолько же он знает, что возвышается надо всем; и потому через незнание себя самого лучше знает себя самого. Ибо лучше знать себя удаленным от всех вещей, нежели если бы Бог знал себя включенным в число всех вещей»¹⁹⁷.

То, что по отношению к Богу выступает как два вида постижения — «незнание себя существующим в вещах» и «знание себя сущим превыше всего», — по отношению к человеку оборачивается соотношением непостижимости Творца и знания (ограниченного, неполного) о сотворенном мире. Таким образом, любая упорядоченность, закономерность, обнаруживаемая человеком в мире, имеет только условный статус, коль скоро «за» этой закономерностью скрывается непостижимая свободная воля Творца. Вместе с тем эта закономерность должна приниматься человеком как нечто незыблемое: в отличие от античного космоса, в котором все происходящее «управляется» безличной судьбой, все события

¹⁹⁷ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. С. 793–794.

и закономерности сотворенного мира в конечном счете имеют одно объяснение и оправдание: «Так захотел Бог», т. е. восходят к божественной личности. Поэтому принятие сотворенного мира в его упорядоченности также осуществляется не разумом, но верой, иными словами, это акт доверия одной личности (сотворенной) другой Личности — творящей.

Разум здесь оказывается вторичным именно потому, что действие Творца, так же как и действие сотворенного человека, имеет своим истоком непостижимое свободное ядро личности. Таким образом, принять следует именно видимый, «вещный» порядок сотворенного мира, который может быть непосредственно воспринят чувствами, коль скоро замысел мира, его, так сказать, идеальный план, человеку недоступен. О том, какой должна быть связь между вещами, знает только Бог. Человек же видит эту связь такой, какова она в самом сотворенном мире, со всеми ее погрешностями и несообразностями. Именно поэтому человеческое знание о закономерностях мироустройства может быть только следствием наблюдения за происходящим и обобщением частных случаев в некое общее правило — обобщением всегда приблизительным и неточным. Такое знание общих закономерностей не может объяснить и тем более предсказать *все* происходящие события, в особенности же те из них, которые не укладываются в эту, всегда приблизительную, схему.

Однако эти события, которые для конечного человеческого ума предстают как случайные, должны быть признаны восходящими к божественному замыслу, а следовательно, столь же необходимыми в сотворенном мире, как и закономерные события. Божественное всеведение в одинаковой степени распространяется на то, что кажется человеку относящимся к мировому порядку, и на то, что кажется выпадающим из этого порядка, как об этом говорит Фома Аквинский: «...можно, при известном [старании], понять, что Бог от века обладал непогрешимым знанием случайных единичных [вещей], которые от этого не перестают быть случайными. <...> Божье знание не было бы истинным и совершенным, если бы вещи происходили не так, как Он знает, что

они произойдут. Будучи знатоком всего бытия, которого Он есть начало, Он знает каждое следствие не только само в себе, но и в его соотношении с любыми его причинами. А отношение случайных [вещей] к их ближайшим причинам состоит в том, что они происходят из этих вещей случайно [т. е. могут быть, а могут и не быть]. Значит, Бог знает о некоторых [вещах] и то, что они произойдут, и то, что они произойдут случайно. Таким образом, достоверность и истинность Божьего знания не уничтожает случайного характера вещей»¹⁹⁸.

Это рассуждение Аквинского проливает свет на различие между случайным и необходимым в контексте онтологии творения: речь идет о различном отношении событий к своим «ближайшим причинам», т. е. к другим событиям, происходящим в сотворенном мире. Это отношение может выглядеть — для человека — устойчивым, повторяющимся, и тогда оно будет рассматриваться как необходимое в смысле закономерности. Если же это отношение выглядит как «частный случай», то человеческий ум воспринимает его в качестве случайного, так же как и сами события, связанные этим отношением. Иными словами, различие между необходимым и случайным — это различие для человека, а не для Бога, что Фома и подчеркивает со всей определенностью: «Причина нашего знания — вещи; поэтому мы нередко познаем вещи необходимые не как необходимые, но как всего лишь вероятные (т. к. необходимое совершеннее вероятного). Но как для нашего познания причина — вещи, так Божье познание — причина познанных им вещей. Следовательно, вещи, о которых Бог имеет знание необходимое, сами по себе могут быть случайными»¹⁹⁹.

Отсюда становится понятным тот консерватизм, с которым средневековый европеец относился к установленному порядку вещей — будь то порядок мира в целом, порядок в обществе или в отдельных его «сегментах». По свидетельству историка, «... доказательством истины в феодальную эпоху было “извечное” существование. Вот, например, конфликт, в котором в 1252 г. выступали

¹⁹⁸ *Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 293–297.*

¹⁹⁹ Там же. С. 297.

друг против друга сервы собора Парижской богородицы в Орли и каноники. Каким образом стороны доказывали свою правоту? Крестьяне утверждали, что они не должны платить капитулу подать, а каноники возражали, опираясь на опрос осведомленных людей, которых спрашивали, что говорит на этот счет традиция (“молва” — fama). <...> Даже в том, что касается знати, гарантией почтенности была прежде всего древность рода. Именно это, скорее, чем отбор высшего духовенства по социальному признаку, в большей степени объясняет значительное количество знатных среди святых и тот факт, что благородное происхождение приписывалось многим святым, на самом деле его не имевшим»²⁰⁰.

В самом деле, в ситуации, когда основания существующего порядка не могут быть предметом знания, но должны приниматься на веру, не остается ничего другого, кроме стратегии сохранения самого порядка — во что бы то ни стало. Именно поэтому и стремление изменить свое социальное положение подвергается в средневековом европейском обществе безоговорочному осуждению: «Круг мышления, как и круг деятельности, был равно замкнут писанием и традицией. Ничего нового, только восстановление пришедшего в упадок бывшего, неизменен сам человек, он не меняет от рождения заданные ему условия и, следовательно, свое положение, он приспособляется к унаследованным условиям»²⁰¹.

Таким образом, за различием необходимости (как некоей закономерности) и случайности (как «того, чего могло бы и не быть») скрывается в конечном счете свободная воля Творца, которая применительно к сотворенному миру оказывается в равной степени необходимой, т. е. требующей безоговорочного принятия. Здесь оппозиция «необходимость — случайность» трансформируется в проблему отношения необходимости и свободы. Так же как и по отношению к судьбе, управляющей круговращением античного космоса, свобода человека по отношению к воле всемогущего Творца кажется на первый взгляд химерой. Однако, подобно тому как античный герой обретает свободу в сознательном принятии

²⁰⁰ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. С. 305–306.

²⁰¹ Барз М. А. Эпохи и идеи. М., 1987. С. 149.

своей судьбы, в сотворенном мире человек (который, вспомним, мыслится прежде всего как духовное существо) становится свободным там и тогда, где и когда сознательно подчиняется воле Бога.

Гордыня — один из самых тяжких грехов, а смирение — одна из величайших христианских добродетелей именно потому, что гордыня ведет к рабству, а смирение освобождает. В отношении сотворенного мира можно говорить лишь о двух онтологических возможностях: соответствие замыслу творения (творящей воле) и отступление от этого замысла. Первое ведет к свободе, второе — к рабству, и эта мысль постоянно проговаривается христианскими средневековыми мыслителями. Одна из самых отчетливых формулировок этого положения принадлежит Августину: «...грех — первая причина рабства, по которому человек подчиняется человеку в силу состояния своего, и это бывает не иначе, как по суду Божию, у которого нет неправды и который умеет распределять различные наказания соответственно винам согрешающих. А так как верховный Господь говорит, что “всякий, делающий грех, есть раб греха” (Иоанн. 8; 34) и потому многие благочестивые служат господам неправедным, которые сами, однако, не свободны, “ибо, кто кем побежден, тот тому и раб” (2 Пет. 2, 19), — то во всяком случае лучше быть рабом у человека, чем у похоти, ибо самая похоть господствования, чтобы о других не говорить, со страшною жестокостью опустошает души смертных своим господствованием. В порядке же мира, по которому одни люди подчинены другим, как уничтожение приносит пользу служащим, так гордость вредит господствующим. Но по природе, с которой Бог изначала сотворил человека, нет раба человеку или греху»²⁰².

Итак, человек, признавая себя существом сотворенным (т. е. имеющим начало своего бытия в Боге), состояние свободы обретает ровно в той степени, в которой приобщается к этому божественному началу, — становится духовным существом. Приобщение к Творцу, как принятие в себя духа, осуществляется,

²⁰² Цит. по: Антология мировой правовой мысли. М., 1999. Т. 2. С. 196.

таким образом, посредством преодоления в себе тварного (природного, телесного и душевного, психического) начала. По сути дела, свобода здесь означает подчинение онтологически высшему в противоположность рабству как подчинению онтологически низшему, вторичному. Идя на поводу у телесных желаний и душевных страстей, человек тем самым искажает порядок бытия, онтологическую иерархию, согласно которой дух должен первенствовать по отношению к телу и душе. Свобода, иначе говоря, обретается в том «пространстве», которое создается движением человеческого духа (который одновременно является божественным, т. е. — Святым Духом), и смыслом этого движения выступает отказ человека от своей тварной природы, ее преодоление. С исключительной тонкостью это парадоксальное «место свободы» описывается в трактате Пьера Абеляра «Этика, или Познай самого себя»: «Бог не может пострадать ни от какого ущерба, кроме презрения. Ибо сам Он — высшее Могущество, которое не умалится никаким ущемлением, но Он мстит за презрение к себе. Итак, грех — это презрение нашего Творца, и грешить — значит презирать Творца, то есть не совершать ради Него того, что, мы верим, нам надлежит делать ради Него, или же не отрекаться ради Него от того, от чего, мы верим, нам надлежит отречься ради Него. Определяя таким образом грех чисто отрицательно, говоря: не делать либо не отрекаться от того, от чего следует отречься, — мы ясно показываем, что нет никакой субстанции греха, потому что он заключается скорее в небытии (non esse), нежели в бытии (esse), подобно тому как мы сказали бы, определяя тень: это — отсутствие света там, где должен быть свет»²⁰³.

«Отрицательное определение» греха оборачивается здесь положительным определением свободы — как синонима бытия и действия, точнее — бытия-действия, имеющего божественную природу. Открывая и производя в себе божественное начало (дух), человек в опоре на это начало преодолевает то, «от чего следует отречься», — телесные и душевные аспекты своего существования.

²⁰³ Абеляр П. Этика, или Познай самого себя // Абеляр П. Тео-логические трактаты. С. 249.

Однако это преодоление связано не с отказом от своей тварной природы, но с ее принятием и соответственно с выходом за ее пределы. Парадоксальное понимание свободы как смирения требует, следовательно, принятия человеком своей двойственной, «промежуточной» природы. Именно эта двойственность, как подчеркивает Абельяр, выступает источником страданий и одновременно условием главной онтологической задачи человека как сотворенного существа: свободно исполнить замысел Творца о себе: «Где же битва, если нет источника для сражения? И откуда бы взяться награде, если бы не было того, за что мы тяжко претерпели? Когда сражение завершилось, не с чем уже бороться, остается только получить награду; в этом мире мы непрестанно сражаемся, чтобы в том получить венец победителя. Но, чтобы битва состоялась, нужно существование врага, который бы сопротивлялся и совершенно не ослабевал. Этот враг — наша злая воля, над которой мы одерживаем победу, подчиняя ее Божьей воле, [но] подчиняя не полностью, так что всегда у нас остается то, против чего мы могли бы упорно бороться»²⁰⁴.

Это свободное принятие своей ограниченности, неполноты, выражающейся в присутствии «злой воли», становится условием обретения полноты, т. е. приобщения к источнику бытия. В силу того что это принятие осуществляется духом, оно должно быть понято как действие в человеке божественного начала, подчиняющего себе все вторичные, «тварные» моменты человеческого бытия. Здесь вопрос о свободе оказывается неразрывно связанным с той гранью проблематики детерминизма, которая осмысливается посредством категорий возможности и действительности. Соотношение этих понятий в контексте онтологии творения можно определить евангельским положением «Человекам это невозможно — Богу же все возможно»²⁰⁵. Речь здесь идет отнюдь не об архаической вере в некое всемогущее существо, но все о том же действии выхода за (на) предел сотворенного мира, об «отрицательном» определении Бога как того, кто не связан никакими «посюсторонними» (т. е.

²⁰⁴ Абельяр П. *Этика, или Познай самого себя*. С. 252.

²⁰⁵ Евангелие от Матфея, 19 : 26.

доступными для человеческого ума) ограничениями. Всесовершенство Бога-Творца — еще одна грань его свободы по отношению к сотворенному им миру. В этом смысле возможность означает именно мощь, способность Бога, совпадающую (в силу своего абсолютного характера) с действительностью: это возможность в действии.

Именно об этой возможности говорит Фома Аквинский в рассуждении, которое, на первый взгляд, просто воспроизводит положение Аристотеля об уме-перводвигателе: «Мы видим, что все, что есть в мире, переходит из потенции в акт. Но оно не само переводит себя из потенции в акт, ибо того, что есть в потенции, еще нет, а потому оно и не может действовать. Потому следует, чтобы сначала было нечто другое, при помощи чего потенциально сущее было бы переведено из потенции в акт. И затем снова, если и та первая вещь переходит из потенции в акт, необходимо прежде нее предположить еще нечто, что перевело бы ее в акт. Но так не может продолжаться до бесконечности. Потому необходимо дойти до некоторой вещи, которая только актуальна и никоим образом не потенциальна, а ее мы именуем Богом»²⁰⁶.

Необходимость дойти до «чистой актуальности» имеет здесь логический характер, в силу чего различие между учениями Аристотеля и Фомы стирается. Между тем это различие есть, и при всей его тонкости оно является принципиальным: в учении христианского мыслителя Бог — опорный пункт рассуждения, причем такой пункт, который устанавливается догматически: Бог трансцендентен, а значит — есть «нипочему», он, как выражается Аквинский, «необходим сам по себе» и именно поэтому есть «чистая актуальность»: «Бытие, необходимое само по себе, ни в каком отношении не есть — бытие возможное: потому что бытие, само по себе необходимое, не имеет причины; а всякое возможное бытие имеет причину, как показано выше. Бог же есть бытие, необходимое само по себе. Следовательно, он ни в каком отношении

²⁰⁶ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. С. 859.

не есть возможное бытие. Значит, в его субстанции не находится ничего потенциального»²⁰⁷.

Подобно тому как «необходимость сама по себе», относящаяся к Богу, есть не что иное, как абсолютная свобода божественной воли, его актуальность или действительность есть абсолютная полнота (бесконечность) возможностей. И свобода, и всемогущество (полнота возможностей) Творца могут быть постигнуты только верой, и в этом случае все, что человеку открывается в сотворенном мире, как раз и должно быть воспринято как необходимое и действительное, т. е. данное актом божественной воли. Именно поэтому действительное (так же как и необходимое) человеком не столько мыслится (здесь человек всегда остается в сфере предположений), сколько обнаруживается в своей вещественной данности. Здесь кроется основание того обстоятельства, что для человека европейского Средневековья чудо — как некое невероятное событие — выступает чем-то не просто возможным, но и ожидаемым, в какой-то степени привычным. Здесь работает все то же, зачастую неосознаваемое, убеждение во всемогуществе Творца, способного отменить те законы, которые управляют сотворенным миром.

В этом контексте становится понятным такое немислимое для современного человека явление, как «доказательство чудом», выступающее одним из моментов юридической практики в средневековой Европе: «К доказательству авторитетом, то есть доказанной древностью, прибавлялось доказательство чудом. Средневековые умы привлекало совсем не то, что можно было наблюдать и подтвердить естественным законом, регулярно происходящим повторением, а как раз наоборот, то, что было необычно, сверхъестественно или, уж во всяком случае, ненормально. <...> По всей вероятности, доказательство чудом стало сначала употребляться для определения святости, которая сама по себе исключительна. <...> Когда в начале XIV в. регламентировалась процедура канонизации, в нее включили обязательные требования наличия специальных записей о чудесах, совершенных кандидатом:

²⁰⁷ *Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 97–99.*

capitula miraculorum. Но Бог ведь творит чудеса не только посредством святых. Чудеса могли случаться в жизни каждого, вернее, в критические моменты жизни всякого, кто в силу той или иной причины сподобился вмешательства сверхъестественных сил»²⁰⁸.

Эта удивительная готовность увидеть и признать чудо неразрывно связана с характером осмысления причинности в контексте онтологии творения. Оппозиция причины и следствия, подобно категориальным парам «необходимость — случайность» и «возможность — действительность», также мыслится здесь двойственным образом. «Свободная необходимость» и «действительная возможность (мощь)» Бога-Творца могут быть дополнены еще одной парадоксальной характеристикой: Бог есть абсолютная причина (причина себя самого) и соответственно следствие себя самого. Этот парадокс, в свою очередь, определяет и понимание причинно-следственных связей в сотворенном мире. Наиболее показательным в этом отношении выступает учение Фомы Аквинского. Бог как абсолютная причина всего происходящего, согласно Аквинскому, своим творящим действием и создает вещи, и связывает их в единое, упорядоченное целое, оставаясь трансцендентным этому порядку: «Причина хотения для воли — цель. Но цель Божьей воли — Божья благодать. Следовательно, она для Бога — причина хотения, но ведь она тождественна самому его хотению. Что же касается других [вещей], которых хочет Бог, то ни одна из них не служит причиной для его воли. Одна из них служит причиной другой сообразно порядку, в котором они подчинены Божьей благодати. Таким образом, понятно, что Бог хочет одних [вещей] ради других. Однако не следует полагать, что в Божьей воле присутствует некое рассуждение. Там, где есть один акт, не бывает дискурса, как было показано выше применительно к уму. Бог хочет и себя, и все прочие [вещи] одним актом: ибо его деятельность есть его сущность [а она проста]»²⁰⁹.

В этом рассуждении отчетливо вырисовывается отмеченная выше двойственность осмысления причинности: Бог «хочет одних

²⁰⁸ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. С. 306.

²⁰⁹ Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 375.

вещей ради других» именно потому, что подлинной его целью является он сам. Таким образом, причинно-следственные связи между вещами в сотворенном мире сами, в свою очередь, восходят к одной-единственной абсолютной причине — Богу-Творцу. Здесь обнаруживается все то же перекрестье, которое неминуемо возникает в рамках любой попытки помыслить бытие как творящий акт: «горизонтальные» связи и отношения, характеризующие все существующее, могут быть поняты в контексте онтологии творения, только будучи включенными в «вертикальное» отношение с Богом. В учении Фомы эти «горизонтальные» связи определяются как вторичные причины: «Тем, что бог непосредственно печется о всех вещах, отнюдь не исключаются вторичные причины, каковые суть исполнительницы этого миропорядка...»²¹⁰.

Таким образом, осмысляя каждое событие и каждую вещь как «точку пересечения» мирской «горизонтальности» и божественной «вертикальности», человек движется одновременно в горизонте двух вопросов: «как (в рамках какой закономерности) происходит то или иное событие?» и «для чего оно происходит?». При этом ответ на второй из этих вопросов предположен заранее: все, что происходит, имеет одну абсолютную причину, совпадающую с абсолютной целью, как утверждает, например, Фомой Аквинским: «...цель — вот основание для того, чтобы хотеть тех [вещей], которые служат [достижению] цели. Бог хочет своей благодати как цели, а всего прочего — как [средств] для [достижения] цели. Следовательно, его благодать есть основание, в силу которого он хочет других, отличных от него самого [вещей]. Далее. Частное благо подчинено благу целого как цели, как несовершенное — совершенному. [Вещи] становятся предметом Божьей воли постольку, поскольку включены в иерархию блага. <...> Следовательно, благо целого — вот основание, в силу которого Бог хочет каждого частного блага во вселенной. <...> Таким образом, в поисках основания для Божьей воли мы можем рассуждать в такой последовательности: Бог хочет, чтобы у человека был разум, для того, чтобы был

²¹⁰ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. С. 838.

человек; а чтобы был человек, Бог хочет для того, чтобы во вселенной была полнота; вселенского же блага Бог хочет потому, что оно подобает его собственной благодати»²¹¹.

Приведенный Аквинским пример как нельзя лучше демонстрирует отличие того способа осмысления причинности, который предполагается пониманием бытия как творящего действия, от так называемой «эйдетической» причинности в рамках онтологии Единого. Последняя требует прямого обращения к идее (эйдосу) человека, не требуя дальнейшего обоснования и выводя из этой идеи все то, что с человеком (как таковым) может произойти. Сама же идея «ухватывается» интуитивно посредством сосредоточения ума, «всматривания» или «вслушивания» мыслящего в то, что есть человек сам по себе. В таком случае разумность, например, выступает как свойство, которое непосредственно открывается в этом всматривании и не нуждается в дальнейшем объяснении (вспомним еще раз «точечность» мышления, характеризующую онтологию Единого). Задача понимания мира как сотворенного Богом исключает подобную «точечность», требуя любую вещь, явление, событие, встречающиеся человеку в сотворенном мире, рассматривать в свете замысла Творца.

Таким образом, все сущее рассматривается здесь как часть этого замысла, как то, что служит совершенству целого и в конечном счете «благодати Творца». Поэтому разумность человека постигается прежде всего в отношении к Богу, соответственно — как то, что не имеет смысла само по себе, отличается онтологической неполнотой. Такое постижение осуществляется только посредством выхода за пределы этой разумности, путем ее преодоления верой. То же самое, разумеется, относится и к любой другой вещи или явлению: попытка выявления причины происходящего в сотворенном мире предполагает, во-первых, «прыжок веры» как выход к абсолютной причине всего, и, во-вторых, «встраивание» этой вещи или явления в мировую иерархию. Каждый слой этой иерархии (так же как и каждая отдельная вещь) выступает

²¹¹ *Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 371–373.*

следствием одновременно и абсолютной причины, и тех вещей и явлений, которые относятся к более высокому уровню, т. е. обладают большей степенью совершенства.

Так, животные могут выступать причиной существования растений, которыми они питаются, однако сами животные (так же как и все менее совершенные сущие) восходят как к своей причине к человеку, для которого они сотворены. Сама по себе эта всеобщая иерархическая связь, однако, держится именно на том, что каждая из этих «встроенных» в мировую иерархию вещей связана с Богом как с абсолютной причиной. Подобный способ осмысления причинности принято называть телеологическим (от греч. *telos* — цель) в силу того, что причина здесь выступает как цель своих собственных следствий. Телеологическая причинность, в отличие от «эйдетической», требует принятия даже тех вещей и явлений, которые представляются несовершенными или несущими зло, коль скоро наличие абсолютной причины всего происходящего не подвергается сомнению.

В этом контексте интересно сравнить отношение античных и средневековых христианских мыслителей к различным видам человеческой деятельности. Земледелие как наиболее совершенный вид физического труда в древнегреческой культуре признается таковым потому, что в наибольшей степени способствует обретению гармонии как основы самодостаточности человека. Эта самодостаточность, как говорилось выше, и есть главный критерий причастности отдельного человеческого существа идее человека, реализации этой идеи. Различные же виды ремесленного труда (не говоря уже о торговле) неизбежно связаны с нарушением этой гармонии, и хотя практическая полезность их не отрицается, их «высший смысл» остается под вопросом.

Совершенно иное отношение к подобным занятиям демонстрирует христианский мыслитель XIII в. Джованни Бонавентура, утверждающий в одном из своих трактатов относительно занятия различными ремеслами: «Если рассмотрим результат, то обнаружим единение Бога и души. Ведь всякий мастер, сделавший какое-либо изделие, делал его, чтобы либо прославиться, либо получить

себе какую-нибудь выгоду или прибыль, либо какое-нибудь удовольствие, в соответствии с триадой желаемого, т. е. доброй славы, наиболее выгодного и доставляющего особое удовольствие. <...> Вот таким образом озарение технических умений является путем к озарению Святым Писанием, и в нем нет ничего, что не предрекало бы истинную мудрость»²¹².

Собственно, последнее утверждение можно отнести ко всему, что существует в сотворенном мире: все, что есть или случается, «предрекает истинную мудрость», т. е. имеет абсолютный смысл именно потому, что является порождением абсолютной причины. В силу того что действие этой причины не может быть во всей полноте постигнуто человеческим умом, а следовательно, подлинный смысл каждого явления или вещи есть предмет не знания, но веры, ценность познания так называемых вторичных причин, иными словами ответ на вопрос «как?», не очень высока. Отсюда и вытекает подозрительное и неприязненное отношение к тем, кто пытался проникнуть в тайны природы и кого в эту эпоху называли «натуральными магами». Благочестивый человек должен довольствоваться тем порядком вещей, который доступен восприятию чувствами, дан человеку, так сказать, в виде продукта разумной деятельности Бога-Творца. Природное явление выступает в рамках такой установки прежде всего как Слово, скрывающее за телесной оболочкой некий духовный смысл. Именно поэтому важно не столько выявить закономерности, управляющие природой (такое знание — прерогатива Бога), сколько обнаружить этот высший смысл, ведущий человека к спасению: «Не поддаваться соблазнам суетного мира — таково было стремление всего средневекового общества снизу доверху. Поиски за пределами обманчивой земной реальности того, что за ней скрывалось (*integumenta*), переполняли литературу и искусство Средних веков. Суть интеллектуальных и эстетических исканий Средних веков составляло прежде

²¹² Бонавентура Д. О возвращении наук к теологии // Вопр. философии. 1993. № 8. С. 137.

всего раскрытие потаенной истины... Это было главное занятие средневековых людей»²¹³.

Поиски, предполагающие выход от любого конкретного явления непосредственно к абсолютной причине, с необходимостью обращают человека к своему внутреннему, духовному «я», к тому ядру личности, которое открывается в акте преодоления человеком своей тварной природы. Пытаясь увидеть «за» каждой вещью абсолютную причину (волю Бога), человек тем самым открывает эту свободную причинность внутри себя. Это открытие, в свою очередь, становится фундаментом принципиально новой этики, в центре которой находится не идея, постижимая разумом (вспомним этический рационализм, характеризующий онтологию Единого), но свободная воля человека, направляемая духом и именно поэтому непостижимая в своих истоках. Данная непостижимость с исключительной глубиной осмысливается Пьером Абеляром, выступающим в этом отношении последователем Августина с его концепцией относительности внешней стороны поступка: «...Бог мерит не тем, что люди делают, а тем, с какой душой они могут делать [нечто]; и не в поступке, а в намерении (*intentio*) поступающего состоит заслуга или подвиг. Часто, однако, одно и то же совершается по-разному: благодаря праведности одного и неправедности другого. <...> Кто... не знает, что подчас праведно совершается то, что Бог запрещает делать, как и наоборот: начинают иногда [совершать] то, что, однако, менее всего следует делать. Так, мы в самом деле знаем, что Он запретил распространять слухи о некоторых чудесах, с помощью которых исцеляются больные ради примера смирения, дабы никто случайно не возжелал бы себе славы от подобного претерпевания. Но тем не менее получившие эту милость не прекращали разглашать о ней из почтения к Тому, Кто это сделал и Кто запретил это открывать, о чем написано: “Но сколько он ни запрещал им, они еще более разглашали и т. д.” (Евангелие от Марка, VII, 36). Разве осудишь за преступление

²¹³ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. С. 319.

таких виновников, которые совершили [его] и притом сознательно вопреки завету, ими полученному?»²¹⁴.

В этом отрывке из трактата «Этика, или Познай самого себя» Абельяр с поразительной смелостью утверждает право человека опираться на свидетельство духа, которое он находит внутри себя, в противовес даже высказанному требованию Бога. Дух здесь противопоставляется букве, внутреннее — внешнему. Та внутренняя инстанция, которая впоследствии получает название совести, утверждается Абельяром в качестве первичной как по отношению к внешним, всеобщим, этическим нормам, так и по отношению к человеческому разуму вообще. Воля человека управляется верой, а не рассуждением, она действует в «заворе», который сам Абельяр обозначает следующим образом: «Благом было повелеть то, что не было благом выполнить»²¹⁵.

С открытием и утверждением этой внутренней инстанции связана и этическая ценность покаяния, отличающая христианское учение о человеке. Онтологический смысл покаяния как раз и заключается в выходе человека к собственному трансцендентному истоку, в том, чтобы «расчистить место» в самом себе для обновляющего и воссоздающего человека действия Бога.

Лекция 6

Пространство и время сотворенного мира

Таким образом, в рамках логики целевой причинности человек и свое собственное существование должен возвести к абсолютной причине путем открытия и утверждения в себе божественного — духовного — начала. Тем самым человек открывает «внутри себя» измерение вечности, что радикально меняет смысл категорий пространства и времени применительно к сотворенному миру. Пространство и время мыслятся в рамках онтологии творения не

²¹⁴ Абельяр П. Этика, или Познай самого себя. С. 261.

²¹⁵ Там же. С. 262.

«сами по себе», но в отношении к вечности Бога, апофатически определяемой как вневременное и внепространственное бытие. То, что вечность есть не «бесконечно большое время», но отсутствие времени, «вечное сейчас», отчетливо понимают все христианские мыслители Средневековья.

Одна из самых глубоких концепций времени и вечности в раннесредневековой философии принадлежит Августину. В своей «Исповеди» мыслитель радикально противопоставляет друг другу время — как характеристику сотворенного мира — вечности Бога, постигаемой в акте веры: «Уйдя от ветхого человека и собрав себя, да последую за одним. Тогда я встану и утвержусь в Тебе, в образе моем, в истине Твоей. Я не буду больше терпеть от вопросов людей, которые наказаны болезненной жаждой: им хочется пить больше, чем они могут вместить. Они и спрашивают: “что делал Бог до сотворения мира?” или “зачем Ему пришло на ум что-то делать, если раньше Он никогда ничего не делал?”. Дай им, Господи, как следует понять, что они говорят, дай открыть, что там, где нет времени, нельзя говорить “никогда”. Сказать о ком-нибудь: “он никогда не делал” — значит сказать: “он никогда не делал во времени”. Пусть они увидят, что не может быть времени, если нет сотворенного; и пусть прекратят пустословие. Пусть обратятся к Тому, что “перед ними”, пусть поймут, что раньше всякого времени Ты — вечный Создатель всех времен, что раньше Тебя не было ни времени, ни созданий, если даже есть и надвременные»²¹⁶.

В схоластической философии вопросы соотношения вечности Творца с временем и пространством сотворенного мира наиболее подробным образом рассматриваются в учении Фомы Аквинского. Именно вечность как атрибут Бога есть, согласно Фоме, условие божественного всеведения, которое находящимся во времени человеческим умом может быть помыслено только отрицательно, т. е. посредством «отбрасывания» времени: «...когда мы говорим “Бог знает” или “знал, что это будет”, между Божьим знанием и познанной вещью вставляется нечто опосредующее, а именно

²¹⁶ *Августин Аврелий. Исповедь. С. 177–178.*

время, в котором [построено] высказывание; оно относит познанную Богом [вещь] к будущему. Но в Божьем знании она не принадлежит к будущему, ибо это знание существует в моменте вечности и относится ко всем [вещам] как к настоящим. <...> Итак, вот в чем здесь ошибка: время, в которое мы говорим [т. е. настоящее], и время высказывания [т. е. будущее], и даже прошедшее время — в высказывании типа “Бог знал” — [на самом деле] сосуществуют с вечностью [как одновременные ей]; мы же приписываем вечности отношение прошедшего или настоящего времени к будущему, что совершенно недопустимо. От этого-то мы и впадаем в заблуждение, неверно приписывая [вечности несовместимую с ней] акциденцию»²¹⁷.

Эта цитата наглядно демонстрирует ту двойственность положения мыслящего, которая характерна для онтологии творения, в данном случае — применительно к понятию времени: последнее, так же как и все относящееся к сотворенному миру, может быть понято только посредством выхода за пределы себя самого (актом веры), т. е. выхода к апофатическому понятию вечности. Мыслящий парадоксальным образом существует и во времени (с его тремя модусами — прошлым, настоящим и будущим), и в вечности (коль скоро понимает вторичность времени по отношению к «вечному сейчас» Бога). То же самое раздвоение оказывается неизбежным и применительно к категории пространства. Последнее — как протяженность вещей сотворенного мира — уже в силу этой протяженности (предполагающей делимость) радикально противопоставляется неделимости божественного творящего действия, как это делает Фома, доказывая тезис о том, что «Бог не есть тело»: «Никакая бесконечная потенция не может заключаться в [протяженной] величине. Потенция первого двигателя есть бесконечная потенция. Следовательно, она не [заключена] в какой-либо величине. Таким образом, Бог, который есть первый двигатель, не есть ни тело, ни телесная сила»²¹⁸.

²¹⁷ Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 299.

²¹⁸ Там же. С. 109–111.

То, что Аквинский называет здесь «бесконечной потенцией», есть не что иное, как исключаящий всякую потенциальность чистый акт, который не может быть частичным, а значит, и не может начаться и разворачиваться в пространстве, опережая всякое количество и всякую протяженность. Бытие как чистый акт, по выражению Фомы, «не обладает какой-либо количественной протяженностью...»²¹⁹.

Этот разрыв между вечностью Творца и пространством-временем сотворенных вещей как раз и имеет своим следствием ту статичность мира, которая характеризует онтологию творения. Если вечность одновременна всем временам и «однопространственна» всем местам (пространствам), то любое движение в сотворенном мире — будь то течение времени или пространственное перемещение — является, по сути дела, иллюзией, за которой скрывается подлинная реальность — «вечное сейчас». Именно поэтому любые попытки сколько-нибудь серьезной трансформации мира — со стороны человека — оказываются здесь чем-то греховным, т. е. нарушающим извечный онтологический порядок. Все «места» и все «времена» уже даны вечным актом творения, неизменным и каждый раз иным, новым. Эта интуиция вечности, определяющая восприятие мира как «моментального снимка» акта творения, отчетливо проявляется и на уровне повседневного мышления, характеризующего массовое сознание человека средневековой европейской культуры.

Как отмечает Ж. Ле Гофф, «...смешение времен было в первую очередь свойственно массовому сознанию, которое путало прошлое, настоящее и будущее. Оно, это смешение, проявлялось особенно отчетливо в стойкости чувства коллективной ответственности — характерной черты примитивизма. Все ныне живущие люди отвечают за проступок Адама и Евы, все современные евреи ответственны за страсти Христовы, а все мусульмане — за магометову ересь... Крестоносцы XI в. считали, что они направляются за море, чтобы покарать не потомков палачей Христа, а самих

²¹⁹ *Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 117.*

палачей. Равным образом и долго сохранявшийся анахронизм костюмов в изобразительном искусстве и театре свидетельствует не только о смешении эпох, но главным образом о чувстве и вере средневековых людей в то, что все существенное для человечества является современным»²²⁰.

То, что историк называет «характерной чертой примитивизма» — представление средневекового европейца о коллективной ответственности, — может быть, однако, понято как еще одно вполне закономерное следствие, вытекающее из позиции реализма: сама принадлежность человека к той или иной категории («евреи», «мусульмане» и т. п.) предполагает вполне определенный набор характеристик, в том числе и определенную ответственность. Этот набор, как имеющий божественное, т. е. вневременное, происхождение, не имеет срока давности.

Пространственные представления человека средневековой культуры также отличаются статичностью, имеющей парадоксальный характер: подобно тому как применительно к вечности стираются границы между прошлым, настоящим и будущим, по отношению к непротяженности божественного творящего действия расстояние между различными «местами» сотворенного мира оказывается чем-то несущественным: «материально и духовно не существовало непроницаемых перегородок между земным и небесным мирами. Разумеется, приходилось преодолевать множество ступеней, переходить через пропасти, делать скачки. Но космография или мистическая аскеза равным образом провозглашали, что долгая дорога, великий путь паломничества души, “итинерарий” (если воспользоваться термином св. Бонавентуры), приводит шаг за шагом к Богу»²²¹.

Добавим: приводит именно потому, что Бог уже присутствует в любой точке мира; таким образом, любое путешествие возможно только потому, что все эти разные точки мирового пространства связывает, соединяет друг с другом внепространственное божественное действие. Интуиция этого «всеприсутствия» Бога как

²²⁰ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. С. 164–165.

²²¹ Там же.

источника бытия лежит в основе той мобильности средневекового европейца, которую отмечают многие исследователи. Та «легкость на подъем» человека средневековой культуры, о которой говорят историки, объясняется, как можно предположить, не только отсутствием громоздкой недвижимости, но и ощущением пребывания (какой-то частью своего существа) в «месте мест», или — в божественной трансцендентности.

Это безразличие к своему «здесьнему», посюстороннему пространственному положению ярко демонстрирует фрагмент «Исповеди» Августина, повествующий о последних днях жизни его матери, скончавшейся в пути: «После уже я услышал, что, когда мы были в Остии, она однажды доверчиво, как мать, разговорила с моими друзьями о презрении к этой жизни и о благе смерти. Меня при этой беседе не было, они же пришли в изумление перед мужеством женщины (Ты дал ей его) и спросили, неужели ей не страшно оставить свое тело так далеко от родного города. “Ничто не далеко от Бога, — ответила она, — и нечего бояться, что при конце мира Он не вспомнит, где меня воскресить”»²²².

Слова св. Моники «Ничто не далеко от Бога» — замечательный пример того «двойного взгляда», который характеризует восприятие мира в онтологии творения: вечность здесь как бы «проглядывает» сквозь время и пространство. Эта двойственность порождает еще одну особенность пространственно-временных представлений средневекового европейца: и пространство, и время сотворенного мира качественно неоднородны, они имеют «разное наполнение», определяемое замыслом Творца. Отечественный исследователь средневековой европейской культуры А. Я. Гуревич характеризует эти представления следующим образом: «На земле... были места святые, праведные и места грешные. Путешествие в Средние века было прежде всего паломничеством к святым местам, стремлением удалиться из грешных мест в святые. Нравственное совершенствование принимало форму топографического перемещения (уход в пустынь или монастырь из

²²² *Августин Аврелий. Исповедь. С. 125.*

“мира”). Достижение святости также осознавалось как движение в пространстве: святой мог быть взят в рай, а грешник ниспровергался в преисподнюю»²²³.

Время для средневекового европейца тоже представляет собой не совокупность безразличных по отношению друг к другу моментов, которые можно заполнить чем угодно: время сотворенного мира уже заполнено, это время истории: «...историческое время приобретает определенную структуру, и количественно и качественно четко разделяясь на две главные эпохи — до Рождества Христова и после него. История движется от акта божественного творения к Страшному суду. В центре истории находится решающий сакраментальный факт, определяющий ее ход, придающий ей новый смысл и предрешающий все ее последующее развитие — пришествие и смерть Христа. Ветхозаветная история оказывается эпохой подготовки пришествия Христа, последующая история — результатом его воплощения и страстей. Это событие неповторимо и уникально по своей значимости»²²⁴.

Эта «уже-заполненность» пространства и времени открывает перед человеком еще один ракурс проблемы свободы — ракурс свободного действия. В самом деле, если я — как сотворенное существо — уже помещен Творцом в определенное место и в столь же определенное время, в каждый момент моей жизни, предопределенной от начала до конца, то, на первый взгляд, для моего действия не остается здесь ни места, ни времени. Между тем, так же как и вопрос о соотношении необходимости и свободы, этот вопрос разрешается парадоксальным образом: пространство и время действия человеческого существа одновременно и дано, и создается самим человеком в акте веры, т. е. свободного принятия человеком своего «вписанного» в божественный замысел предназначения. Человек, таким образом, в отличие от всех остальных сотворенных существ, есть в мире постольку, поскольку действует вне мира, точнее, поскольку актом веры создает «зазор» между миром и внемирным (божественным) началом в самом себе. Именно поэтому

²²³ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 86.

²²⁴ Там же. С. 120.

заполненность «мест» и «времен» должна здесь не парализовать человеческое действие, но, напротив, выступать условием этого действия: преодолевая сугубо «здесьшний», мирской смысл пространства и времени, человек может выйти в подлинное измерение — измерение вечности.

Эта, явная или неявная, осознаваемая или неосознаваемая, установка определяет и то непонятное современному человеку безразличие к точному измерению пространства и времени, о котором уже упоминалось выше. Измерение представляет собой попытку подчинения человеку сотворенной реальности, в том числе пространства и времени, — приспособления этой реальности к сугубо мирским, «посюсторонним» нуждам: «Время — лишь момент вечности. Оно принадлежит одному Богу и может быть только пережито. Овладеть временем, измерить его, извлечь из него пользу или выгоду считалось грехом. Урвать из него хоть одну частицу — воровством»²²⁵.

То же самое можно сказать и в отношении пространства: «размеченность» сотворенного мира не позволяет менять вещи местами или расчищать пространство. Человек приходит в мир со своим собственным местом; все, что от него требуется, — осмысленное принятие этого факта. Таким образом, понятия пространства и времени в контексте онтологии творения обретают смысл именно в акте выхода человека к внепространственному и вневременному истоку своего бытия, а путь к себе оказывается путем преодоления себя — как «здесьнего», оторванного от божественной вечности существа. Эта устремленность к трансцендентному кажется совершенно несовместимой с умонастроением современного человека. Пристальный взгляд, однако, обнаруживает под слоями сугубо прагматических мотивов, управляющих жизнью «среднестатистического» человека начала ХХI столетия, и тот порыв к «неотмирному», который выступает основным вектором мысли и действия в христианской онтологии творения.

²²⁵ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. С. 155.

Экскурс в настоящее

Если точка, из которой разворачивается мысль в онтологии Единого, — момент перехода от Единого к множественности мира, то в онтологии творения движение мысли, как было показано, начинается с фиксации разрыва между миром и тем, благодаря чему (точнее, Кому) он существует. В начале разговора о способе онтологического мышления, сформировавшемся в культуре европейского Средневековья, мы попытались продемонстрировать неявное присутствие этого разрыва и в античной философии, основанной на интуиции Единого. Попробуем, однако, с учетом нашей попытки воспроизвести тот способ мышления, который делает этот разрыв очевидным, задаться вопросом: а можно ли вообще избежать этого разрыва в контексте основной (и, собственно, единственной) онтологической задачи — воссоздания полноты смысла как условия всего существующего?

Собственно, парадоксальный характер самой этой задачи (находясь в мире, я стремлюсь понять его целиком, т. е. оказаться тем самым «вне» мира) предполагает признание неизбежности такого разрыва — между существующим и источником существования. Именно поэтому вопрос о бытии (и соответственно тот способ мыслить и действовать, который формируется в контексте этого вопроса) в любой своей «модификации» может быть задан только в опоре на веру или при условии признания внемирного (трансцендентного) смысла мира. Это признание, скрытым или явным образом обосновывающее любой человеческий поступок, любую мысль, оказывается наиболее очевидным именно в тех ситуациях, когда за событиями, происходящими в мире, человек перестает видеть смысл. Как раз в эти моменты и обнаруживается трансцендентная природа смысла любого, сколь угодно частного и повседневного события.

Своего рода архетипом подобной ситуации может служить история библейского Иова в той интерпретации, которая предлагается отечественными мыслителями Н. Л. Мусхелишвили и Ю. А. Шрейдером: «В чем суть ситуации Иова? В книге Иова описаны страдания праведника и не просто страдания праведника,

а страдания человека, который по человеческим меркам, по меркам человеческой справедливости, этих страданий не заслужил. И тут главный момент — не сами страдания, потому что есть много примеров из истории, из человеческой жизни, когда страдания осмыслены и у человека не возникает вопрос: “За что мне эти страдания?”. И у него есть ответ на другой вопрос: “Для чего даны эти страдания ему?”. Но ситуация Иова характерна тем, что эти ниспосланные ему страдания вводят его в мир абсурда, когда человек теряет осмысленность существования. Поэтому основной мотив книги Иова не сами страдания, не их безмерная тяжесть — Иов потерял сначала имущество, потом детей и, наконец, был поражен проказой так, что был вынужден усесться в пыли и расчесывать свои язвы кусочком черепицы, — вот все, что ему осталось в жизни. Но дело не в физических страданиях и не в боли об утраченном, а в том, что он жаждет и не может понять смысла происходящего. Он обращается к Богу с требованием объяснить ему смысл происходящего с ним. Часто говорят о бунте Иова, но здесь дело не в бунте, не в сопротивлении Богу — дело в дерзости Иова, который апеллирует к Богу как к источнику смысла, потому что в этот момент он уже потерял все»²²⁶.

Не задаваясь вопросом о правомерности или адекватности этой интерпретации библейского текста, выделим в ней главное — в контексте нашей попытки показать универсальную, общечеловеческую природу веры: сама апелляция к Богу как к источнику смысла оказывается единственно возможным действием человека именно в случае «потери всего». Иными словами, «потеряв все», т. е. все конкретное, частичное, существующее «внутри» мира, человек обнаруживает свою нужду не столько в этих «частичных» вещах, сколько в том, что делает эти вещи значимыми для него, не совпадая ни с одной из них. Эта нужда и есть своего рода «изнанка» того, что мы называем верой. Последняя, как уже говорилось, неделима, и именно поэтому даже вера в сугубо «земные» вещи есть в конечном счете вера в трансцендентный смысл этих

²²⁶ Мусхелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Иов-ситуация Йозефа К. // *Вопр. философии*. 1993. № 7. С. 172.

вещей. Речь идет именно о вере, лишенной всякого содержания, — в силу того, что какое бы то ни было содержание (то, что оформляется словом или в слове) как раз и утверждается действием веры. Таким образом, любой случай утверждения какой-либо мысли без всякого дальнейшего обоснования есть не что иное, как воспроизведение основного алгоритма онтологии творения.

Удивительным образом и «Иов-ситуация», связанная с полной потерей смысла, и ситуация догматического утверждения какой-либо истины (несомненного присутствия смысла) совпадают здесь в своем формальном аспекте: и в том и в другом случае мы имеем дело с открывшимся перед нами зазором между частичным, относительным — и абсолютным. В «Иов-ситуации» этот зазор обнаруживается в силу нехватки смысла, в ситуации догматического утверждения — в силу его избыточности: я настаиваю на абсолютном характере какой-либо вещи или явления, невзирая на их частичность, неполноту. И нехватка, и избыточность смысла обусловлены одной установкой: бытие чего бы то ни было (или кого бы то ни было) осуществляется в преодолении «просто-существования», простой данности, наличествования вещи или явления. Полнота бытия (смысла) обретается здесь в отказе от любой частичности.

Этот отказ, прежде всего в его «позитивном варианте», как утверждение тех или иных положений в качестве абсолютных, выступает основанием в том числе и такой «антидогматической» формы рационального познания, как наука. Речь идет о явном или неявном присутствии момента веры в любом познавательном акте, осуществляемом ученым-исследователем. Любой вопрос, на который пытается ответить исследователь в той или иной области научного познания, опирается на некое «знание», которое не может быть подвергнуто сомнению, в противном случае разрушится сама структура познавательного акта. Эта, догматическая по своей сути, опора и есть тот акт веры, который так или иначе всегда апеллирует к Абсолюту, к тому, что не имеет отношения к изменчивости и неполноте всего, что происходит в мире. Даже в том случае, когда исследователь отчетливо видит условность, относительность тех

положений, на которые он опирается в процессе познания, он тем не менее должен действовать так, как если бы эти положения были абсолютно истинными.

Еще более очевидной опора на веру является в ситуации, когда научное знание — уже в виде продукта — должно быть усвоено массовым сознанием, «встроиться» в культуру. Приведем в связи с вышесказанным достаточно радикальное суждение одного из современных представителей философии науки: «Научные высказывания явно требуют согласия, поскольку преподносят себя в качестве знания. Предположим, мы вставляем вводное предложение со скрытым смыслом, “Я знаю (Мы знаем...)” в начале каждого такого утверждения. Какой же речевой акт этим вводится в действие? Мое предположение, на котором строится весь анализ в настоящей работе, состоит в том, что это вводное предложение неизменно должно пониматься как “Верьте мне (нам)...” или “даю вам слово...”. Но почему такое высказывание будет действительно порождать доверие? Я полагаю, потому, что лектор или автор очевидным образом принадлежат к эзотерическому ордену, “общине святых”, научному сообществу, от членства в котором и зависит действенность этого требования. Если смысл (*illocutionary force*) научного высказывания — это “верьте мне...”, то его убеждающее воздействие (*perlocutionary effect*) должна составлять вера»²²⁷.

Очевидно разоблачительный, полемический характер данного высказывания не лишает его убедительности: действительно, имея дело со знанием как продуктом, результатом, а не живым процессом разворачивания мысли, не остается ничего иного, кроме принятия суждения (или системы суждений), утверждаемого в качестве знания, на веру. Совершенно не случайно автор приведенной выше цитаты прибегает к религиозному языку, характеризуя научное сообщество, и фиксирует внимание именно на «передаче знания посредством речи»: любая вера в конечном счете есть вера в Абсолют, а полюсом, неизбежно дополняющим любой акт веры, выступает утверждаемое этим актом содержание

²²⁷ Харре Р. Социальная эпистемология: передача знания посредством речи // Вопр. философии. 1992. № 9. С. 49.

мысли, выраженное словом. Именно поэтому авторитетный характер тех положений, которые лежат в основании научных концепций, и авторитетное знание в контексте онтологии творения есть явления одного порядка. В суждении, выступающем в качестве авторитетного, движение живой мысли прерывается, фиксируя определенное ее (мысли) содержание, которое необходимо просто «принять к сведению».

Однако этот момент, отмечающий «перерыв постепенности» в непрерывном процессе разворачивания мысли, не может быть устранен в силу конечности человеческого мышления. Тот аспект мышления, на котором останавливает внимание онтология Единого, — предпонимание мира, «схватывание» его мыслью как некоего Целого — неизбежно должен дополняться признанием принципиально иного аспекта, связанного с невозможностью для человека охватить своей мыслью Целое мира, — именно потому, что человек осознает себя в качестве *части* этого мира. Именно этот аспект — парадоксальный характер человеческого мышления, ставящего перед собой невозможную задачу: понять мир путем преодоления собственной «помещенности» в мир — выделяет в качестве основного онтология творения. Вера здесь как раз и выступает в качестве единственного способа преодоления своей конечности, «включенности» в мир путем выхода, прорыва к трансцендентному, а слово служит средством разделения, разграничения мира (с которым я связан в своем предпонимании) и — условия его существования.

Именно поэтому опора на «изреченную мысль», или слово, позволяет человеку открыть и осмыслить «второй план» своего существования, заняв позицию, «внешнюю» по отношению к миру. С этим связаны и те особенности языка науки, на которые указывает автор упомянутого выше высказывания: «Из речи удаляется все личностное. Выступая как условность повествования, этот грамматический выбор позволяет автору выступать, я бы сказал, воплощением не просто Одного из Людей, но самой Логики. Именно с помощью безличной силы методологии и логики были получены крупницы истины. Запустите машину науки,

и с неизбежностью, если только не произойдет некомпетентного вмешательства человека, она начнет выдавать положительные результаты. Теперь доверие подверглось более высокой степени обобщения, чем просто обязательство человека перед человеком, оно стало безличным отношением между читателем и методом. Это напоминает доверие к веревке и крючьям, а не к альпинисту, работающему с ними»²²⁸. Дело, однако, заключается в том, что это «доверие к методу», обуславливающее безличный характер языка науки, есть в конечном счете не что иное, как доверие к тому, что выступает условием всякого метода и человеческого познания в целом: в силу неделимости веры любой акт доверия есть жест вручения себя тому условию бытия всего сущего, которое в средневековой христианской философии именуется Богом.

Этот жест лежит в основе любой попытки осуществления человеком жизненной стратегии, которую можно обозначить как «посвящение себя» (кому-либо или чему-либо). При этом, разумеется, далеко не всегда речь идет о существовании в опоре на те или иные религиозные положения (установки). Любой опыт человеческой жизни, связанный с отказом от себя (в качестве только природного существа, включенного в мир естественных связей) и с переносом всей человеческой активности на нечто, зафиксированное словом (и тем самым утвержденное в своей «внемирности»), есть в конечном счете опыт «посвящения себя» — другому человеку, тому или иному делу, своему отечеству, какому-либо сообществу и т. п.

Подобно тому как любой акт доверия основан на вере в трансцендентное, любая попытка зафиксировать смысл своего существования на чем-либо или на ком-либо опирается на тот смысл, который больше мира в целом и благодаря которому мир есть целое. Иными словами, посвящая себя чему-то или кому-то, мы тем самым обожествляем это «что-то» или «кого-то», перемещая тот предмет, дело или человека, на которых фиксируется смысл нашего существования, за пределы мира. Именно поэтому библейская заповедь

²²⁸ Харре Р. Социальная эпистемология: передача знания посредством речи. С. 59.

«Не сотвори себе кумира»²²⁹ может быть понята в том числе и как указание на невозможность посвятить себя чему-то находящемуся в мире: любое посвящение есть выход к трансцендентному. Ответливое понимание этой истины «всего лишь» предохраняет человека от разочарования, связанного с подменой абсолютного смысла относительным, который, строго говоря, не может быть назван смыслом.

Между тем эта подмена осуществляется всякий раз, когда мы упускаем ту самую двойственность, которая обнаруживается и осмысливается в рамках онтологии творения: безусловно принимая какое-либо суждение, делая его абсолютным основанием своих действий, мы тем самым утверждаем Абсолют, или — трансцендентное. Наиболее парадоксальную форму это утверждение принимает в том случае, когда в качестве такого абсолютного основания человеческих действий выступает нечто сугубо вещественное, материальное. Любая идеология, выдвигающая в качестве основной цели социальной или политической борьбы материальное благополучие человека или общества, претендуя на абсолютную истинность своих положений, тем самым неявно апеллирует к духу, к той составляющей человеческого существования, которая не зависит ни от какой вещественности. Способность пожертвовать этой вещественностью, и даже собственной жизнью, в борьбе за достижение сугубо материальных целей есть та же самая способность совершить «прыжок веры», движение к трансцендентному, которая «обеспечивает» самосозидание человека в рамках онтологии творения.

Эта энергия трансцендентного выступает движущей силой везде, где осуществляется действие, которое, будучи осмысленным, тем не менее «опережает» всякое рассуждение, всякую логическую аргументацию. Любой пример нерассуждающей верности есть в этом смысле образец действия в контексте онтологической установки «Быть — значит быть творимым». Эту способность человека осознанно отождествлять себя с чем-то бóльшим, нежели

²²⁹ Вторая книга Моисеева — Исход, 20: 4–6.

он сам (с нацией, семьей, любой другой общностью), теолог, философ и психолог середины XX столетия Пауль Тиллих назвал «мужеством быть частью». То, что принято называть «феноменом тоталитаризма XX века», объясняется не только человеческим страхом перед грубой силой или властью средств массовой информации: в значительной степени этот феномен есть проявление того «мужества быть частью», о котором говорит Тиллих, действие той силы стремления к абсолютному, которая здесь принимает псевдорелигиозную форму. В этой ситуации свою свободу и уникальность человек утверждает парадоксальным образом — посредством преодоления своей частичной, относительной воли и индивидуальности. Это преодоление по форме совершенно совпадает с тем действием «встраивания» в неизменную иерархическую структуру мира, которое является алгоритмом осмысленного существования человека в онтологии творения.

Этот алгоритм неизбежно воспроизводится всякий раз, когда все возможности обретения смысла «внутри мира» оказываются исчерпанными, когда человек стоит перед альтернативой: слепое, автоматическое следование своим частичным, «маленьким» желаниям и влечениям — или обретение полноты смысла путем преодоления этих желаний. Выбор смысла в противовес своеволию, в свою очередь, неизбежно перемещает человека в ту «систему координат», которая формируется в онтологии творения так называемыми категориями детерминизма. Так, отказ от эгоистических желаний, практикуемый в рамках стратегии «посвящения себя», есть не что иное, как акт смирения, т. е. принятия некоей необходимости без каких-либо попыток сопротивления, без надежды изменить ход событий. Точкой отсчета любого действия здесь становится принятие некоего факта или события, признание того, что это так и не может быть иначе.

При этом речь идет не о покорности слепой судьбе, характеризующей поступки античного героя: принятие данности как прорыв к трансцендентному смыслу всегда есть признание человеком этой данности как наказания, награды или задания по отношению лично к себе. Смирение — это форма осмысленного диалога

с источником трансцендентного смысла как с личностью, именно поэтому акт смирения есть одновременно акт свободы: отношение между человеком и Богом не может определяться внешней необходимостью, оно по определению свободно. Подобное свободное принятие некоей данности открывает перед человеком тот зазор между возможным (как только предполагаемым или желаемым) и действительным, как существующим независимо от того, приятно оно нам или не приятно, огорчает или, напротив, радует. И вновь речь здесь идет не о чисто рациональном, «умственном» признании того, что есть, но о слиянии воли человека с принимаемой им свободной и благой волей абсолютной Личности.

На уровне обыденного, повседневного сознания подобная установка выражается, например, в известной поговорке «Все, что ни делается, — к лучшему»: принимая происходящее, человек изначально предполагает позитивный смысл события, даже в том случае, если этот смысл скрыт от него. Именно эта установка позволяет рассматривать явления и события в контексте целевой причинности, выделяя прежде всего абсолютный смысл происходящего. Вопрос «для чего?», направляющий здесь рассуждение, фиксирует внимание мыслящего непосредственно на вещи, событии или явлении, возводя их к абсолютной причине, выступающей одновременно целью. Всякий раз когда свои неудачи или успехи мы рассматриваем как испытание, наказание или награду, нашим рассуждением руководит принцип целевой причинности.

Последний — чаще всего неявным образом — действует и в науке, в тех случаях, когда связи между явлениями и процессами рассматриваются в контексте той цели, которой они служат. Разумеется, чаще всего исследователь использует этот принцип в «усеченном варианте», ограничиваясь объяснением отдельного факта или явления. Однако, так или иначе, за любой попыткой объяснить некое явление, сообразуя его с той или иной целью, стоит неявное предположение целесообразности всего мироустройства. Так, объясняя яркую окраску растений-медоносов или, напротив, способность маскироваться, характеризующую некоторых животных — потенциальных жертв хищников, мы можем не остановиться

на этих локальных ответах, и тогда в конце цепочки, состоящей из ответов на вопрос «зачем?», неизбежно встанет фигура Бога-Творца. Именно поэтому наука, пытающаяся объяснить природу и мир в целом как нечто самодостаточное, без опоры на идею творения, относилась и относится к принципу целесообразности с некоторым подозрением и пытается по возможности избегать подобного способа объяснения.

Между тем, даже выстраивая цепочки чисто внешних, механических причинно-следственных связей, мы так или иначе всегда «имеем в виду» целевую причинность: за вопросом «как устроено?» или «как происходит?» всегда «маячит» вопрос «зачем?». Неявное присутствие этого вопроса «на заднем плане» нашего сознания свидетельствует, в свою очередь, о том, что в нашем существовании присутствует и то неизмеримое «измерение вечности», которое было глубоко осмыслено в средневековой христианской онтологии. Речь идет о той же неделимости веры как движения к трансцендентному смыслу, которая направляет и «обеспечивает» любой акт утверждения какой-либо истины. Сам факт утверждения свидетельствует о том, что данная истина признается в качестве вечной, даже если об этом не говорится прямо.

Замечательно точным образом эту неразрывную связь понятий истинности и вечности выразил испанский мыслитель середины XX столетия Хосе Ортега-и-Гассет: «...истины не имеют никакой — ни малой, ни большой — длительности, они не обладают никаким временным атрибутом, их не омывает река времени... Если непреходящее длится столько же, сколько время в целом само по себе, то вечное существует до начала времени и после его конца, хотя и положительно включает в себя все время; это гиперболическая длительность, сверхдлительность. В этой сверхдлительности длительность сохраняется и вместе с тем уничтожается; вечное существо живет бесконечно, т. е. жизнь его длится мгновение, или не длится, ему присуще “совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни”. <...> Однако отношение истин ко времени не позитивно, а негативно, они просто ни в каком смысле не имеют ко времени никакого отношения, они

полностью чужды любому временному определению, они всегда строго ахроничны»²³⁰. То, что в приведенном выше высказывании выглядит как противопоставление «бесконечной жизни вечного существа» и «ахроничности», т. е. вневременного характера любой истины, представляет собой, по сути дела, парадокс, лежащий в основании категории истины: мы можем квалифицировать какое-либо суждение как истинное в конечном счете только путем апелляции к «вечному существу». А коль скоро любое осознанное действие человека так или иначе опирается на некое знание, представляющееся истинным, то следует признать, что всякая, пусть даже и сугубо «посюсторонняя» человеческая жизнь, всегда имеет и «второй план», обозначенный выше как «измерение вечности».

Именно поэтому отчасти сохранившийся в жизни современного человека качественный подход к осмыслению пространства и времени (мы по-прежнему наделяем отдельные места и отрезки времени неким особым смыслом, хотя и не всегда — религиозным: это могут быть, например, места или даты, связанные с какими-то значимыми историческими событиями) не является просто «пережитком прошлого», — эти особые места и даты и сегодня имеют то же символическое значение, которое придается им в контексте онтологии творения: они есть не что иное, как «окна в вечность», или способы приобщения человека к вневременной реальности.

В полном соответствии с вышесказанным попробуем наконец выделить имеющие вневременное значение основные моменты того «способа самосозидания человека», который характеризует средневековую христианскую онтологию:

1) лежащее в основании этого способа мышления положение о вторичности, несамодостаточности мира;

2) вытекающий из этого положения основной алгоритм осмысления вещей и явлений, обозначенный выше как «прыжок веры»: все, что человек находит в мире, имеет иной, «внемирный» смысл, превосходящий возможности человеческого разума;

²³⁰ *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991. С. 55.

3) преодоление человеком своих частных, эгоистических желаний и стремлений, подчинение себя творящему трансцендентному началу (в опоре на авторитетное знание) как единственный способ обретения бытия (полноты осмысленного существования).

Список рекомендуемой литературы к разделу II

- Абеляр П.* Тео-логические трактаты / П. Абеляр. — М. : АО ИГ «Прогресс» : Гнозис, 1995.
- Августин Аврелий.* Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий / Августин Аврелий. — М. : Республика, 1992.
- Августин Блаженный.* О порядке / Августин Блаженный // Августин Блаженный. Об истинной религии / Августин Блаженный. — Минск : Харвест, 2011. — С. 115–171.
- Антология мировой философии. — М. : Мысль, 1969. Т. 1, ч. 2.
- Антология средневековой мысли : в 2 т. — СПб. : Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 2001.
- Ахутин А. В.* Творящие слова / А. В. Ахутин // Ахутин А. В. Поворотные времена / А. В. Ахутин. — М. : Наука, 2005. — С. 295–347.
- Бозций.* Утешение философией / Бозций. — М. : Наука, 1996.
- Гайденко В. П.* Западноевропейская наука в Средние века / В. П. Гайденко, Г. А. Смирнов. — М. : Наука, 1989.
- Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. — М. : Искусство, 1984.
- Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. — М. : ИГ «Прогресс» : Прогресс-Академия, 1992.
- Лошаков Р. А.* Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии / Р. А. Лошаков. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та : Изд-во Рус. христиан. гуманитар. акад., 2007.
- Оккам У.* Избранное / У. Оккам. — М. : УРСС, 2002.
- Фома Аквинский.* Сумма против язычников / Фома Аквинский. — Долгопрудный : Вестком, 2000.
- Хейзинга Й.* Осень Средневековья / Й. Хейзинга. — М. : Наука, 2004.

Раздел III

ОНТОЛОГИЯ СУБЪЕКТА

Лекция 1

Бытие как действие познающего субъекта

На первый взгляд, нет ничего более отличного друг от друга, чем «культурные миры» европейского Средневековья и европейского Нового времени. В одном случае — раз и навсегда данный, иерархически устроенный, замкнутый мир, в котором, как в темнице, заключен сотворенный Богом человек, призванный этот мир преодолеть и вернуться к своему Творцу. В другом — бесконечный, однородный, динамичный мир естественных явлений, в котором познающий и действующий человек сам чувствует себя творцом. Попытаемся, однако, следуя идее «вложенности» друг в друга всех человеческих миров, «нащупать» ту точку, которая соединяет онтологию творения с принципиально иным способом мышления-бытия, который мы будем называть «онтологией субъекта». Собственно, на эту точку мы уже не раз «натыкались», обсуждая тот тип отношения «человек — мир», который сформировался в средневековой христианской онтологии. Речь идет о своеобразном, парадоксальном характере человеческого познания мира, опирающегося одновременно на авторитет божественного Слова и на чувственный опыт, возникающий в соприкосновении с сотворенными вещами. Именно в зазоре между этими двумя источниками человеческого знания о мире и обнаруживается то, что можно назвать субъектностью²³¹: активность человеческого познающего разума.

²³¹ «Субъект (от лат. *subjectus* — лежащий внизу, находящийся в основе, от *sub* — под и *jacio* — бросаю, кладу основание) — носитель предметно-практической деятельности или познания (индивид или социальная группа), источник активности, направленной на объект» (Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. С. 633).

Необходимость этой активности явно или неявно признается всеми мыслителями европейского Средневековья, коль скоро человек никогда не может непосредственно прикоснуться к полноте божественного всеведения: между этой полнотой и человеческим знанием, каким бы совершенным оно ни было, стоит тварная природа человека, отмеченная свойственной всему тварному ущербностью. Преодоление человеком этой ущербности как раз и осуществляется посредством усилия веры, включающего в себя в том числе и познавательное усилие. Знание, которое дается человеку посредством откровения, требует от него не пассивного принятия, но активности, имеющей сложный характер. Как мы помним, в учении Фомы Аквинского человеческий интеллект в процессе познания мира призван «слагать и разделять», приписывая вещам те или иные свойства. Познавательная активность человека играет важную роль и в концептуализме Абельяра, где «концепт» или «интенцию души» как раз и можно трактовать в качестве своего рода «наброска» реальности, осуществляемого познающим. Сложный характер познавательной деятельности предполагает здесь как минимум три направления, в которых она осуществляется: во-первых, само принятие авторитетного знания осуществляется свободно, т. е. требует акта воли; во-вторых, чувственный опыт, возникающий в телесном контакте с вещами, также становится частью знания только после обработки его «активным интеллектom», наконец, в-третьих, соединение «слов» и «вещей» («готового» знания и чувственного опыта) тоже осуществляется человеком на свой страх и риск.

Очевидно, что продуктом этой сложной активности человеческого познающего разума может быть только такое знание, которое имеет статус вероятностного. Находя себя в сотворенном мире, замысел которого — во всей полноте — ему неизвестен, человек может опираться лишь на более или менее убедительные предположения, принимая их на веру. Именно вера делает гипотетическое человеческое знание пригодным для того, чтобы опираться на него в практической деятельности.

Между тем в контексте онтологии творения основной акцент, если говорить о трактовке знания, ставится все же на вере как доверии. Иными словами, человеческая познавательная активность, то самое действие человеческого разума, которое осуществляется на свой страх и риск, остается «в тени», будучи «заслоненным» своим гарантом — фигурой Бога-Творца, с соизволения которого и действует познающий человек. Однако стоит лишь немного сместить акценты в этой картине, выделив именно тот свободный, ни на чем не основанный акт, который человек осуществляет, «слагая и разделяя» различные компоненты своего знания, как на первый план выходит уже не божественный, но человеческий субъект. Именно это смещение акцентов, почти незаметное, осуществляется в учении немецкого богослова и философа XV столетия Николая Кузанского, автора концепции «ученого незнания». «Незнание», о котором говорит Кузанский, — то же самое незнание, в котором признается и на которое опирается любой мыслитель, принадлежащий к традиции христианского апофатического богословия. В своем трактате «Об ученом незнании» Кузанский, подобно вышеупомянутым мыслителям, утверждает радикальный разрыв между истиной, принадлежащей Богу-Творцу, и возможностями человеческого разума: «Об истине мы явно знаем только, что в точности, как есть, она неуловима: наш разум относится к истине, как возможность — к абсолютной необходимости, не могущей быть ни больше, ни меньше, чем она есть»²³².

Однако признание этого разрыва сопровождается в учении Кузанского утверждением особого статуса человека, каковой наиболее подробным образом раскрывается мыслителем в его трактате «О предположениях»: «Предположения, должно быть, исходят от нашего ума, как действительный мир — из бесконечного божественного основания (*ratione*). Так как человеческий ум, благородное подобие Бога, участвует, насколько может, в плодородии творящей природы, то он из себя как образа всемогущей формы развертывает творения рассудка (*rationalia*) наподобие действительных вещей.

²³² Кузанский Н. Соч. : в 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 53.

Как божественный ум является формой реального мира, так человеческий ум — формой мира предположений. И как абсолютная божественная бытийность (*entitas*) в любой вещи есть все то, что она есть, так и единство человеческого ума есть бытийность его предположений»²³³.

Последняя фраза приведенной выше цитаты особенно важна для определения «центра тяжести» нового способа онтологического мышления: подобно тому как бытие вещи поддерживается невидимым «лучом» божественного творящего действия, бытие того мира, который предстает перед человеком в рамках его знания, обеспечивается «единством», т. е. собранностью человеческого ума, возникающей в познающем действии.

Таким образом, сотворенный мир «как он есть», т. е. не затронутый познавательной активностью человека, остается как бы «за кадром», на периферии онтологии субъекта, внимание же мыслящего переносится на тот «мир предположений», который начинает играть роль ориентира практической деятельности. Важно понять, что при этом существующий «сам по себе» мир и тем более его Творец ни в коем случае не подвергаются сомнению или отрицанию: речь идет именно о смещении акцентов. Можно сказать, что внимание человека, стоящего перед задачей осмысления мира как Целого, переносится здесь с внешнего на внутреннее Слово — авторитетное знание, задающее те или иные готовые алгоритмы действия, — смещается на периферию сознания, теряет свой авторитетный характер; тот же момент онтологии творения, который связан с необходимостью личного усилия веры, акта доверия Богу-Творцу как действие на свой страх и риск многократно усиливается, становится центральным в рамках новой онтологии.

Доверие к «продукту божественного действия», к изреченному слову, сменяется доверием к самому действию, которое человек обнаруживает и утверждает в своем собственном познавательном усилии. Совершение этого усилия выступает здесь актом рождения и утверждения человека как субъекта разума, или, что то

²³³ Кузанский Н. Соч. : в 2 т. Т. 1. С. 189.

же самое, актом открытия человеком «Бога в себе», в противовес «внешнему» Богу авторитетного знания. Таким образом, формула «Быть — значит творить и быть творимым» трансформируется здесь в формулу «Быть — значит познавать и быть познаваемым».

При этом «познавать» означает парадоксальным образом соединять в себе оба модуса бытия как творящего акта: в своей познавательной активности человек, действуя, тем самым позволяет действовать Богу, подчиняясь велениям своего разума, имеющего божественное происхождение. Именно поэтому познание оказывается в рамках онтологии субъекта не просто одним из видов человеческой деятельности; познание здесь — условие бытия и человека как «образа всемогущей формы», если вспомнить выражение Кузанского, т. е. как разума, творящего «предположительное знание», и мира — как той картины, которая возникает в ходе развертывания этих «творений рассудка». Иными словами, познание мира в онтологии субъекта означает одновременно его создание и преобразование. Знание о мире оказывается здесь изначально «заряженным» энергией изменения, оно призвано не столько отражать реальность, сколько трансформировать ее в соответствии с требованиями разума.

Это слияние познавательной и преобразовательной активности предельно лаконичным образом выражено в знаменитом афоризме, приписываемом британскому мыслителю XVII в., одному из творцов новоевропейской философии и науки Фрэнсису Бэкону: «Знание — сила». В своем труде «Новый органон» Бэкон формулирует основную задачу человека следующим образом: «Дело и цель человеческого могущества в том, чтобы производить и сообщать данному телу новую природу или новые природы. Дело и цель человеческого знания в том, чтобы открывать *форму* данной природы, или истинное отличие, или производящую природу, или источник происхождения (ибо таковы имеющиеся у нас слова, более всего приближающиеся к обозначению этой цели). Этим двум первичным делам подчиняются два других дела, вторичных и низшего разряда. Первому подчиняется превращение одного конкретного тела в другое в пределах возможного;

второму — открытие во всяком порождении и движении *скрытого процесса*, продолжающегося непрерывно от проявленного действующего начала и проявленной материи вплоть до данной формы, а также открытие другого схематизма тех тел, которые пребывают не в движении, а в состоянии покоя»²³⁴.

Что же означает это предназначение человека — «сообщать телу новую природу»? Следует ли это понимать так, что человек должен заниматься переустройством данного ему Богом мира, исходя из собственных представлений об этом мире? Бэкон вполне определенно высказывается по этому поводу: «...человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько охватил в порядке природы делом или размышлением; и свыше этого он не знает и не может. Никакие силы не могут разорвать или раздробить цепь причин; и природа побеждается только подчинением ей. Итак, два человеческих стремления — к знанию и могуществу — поистине совпадают в одном и том же; и неудача в практике более всего происходит от незнания причин»²³⁵.

Иными словами, человек как «слуга и истолкователь природы» есть одновременно ее властелин — именно в силу того, что выявляет подлинный, разумный облик самой природы, ее божественный замысел, скрывающийся за поверхностью чувственных данных. Само же это выявление осуществляется в опоре на собственный разум, который, как было сказано выше, есть не что иное, как луч божественного света, проходящий через человеческое сознание. Таким образом, познающий человеческий разум выступает здесь своеобразным узлом, связывающим воедино Бога-Творца как абсолютную причину мира, природу как сам мир, сотворенный в соответствии с разумным замыслом, и человека, призванного выявлять и претворять этот замысел в жизнь. Мы видим, что та оппозиция внешнего и внутреннего, которая в рамках онтологии творения выступала в виде противостояния «духа и буквы», чистого движения веры и изреченного слова, трансформируется в контексте новой онтологии в новую оппозицию:

²³⁴ Бэкон Ф. Соч. : в 2 т. М., 1972. Т. 2. С. 83.

²³⁵ Там же. М., 1971. Т. 1. С. 83.

непосредственные свидетельства разума противостоят здесь ощущениям, возникающим в контакте с внешним миром (природой). Иными словами, речь идет об оппозиции разума и опыта, получившей выражение в борьбе двух подходов европейской философии XVII–XVIII вв.

Подобно спору реалистов и номиналистов в средневековой схоластике, в рамках которого позиции «чистого» реализма и «чистого» номинализма оказываются недостижимыми, спор между рационализмом и эмпиризмом по вопросу об источниках человеческого познания ведется не о выборе между разумом и опытом, но о различной расстановке приоритетов. Необходимость соединения в процессе познания ощущений и «чистой мысли» признается в равной степени и рационалистами, и представителями эмпиризма (основоположником которого принято считать Ф. Бэкона). Все отличие между ними, собственно, заключается в том, что внимание каждого из этих подходов фокусируется на разных «полюсах» познавательного отношения. Эмпиризм «высвечивает» опору познающего субъекта на опыт, оставляя в тени то обстоятельство, что в отношении ощущений, их подлинности и значения своего рода «контролирующей инстанцией» выступает все тот же разум. Впрочем, представители эмпиризма нередко сами указывают на это обстоятельство, как это делает, например, Бэкон, разделяя «чувства» — как непосредственное восприятие внешних вещей и «опыты» — как результаты обработки этих восприятий разумом: «...тонкость опытов намного превосходит тонкость самих чувств, хотя бы и пользующихся содействием изысканных орудий (мы говорим о тех опытах, которые разумно и в соответствии с правилами придуманы и приспособлены для постижения предмета исследования). Таким образом, непосредственному восприятию чувств самому по себе мы не придаем много значения, но приводим дело к тому, чтобы чувства судили только об опыте, а опыт о самом предмете»²³⁶.

²³⁶ Бэкон Ф. М., Соч. : в 2 т. Т. 1. С. 76–77.

Таким образом, «сам предмет», о котором должны «судить чувства», должен быть уже каким-то образом известен познающему, в противном случае он не сможет оценить ту степень адекватности, с которой чувства отражают этот предмет. Очевидно, что это предварительное знание о предмете не может опираться ни на что, кроме «чистой мысли», или разума, и совершенно не случайно в приведенной выше цитате говорится о «постижении предмета», которое осуществляется «разумно и в соответствии с правилами». Удивительным образом эта идея «правил познания» перекликается с названием одного из трудов основоположника рационализма, французского мыслителя XVII в. Рене Декарта — «Правила для руководства ума».

И в одном и в другом случае речь идет о законодательстве разума как той внутренней инстанции, которая в онтологии субъекта выступает «представителем Абсолюта» и соответственно основанием всего существующего. Именно поэтому можно утверждать, что отношение разума и опыта в человеческом познании (в том виде, как оно мыслится в новоевропейской философии) асимметрично: разум выступает судьей и в отношении истин опыта, и в отношении самого себя (истин «чистой мысли»). Не только свидетельство своих чувств, но и свидетельство разума человек должен подвергать проверке, если хочет обрести подлинное знание о мире, а это означает, что в самом разуме должна быть найдена та «точка несомненности», которая будет выступать критерием осмысленности (разумности) любого человеческого суждения.

С постановки и решения этой задачи и начинается труд Р. Декарта «Начала философии». Путем к вышеупомянутой «точке несомненности» Декарт провозглашает сомнение, которое следует довести до возможного предела, за которым сомнение само себя уничтожает. Этим пределом как раз и оказывается «чистая мысль» как та форма, в которой (посредством которой) осуществляется сомнение: она остается после того, как мы отбрасываем любое содержание нашей мысли: «Отбросив, таким образом, все то, в чем так или иначе мы можем сомневаться, и даже предполагая

все это ложным, мы легко допустим, что нет ни бога, ни неба, ни земли и что даже у нас самих нет тела, но мы все-таки не можем предположить, что мы не существуем, в то время как сомневаемся в истинности всех этих вещей. Столь нелепо предполагать несуществующим то, что мыслит, в то время пока оно мыслит, что, невзирая на самые крайние предположения, мы не можем не верить, что заключение *я мыслю, следовательно, я существую* истинно и что оно поэтому есть первое и вернейшее из всех заключений, представляющееся тому, кто методически располагает свои мысли»²³⁷.

В этих словах Декарта выражен тот мыслительный ход, который предвосхищается в концепции «ученого незнания» Николая Кузанского и становится основным алгоритмом мышления в онтологии субъекта: речь идет о своего рода «набрасывании» картины мира, опирающемся только на интуицию разума, или «чистой мысли». Эта интуиция радикально отличается как от интуиции исходного единства с миром, определяющей античную онтологию, так и от интуиции Абсолюта, определяющего существование мира и в то же время трансцендентного по отношению к миру. Мыслящий здесь не отдается на волю космического разума и не преодолевает самого себя в «прыжке веры», — он осуществляет действие разума, в каком-то смысле чуждого миру, уже «преодолевшего» его (ведь голос этого разума он слышит «внутри себя»), однако целью этого действия выступает не отказ от мира, но его разумное преобразование. И именно потому, что тот мир, в котором действующий и познающий субъект себя застает в момент осознания своей задачи, остается «за кадром», то, что противостоит этому субъекту в качестве «мира», оказывается «чистым местом», полем, которое должно быть размечено и заполнено познавательно-преобразовательным действием самого субъекта.

Последний, таким образом, как раз и представляет собой разум как сплав «знания и могущества», говоря словами Ф. Бэкона, мир же становится местом приложения активности этого разума, иначе говоря — объектом. Таким образом, новояз европейская онтология представляет отношение «человек — мир»

²³⁷ Цит. по: Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 239.

в особой модификации — в форме отношения субъекта и объекта. При этом парадокс, так или иначе всегда выступающий основой любого варианта онтологического мышления, трансформируется здесь в немыслимое соединение противоположностей и в понятии субъекта, и в понятии объекта. Субъект как «благородное подобие Бога», как носитель мощи разума, должен в то же время быть «слугой природы», т. е. мира. Объект же, выступая в качестве пассивного начала, точки приложения активности субъекта, оказывается одновременно чем-то совершенно автономным, независимым, той самой «объективной реальностью», которая существует «сама по себе». В этих двух «вариациях» исходного парадокса схвачена сама суть двойственного положения человека-субъекта: он признает независимость, данность мира-объекта (который может выступать и под именем «природы»), но при этом стремится к тому, чтобы воссоздать (пересоздать) этот мир на новых основаниях, как бы воспроизвести некий улучшенный образ мира. Очень точно эта специфика деятельности человека-субъекта характеризуется А. В. Ахутиным: «Акт познания — это встреча рационального искусства человека с универсальными методами действия самой природы. Естественная вещь должна быть преобразована человеческим искусством так, чтобы в ней проступили универсальные формы природного “искусства”, составляющего всеобщую суть всех вещей. Так складывается замысел эксперимента.

Познающий ум не пассивен по отношению к вещам. Чувственные впечатления не информируют его, а лишь побуждают к собственной — автономной — деятельности. Не в случайном (конечном) окружении, с каким бы совершенством разум ни закруглял это окружение в целостный мир, а только в самом себе — как подобию творящей божественной мощи — способен разум найти сущностное (теоретическое) единство (бесконечной) природы»²³⁸.

Таким образом, подчиняться природе — значит действовать, а не претерпевать: создавать «уподобительный мир» (Кузанский) путем воспроизведения действий самой природы. Не случайно

²³⁸ Ахутин А. В. Новация Коперника и коперниканская революция // Ахутин А. В. Поворотные времена. С. 396.

в вышеприведенной цитате говорится о поисках познающим субъектом «универсальных форм природного “искусства”»: только следуя этим формам, человек может соприкоснуться с миром, иными словами — только в качестве «действующего лица» по отношению к миру-объекту. Черты последнего, таким образом, определяются по принципу противоположности в отношении характеристик этого «действующего лица», т. е. субъекта.

Во-первых, осмысление субъектом самого себя в качестве «внутренней инстанции», или сознания, требует понимания мира-объекта как чего-то исключительно внешнего по отношению к этой инстанции. Эта интуиция мира как внешнего схвачена, например, в противопоставлении мыслящей и протяженной субстанций, выступающем «краеугольным камнем» учения Декарта. Оппозиция «мышления» и «протяжения» и есть, собственно, интуитивно мыслимая оппозиция внутреннего и внешнего, из которой необходимым образом выводится, согласно Декарту, все многообразие существующих вещей: «...протяжение в длину, ширину и глубину составляет природу субстанции, ибо все то, что может быть приписано телу, предполагает протяжение и есть только некоторый модус протяженной вещи; подобно этому все свойства, которые мы находим в мыслящей вещи, суть только разные модусы мышления. Так, например, фигура может мыслиться только в протяженной вещи, движение — только в протяженном пространстве, воображение же, чувство, желание настолько зависят от мыслящей вещи, что мы не можем их без нее постичь. И наоборот, протяжение может быть понимаемо без фигуры и без движения, а мыслящая вещь — без воображения и без чувств; так и в остальном»²³⁹.

Во-вторых, сугубо внешний характер мира-объекта не позволяет допускать наличие в природе каких-либо проявлений сознания, не позволяет мыслить природу как нечто «внутри себя» разумное и целесообразное. Разум теперь относится исключительно к «ведомству субъекта», и наделение природы характеристиками сознания и воли рассматривается в контексте этой позиции

²³⁹ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 2. С. 250.

исключительно как предрассудок, вытекающий из стремления людей к «очеловечиванию» всего существующего. Вот как, к примеру, объясняет стремление человека усмотреть целесообразность в природе французский мыслитель XVIII в. Поль Гольбах: «... человек, видя в окружающем мире лишь тела и существа, действующие иначе, чем он, и воображая, однако, будто он заметил в природе порядок, сходный с его собственными идеями, и цели, подобные его собственным целям, вообразил, что природой управляет разумная подобно ему причина, и приписал ей этот якобы наблюдаемый им порядок и собственные цели»²⁴⁰.

Таким образом, утверждение себя в качестве познающего субъекта требует радикального отстранения от мира — как того, что только ожидает разумного упорядочивающего действия. Именно это резкое противопоставление субъекта — сознания и лишенной разумного начала природы (объекта) — находится в основе такой мировоззренческой и методологической позиции, как механицизм, согласно которому мир, подлежащий познанию, представляет собой не что иное, как различные тела, связанные друг с другом сугубо внешним образом. Согласно П. Гольбаху «...природа... есть совокупность всех тел и всех движений, которые мы знаем, а также массы других, которых мы не можем познать, ибо они недоступны нашим чувствам»²⁴¹.

«Недоступность нашим чувствам», упомянутая Гольбахом, не означает здесь, однако, «внутреннего» характера этих движений. Последние всегда представляют собой перемещение и соприкосновение тел, а это как раз и означает, что любая часть природы (любой природный объект) может быть представлен только как чисто механическая совокупность, которую в принципе можно разобрать и собрать — как мысленно, так и в реальности.

Наконец, в-третьих, этот мир-объект, именно в силу своей сугубой «телесности» и механичности, представляет собой нечто совершенно однородное, и именно в силу этого — исчислимое, доступное для пересчета и измерения. То, что противостоит

²⁴⁰ Гольбах П. Избранные произведения. М., 1963. Т. 1. С. 112.

²⁴¹ Там же. С. 69.

познающему разуму в качестве объекта познания и преобразования, полностью доступно этому разуму, находится в его распоряжении, даже если полная власть над этим миром-объектом — дело будущего. В определенном смысле мир уже охвачен разумом, по крайней мере в общих чертах, т. е. в качестве объекта. Именно поэтому речь уже идет не о бесконечно изменчивом космосе или о таинственном, качественно разнородном мире — произведении Бога, но о мире, основные черты которого разум находит в самом себе. Но коль скоро разум универсален, т. е. действует «внутри» каждого человека в соответствии с одними и теми же законами, мир-объект также существует в «единичном экземпляре», как утверждает, например, Декарт: «...не может быть многих миров, ибо мы теперь с очевидностью постигаем, что материя, природа которой состоит в одной только протяженности вообще, занимает все воображимые пространства, где те или иные миры могли бы находиться; а идеи какой-либо иной материи мы в себе не находим»²⁴².

Именно эти — заданные познающим разумом — свойства мира-объекта определяют характер его познания, представляющего собой своего рода «упаковывание» сырого материала ощущений как результата непосредственного контакта с внешним миром в чистые формы мысли (идеи разума). Собственно, измерение как основная познавательная операция, применимая к миру-объекту, и есть не что иное, как накладывание меры разума на «объективную реальность», в силу чего все богатство проявлений этой реальности — в идеале — должно получить объяснение в рамках единой науки, которая у Декарта, например, именуется «всеобщей математикой». В трактате «Правила для руководства ума» Декарт поясняет эту позицию следующим образом: «...к области математики относятся только те науки, в которых рассматривается либо порядок, либо мера, и совершенно несущественно, будут ли это числа, фигуры, звезды, звуки или что-нибудь другое, в чем отыскивается эта мера; таким образом, должна существовать некая

²⁴² Цит. по: Антология мировой философии. Т. 2. С. 258.

общая наука, объясняющая все относящееся к порядку и мере, не входя в исследование никаких частных предметов, и эта наука должна называться не иностранным, но старым, уже вошедшим в употребление именем всеобщей математики, ибо она содержит в себе все то, благодаря чему другие науки называются частями математики»²⁴³.

«Порядок и мера» — то, чего требует мир как «протяженная субстанция», для того, чтобы предстать в виде «картины мира», т. е. системы знания, и тем самым оказаться в распоряжении человека-субъекта. Парадоксальность положения последнего, отмеченная выше, имеет еще один аспект: находясь в состоянии напряженного противоборства с миром (подчиняясь природе, в то же время овладевать ее тайнами и тем самым подчинять ее), человек обнаруживает, так сказать, «линию фронта»... внутри себя самого. Пропасть между субъектом и объектом, или, говоря языком Декарта, между мыслящей и протяженной субстанциями разверзается в самом человеке, коль скоро он соединит в себе внутреннее (разумное) и внешнее (телесное) начала. Фундаментальный онтологический тезис «Быть — значит познавать и быть познаваемым» исключает всякую возможность преодоления этой пропасти — именно потому, что предмет познания должен быть отделен от того, кто познает.

В этой ситуации единственной возможностью быть человеком оказывается выбор в пользу одной из этих несоединимых «половинок», и коль скоро этот выбор должен осуществиться самим субъектом, он оказывается предрешенным заранее: разум (сознание) в противовес телу, активность в противовес пассивности. Быть человеком в контексте онтологии субъекта — значит свести к минимуму, сделать незаметными те проявления своей жизнедеятельности, которые не имеют источником разум: все природное, стихийное, бессознательное в своем существовании. Речь, однако, не идет о возвращении к «этическому рационализму» Античности с его требованием быть как можно более полным образом

²⁴³ Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Соч. СПб., 2006. С. 41.

причастным идее человека. Новоевропейская мысль — и культура в целом — основана на ином требовании к человеку: открыть в себе то разумное начало, которое, отстраняясь от мира и свободно ему подчиняясь, тем самым преодолевает мир. В этом контексте «быть человеком» означает воплотить в своей жизни идею автономии разума²⁴⁴, выстраивающего мир по своим правилам.

Лекция 2

Материя как «протяженная субстанция» и «идеи разума»

«Строительным материалом» для этой конструкции мира-объекта служат в новоевропейской онтологии все те же основные понятия, которые составляют арсенал античной и средневековой европейской философии, однако в контексте онтологии субъекта эти понятия обретают новые смысловые оттенки.

Наиболее очевидным образом эта смысловая трансформация «просматривается» в отношении категориальной пары «материя — идея (форма)», так или иначе лежащей в основании любого онтологического образа мира. Своего рода образцом осмысления этих понятий в контексте онтологии субъекта может служить то различие мыслящей и протяженной субстанций, о котором говорилось выше. В свете понимания бытия как чистой активности познающего разума материя не может быть осмыслена иначе, нежели простирающаяся перед взглядом субъекта область приложения этой активности (= протяженность как атрибут объекта), а сама эта активность не может быть не чем иным, кроме как чистой мыслью (идеей или формой, лишенной всякого содержания). В силу того что эта активность выступает точкой отсчета мышления в онтологии субъекта, как раз и возникает вышеупомянутая асимметрия в отношении понятий материи и идеи: материя,

²⁴⁴ Автономия (от греч. «ауто» — сам, «номос» — закон), букв. — самозаконие.

собственно, тоже выступает в рамках мира-объекта в первую очередь как идея. Понятие о материи как протяженной субстанции появляется у познающего субъекта после того, как он открывает в себе субстанцию мыслящую, и появляется, как уже было сказано, по противоположности к последней.

Только отождествляя себя с познающим (мыслящим) разумом, открывая эту инстанцию в себе и «сливаясь» с ней, я могу мыслить еще и внешний мир («материю») именно как то, что мною не является, как об этом недвусмысленно говорит Декарт: «...исследуя, что такое мы, предполагающие теперь, что вне нашего мышления нет ничего подлинно существующего, мы очевидно сознаем, что для того, чтобы существовать, нам не требуется ни протяжение, ни фигура, ни нахождение в каком-либо месте, ни что-либо такое, что можно приписать телу, но что мы существуем только потому, что мы мыслим. Следовательно, наше понятие о нашей душе или нашей мысли предшествует тому, которое мы имеем о теле, и понятие это достовернее, так как мы еще сомневаемся в том, имеются ли в мире тела, но с несомненностью знаем, что мыслим»²⁴⁵.

Таким образом, материя (как идея или понятие) обязана своим существованием познающему субъекту, она играет роль инстанции, которой в процессе познания приписываются воздействия внешнего мира, воспринимаемые субъектом. Именно поэтому (вспомним еще раз понятие «предположительного мира» Николая Кузанского) материя в контексте онтологии субъекта есть не что иное, как предположение. В уже упоминавшейся работе французского мыслителя XVIII в. П. Гольбаха читаем: «...предполагая, как это приходится сделать, существование материи, мы должны признать в ней некоторые качества, из которых с необходимостью вытекают определяемые этими качествами движения и способы действия. <...> Материя без свойств есть чистое ничто»²⁴⁶. Последнее утверждение заслуживает особого внимания: речь здесь, как представляется, идет не о том, что материи без свойств не существует: материя как «чистое ничто», напротив, есть необходимая

²⁴⁵ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 2. С. 239.

²⁴⁶ Гольбах П. Система природы // Гольбах П. Избр. произв. Т. 1. С. 81.

абстракция, — именно для того, чтобы «примерять» на нее различные свойства в процессе познания, соединяя порожденную разумом идею материи с данными опыта. Эта установка и позволяет автору «Системы природы» сделать следующее заключение: «Таким образом, по отношению к нам материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства, а качества, приписываемые нами различным веществам (*matieres*), основываются на различных впечатлениях, или изменениях, производимых в нас этими веществами»²⁴⁷.

Примечательно, что в отношении абстрактного характера понятия материи представители рационализма и эмпиризма оказываются практически солидарными друг с другом: разногласия возникают только относительно той роли, которую играют данные опыта в процессе познания, однако в любом случае сами ощущения никогда напрямую не отождествляются с материей. Можно, пожалуй, сказать, что опыт в контексте онтологии субъекта представляет собой ту совокупность (обработанных и упорядоченных) ощущений, источником которых признается внешний мир, именуемый материей.

Это понимание материи как идеи познающего разума, как (пред)полагаемого источника ощущений, частично пересекаясь с теми смыслами, которые характеризуют понятие материи в античной и средневековой философии, в то же время существенно отличается от них. Будучи по-прежнему «тем, из чего...», материя тем не менее уже есть и не тот хаос, неопределенная стихия, требующая укрощения формой в онтологии Единого, и не то «необходимое зло», которое ждет своего преодоления и просветления духом в онтологии творения. Материя как идея разума тоже ждет и требует, продолжая оставаться пассивным, страдательным «полусом» на «шкале» всего существующего, но в контексте онтологии субъекта она требует именно преобразования на началах разума, своего рационального пересоздания.

²⁴⁷ Гольбах П. Система природы. С. 84–85.

Процесс этого пересоздания начинается как раз с акта полагания идеи материи — как внешнего в противоположность внутреннему. Очень показательным в этом отношении является «опровержение идеализма», предпринятое одним из самых значительных мыслителей Нового времени, немецким философом конца XVIII — начала XIX в. Иммануилом Кантом. В своем труде «Критика чистого разума» Кант подвергает критике идеализм, определяя его следующим образом: «...теория, признающая существование предметов вне нас в пространстве или только сомнительным и *недоказуемым*, или ложным или *невозможным*»²⁴⁸ и связывая первую из этих позиций с именем Декарта. Однако те аргументы, которые немецкий мыслитель приводит в ходе «опровержения идеализма», удивительным образом основываются на тех же сугубо рациональных основаниях, что и декартовский метод сомнения. Эти аргументы, по сути дела, сводятся к следующему: сам познающий разум требует признания существования того, что этим разумом не является, того, что есть нечто внешнее по отношению к нему. Само существование понятий или «категорий рассудка» в кантовской терминологии можно объяснить только необходимостью использования этих понятий для упорядочивания ощущений, приходящих к познающему *извне*: «...мы, чтобы понять возможность вещи согласно категориям и, следовательно, доказать *объективную реальность* категорий, нуждаемся не просто в наглядных представлениях, а именно *во внешних наглядных представлениях*»²⁴⁹.

Иными словами, и реальность категорий, и реальность внешних представлений не является простой данностью, чем-то самоочевидным: она полагается познающим разумом в качестве того, что этому разуму противостоит и отличается от него, как негатив от позитива. Это доминирование познающего субъекта по отношению к объекту определяет и повседневное, функционирующее на уровне здравого смысла отношение к «объективной реальности» (которая здесь приравнивается к «материальной» или «природной»

²⁴⁸ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 171.

²⁴⁹ Там же. С. 179.

реальности), характерное для новоевропейской культуры. Эта реальность (природа или материя) — при том, что человек-субъект постоянно декларирует подчинение ее законам — рассматривается преимущественно как сырой материал, так или иначе всегда нуждающийся в обработке, улучшении, встраивании в человеческий искусственный мир.

Человек, таким образом, выступает в этом контексте как единственное в своем роде существо, владеющее противостоящей ему реальностью именно постольку, поскольку мысль господствует над своим содержанием, над тем, «что» мыслится. Весьма показательным в этом отношении является замечание английского мыслителя XVII в. Томаса Гоббса относительно принципиального отличия, отделяющего человека от животного: «Упорядоченная связь мыслей бывает двоякого рода. Связь одного рода имеется тогда, когда мы от какого-нибудь воображаемого следствия ищем производящие его причины или средства; такая связь присуща как человеку, так и животному. Связь другого рода имеется тогда, когда, представляя какую-нибудь вещь, мы ищем все возможные следствия, которые могут быть произведены ею, иначе говоря, представляем себе, что мы можем делать с ней, когда будем ею владеть. Признаков этого рода связи мыслей я никогда не наблюдал ни у кого другого, кроме как у человека, ибо такого рода любопытство вряд ли присуще какому-нибудь живому существу, имеющему лишь чувственные страсти, каковы голод, жажда, похоть и гнев»²⁵⁰.

Итак, быть человеком, или существом разумным, — значит владеть вещами, т. е. постоянно перерабатывать «сырье», поставляемое природой (материей), в искусственные вещи, несущие на себе печать разума. Андерсеновская принцесса, предпочитающая механического соловья и искусственную розу живым, представляет собой замечательный образец того способа осмысления материи, который реализуется в рамках онтологии субъекта.

В этом контексте «идея», «форма» или «понятие» должны быть поняты не иначе, как в качестве инструментов преобразования

²⁵⁰ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 2. С. 315–316.

«сырья» окружающего мира в готовый продукт мира «очеловеченного». И в этом отношении также можно отметить удивительное единодушие представителей рационализма и эмпиризма: и те и другие (если отвлечься от вопроса о «первичности» или «вторичности» идей как источника познания) под идеями или понятиями разумеют прежде всего законы действия, если воспользоваться выражением Фрэнсиса Бэкона. В своем труде «Новый Органон» основоположник эмпиризма утверждает: «Человеческий ум по природе своей устремлен на абстрактное и текучее мыслит как постоянное. Но лучше рассекать природу на части, чем абстрагироваться. Это и делала школа Демокрита, которая глубже, чем другие, проникла в природу. Следует больше изучать материю, ее внутреннее состояние и изменение состояния, чистое действие и закон действия или движения, ибо формы суть выдумки человеческой души, если только не называть формами эти законы действия»²⁵¹.

Эта рекомендация Бэкона — «рассекать природу на части» с целью выявления форм как «законов действия» — проливает свет на специфику понимания формы (идеи) в рамках онтологии субъекта: «законы действия» не характеризуют ни материю в ее отдельности, оторванности от познающего разума, ни сам познающий разум в отрыве от внешнего мира: речь идет о законах, описывающих отношение субъекта и объекта, внутреннего и внешнего. Субъект впервые утверждает, что осуществляет познавательный акт («рассекая природу»), и тем же самым актом он утверждает существование внешнего мира. Это и есть момент совпадения позиций эмпиризма и рационализма, отнюдь не утверждающего — вопреки распространенному мнению — существование в разуме «чистых идей», оторванных от внешней реальности.

Так, согласно учению Декарта, идеи, называемые «врожденными», — такие, как идея Бога, «чисел и фигур», да и самого мышления как мыслящей субстанции, не просто присутствуют в разуме, — они открываются разуму в самом процессе мышления, в действии отличия себя (как мыслящей субстанции или

²⁵¹ Бэкон Ф. Соч. : в 2 т. Т. 2. С. 23.

«внутреннего») от всего того, что мышлением не является, т. е. «внешнего», таким образом, только в отношении с этим внешним. Лишь отталкиваясь от внешнего, иными словами осуществляя усилие разумного освоения этого внешнего, я открываю себя как разумное существо, «Бога в себе» как гаранта этой разумности и соответственно обретаю критерий, в соответствии с которым могу утверждать существование чего бы то ни было, в том числе и телесных вещей. Существование последних, согласно Декарту, мы должны признать ровно постольку, поскольку обнаруживаем в себе (как познающих субъектах) способность ощущения. «У меня, — утверждает Декарт в своем труде “Размышления о первой философии” — имеется также некая пассивная способность чувственного восприятия, или, иначе говоря, восприятия и познания идей чувственных вещей, но я никак не мог бы ею воспользоваться, если бы наряду с нею не существовала — у меня или у кого-то другого — некая активная способность образовывать и производить такие идеи. Однако эта активная способность никак не может быть присуща мне самому, ибо она не предполагает никакого умопостижения и идеи эти производятся без моего участия и даже часто вопреки моей воле»²⁵².

Итак, распознать среди своих способностей «пассивную способность чувственного восприятия» мы можем, только отличив ее от «умопостижения», иными словами — в акте самого умопостижения или в познавательном акте. Только при этом условии, согласно Декарту, мы имеем право заключить: «Итак, телесные вещи существуют. Правда, быть может, они существуют не вполне такими, какими воспринимают их мои чувства, поскольку такое чувственное восприятие у многих людей весьма туманно и смутно; однако в них, по крайней мере, содержится все то, что я постигаю ясно и отчетливо, или, иначе говоря, все, взятое в общем и целом, что постигается в предмете чистой математики»²⁵³.

Представляется, что бэконовская рекомендация субъекту познания «рассекать природу на части» и декартовское требование

²⁵² Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. С. 179.

²⁵³ Там же. С. 179.

«ясного и отчетливого постижения» того, что «содержится» в чувственных восприятиях, если и не вполне идентичны, то по крайней мере весьма близки друг другу по смыслу. И в том и в другом случае речь идет о накладывании идей (форм разума) на материал чувственных восприятий. Эта законодательствующая роль разума как той инстанции, которую познающий и действующий субъект находит в себе, одновременно признавая ее универсальный характер, предельно последовательным образом утверждается в критической философии Иммануила Канта. В своей «Критике чистого разума» Кант различает понятия, или категории рассудка, предназначенные для того, чтобы связывать многообразие чувственных ощущений в некое единство, и трансцендентальные идеи чистого разума, обеспечивающие целостный характер знания вообще и — в этом смысле — подчиняющие себе понятия рассудка. «Под идеей, — пишет Кант, — я разумею необходимое понятие разума, для которого чувства не могут дать адекватного предмета. Следовательно, изучаемые нами теперь чистые понятия разума суть *трансцендентальные идеи*. Это понятия чистого разума, так как в них все опытное знание рассматривается как определенное посредством абсолютной целостности условий. Они не произвольно вымышлены, а даны природой самого разума и потому необходимо относятся ко всему применению рассудка»²⁵⁴.

Итак, рассудок действием оформляет чувственность, в то время как разум действием создает тот целостный контекст, в котором осмысляются полученные знания. Разум, таким образом, определяет ту форму, в которой мир — как объект — является познающему субъекту, и соответственно ту форму, которая характеризует действия субъекта в мире. Именно поэтому прежде всего практическое применение идей чистого разума демонстрирует в учении Канта законодательство разума вообще: «...практическая идея всегда в высшей степени плодотворна и в отношении к действительным актам неизбежно необходима. В ней чистый разум обнаруживает даже свою причинность, т. е. способность действительно

²⁵⁴ Кант И. Критика чистого разума. С. 223–224.

производить то, что содержится в его понятиях; поэтому о мудрости нельзя как бы пренебрежительно говорить: *это только идея*; именно потому, что она есть идея необходимого единства всех возможных целей, она должна служить для всякой практической деятельности правилом, как первоначальное, по крайней мере, ограничивающее условие»²⁵⁵.

В этом отрывке из «Критики чистого разума», как нетрудно заметить, проглядывает все та же мысль о первичности правила (идеи), заданного разумом и определяющего способы действия субъекта, т. е. отношения его к миру, которая уже встречалась нам в цитированных выше текстах Бэкона, Декарта и других новоевропейских мыслителей. Понимание идеи как формы или способа действия (а не формы «самих вещей»), исходящих от субъекта, вполне определенным образом проявляется в характерных чертах того способа бытия, который реализуется человеком новоевропейской культуры. Одной из таких характерных черт является, безусловно, культ разума и опирающаяся на этот культ идеология Просвещения, ведущими представителями которой считаются такие мыслители, как Вольтер, Дидро, Кондильяк, Ламетри, Лессинг, Кант и др. Чем, однако, отличается этот культ от античного рационализма, характеризующего онтологию Единого? Различие, как нетрудно понять, заключается в иной «локализации» универсального разума в рамках онтологии субъекта: разум здесь, как не раз отмечалось, — внутренняя инстанция, не теряющая, однако, своей универсальности. Каждый должен услышать голос разума в себе, хотя то, что он услышит, в своих закономерных проявлениях непременно совпадет с тем, что услышит другой — ровно постольку, поскольку он тоже разумен. «Индивидуально-универсальный» характер разума — один из многих аспектов исходного парадокса, находящегося в основании онтологии субъекта. Отсюда и главная идея Просвещения, отчетливо сформулированная И. Кантом в небольшом тексте «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?»: *«Просвещение — это выход человека из состояния*

²⁵⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 224.

несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовременность есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовременность по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»²⁵⁶.

Цель Просвещения, следовательно, заключается не столько в том, чтобы как можно больше людей были знающими, сколько в том, чтобы «вырастить» как можно больше тех, кто в состоянии «пользоваться собственным умом», иными словами — тех, кто может существовать в качестве субъекта. Именно в этом качестве, открывая в себе способность мыслить и поступать, опираясь на внутреннюю инстанцию, человек осознает себя обладателем неотъемлемых прав: на жизнь, на свободу и на собственность. Концепция естественных прав человека, авторами которой считаются такие новоевропейские мыслители, как Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж. Ж. Руссо, опирается прежде всего на понимание человека как носителя идей разума, т. е. на того, кто в состоянии осуществлять акты разума.

Собственно, перечень естественных прав человека определяется смыслом самого понятия акта разума: во-первых, в силу того, что этот акт — как открытие «внутреннего измерения» — совершается каждым в отдельности, он оказывается прежде всего реализацией той непосредственной вертикальной связи человека и Бога, которая открывается и осмысливается в онтологии творения. Именно наличие этой связи делает жизнь каждого человека неприкосновенной: только Бог может наделять человека жизнью и соответственно лишать его жизни, но коль скоро Бог в онтологии субъекта, так сказать, перемещается «извне» (авторитетное знание) «вовнутрь» (голос разума, который человек слышит в себе), то все разумные субъекты обретают равное достоинство. Во-вторых,

²⁵⁶ Кант И. Метафизические начала естествознания. М., 1999. С. 959.

отсюда вытекает и это вертикальное движение как первичное действие субъекта (например, акт сомнения, в котором рождается декартовское *cogito*), которое не может осуществиться иначе, как совершенно свободным образом, вне зависимости от какой-либо внешней (природной) необходимости. Именно поэтому свобода — неотъемлемое свойство разумного субъекта, та форма, в которой (посредством которой) и осуществляются акты познания и преобразования мира. Эта свобода, происходя от Абсолюта («Бога в душе»), и ограничена может быть только изнутри, самим субъектом разума. В этом разумном самоограничении и заключается суть концепции «общественного договора», выступающей продолжением и дополнением концепции прав человека: в качестве разумного субъекта я могу свободно передать другому часть своих прав с целью поддержания порядка в обществе.

Очень важным здесь является как раз это осознание субъектом разума своей конечности, несовершенства: открывая «Бога в себе», я одновременно открываю и осознаю и другую свою сторону — лишенную разумности. Именно это открытие и требует от меня жертвы: я лишаюсь «части» своей свободы для того, чтобы восторжествовал разум (порядок и справедливость в обществе), который в силу несовершенства человеческой природы иначе существовать не может. В своем труде «Два трактата о правлении» английский мыслитель XVIII в. Джон Локк определяет свободу следующим образом: «*Естественная свобода* человека заключается в том, что он свободен от какой бы то ни было стоящей выше его власти на земле и не подчиняется воле или законодательной власти другого человека, но руководствуется только законом природы. *Свобода человека в обществе* заключается в том, что он не подчиняется никакой другой законодательной власти, кроме той, которая установлена по согласию в государстве, и не находится в подчинении чьей-либо воли и не ограничен каким-либо законом, за исключением тех, которые будут установлены этим законодательным органом в соответствии с оказанным ему доверием»²⁵⁷.

²⁵⁷ Антология мировой правовой мысли : в 5 т. М., 1999. Т. 3. С. 86.

Что означает здесь выражение «закон природы», которым, согласно Локку, «руководствуется свободный человек»? Где он находит этот закон, которому должен подчиняться — в качестве части этой самой природы? Ответ очевиден: в себе, иными словами — в своем разуме, постольку поскольку последний способен усмотреть порядок во внешнем мире, в «объективной реальности». В свою очередь, именно открывая этот закон, управляющий миром, разумный субъект обнаруживает и зазор, существующий между тем идеальным порядком, который он усматривает в мире, и «самими вещами», которые он находит в опыте. Именно в этом зазоре и создается — в дополнение к «закону природы» — общественный закон как результат общественного договора и продукт свободного самоограничения разумного субъекта. Таким образом, как раз признание своего несовершенства открывает разумному субъекту путь к совершенствованию, а признание ограниченности своей свободы (= конечности своего разума) — путь к освобождению.

Человек-субъект есть, следовательно, не что иное, как само действие внесения в мир разумного начала, одновременно выступающее действием выявления этого начала в себе (коль скоро это действие призвано преобразовать то, что человеку дано, то оно и не может не быть совершенно свободным, не может зависеть ни от какой данности).

Наконец, осмысление идеи как формы, или способа действия, делает необходимым и утверждение еще одного пункта в перечне естественных прав человека: права на собственность. Последняя оказывается в контексте онтологии субъекта не просто набором вещей (в широком смысле слова), которым человек владеет; собственность трактуется здесь как продукт разумной преобразовательной деятельности субъекта, или, если вернуться к нашим категориям, как результат соединения косной материи и разумной формы (идеи). А коль скоро идея имеет тот «индивидуально-универсальный» характер, о котором говорилось выше, то любой фрагмент преобразованной материи представляет собой продукт деятельности не «разума вообще», но отдельных людей.

Оправдание права на собственность — в ее трудовом происхождении. Именно поэтому в своей концепции естественных прав человека Джон Локк отводит праву собственности первостепенную роль — по отношению к праву на жизнь и к праву на свободу. Как замечает о концепции Локка отечественный исследователь Э. Ю. Соловьев, «в собственности личность возвышается над самою собой как эмпирической индивидуальностью; соответственно через собственность общество и государство как бы признают личность в последних истоках ее свободы и независимости. ...Собственность священна, более священна, чем само существование ее эмпирического носителя. Объяснение этой парадоксальной максимы Локк видит в том, что собственность воплощает в себе труд, то есть целенаправленную, сознательную и планомерную деятельность субъекта, посредством которой он сам себя впервые конструирует в качестве лица и признанного члена человеческого сообщества»²⁵⁸.

В конечном счете мир в целом обретает ценность ровно постольку, поскольку содержит в себе «рациональное зерно», как результат «двуединого» действия субъекта: последний, в качестве познающего, выявляет это «зерно» в самом мире (= природе) и вносит его в мир, превращая «природное» в культурное. Открывая в себе способность производить «идеи разума», человек-субъект тем самым утверждает онтологическую первичность действующего разума, подчиняющего себе мир как объект, природу или материю. Замечательно точно и емко эта позиция человека-субъекта выражена в учении И. Канта, в частности, в следующем отрывке из его труда «Критика способности суждения»: «О человеке (а также и о каждом разумном существе в мире) как моральном существе уже нельзя спрашивать, для чего (*quod in finem*) он существует. Его существование имеет в себе самом высшую цель, которой, насколько это в его силах, он может подчинить всю природу, или по меньшей мере он не должен считать себя подчиненным какому бы то ни было влиянию природы, противодействующему

²⁵⁸ Соловьев Э. Ю. Феномен Локка // Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. М., 1991. С. 157–158.

этой цели. — Если же вещи в мире как предметы, зависимые по своему существованию, нуждаются в высшей причине, действующей согласно целям, то человек есть конечная цель творения, ибо без нее цепь подчиненных друг другу целей не была бы полной; и только в человеке, да и в нем только как в субъекте моральности, встречается безусловное законодательство в отношении целей, и только одно это законодательство делает его способным быть конечной целью, которой телеологически подчинена вся природа»²⁵⁹.

Лекция 3

Понятия тождества и различия, части и целого в механистической картине мира

Итак, только способность «необусловленного законодательства в отношении целей», т. е. способность действовать в соответствии с «идеями разума», не зависящими от чего-либо внешнего, делает человека субъектом, т. е. тем, кто подчиняет себе объект. Но это означает, в свою очередь, что между понятиями «человек», «субъект», «разумное существо» нельзя однозначно ставить знак равенства. Условие, при котором это приравнивание допустимо, есть не что иное, как самоидентичность разумного субъекта; здесь мы обнаруживаем тот момент, который связывает друг с другом категориальные пары «материя — идея» и «тождество — различие» в контексте онтологии субъекта.

Именно потому, что идеи разума субъект обнаруживает в себе — постольку поскольку совершает свободный акт познания-преобразования мира, — его самоидентичность также утверждается действием, приобретает функциональный характер. Субъект равен себе только при условии своего осуществления в качестве субъекта. Точкой отсчета этого осуществления как

²⁵⁹ Кант И. Критика способности суждения. СПб., 2006. С. 350–351.

раз и становится акт отличения себя — как мыслящего (действующего) от не-себя, например, души от тела в «методологии сомнения» Р. Декарта. Инстанция, гарантирующая сохранение тождественности субъекта (а это и есть Бог, которого, по Декарту, мы находим в душе, или «в идее»), обнаруживается только при условии решительного следования по пути этого разделения «моего» и «не моего».

Это различие, в свою очередь, возможно только тогда, когда оно осуществляется в свете исходного парадокса субъекта: я действую именно потому, что стремлюсь к благу, или к совершенству, однако сам факт этого стремления свидетельствует о том, что это совершенство уже есть. Иными словами, Бог мне открывается только в стремлении к нему, стремление же это выступает обратной стороной сомнения, связанного с моим несовершенством, моей конечностью. В познавательном акте само мое желание знать — как можно более достоверным образом — открывается мне как действие в моей душе идеи Бога: «А так как мы знаем, что нам присущи многие недостатки и что мы не обладаем высшими совершенствами, идею которых имеем, то отсюда мы должны заключить, что совершенства эти находятся в чем-то от нас отличном и действительно всесовершенном, которое есть Бог, или что по меньшей мере они в нем некогда были, а из того, что эти совершенства бесконечны, следует, что они и ныне там существуют»²⁶⁰.

Парадоксальным образом именно «ясное и отчетливое», говоря словами Декарта, осознание своего несовершенства позволяет мыслящему субъекту обнаружить совершенное основание своей неизменности — идею Бога, к которой в конечном счете восходят все остальные «идеи разума». Следовательно, тождество теперь не гарантируется «самой по себе» идеей, как это имеет место в рамках онтологии Единого, и не обеспечивается Богом, догматически принимаемым человеком в опоре на авторитетное знание («букву»); в контексте онтологии субъекта тождество

²⁶⁰ Декарт Р. Начала философии // Декарт Р. Соч. С. 478.

человека и мира имеет только одну опору: действие конечного разума на свой страх и риск, или — «Бога в душе».

Именно в акте отказа от внешней гарантии субъект обретает внутреннюю точку опоры. Этот парадокс *cogito* отчетливо формулируется М. К. Мамардашвили в его лекциях, посвященных Декарту: «...то “я” , которое должно сотворить себя, сотворится “действием естественного света”, как скажет Декарт. Или силой, большей, чем сам человек. Человек что-то с собой делает, чтобы открыть в себе действие какой-то другой силы, и называет ее потом или она себя называет — Богом. Декарт замечает, что мы не могли бы назвать ее Богом, если бы уже не имели Бога, его идею в себе; т. е. если бы не попали, другими словами, в круг тавтологий»²⁶¹.

«Круг тавтологий», таким образом, — то место, которое создает и в котором находит себя субъект, постольку поскольку осуществляет действие познания. Основную схему этого кругового вопросно-ответного движения мысли можно представить следующим образом: «что есть мир?» — «что во мне заставляет задаваться этим вопросом?» — «на чем основана моя уверенность в возможности ответа?» — «каким должен быть мир, чтобы ответ оказался возможным?». Этой замкнутой на себя цепочке вопросов соответствует столь же замкнутая цепочка ответов, которые могли бы выглядеть следующим образом: «мир — то, что противостоит мне, спрашивающему о нем» — «спрашивать о мире меня заставляет... сам вопрос (= сомнение = мысль = декартовское *cogito*)» — «уверенность в возможности ответа основана на моем стремлении к полноте и совершенству знания, которое можно объяснить только присутствием идеи Бога в моей душе» — «мир, о котором я могу что-то знать, может быть только чем-то радикально отличным от меня как субъекта познания, т. е. протяженной субстанцией в противоположность субстанции мыслящей, или, говоря языком И. Канта, “областью возможного опыта”, тем миром, который противостоит мне, мыслящему, в качестве источника моих ощущений и наглядных представлений».

²⁶¹ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М., 1993. С. 144.

Характеризуя субстанцию как понятие, «отвечающее» за устойчивость (= тождественность) всего существующего, Кант указывает на тавтологичность, неизбежно связанную с употреблением этого понятия: «Собственно, положение, что субстанция устойчива, есть тавтология. Признак устойчивости именно и есть то основание, благодаря которому мы применяем к явлениям категорию субстанции...»²⁶². Иными словами, «признак устойчивости» мы находим не «снаружи», в самих явлениях, напротив, вещи выступают в качестве явлений только при том условии, что мы рассматриваем их как неизменную основу этих явлений. В свою очередь, это условие оказывается осуществимым лишь в силу того, что сохраняет (точнее, постоянно воспроизводит) свою устойчивость, сам познающий разум, в той неизменной форме, которая Декартом обозначается как «когито», а Кантом — как «трансцендентальное»²⁶³ единство апперцепции: «Должна существовать возможность того, чтобы “я мыслю” сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе не может быть мыслимым, иными словами, нечто такое, что, как представление, или невозможно, или по крайней мере для меня вовсе не существует. Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется *наглядным представлением*. Все многообразие наглядного представления имеет, следовательно, необходимое отношение к представлению “я мыслю” того самого субъекта, в котором это многообразие находится. Но это представление есть *акт самодетельности*, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосознание, производящее представление “я мыслю”, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные

²⁶² Кант И. Критика чистого разума. С. 150.

²⁶³ В «Критике чистого разума» Кант дает следующее определение трансцендентального: «Я называю трансцендентальным всякое знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашей способностью познания предметов, поскольку оно должно быть возможным *a priori*» (Кант И. Критика чистого разума. С. 44).

представления и быть тождественным во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким дальнейшим представлением “я мыслю”, и потому и называю его также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обеспечить возможность априорного²⁶⁴ познания благодаря ему»²⁶⁵.

Итак, сказано предельно ясно: тождественность познающего разума самому себе поддерживается (воссоздается) в акте самодетельности, который, таким образом, обеспечивает и тождественность того мира-объекта, который этому разуму является. Как в этом контексте следует понимать «различие», инаковость? Очевидно, что, так же как и в античной и средневековой онтологии, различие здесь выступает в качестве вторичной категории по отношению к тождеству; но теперь этот подчиненный характер различия вытекает из признания онтологической первичности субъекта, который, как было показано выше, может существовать, только постоянно воспроизводя себя в своей самотождественности. Таким образом, все вещи тождественны друг другу именно в качестве объектов познающего разума и отличаются друг от друга тоже в соответствии с тем набором характеристик объекта, который задается все тем же разумом. Так, упомянутая выше основная познавательная операция, которую субъект осуществляет в отношении объекта, — измерение — приобретает фундаментальное значение именно потому, что объект заранее дан субъекту как некая величина, на что со всей определенностью указывает И. Кант: «...сознание многообразного однородного в наглядном представлении вообще, поскольку посредством него впервые становится возможным представление объекта, есть понятие величины (Quantität). Следовательно, самое восприятие объекта, как явления, возможно лишь посредством того именно синтетического единства многообразия данного чувственного наглядного представления, посредством

²⁶⁴ Априорное — доопытное (от лат. *a priori* — до опыта).

²⁶⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 98–100.

которого мыслится единство сложения многообразного однородного в понятии *величины*»²⁶⁶.

Итак, заранее рассматривая объект как некую величину, мы оказываемся в состоянии различать виды объектов в соответствии с этим признаком, выявляя те закономерности («законы природы»), которые управляют этими различиями или, напротив, управляются ими. В конечном счете все возможные различия между вещами (как объектами) могут быть в этом контексте сведены к различию величин; иными словами, познающий субъект — в полном соответствии с декартовским проектом «всеобщей математики» — видит в качестве своего познавательного идеала выведение формулы всех возможных различий (и соответственно связей и отношений) между существующими в рамках «объективной реальности» вещами.

Отсюда понятно, что принципиальных, качественных различий в контексте мира-объекта не существует, здесь отсутствуют непроницаемые, недоступные взгляду познающего субъекта онтологические «перегородки». Объект уже дан познающему разуму, он — весь, полностью, — как бы «распростерт» перед субъектом, несмотря на то, что в реальном процессе познания познающий всегда сосредоточен на отдельных предметах и явлениях. Но в силу того что именно субъект — в своей самотождественности — выступает условием тождественности мира, характеристики последнего, во всем их разнообразии, заранее заданы неизменным «устройством» познавательных способностей субъекта.

Отсюда и та убежденность в однородности «объективной реальности», которая лежит в основании возникающего в XVII в. естествознания. Наиболее отчетливым образом эта необходимость мыслить мир-объект как нечто непрерывное и однородное, вытекающее из особенностей нашего познавательного процесса, проговаривается И. Кантом. В «Критике чистого разума» философ следующим образом поясняет эту позицию в отношении материи как объекта познания: «В нашем опыте нетрудно заметить, что

²⁶⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 138.

только непрерывные влияния во всех местах пространства могут руководить нашими чувствами при переходе от одного предмета к другому; что свет, разливающийся между небесными телами и нашим глазом, устанавливает косвенным путем общение между ними и нами и доказывает сосуществование их; что мы не могли бы эмпирически переменить своего места (воспринять эту перемену) без того, чтобы материя не делала для нас повсюду возможным восприятие нашего места, и только посредством своего взаимного влияния материя может обнаружить свое сосуществование и вместе с тем (хотя и косвенным путем) сосуществование самых отдаленных предметов»²⁶⁷.

Таким образом, все, что мы можем знать о различиях между вещами и явлениями, встречающимися нам в мире, определяется той способностью различения, которая принадлежит нам, говоря кантовским языком, «до всякого опыта». Реализуя эту способность в познавательном действии, мы, соответственно и противостоящий нам объект, или материю (как протяженную субстанцию), мыслим как совокупность различных действий, или движений, в основе своей однородных и именно поэтому выступающих предметом единой науки о природе. Все многообразие мировых явлений сводится тем самым к тем различиям, которые порождаются движением «внутри» однородной материи. набросок картины мира, формирующейся в свете этой установки, дается в «Системе природы» Поля Гольбаха: «Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам лишь материю и движение. <...> Разнообразнейшие вещества, сочетаясь на тысячи ладов, непрерывно получают и сообщают друг другу различные движения. Различные свойства веществ, их различные сочетания и разнообразные способы действия, являющиеся необходимыми следствиями этих свойств и сочетаний, составляют для нас *сущность* всех явлений бытия, и от различия этих сущностей зависят различные порядки, ряды или системы, в которые входят

²⁶⁷ Кант И. Критика чистого разума. С. 165.

эти явления, в совокупности составляющие то, что мы называем *природой*»²⁶⁸.

Отсюда понятно, что выявить «сущность всех явлений бытия» (что, собственно, и выступает конечной целью познавательной деятельности субъекта) означает не что иное, как выявить как можно более простые, фундаментальные закономерности, в соответствии с которыми осуществляется «сочетание разнообразнейших веществ». Эти закономерности соответственно призваны объяснить все, что угодно, — вплоть до таких явлений, которые представляются совершенно отличными от материи как таковой. Эта методологическая позиция, возникшая в контексте новоевропейской философии и науки, получила название редукционизма²⁶⁹, яркий образ которого являет собой следующее утверждение автора цитированной выше «Системы природы»: «...во всех своих искажениях человек должен прибегать к опыту и физике: их советами он должен пользоваться в своей религии и морали, в своем законодательстве, в своей политике, науках и искусствах, в своих удовольствиях и страданиях. Природа действует по простым, единообразным, неизменным законам, познать которые нам позволяет опыт»²⁷⁰.

Это «единообразие законов природы» простирается, таким образом, и на человека, который тем самым оказывается вынужденным мыслить себя, с одной стороны, тождественным другим носителям разума (субъектам познания), с другой же стороны — тождественным другим объектам («вещам природы»). Это двойное тождество, отражающееся одно в другом, заслоняет собой то принципиальное, неустранимое различие между вещами, которое

²⁶⁸ Гольбах П. Система природы // Гольбах П. Избр. произв. М., 1963. Т. 1. С. 66.

²⁶⁹ «Редукционизм (от лат. *reductio* — отодвигание назад, возвращение к прежнему состоянию) — методологический принцип, согласно которому высшие формы материи могут быть полностью объяснены на основе закономерностей, свойственных низшим формам, т. е. сведены к низшим формам (напр., биологические явления — с помощью физич. и химич. законов; социологические — с помощью биологических и т. д.)» (Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. С. 518–519).

²⁷⁰ Гольбах П. Система природы. С. 62.

порождает ощущение уникальности каждой вещи в рамках онтологии творения. Мир, который конструирует и в котором существует человек-субъект, — это мир без различий, мир всеобщей унификации, именно потому, что, будучи миром-объектом, он сам состоит из вещей-объектов, имеющих в конечном счете одно назначение: существовать для субъекта.

Эта тенденция унификации всего существующего наиболее очевидной становится в XIX в., а в первой половине XX в. немецкий мыслитель К. Ясперс описывал ее следующим образом: «Все становится просто материалом, который можно в любую минуту получить за деньги; в нем отсутствует оттенок лично созданного. Предметы изготавливаются в огромном количестве, изнашиваются и выбрасываются; они легко заменимы. От техники ждут создания не чего-то драгоценного, неповторимого по своему качеству, независимого от моды из-за его ценности в жизни человека, не предмета, принадлежащего только ему, сохраняемого и восстанавливаемого, если он портится. Поэтому все связанное с удовлетворением потребности становится безразличным; существенным только тогда, когда его нет»²⁷¹.

Унификация вещей-объектов дополняется унификацией субъектов — постольку, поскольку они действуют от имени «мыслящей субстанции», формулируя всеобщие правила и руководствуясь этими правилами в своем существовании. В этом мире-объекте, который в конце концов становится сугубо техническим миром, «все существующее направлено в сторону управляемости и правильного устройства. Безотказность техники создает ловкость в обращении с вещами, легкость сообщения нормализует знание, гигиену и комфорт, схематизирует то, что связано в существовании с уходом за телом и эротикой. В повседневном поведении на первый план выступает соответствие правилам. Желание поступать как все, не выделяться создает поглощающую все типизацию,

²⁷¹ Ясперс К. Власть массы (из книги «Духовная ситуация времени») // Ясперс К., Бодрийяр Ж. Призрак толпы. М., 2007. С. 37.

напоминающую на другом уровне типизацию самых примитивных времен»²⁷².

Означает ли, однако, все сказанное выше исчезновение «полюса различия» в рамках онтологии субъекта? Разумеется, нет: любой способ мышления-бытия реализуется только в напряженном противостоянии философских понятий, составляющих категориальные пары, и мысль, стремящаяся охватить полноту и целостность бытия, с исчезновением этого напряжения сразу же разрушится. Отсюда понятно, что различие в контексте онтологии субъекта, сохраняя свою значимость, присутствует в «замаскированном виде». Собственно, моментом различия здесь выступает как раз первичный момент, определяющий собой существование мира-объекта, а именно: свободный, ничем не обусловленный акт «когито» или «я мыслю» как точка рождения субъекта. Только решимость признать себя («Бога в себе» или, что то же самое, голос разума в себе) источником всех суждений о мире, иными словами, решимость осознать себя в своей полной отделенности от мира, различить себя и мир, выступает условием принятия мира в качестве «объективной реальности».

Таким образом, различие, «скрываясь» за тождественностью, в конечном счете только и делает ее возможной. Это реальное отличие разума как «внутренней инстанции» от всего того, что выступает предметом осмысления для этой инстанции (в том числе и человеческих, природно обусловленных стремлений и желаний), наиболее последовательным образом осмысляется в учении И. Канта о практическом и теоретическом применении разума. Именно практический разум, т. е. тот голос во мне, который побуждает меня к действию (в том числе и к действию познавательному) без всяких условий, до всякого знания, обладает, согласно Канту, безусловным приоритетом; он выступает истоком и целью всех действий субъекта как раз в своей совершенной отделенности, независимости от любых внешних («объективных») воздействий. В работе «Основание метафизики нравов» Кант следующим

²⁷² Ясперс К. Власть массы (из книги «Духовная ситуация времени»). С. 39.

образом утверждает эту независимость: «...так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы уверенно вести волю в отношении ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей, (которые он сам отчасти приумножает), а к этой цели гораздо вернее привел бы врожденный природный инстинкт, и все же нам дан разум как практическая способность, т. е. как такая, которая должна иметь влияние на *волю*, — то истинное назначение его должно состоять в том, чтобы породить не волю как *средство* для какой-нибудь цели, а *добрую волю саму по себе*»²⁷³.

Эта «добрая воля», совершенно бесполезная с точки зрения каких-то ограниченных, повседневных целей и потребностей, и есть то, что может возникнуть только уникальным образом — в акте практического разума, который совершается каждый раз заново и независимо от сплошной тождественности «объективной реальности». Последняя, таким образом, существует — во всей своей объективности — только при условии постоянного самовоспроизводства субъекта как носителя практического разума.

Тем самым действие разума оказывается и единственным гарантом целостности мира-объекта, задает тот алгоритм, на основе которого выстраивается отношение «части» и «целого» в рамках онтологии субъекта. Постольку поскольку целое мира-объекта выступает производным от целостности познающего разума, последний определяет также и характер отношений между частями этого мира. Именно в качестве объекта познания и преобразования мир предстает перед субъектом в качестве механизма, совокупности тел, связанных друг с другом внешним образом. В силу этого *часть* в контексте онтологии субъекта представляет собой не что иное, как фрагмент той самой однородной протяженной субстанции, или материи, который в конечном счете не отличается от любого другого фрагмента.

Не что иное, как однородность частей «объективной реальности», является условием возможности той универсальной науки, которую Декарт называет «всеобщей математикой». Мы можем,

²⁷³ Кант И. Основание метафизик нравов // Кант И. Лекции по этике. М., 2000. С. 231.

таким образом, уточнить основную задачу этой науки: она заключается в том, чтобы обнаружить и сформулировать (в идеале — на языке математики) характер связей и отношений между этими однородными фрагментами «объективной реальности» — связей, порождающих все видимое многообразие существующих вещей и явлений. Именно поэтому одной из важнейших составляющих познавательной деятельности субъекта выступает *анализ* — как разделение сложных явлений на предельно простые элементы. В конечном счете этот анализ оказывается не чем иным, как поиском наиболее простых элементов деятельности самого познающего разума, на что со всей определенностью указывает, например, Декарт, утверждая, что «...вещи должны быть рассматриваемы по отношению к нашему интеллекту иначе, чем по отношению к их реальному существованию. Ибо если, например, мы рассмотрим какое-нибудь тело, обладающее протяжением и фигурой, то мы без труда признаем, что оно само по себе есть нечто единое и простое и в этом смысле его нельзя считать составленным из телесности, протяжения и фигуры как частей, которые реально никогда не существуют в отдельности. Но по отношению к нашему интеллекту мы считаем данное тело составленным из этих трех естеств, ибо мы мыслим каждое из них в отдельности прежде, чем будем иметь возможность говорить о том, что они все находятся в одной и той же вещи. Поэтому, говоря здесь о вещах лишь в том виде, как они постигаются интеллектом, мы называем простыми только те, которые мы познаем столь ясно и отчетливо, что ум не может их разделить на некоторое число частей, познаваемых еще более отчетливо. Такими частями являются фигура, протяжение, движение и т. д. *Все же остальное мы представляем себе как бы составленным из этих частей* (курсив мой. — Е. Б.)»²⁷⁴.

Итак, мир, «составленный из простых частей», мир-механизм, есть, по Декарту, не что иное, как «предположительный мир», если воспользоваться выражением Николая Кузанского, коль скоро между миром «самим по себе» и нашим представлением находится

²⁷⁴ Декарт Р. Правила для руководства ума. С. 63.

неустранимое «как бы». Иными словами, необходимость мыслить мир-объект как механизм есть не что иное, как условие самой познаваемости мира. Этот условный характер механистического представления о мире (как единственно возможного для субъекта, опирающегося в процессе познания на деятельность рассудка) утверждается и в критической философии И. Канта. В работе «Критика способности суждения» Кант следующим образом поясняет неизбежность подобного понимания природы познающим субъектом: «...если я говорю: о всех событиях в материальной природе, стало быть, и обо всех формах как ее продуктах, если иметь в виду их возможность, я должен *судить* только по механическим законам, — то этим я еще не говорю: они *возможны только по этим законам* (исключая всякий другой вид каузальности); этим я хочу только сказать, что *мне следует* всегда *рефлексировать о них по принципу* одного лишь механизма природы и, стало быть, насколько возможно исследовать этот механизм, так как если не полагать его в основу исследования, никакое действительное познание природы будет невозможно»²⁷⁵.

Познание природы, таким образом, должно опираться на представление о природе как о «целом механического типа», состоящем из отдельных, связанных сутобо внешним образом частей именно потому, что «познавать» в понимании Канта означает опираться на рассудок, упорядочивающий данные опыта. Характер самой рассудочной деятельности, собственно, и ставит познающего субъекта перед необходимостью «судить только по механическим законам». Опираясь в процессе познания на «схематизм рассудка», субъект обретает знание об устройстве объекта и тем самым — знание о возможных способах его (объекта) создания. Так, согласно Канту, последовательность в осуществлении механистического подхода к познанию природы нужна, «...чтобы при изучении природы по ее механизму твердо держаться того, что мы можем подчинить нашему наблюдению или экспериментам, так, чтобы мы могли сами произвести это подобно природе по крайней мере по

²⁷⁵ Кант И. Критика способности суждения. С. 309.

сходству законов, ведь полную ясность имеют только тогда, когда возможно создание и осуществление согласно понятиям»²⁷⁶.

Если же вспомнить о том, что понятия рассудка, по Канту, предназначены для того, чтобы служить для о-формления чувственного материала как чего-то сугубо внешнего по отношению к субъекту, то становится понятным, что «объективную реальность», или природу, невозможно познавать иначе, как выделяя в ней — согласно понятиям — отдельные фрагменты и связывая их затем согласно правилам рассудка. Результатом этой деятельности в идеале должна оказаться своего рода «схема разборки и сборки» того или иного природного объекта, что, собственно, и означает знание его механизма.

На этой предпосылке строится не только познавательная деятельность человека-субъекта, но и вся новоевропейская культура в аспекте отношения «человек — природа». «Понять механизм» того или иного явления означает здесь для субъекта — получить возможность разлагать это явление на простые элементы и комбинировать последние уже в соответствии с собственными целями и задачами. Именно в этом контексте искусственно созданный механизм начинает рассматриваться как нечто более предпочтительное по отношению к природному объекту (вспомним еще раз андерсеновских соловья и розу).

Между тем для человека-субъекта механистический взгляд на мир не ограничивается только природой, коль скоро последняя в рамках онтологии субъекта совпадает по смыслу с понятием «объект вообще». Таким образом, все, что оказывается в поле зрения познающего и действующего субъекта, автоматически начинает рассматриваться как механизм, состоящий из простых и, в силу этого, взаимозаменяемых частей. Собственно, и сам человек, и все то, что принято относить к «человеческой реальности», — духовные явления, социальные отношения и т. п., в той степени, в которой они становятся объектом познания, — также начинают рассматриваться в свете этой механистической установки.

²⁷⁶ Кант И. Критика способности суждения. С. 306.

Именно поэтому познание закономерностей своего телесного существования человек не может осуществлять иначе, как отождествляя свое тело (как объект познания) с материей вообще — как с чем-то сугубо внешним, а значит лишенным жизни и сознания. Иными словами, человеческое тело в контексте последовательно осуществляемой установки механицизма — машина или «агрегат», выражаясь языком мыслителей XVII–XVIII вв. Предельно отчетливым образом эта установка формулируется в учении Р. Декарта. В трактате «Страсти души» Декарт формулирует методологическое правило, в соответствии с которым следует различать «внутреннее» и «внешнее» в самом человеке: «...то, что мы испытываем в себе таким образом, что сможем допустить это и в телах неодушевленных, должно приписать нашему телу; наоборот, все то, что, по нашему мнению, никоим образом не может относиться к телу, должно быть приписано нашей душе»²⁷⁷.

Итак, с одной стороны (со стороны объекта познания и преобразования) — лишенный жизни механизм, с другой же (со стороны субъекта) — душа как активное начало, неделимое в противоположность механистически мыслимому объекту. Та же двойственность сопровождает и взгляд человека-субъекта на общественные отношения. В качестве объекта общество не может быть чем-то иным, кроме как суммой «человеческих единиц», подчиняющихся в своих отношениях (сугубо внешних) все тем же механическим закономерностям, согласно которым, например, оказывается неизбежной борьба этих «единиц» за то или иное место или за ту или иную вещь. Подобная борьба характеризует так называемое «естественное состояние» человека, еще не связанного общественными нормами, в концепции происхождения государства, принадлежащей Т. Гоббсу. Равенство людей понимается английским мыслителем прежде всего как некая однородность «устройства» или равенство способностей: «Из этого равенства способностей возникает равенство надежд на достижение наших целей. Вот почему, если два человека желают одной и той же вещи, которой,

²⁷⁷ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Соч. С. 563.

однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами. На пути к достижению их цели (которая состоит главным образом в сохранении жизни, а иногда в одном лишь наслаждении) они стараются погубить или покорить друг друга. Таким образом, выходит, что там, где человек может отразить нападение лишь своими собственными силами, он, спасая себя, строя или владея каким-нибудь приличным имением, может с вероятностью ожидать, что придут другие люди и соединенными силами отнимут его владение и лишат его не только плодов собственного труда, но также жизни или свободы. А нападающий находится в такой же опасности со стороны других»²⁷⁸.

Разумеется, стремление «естественного человека» к сохранению жизни или к наслаждению невозможно напрямую отождествить с движением «тела в пустоте», однако характер той целостности, которую представляет собой совокупность людей в их естественном состоянии (и которое Гоббс называет «войной всех против всех»), вполне сопоставим с сугубо внешним характером связей между «частицами вещества» в природе, выступающей объектом механистического естествознания Нового времени. И подобно тому как познание «законов природы» в онтологии субъекта оборачивается упорядочиванием хаоса чувственных ощущений действием познающего разума, познание законов общественной жизни выступает здесь действием упорядочивания хаотических связей между людьми — как выявления механизма, лежащего в основе этих связей. В своем отношении к обществу человек-субъект следует тому же бэконовскому тезису «Знание — сила», что и в отношении к природе: создание теоретической (в основе своей — механистической) схемы объекта выступает одновременно условием преобразования этого объекта на началах разумности. Так, в учении Т. Гоббса само создание государства трактуется как действие, направленное на рационализацию связей между людьми, не способными сосуществовать друг с другом в их естественном состоянии: «...при установлении государства люди

²⁷⁸ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 2. С. 334–335.

руководятся стремлением избавиться от бедственного состояния войны, являющегося... необходимым следствием естественных страстей людей там, где нет видимой власти, держащей их в страхе и под угрозой наказания, принуждающей их к выполнению соглашений и к соблюдению естественных законов...»²⁷⁹.

Избавиться от «бедственного состояния», таким образом, для человека невозможно иначе, как разделившись в самом себе, отделив себя в качестве разумного начала от того природного, что и порождает «войну всех против всех». В приведенной выше цитате из гоббсовского трактата «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» это разделение выступает в виде противопоставления «естественных страстей» «естественным законам», таким, как «справедливость, беспристрастие, скромность, милосердие...»²⁸⁰, иными словами — законам, основанным на разуме. Применительно к категориям части и целого это означает, что механицизм как та неизбежная установка, в свете которой только и возможно представление об объекте, имеет своим условием неразложимую целостность, неделимое единство субъекта — как носителя разума. Акт «когито», или, по Канту, «трансцендентальное единство апперцепции», частей не имеет, он всегда осуществляется во всей своей полноте.

Именно эта целостность и позволяет разумному субъекту отличить себя от мира-объекта, в том числе и от тех сторон своего существа, которые можно представить в виде механизма. Только реализация целостного акта познания дает субъекту возможность понять природу, общество и, наконец, себя как часть того и другого в качестве простой суммы однородных фрагментов материи, которые в рамках «объективной реальности» вполне способны заменить друг друга. Эта установка распространяется и на человеческое тело, которое представляется возможным разложить на простые взаимозаменяемые элементы, и на общество, в котором человек выступает в качестве «винтика» в большом слаженном механизме. Иными словами, последовательно действовать

²⁷⁹ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 2. С. 337.

²⁸⁰ Цит. по: Там же. С. 337.

в качестве маленькой частицы целого человек может, только выступая в другом отношении, в точке реализации самого действия, — в качестве неразложимой целостности сознания. Именно это условие лежит в основе такого нравственно-методологического требования, предъявляемого субъектом к самому себе, как научная объективность, предполагающая способность беспристрастно анализировать любую реальность и признавать все последствия этого анализа. Эта же целостность человека-субъекта дает ему то «мужество быть частью», о котором писал в середине XX столетия немецкий философ и теолог Пауль Тиллих: «Мужество быть частью — это мужество утверждать свое собственное бытие в соучастии. Человек соучаствует в том мире, которому он принадлежит и от которого он в то же время обособлен. Но соучастие в мире становится реальным через соучастие человека в тех составляющих мира, которые образуют жизнь человека... Итак, тот, кто обладает мужеством быть частью, обладает мужеством утверждать себя как часть сообщества, в котором он участвует. Его самоутверждение составляет часть самоутверждения социальных групп, формирующих общество, к которому он принадлежит»²⁸¹.

Это «утверждение себя как части сообщества» осуществляется человеком вне зависимости от так называемого «политического режима»: и сформировавшееся в XVII–XVIII вв. буржуазное демократическое общество (у истоков которого и находится, в частности, учение Т. Гоббса), и тоталитарные общества XX столетия основаны на этой парадоксальной способности человека-субъекта осуществлять целостное действие «встраивания себя» — в качестве части — в общественный механизм.

Несколько иначе этот парадокс преломляется в соотношении категорий «единичного» и «общего», обращение к которым в контексте любой онтологии связано с необходимостью ответа на извечный вопрос: «как помыслить многое в одном, как представить многообразие существующего в контексте единого мира?». В рамках онтологии субъекта ответ на этот вопрос осуществляется в том

²⁸¹ Тиллих П. Мужество быть. М., 2011. С. 113–114.

же напряженном противостоянии познающего разума и объективной реальности, которое определяет этот способ мышления-бытия в целом: только единство сознания, «я мыслю», может послужить здесь основой осмысления той распадающейся, хаотической множественности, которую представляет собой мир-объект до и вне упорядочивающего действия субъекта. Последнему необходимо «стянуться в точку» неделимого акта мышления для того, чтобы обеспечить тем самым единство противостоящего ему мира. Это «стягивание в точку» и есть открытие в себе того неустранимого ядра, которое мы обозначили выше как «Бог во мне». Это ядро, в частности, выступает в философии Канта под именем идеала чистого разума, в соответствии с которым познающий субъект рассматривает многообразие всего существующего, тем самым сводя это многообразие к безусловному единству: «Все многообразие вещей есть лишь многообразие способов ограничивать понятие высшей реальности, составляющее общий субстрат вещей, подобно тому как все фигуры возможны лишь как различные способы ограничения бесконечного пространства. Поэтому предмет идеала разума, находящийся только в разуме, называется также *первоначальным существом* (ens originarium), или, поскольку он стоит выше всего, *высочайшим существом* (ens summum), а также *существом всех существ* (ens entium), поскольку все подчинено ему как обусловленное. Но все это означает не объективное отношение действительного предмета к другим вещам, а отношение *идеи к понятиям*, и мы остаемся в совершенном неведении относительно существования предмета с такими исключительными преимуществами»²⁸².

Приведенное выше кантовское высказывание как нельзя лучше демонстрирует тот способ, которым Кант решает свою основную задачу, сформулированную им в предисловии к «Критике чистого разума»: «...я должен был ограничить область знания, чтобы дать место *вере*...»²⁸³. Вера здесь — то самое ядро несомненности, которое не дано человеку как некое неотъемлемое свойство, но

²⁸² Кант И. Критика чистого разума. С. 345–346.

²⁸³ Там же. С. 26.

производится актом мышления, опережающим всякий опыт, всякое воздействие на субъект со стороны материальной реальности. Это первичное движение, опирающееся на идеал чистого разума, оказывается одновременно и действием доверия этому идеалу («Богу во мне»), и действием доверия миру, который — при всей своей недоступности для полного (окончательного) познания — должен быть соотносимым с этим идеалом. Таким образом, реальность, распадающаяся на бесконечное число «фрагментов вещества», обретает свое единство только в качестве «объективной реальности», т. е. будучи отнесенной к единому понятию объекта познания или, говоря кантовским языком, к «области возможного опыта». Одним из следствий этого парадокса (субъект, познающий независимую от него реальность, находит основание ее единства в себе) выступает, в частности, стремление к системности знания как характерная черта новоевропейской культуры. Разумеется, требование упорядоченности предъявляется к теоретическому знанию вне зависимости от его культурной принадлежности, однако только в рамках онтологии субъекта эта упорядоченность, по сути дела, оказывается теми «скрепами», на которых держится «объективная реальность».

Лекция 4

Абсолютный детерминизм и линейная причинность

Эта установка, в свою очередь, задает тот ракурс, в котором человек-субъект осмысляет основные категории детерминизма. Наиболее очевидным образом вышеназванный идеал единого (даже единообразного) и упорядоченного знания о мире определяет собой понимание соотношения необходимости и случайности в рамках онтологии субъекта. Необходимость здесь выступает синонимом того порядка, который соответствует «идеалу чистого разума» и, в силу этого, должен рассматриваться как абсолютный,

не знающий никаких исключений. Все, что происходит в рамках мира-объекта, управляется неизменными законами, действия которых невозможно избежать именно в силу их механического характера: эти законы не имеют отношения к «внутреннему», к воле и желаниям людей.

Наиболее ярким примером подобного абсолютного или полного детерминизма, лежащего в основании представлений об «объективной реальности», или природе, является концепция голландского мыслителя XVII в. Бенедикта Спинозы, описывающего мировые закономерности следующим образом: «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы»²⁸⁴. Эта «необходимость божественной природы», в свою очередь, может быть обнаружена познающим субъектом только в собственном разуме: «Какая-либо вещь называется *необходимой* или в отношении к своей сущности, или в отношении к своей причине, т. е. существование вещи необходимо следует или из сущности и определения ее, или из данной производящей причины. Далее, на тех же самых основаниях какая-либо вещь называется *невозможной*, именно или потому, что сущность или определение ее включает в себе противоречие, или потому, что нет никакой определенной внешней причины для произведения такой вещи. *Случайной* же какая-либо вещь называется единственно по несовершенству нашего знания»²⁸⁵.

Итак, необходимость, управляющая вещами и их отношениями, есть зависимость вещей либо от их «сущности», либо от «внешней причины». Что же такое «сущность» — и не только в понимании Спинозы, но в контексте новоевропейской философии в целом? Прежде всего здесь следует отличить смысл этого понятия от того смысла, который характеризует, к примеру, аристотелевскую «сущность-усию» или «сущность-эссенцию» средневековых христианских мыслителей. При всех отличиях в двух последних случаях речь идет о том, что принадлежит самому

²⁸⁴ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 2. С. 357.

²⁸⁵ Цит. по: Там же. С. 358–359.

миру — вне зависимости от отношения ко мне как к субъекту. Сущность — то, что делает вещь именно этой вещью, безразлично к тому, знаем мы о ней или нет.

Однако тот способ мышления, который «задается» онтологией субъекта, отделяет мир сам по себе от мира-объекта, открывающегося взгляду познающего (конечного) субъекта, непреодолимой пропастью. Именно поэтому понятие сущности соотносится не с тем, что существует само по себе, но с деятельностью и возможностями нашего разума. Так, в приведенном выше высказывании Спинозы возможность существования вещи напрямую связывается с возможностью помыслить ее непротиворечивым образом, иными словами — с соответствием понятия данной вещи возможностям познающего субъекта. То, сущность (понятие) чего «заключает в себе противоречие», не может быть признано существующим. Таким образом, оказывается, что понятие сущности здесь характеризует не глубину самих по себе вещей, но глубину нашего знания об этих вещах, всегда имеющего условный, «предположительный» характер и не совпадающего с самими вещами. Впрочем, в учении самого Спинозы этот «зазор» между миром-объектом и миром самим по себе скрадывается, остается незаметным, в то время как в критической философии Канта он утверждается во всей своей неустранимости.

Именно поэтому в учении Канта понятие сущности фактически теряет всякую значимость, а сам этот термин почти не употребляется. Познающий субъект имеет дело с «миром явлений», или с «областью возможного опыта», на основе которого и конструирует знание о тех закономерностях, которые этим миром-объектом управляют. Если и возможно при этом называть эти закономерности сущностью явлений, то только при условии радикального переосмысления самого понятия сущности: последняя скорее выступает как способ, посредством которого познающий разум объясняет явления. Именно поэтому Кант категорически отказывает познающему разуму в способности непосредственного усмотрения сущности вещей (как если бы этого «зазора» между миром самим по себе и миром-объектом не было): «Разум не имеет

никаких оснований допускать в качестве своего мнения бытие чисто умопостигаемых существ или чисто умопостигаемые свойства вещей чувственного мира, хотя он не может также на основании какого-либо мнимого более глубокого знания догматически отрицать их (так как у нас нет никаких понятий ни о их возможности, ни о их невозможности).

Для объяснения данных явлений можно приводить только такие другие вещи и основания объяснения, которые связаны с данными явлениями согласно известным уже законам явлений»²⁸⁶.

Таким образом, между свойствами вещей самих по себе и нашим знанием об этих вещах находится неустранимый посредник — действующий и познающий разум, и в поисках сущности — как более глубокого знания о вещах — он должен обращаться прежде всего к самому себе. Отсюда вытекает то определение сущности, которое дается одним из самых значительных мыслителей Нового времени, немецким философом Г. Гегелем: «Сущность есть *снятое бытие*. Она простое равенство с самой собой, но постольку, поскольку она *отрицание сферы* бытия вообще. Таким образом, сущности противостоит непосредственность, из которой она возникла и которая сохранилась и удержалась в этом снятии»²⁸⁷. «Снять бытие», собственно, и означает: соприкоснувшись с миром явлений (с «непосредственностью»), соотнести эту хаотическую, лишенную смысла непосредственность с тем упорядочивающим началом, которое выступает ядром самого разума.

Последний, таким образом, в своей объясняющей (осмысляющей явления) деятельности возвращается к самому себе (поэтому сущность — «простое равенство с самой собой»). Законы, в соответствии с которыми действует познающий разум, и законы, управляющие «объективной реальностью», это одни и те же законы. Именно поэтому действие данных законов непреложно, исключая какую-либо случайность, ведь действие познающего разума закономерно (необходимо) в самой своей основе: само это действие и состоит, собственно, в том, чтобы связывать одно явление

²⁸⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 434.

²⁸⁷ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб., 2002. С. 355.

с другим непрерывным образом, и в требовании этой непрерывности как раз и заключается отрицание случайности.

Именно это требование стоит за методологическим правилом Декарта, сформулированным мыслителем в трактате «Рассуждения о методе». Согласно этому требованию необходимо «...придерживаться определенного порядка мышления, начиная с предметов наиболее простых и наиболее легко познаваемых и восходя постепенно к познанию наиболее сложных, предполагая порядок даже и там, где объекты мышления вовсе не даны в их естественной связи»²⁸⁸. Отсюда вытекает и другое правило: «...составлять всегда перечни столь полные и обзоры столь общие, чтобы была уверенность в отсутствии упущений»²⁸⁹.

В учении же Канта это требование утверждается как относящееся только к внешнему, или, выражаясь кантовским языком, к области возможного опыта, очерчивающей сферу «объективной реальности». Именно в применении к исследованию того, что является познающему субъекту, приходит к нему извне, он должен исходить — до всякого опыта — из убеждения в необходимом, закономерном характере явлений. В силу того что эта необходимость предположена в качестве неустранимого условия познания объекта, она имеет условный характер, на что и указывает Кант: «Следовательно, необходимость касается только отношений явлений согласно динамическим законам причинности и вытекающей отсюда возможности умозаключения a priori из какого-либо данного существования (причины) к другому существованию (действию). Все, что случается, имеет условно необходимый характер, — таково основоположение, подчиняющее изменения в мире закону, т. е. правилу необходимого существования, правилу, без которого не могла бы существовать природа. Поэтому положение “ничто не происходит по слепой случайности” (in mundo non datur casus) есть априорный закон природы; точно так же необходимость в природе никогда не бывает слепой, но всегда бывает обусловленной и, следовательно, понятной (non datur fatum). Оба этих положения суть

²⁸⁸ Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч. С. 102.

²⁸⁹ Там же.

законы, подчиняющие игру изменений *природе вещей* (как явлений), или, что одно и то же, единству рассудка, в котором только они и могут принадлежать к опыту как синтетическому единству явлений»²⁹⁰.

Итак, само понятие природы как «объективной реальности» или области возможного опыта не позволяет ее мыслить иначе, как управляемой жесткими законами, исключаящими случайные события. Это убеждение в жесткой закономерности природных процессов — общая установка, определяющая мышление в рамках онтологии субъекта, вне зависимости от принадлежности того или иного мыслителя к материализму или идеализму, рационализму или эмпиризму. Так, описание детерминизма природы, данное французским материалистом XVIII в. Полем Гольбахом, практически не отличается от того образа природы, который встречается нам на страницах кантовской «Критики чистого разума»: «Необходимость есть постоянная и ненарушимая связь причин с их следствиями. Огонь необходимо зажигает горючие вещества, попадающие в сферу его действия. Человек необходимо желает того, что полезно или кажется полезным его благополучию. Природа во всех своих явлениях с необходимостью действует согласно свойственной ей сущности. Все содержащиеся в ней тела необходимо действуют согласно их особым сущностям. Именно движение связывает целое с его частями, а части — с целым. Таким образом, все связано во вселенной: последняя есть лишь необъятная цепь причин и следствий, непрерывно вытекающих друг из друга. Достаточно немного поразмыслить, чтобы понять, что все наблюдаемое нами *необходимо*, т. е. не может быть иным, чем оно есть, что все тела и существа, которые мы видим, равно как и те, которые ускользают от нашего взора, действуют сообразно определенным законам»²⁹¹.

Нетрудно заметить, что все различие этих двух картин, изображающих «объективную реальность», заключается в различной трактовке понятия сущности: для Канта речь идет о сущности нашего познания, невозможного вне единства опыта, а значит,

²⁹⁰ Кант И. Критика чистого разума. С. 174.

²⁹¹ Гольбах П. Система природы. С. 99.

утверждения всеобщей необходимости явлений, для Гольбаха же — о сущности самой природы, которая, однако, представляется абсолютно прозрачной для познающего разума, которому достаточно «немного поразмыслить», чтобы ухватить эту сущность, по крайней мере в целом, именно в качестве необходимости. Однако в том, что касается самого образа природы, на основании которого действует познающий субъект, этим различием вполне можно пренебречь.

Итак, сущность «объективной реальности», или природы, — это та самая закономерность, которая находится в основании всего происходящего, точнее, того, что субъекту встречается в качестве явлений внешнего мира. И в силу того что в целом эта сущность уже предположена в процессе познания (иными словами, познающий субъект заранее убежден в том, что природа управляется закономерностями, не знающими никаких исключений), мир-объект (в отличие от мира, сотворенного трансцендентным Богом) признается принципиально познаваемым, доступным взгляду познающего субъекта во всех своих аспектах.

Таким образом, утверждение необходимости событий и процессов «объективной реальности» и утверждение полной познаваемости мира-объекта (обозначаемое обычно как «гносеологический оптимизм») оказываются неотделимыми друг от друга. Яркий образец подобного оптимизма представляет собой следующее высказывание Р. Декарта: «Длинные цепи доводов, совершенно простых и доступных, коими имеют обыкновение пользоваться геометры в своих труднейших доказательствах, натолкнули меня на мысль, что все доступное человеческому познанию одинаково вытекает одно из другого. Остерегаясь, таким образом, принимать за истинное то, что таковым не является, и всегда соблюдая должный порядок в выводах, можно убедиться, что нет ничего ни столь далекого, чего нельзя было бы достичь, ни столь сокровенного, чего нельзя было бы открыть»²⁹².

²⁹² Декарт Р. Рассуждение о методе. С. 102.

Это убеждение в принципиальной познаваемости «объективной реальности», сопровождающее любое движение мысли в контексте онтологии субъекта, определяет собой и характер связи понятий возможности и действительности. Очевидно, что в качестве подлинно «действительного» здесь может выступать именно и только сам познающий субъект («когито») — то, что выше было названо «Богом во мне». Открывая в себе «самоочевидности сознания», познающий субъект тем самым обнаруживает в себе и ту инстанцию, которая в состоянии судить о возможном и невозможном — о том, что может произойти в рамках «объективной реальности» и чего произойти не может ни при каких обстоятельствах. Способ осмысления отношения возможного и действительного тем самым радикально трансформируется в сравнении с тем способом, который практикуется в рамках онтологии творения: последняя, как было показано, требует от человека принятия всего, что случается, любого положения дел как данности — именно в силу того, что основой мышления и действия здесь является положение «Невозможное для человека — возможно Богу». Этот тезис о всемогуществе Творца заставляет признавать в качестве реального даже то, что с позиций человеческого конечного разума кажется совершенно невероятным, иными словами — признавать чудо.

Все меняется в тот момент, когда точкой отсчета в деле осмысления-построения мира становится познающий субъект: именно он должен теперь пропускать все происходящее сквозь «сито» своего сознания с тем, чтобы отделить иллюзию от реальности. Последняя же выступает теперь именно в качестве «объективной реальности», т. е. того, что заранее очерчено и определено познавательными возможностями субъекта. Очевидно, что само понятие чуда оказывается несовместимым с представлением об «объективной реальности», в силу чего оно и изгоняется — неуклонно и последовательно — не только из сферы научного познания, но и из области повседневного мышления, так называемого «здравого смысла», который — в контексте онтологии субъекта — тоже должен быть свободен от всевозможных «суеверий» и предрассудков». Эта «очистительная работа» выступает, в частности, одной

из важнейших составляющих идеологии Просвещения, своеобразным манифестом которой можно считать следующий призыв Поля Гольбаха: «Поднимемся же над облаками предрассудков. Выйдем из окружающего нас густого тумана, чтобы рассмотреть взгляды людей, их различные учения. Будем остерегаться разгула воображения, возьмем в руководители опыт, обратимся к природе, постараемся почерпнуть в ней самой правильные понятия о заключающихся в ней предметах. Прибегнем к содействию наших чувств, которые пытались сделать подозрительными в наших глазах; станем вопрошать разум, который бесстыдно оклеветали и унизили; будем внимательно созерцать видимый мир и посмотрим, не достаточно ли его, чтобы дать нам возможность судить о неведомых землях духовного мира»²⁹³.

Итак, теперь именно человек — как мыслящий и познающий — призван судить о возможном и невозможном. Тем самым он обретает способность не просто устанавливать границу, за которой остается «то, чего не может быть никогда», но и выбирать те или иные возможности, которые теперь, в рамках однородной, лишенной качественных различий, «объективной реальности», также становятся безразличными по отношению к человеку, т. е. в равной степени доступными для осуществления. Там, где вещи теряют свою уникальность, открывается возможность использовать их тем или иным образом. Земля, камни, растения, животные — все теряет свое символическое значение, позволяющее усматривать за каждой вещью замысел Творца, и оказывается той «областью возможного», в которой действует и творит уже не Бог, а человек-субъект. Последний, таким образом, уже не просто может, но должен осуществлять свою активность в этой «области возможного», призванную преобразовать данную «область» на началах разумности. При этом «разумность», как не раз уже отмечалось, возводится в конечном счете к божественному разуму, действующему через человека-субъекта. Так, уже стоящий у самых истоков новоевропейской мысли Ф. Бэкон утверждает: «Мы строим

²⁹³ Гольбах П. Система природы. С. 65–66.

в человеческом разуме образец мира таким, каков он оказывается, а не таким, как подскажет каждому его мышление. Но это невозможно осуществить иначе как рассеканием мира и прилежнейшим его анатомированием. А те нелепые и как бы обезьяньи изображения мира, которые созданы в философиях вымыслом людей, мы предлагаем совсем рассеять. <...> Итак, истина и полезность суть в этом случае совершенно одни и те же вещи. Сама же практика должна цениться больше как залог истины, а не из-за жизненных благ»²⁹⁴.

Таким образом, «образец мира» как система знаний возникает в действии человека-субъекта: только осуществляя свою активность по отношению к миру, человек может получить представление о подлинном его устройстве (именно поэтому истинность и полезность — как эффективность действия — совпадают). В то же время верно и обратное: только уже как-то располагая предварительным «наброском» разумного устройства мира, человек оказывается в состоянии действовать. Именно так можно трактовать смысл следующего замечания Бэкона: «...лучше знать то, что надо, и все же считать, что мы не знаем вполне, чем считать, что мы знаем вполне, и все же ничего не знать о том, что надо»²⁹⁵.

«Знать то, что надо» и означает — действовать, уже как-то зная смысл и направленность этого действия, неотделимого от мышления, и в этом отношении позиция Бэкона удивительным образом совпадает с позицией рационалиста Декарта. Человек в рамках этой позиции — тот, кто не просто может, но должен выбирать из множества возможностей наилучшую, а в качестве наилучшей выступает здесь та из возможностей, которая позволяет человеку действовать наиболее эффективным образом. Эффективность и разумность (рациональность), таким образом, совпадают, вещи же, потеряв свое качество «неустрашимой данности», связанное с сотворенностью, превращаются в простые функции. В качестве фрагмента «объективной реальности» вещь представляет собой не

²⁹⁴ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 2. С. 214.

²⁹⁵ Цит. по: Там же. С. 214.

что иное, как набор возможных действий, выступая в виде суммы своих функций.

Именно в этом контексте и оформляется идея прогресса как процесса осуществления практически безграничных возможностей человеческого разума в деле совершенствования мира. Здесь, впрочем, следует учитывать то, что мир, в котором осуществляется идея прогресса, выступая в качестве мира-объекта, тоже есть не что иное, как совокупность разнообразных функций, основной характеристикой которых является эффективность. Прогресс, таким образом, это прежде всего увеличение эффективности посредством выбора наилучших (именно в этом отношении) возможностей. Замечательным образцом подобного понимания возможностей человеческого разума является произведение французского просветителя XVIII в. Жака-Антуана Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». Совершенствование знания человека о законах природы неминуемо приведет, согласно убеждению Кондорсе, к увеличению эффективности человеческих действий: «Тогда, обрабатывая меньшую земельную площадь, удастся получить массу пищевых продуктов гораздо большей полезности и более высокой ценности, чем раньше давала большая площадь; большие наслаждения можно будет испытывать при меньшем потреблении; тот же продукт промышленности будет производиться с меньшей затратой сырого материала или употребление его станет более продолжительным. Для каждой почвы люди сумеют выбирать продукты, отвечающие наибольшему количеству потребностей; между продуктами, удовлетворяющими потребности одного рода, выберут те, которые удовлетворяют большую массу, требуя меньше труда и меньше действительного потребления. <...> Итак, не только та же земельная площадь сможет прокормить большее количество людей, но каждый из них, занятый менее тяжелым трудом, будет питаться более целесообразно и сможет лучше удовлетворять свои потребности»²⁹⁶.

²⁹⁶ Цит. по: Антология мировой философии. Т. 2. С. 690.

Очевидно, что сама возможность «лучше удовлетворять свои потребности» предполагается здесь как то, что должно быть осуществлено в силу самого факта появления: коль скоро в процессе познания мира человек выстраивает его «улучшенный образ», ему ничего не остается, кроме как воплотить это знание в реальность. Таким образом, на самом деле речь ни о каком выборе одного из возможных действий не идет: возможность, так же как и в рамках онтологии творения, определяется действительностью, но это действительность самого познающего и действующего разума. Последний, по сути дела, осуществляет по отношению к вещам — как фрагментам «объективной реальности» — две разнонаправленные операции: во-первых, он, если можно так сказать, «развоплощает» вещь, превращая ее в функцию, и, во-вторых, снова наделяет эту вещь «плотью», возвращая ее в мир, но в мир «объективной реальности», т. е. в мир для субъекта. В этом, прошедшем «обработку разумом» мире вещь обретает наилучшую, т. е. наиболее эффективную, возможность своего существования (или использования, что в данном случае одно и то же).

Парадоксальным образом этот «принудительный» характер понимания возможности как наибольшей эффективности распространяется и на самого человека-субъекта, что проявляется, например, в концепции «общества равных возможностей», определяющей социально-политическую реальность в рамках новоевропейской культуры. Идея равенства, лежащая в основе буржуазно-демократического устройства общества, как известно, не предполагает имущественного или социального равенства людей: речь идет прежде всего о том, что каждый человек имеет возможность использовать все свои силы и способности сообразно со своими представлениями, т. е. со своим разумом. И именно в силу того что этот разум обладает универсальными характеристиками, т. е. «один на всех», использование своих возможностей также в конечном счете сводится для человека-субъекта к превращению себя в функцию, основной характеристикой которой выступает все та же эффективность.

Так формируются важнейшие ценности новоевропейской культуры: активизм (прежде всего как способность к предпринимательской деятельности), стремление к постоянному обновлению себя и мира (опять же с целью увеличения эффективности), неприятие «пассивного», созерцательного образа жизни, соревновательность — как стремление конкурировать и побеждать в этой конкурентной борьбе. Отечественный исследователь Э. Ю. Соловьев пишет в очерке, посвященном выдающемуся религиозному реформатору XVI столетия Мартину Лютеру: «В XVI–XVIII вв. утверждается совершенно новая хозяйственная этика. Работать нужно так, чтобы затраты труда и средств непременно окупались. Доходность затеянного дела — это, если угодно, категорическая “сверхзадача”, подчиняющая себе любые житейские (потребительские) цели. Трудиться нерентабельно, бесприбыльно, ради простого обеспечения наличных нужд — занятие, простительное для работника подневольного, но уж никак не для лично свободного хозяина»²⁹⁷.

«Свободный хозяин» здесь — синоним человека-субъекта, а стоящая перед ним и определяющая его деятельность «сверхзадача» как раз и заключается в достижении как можно более высокой степени эффективности этой деятельности, вне зависимости от ее содержания. Универсальным эквивалентом этой эффективности выступают деньги, и повышение значимости богатства в рамках новоевропейской культуры связано в первую очередь именно с тем, что оно выступает знаком соответствия человека-субъекта своему онтологическому статусу.

Таким образом, в рамках онтологии субъекта, осмысляющей мир в качестве «объективной реальности», категории случайности и возможности не просто оказываются вторичными по отношению к категории необходимости и действительности, но фактически «поглощаются» последними. Это, в свою очередь, вполне определенным образом трансформирует представление о причинных связях, характеризующих «объективную реальность». Последняя, как

²⁹⁷ Соловьев Э. Ю. Время и дело Мартина Лютера // Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. С. 124.

мы помним, есть не что иное, как «протяженная субстанция», противостоящая субъекту как источнику мысли и действия, имеющая по отношению к нему сугубо внешний характер. Отсюда понятно, что причинные зависимости в рамках этой реальности также могут быть только внешними, иными словами — могут представлять собой только физическое воздействие одного тела (фрагмента вещества) на другое тело. Подобную причинную зависимость принято называть «линейной» — коль скоро эти сугубо внешние отношения между телами могут быть представлены только в виде линии или цепочки, связывающей одну часть «протяженной субстанции» с другой. Ярким примером такого понимания причинности может служить описание природных закономерностей в уже упоминавшемся труде Поля Гольбаха «Система природы»: «Разнообразные существа, субстанции или тела, совокупность которых составляет природу, будучи сами следствиями известных сочетаний, или причин, в свою очередь, становятся причинами. *Причина* — это тело или явление природы... приводящее в движение другое тело или производящее в нем какое-нибудь изменение. *Следствие* — это изменение, произведенное каким-нибудь телом в другом теле при помощи движения»²⁹⁸.

Природа, или «объективная реальность», в этом контексте не может быть чем-то иным, кроме как совокупностью причинно-следственных цепочек, звеньями которых выступают соприкасающиеся друг с другом и воздействующие друг на друга тела. Эти цепочки в конечном счете складываются в единую цепь мировых событий, или порядок природы, охватывающий собой все существующее. Исходя из такого — сугубо внешнего, «телесного» — понимания причинных связей, Гольбах заключает, «...что *порядок* всегда представляет собой лишь единообразную и необходимую связь причин и следствий или последовательность действий, вытекающих из свойств тел и существ, пока они остаются в некотором состоянии, а беспорядок есть изменение этого состояния; что все необходимо в порядке вселенной, в которой все действует

²⁹⁸ Гольбах П. Система природы. С. 68.

и движется сообразно свойствам тел и существ; что в природе, где все следует законам своего собственного существования, не может быть реального беспорядка или зла»²⁹⁹.

Лекция 5

Необходимость природы и проблема свободы

Нетрудно заметить, что линейная причинность, пронизывающая собой всю совокупность вещей и явлений, составляющих «объективную реальность», содержит в своей глубине все тот же парадокс, «из» которого разворачивается мысль в контексте онтологии субъекта: последний, как носитель разума, должен рассматривать все существующее подчиненным этому тотальному порядку, в том числе и самого себя. Парадокс, однако, как раз и заключается в том, что субъект должен осознанно принять эту власть необходимости над собой, что означает осуществить по отношению к этой необходимости акт свободы.

Таким образом, средоточие проблемы свободы как одного из аспектов проблематики детерминизма в рамках любой онтологии перемещается здесь «внутрь» самого действующего и познающего субъекта. Последний, никоим образом не изменяя своей задаче полного, исчерпывающего познания «объективной реальности» (задаче, которая неизбежно предполагает отрицание явлений, не подчиненных причинно-следственным закономерностям), должен в то же время обеспечить себе тот «островок свободы», с которого он будет в состоянии обозревать *всю эту совокупность* причинных цепочек природы. Собственно, этот «островок» всегда уже существует в рамках онтологии субъекта, в противном случае невозможно было бы и утверждение тотальной необходимости, управляющей миром-объектом.

²⁹⁹ Гольбах П. Система природы. С. 68.

Чаще всего, однако, наличие этого «места свободы» остается не признанным и не осмысленным, в особенности у тех философов, которые пытаются «вписать» человека-субъекта (всего, без остатка) в природу, выступающую в качестве «объективной реальности». Пожалуй, наиболее глубокая и последовательная попытка осмысления «парадокса свободы» в рамках онтологии субъекта предпринимается в философии И. Канта. Сама задача критики разума формулируется Кантом в свете проблемы свободы, на что и указывает мыслитель в одном из предисловий к своему главному труду «Критика чистого разума». Необходимость критики как ограничения «всякого возможного теоретического знания одними только предметами опыта»³⁰⁰ обосновывается Кантом «от противного»: «Допустим... что нравственность необходимо предполагает свободу (в полном смысле этого слова), как свойство нашей воли, так как она указывает, как на свои априорные *данные*, на такие практические первоначальные, заложенные в нашем разуме основоположения, которые были бы совсем невозможны без допущения свободы, допустим также, что теоретический разум доказал бы, будто свобода вовсе не может быть мыслима, — в таком случае первое предположение, именно предположение нравственности, необходимо должно было бы уступить место тому, противоположность чего содержит в себе явное противоречие, следовательно, *свобода*, а вместе с тем и нравственность (так как противоположность ее не содержит в себе никакого противоречия, если только не допущено существование свободы) принуждены были бы уступить место *механизму природы*»³⁰¹.

Эта ситуация — когда «свобода уступает место механизму природы» — для Канта совершенно недопустима, и как раз потому, что он видит и удерживает в «поле зрения» то условие, благодаря которому только и возможно исследование «механизма природы» — существование действующего и познающего субъекта, неотъемлемой принадлежностью которого является свобода. Спасение последней и осуществляется Кантом посредством лежащего

³⁰⁰ Кант И. Критика чистого разума. С. 24.

³⁰¹ Там же. С. 25.

в основе его критической философии различения того, что можно «только мыслить» — как «вещь в себе», и того, что можно познавать — как «объекты чувственного наглядного представления», или «явления».

В этом различении, по сути дела, «схвачена» двойственность самого субъекта: его претензия на полное знание мира-объекта с необходимостью требует «внешней» позиции познающего по отношению к этому миру, однако та же самая необходимость полного знания предполагает и ответ на вопрос об условиях этого знания, каковые и выступают в кантовской «Критике» под именем «вещей в себе». Субъект, таким образом, оказывается действительно парадоксальной фигурой: он — тот, кто и мыслит, и познает, иными словами, тот, кто в состоянии свободно действовать и в то же время признавать свою несвободу в качестве «объекта среди других объектов». Эта двойственность, которая не может быть сведена к какому-либо единству, определяет понятие «автономии разума» как основы нравственности. У разумного существа, пишет Кант в работе «Основание метафизики нравов», «...две точки зрения, с которых оно может рассматривать себя и познавать законы приложения своих сил, следовательно, всех своих действий: *во-первых*, поскольку оно принадлежит к чувственному миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законам природы (гетерономия); *во-вторых*, поскольку оно принадлежит к интеллигибельному миру, — как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме.

Как разумное, стало быть, принадлежащее к интеллигибельному миру существо, человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы; ведь независимость от определяющих причин чувственного мира (какую разум необходимо должен всегда приписывать самому себе) есть свобода. С идеей же свободы неразрывно связано понятие *автономии*, а с этим понятием — всеобщий принцип нравственности,

который в идее точно так же лежит в основе всех действий *разумных* существ, как закон природы в основе всех явлений»³⁰².

Таким образом, только признавая себя «существом, принадлежащим к интеллигибельному миру», человек может исследовать характер причинных связей, управляющих природой, или «всеми явлениями». Только отстранившись от той части себя, которая находится под властью «механизма природы», можно увидеть работу своего «познавательного механизма», который и устанавливает линейные причинно-следственные связи между явлениями. Поэтому в «Критиках» мы видим как бы «изнанку» той величественной картины природной необходимости, которая предстает перед нами в «Системе природы» Поля Гольбаха: «Я воспринимаю, что явления следуют друг за другом, иными словами, в некоторое время существует состояние вещи, противоположное прежнему состоянию ее. Следовательно, я соединяю два восприятия во времени.

...Для того чтобы это отношение между двумя состояниями было познано определенно, нужно мыслить его так, чтобы посредством него было с необходимостью определено, которое из них должно быть полагаемо раньше, и которое позже, а не наоборот. Но понятие, содержащее в себе необходимость синтетического единства, может быть только чистым понятием рассудка, которое не дается восприятием, и в данном случае это — *понятие отношения причины и действия*, из которых первое определяет во времени второе, как следствие, а не как нечто такое, что могло бы происходить только в воображении (или нигде не могло бы быть воспринято). Следовательно, самый опыт, т. е. эмпирическое знание о явлениях, возможен только вследствие того, что мы подчиняем последовательность явлений, т. е. всякое изменение закону причинности; следовательно, сами явления, как предметы опыта, возможны только согласно этому же закону»³⁰³. Самым важным в приведенном выше рассуждении является четкое различение

³⁰² Кант И. Основание метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике. М., 2000. С. 274.

³⁰³ Кант И. Критика чистого разума. С. 153.

«восприятия» и «сознания»; лишь последнее утверждает необходимый характер связей между явлениями, т. е. позволяет рассматривать эти связи как отношения причины и следствия. Но сама эта необходимость «может быть только чистым понятием рассудка», т. е. предполагается самим характером деятельности познающего субъекта, которая, таким образом, сама по себе (в истоке своем) свободна.

Именно поэтому рассудок в критической философии Канта подчинен разуму, последний же подчиняет свою теоретическую (сугубо познавательную) «ипостась» практической (нравственной или «поступающей»). Автономия разума, таким образом, предполагает двойную независимость: с одной стороны, теоретического знания о природе как «объективной реальности» от представлений о «должном», «хорошем» и «прекрасном» и, с другой, независимость требований практического разума, диктующего то, что «должно», от какого бы то ни было знания. Однако если независимость знания всегда условна (коль скоро знание не может направлять всю деятельность субъекта, но используется им при том или ином условии), то независимость практического разума, «поступающего субъекта», безусловна: в самом нравственном акте совпадают воля и разум, причина и цель.

Субъект практического разума, таким образом, действует вне зависимости от пространства природы, в особом «пространстве», которое Кант называет «царством целей». Здесь, согласно Канту, правит один-единственный закон — закон свободы: «В этом и заключается парадокс, — пишет Кант в “Основании метафизики нравов”, — что только достоинство человечества как разумной природы без всякой другой достижимой этим путем цели или выгоды, стало быть, уважение к одной лишь идее, тем не менее должно служить непреложным предписанием воли и что именно эта независимость максимы от всех подобных мотивов придает ей возвышенный характер и делает каждого разумного субъекта достойным быть законодательствующим членом в царстве целей; ведь

в противном случае его нужно было бы представлять подчиненным только естественному закону его потребностей»³⁰⁴.

Существование в «царстве целей», таким образом, предполагает замкнутость действия «на себя», невозможность объяснить причину и цель этого действия с точки зрения «механизма природы». И коль скоро субъект этого действия — носитель практического разума, т. е. способности мыслить должное, но не знать его, существование в «царстве целей» оказывается неразрывно связанным с состоянием «метафизического одиночества». Ведь «мыслить» — в отличие от «знать» — можно только *самому*, без опоры на какое-либо универсальное «знание о должном», иными словами — без опоры на внешнее. Таким образом, содержательная этика — предписывающая или запрещающая человеку те или иные определенные действия, оценивающая эти действия в рамках оппозиции добра и зла, — оказывается здесь дискредитированной. Любая попытка предписать что-либо (как абсолютно должное) разумному существу, обладающему автономией воли, означает, по сути дела, попытку возвращения этого существа в состояние «несовершеннолетия», несовместимое со статусом человека-субъекта.

Отсюда становится понятным тот переход к этике, основанной на сугубо формальном принципе, который осуществляется в кантовской философии: отныне оценка поступка и нравственный выбор может опираться не на содержание действия, но на его форму, выступающую в учении Канта под именем «категорического императива»: «...поступай только согласно такой максиме, относительно которой ты можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»³⁰⁵. Максима как «субъективный принцип поступков»³⁰⁶ есть основа действия, которую я нахожу, обратившись к «внутренней инстанции», или голосу практического разума. Подлинным, т. е. объективным принципом она может стать только в том случае, если мотив, в соответствии с которым я действую, и требование практического разума совпадают.

³⁰⁴ Кант И. Основание метафизики нравов. С. 264.

³⁰⁵ Там же. С. 250.

³⁰⁶ Там же.

Таким образом, категорический императив как формальный принцип этики может быть применен только в том случае, если субъект окажется способным выступить даже не в двух, а в трех «лицах»: как тот, кто усматривает в себе «субъективный принцип» своего действия, как тот, кто слышит требование практического разума, или нравственного закона, и, наконец, как тот, кто соотносит первое со вторым. Парадоксальным образом, только обратившись к своей «внутренней инстанции», человек-субъект может выйти как к «объективной реальности» (ведь теперь только разум отличает «то, что есть» от «того, чего нет»), так и к другим людям — как к носителям разума. Это означает, что вся организация «внешней» жизни человека должна теперь соотнобразовываться с этим «внутренним» ядром онтологии субъекта: хозяйственный, социальный, правовой, политический аспекты человеческого существования должны выстраиваться только в опоре на способность человека-субъекта быть «совершеннолетним», или «думать собственным умом».

Именно эта способность и лежит в основе таких феноменов новоевропейской культуры, как экономика, основанная на частном предпринимательстве и свободной (рыночной) конкуренции, демократическая организация политической жизни и правовая система, в центре которой находится комплекс прав личности. Каждый из этих феноменов характеризуется признанием и защитой той неприкосновенной «территории», на которой действует человек-субъект, обладающий автономией воли. Настоящим манифестом этого человека-субъекта могут служить следующие слова И. Канта: «Конечное назначение человеческого рода состоит в наивысшем моральном совершенстве, которое достигается при помощи свободы человека, благодаря чему человек приобретает способность к высшему счастью. Бог мог бы сделать людей совершенными и счастливыми. Но тогда такое состояние не возникло бы из имманентного принципа мироздания. Имманентный принцип мира — свобода. Назначение человека состоит, следовательно,

в том, чтобы добиться высшего совершенства посредством своей свободы»³⁰⁷.

Эти слова как нельзя более отчетливо демонстрируют тот «стержень», на котором держится мысль в онтологии субъекта: «имманентный» (внутренний) принцип мира, или свободу, человек находит в себе, тем самым в каком-то отношении выпадая из мира, занимая по отношению к нему внешнюю позицию.

Лекция 6

Пространство и время «мира-объекта»

Выстраивая мир «изнутри» своего «я мыслю», человек-субъект выходит в пространство и время «объективной реальности». В полном соответствии с тем принципом, который был сформулирован применительно к субъект-объектному отношению вообще, пространство и время мира-объекта мыслятся как нечто прямо противоположное пространственно-временным характеристикам субъекта. Ядром же самой субъектности, как мы помним, выступает та «внутренняя инстанция», или «внутренний Бог», которого человек-субъект открывает в себе и который парадоксальным образом привносит в имманентность человека трансцендентное начало. Это означает, что «Бог во мне», или то начало разумности, которое мыслящий обнаруживает в качестве источника и основания своей активности, так же как и трансцендентный Бог онтологии творения, вечен, т. е. вне времени и пространства. Совершая акт рефлексии, я открываю в себе то вечное начало, благодаря которому я есть. Именно вечность этой разумной инстанции делает невозможным какое бы то ни было сомнение в «момент» или в «точке» соприкосновения с ней: и «момент», и «точка» в этом контексте не что иное, как то самое «вечное сейчас», о котором

³⁰⁷ Кант И. Лекции по этике. С. 221.

говорят средневековые христианские мыслители применительно к божественной вечности.

Попасть в эту «точку» — значит оказаться в «измерении вечности», где «мыслить» и «быть» — одно и то же. Именно этот «перепад» описывается Декартом в «Началах философии»: «...когда душа, рассматривая различные идеи и понятия, существующие в ней, обнаруживает среди них идею о существе всеведущем, всемогущем и высшего совершенства, то по тому, что она видит в этой идее, она легко заключает о существовании Бога, который есть это всесовершенное существо; ибо хотя она и имеет отчетливое представление о некоторых других вещах, она не замечает в них ничего, что убеждало бы ее в существовании их предмета, тогда как в этой идее она видит существование не только возможное, как в остальных, но и совершенно необходимое и вечное»³⁰⁸.

Речь идет не о простом рассуждении, в процессе которого мы переходим от «идеи существа... высшего совершенства» к утверждению «существования Бога»: Декарт предлагает читателю вслед за ним действительно выйти к собственному основанию. То, что философ говорит здесь именно о состоянии «чистой мысли», или о бытии мышления, становится понятным из следующего пояснения Декарта: «...так как мы привыкли во всех прочих вещах отличать сущность от существования, а также можем произвольно измышлять разные представления о вещах, которые никогда не существовали, или которые, может быть, никогда существовать не будут, то может случиться, что, если мы надлежащим образом не поднимем наш дух до созерцания существа высочайшего совершенства, мы усомнимся, не является ли идея о нем одною из тех, которые мы произвольно образуем или которые возможны, хотя существование не обязательно входит в их природу»³⁰⁹.

«Поднять дух до созерцания существа высочайшего совершенства» и означает оказаться в «точке» совпадения мысли и бытия, тем самым обретая способность, подобную творящей способности Бога. Иными словами, выйдя к «точке», обозначаемой Декартом

³⁰⁸ Декарт Р. Начала философии. С. 476.

³⁰⁹ Там же. С. 477.

как «когито», мыслящий оказывается способным создавать тот самый «предположительный мир», о котором говорил Николай Кузанский. Этот мир не выдумка, не фантазия, коль скоро в его создании мы отталкиваемся от созерцаемых в разуме истин, но и не подлинный мир как творение Бога — в силу ограниченности человеческого разума. Именно поэтому, согласно Декарту, человек не должен претендовать на познание Божьего замысла, ограничиваясь предположениями об устройстве вещей, которые он находит в мире: «...рассматривая Его как причину всех вещей, мы постараемся лишь с помощью вложенной им в нас способности рассуждения постичь, каким образом могли быть созданы те вещи, которые мы воспринимаем посредством наших чувств, и тогда мы благодаря тем его атрибутам, некоторое познание которых он нам даровал, будем твердо знать, что то, что мы однажды ясно и отчетливо увидели как присущее природе этих вещей, обладает совершенством истинного»³¹⁰.

Таким образом, только отыскав в себе «божественное зерно» разума («я мыслю»), мы получаем возможность мыслить мир как то, что целиком и полностью внешнее в противоположность внутреннему, иными словами, мир-объект мы должны теперь мыслить, отличая его от себя как мыслящего, точнее — противопоставляя его себе: «Ибо, исследуя, что такое мы, предполагающие теперь, что вне нашего мышления нет ничего подлинно существующего, мы очевидно сознаем, что для того, чтобы существовать, нам не требуется ни протяжение, ни фигура, ни нахождение в каком-либо месте, ни что-либо такое, что можно приписать телу, но что мы существуем только потому, что мы мыслим. Следовательно, наше понятие о нашей душе или нашей мысли предшествует тому, которое мы имеем о теле, и понятие это достовернее, так как мы еще сомневаемся в том, имеются ли в мире тела, но с несомненностью знаем, что мыслим»³¹¹.

Собственно, «протяженная субстанция» есть не что иное, как то внешнее, в отношении которого мыслящий утверждает свою

³¹⁰ Декарт Р. Начала философии. С. 481.

³¹¹ Там же. С. 474.

независимость. Иными словами, именно из интуиции нетелесности мысли следует мысль о теле как о «протяженной субстанции», лежащей в основе природы как «объективной реальности». Показательно в этом отношении то обстоятельство, что пространство как идея, лежащая в основе познания природы, утверждается не только рационалистом Декартом, но и представителями *эмпиризма*. Последние, в соответствии со своей позицией, возводят эту идею к ощущению, как это делает, к примеру, Т. Гоббс: «...у человека не может быть никакой мысли, никакого представления о вещи, которые бы не содержались в ощущении. Ни один человек поэтому не может представить какую-либо вещь иначе как находящейся в определенном месте, обладающей определенной величиной и способностью быть делимой на части...»³¹² Однако в контексте противостояния познающего субъекта и мира-объекта этот спор оказывается не столь существенным: и рационализм, и эмпиризм предпосылают представлению о внешнем мире познавательную деятельность субъекта; все отличие заключается в том, что в одном случае я нахожу в душе «идеи внешних тел», в другом же — ощущения.

Таким образом, в конечном счете оказывается не так уж важно, каким образом я прихожу к идее внешнего как такового — в непосредственном интуитивном созерцании разума или через ощущения. Точно так же в контексте нашего разговора о понятии пространства как выражения идеи внешнего можно пренебречь и другим различием — между понятием «протяженной субстанции» у Декарта и понятием «места» у Гоббса. Сам Декарт поясняет, каким образом можно говорить о «месте» и «пространстве», не отказываясь от понимания мира (природы) как протяженной субстанции. Это возможно при условии признания того, что «...сами понятия “место” и “пространство” не обозначают ничего действительно отличного от тела, про которое говорят, что оно “занимает место”; ими обозначаются лишь его величина, фигура и положение среди других тел»³¹³.

³¹² Цит. по: Антология мировой философии. Т. 2. С. 318.

³¹³ Декарт Р. Начала философии. С. 506.

Что же касается того спора, который разворачивается в ново-европейской философии между сторонниками так называемой «реляционной концепции» пространства и времени, каковыми принято считать прежде всего Р. Декарта и Г. Лейбница) и «субстанциальной концепции», представленной прежде всего И. Ньютоном, утверждавшим существование абсолютного (пустого) пространства и абсолютного времени, то здесь, пожалуй, речь идет прежде всего о противостоянии философии (пытающейся выявить онтологические основания познания мира-объекта) и науки, для которой более важным оказывается решение конкретных теоретических задач. Как отмечает В. Д. Захаров, «...державшаяся с XVII по XIX в. ньютонова научная программа задается на фундаментальных метафизических постулатах: 1) мгновенного дальнего действия; 2) абсолютных пространства и времени; 3) концепции материальной точки; 4) принципа инерции. Ни один из них не только не является экспериментальным фактом, но и не диктуется разумом, т. е. не может быть отнесен к синтетическим априорным принципам Канта»³¹⁴.

Эти принципы, по мнению автора, понадобились Ньютону для объяснения физических процессов, а не для построения целостной картины «объективной реальности», противостоящей познающему субъекту. Именно поэтому в пространстве и времени ньютоновской физики действуют силы, чуждые самой идее объекта, исключающей все присущие субъекту свойства: разумность, активность, «точечность». Однако дальнейшее развитие ньютоновской физики, как утверждает, в частности, известный историк науки А. Койре, оказалось направленным в сторону сближения с той картиной мира-объекта, набросок которой был сделан в философии Декарта: «Бесконечная вселенная новой космологии, бесконечная и по длительности, и по протяженности, в которой бесконечная материя, согласно вечным и необходимым законам, движется бесконечно и бесцельно в вечном пространстве, унаследовала все онтологические атрибуты божественности. Но только эти — все

³¹⁴ Захаров В. Д. Метафизика в науках о природе // Вопр. философии. 1999. № 3. С. 99.

остальные ушедший Бог забрал с собой»³¹⁵. «Бог забрал с собой» все, что было в конечном счете отнесено к «ведомству субъекта», то, что характеризует разум как «внутреннего Бога», оставив миру-объекту только «бесконечную длительность», «бесконечную протяженность», «бесконечную материю» и «вечные и необходимые законы», в соответствии с которыми эта материя существует.

Таким образом, оказывается, что, как бы мы ни понимали пространство и время (как пустые «вместилища» тел и событий или как протяженность и длительность), мы — в качестве действующих и познающих — оказываемся в каком-то внепространственном и вневременном «месте». Можно сказать, что существование в качестве субъекта неизбежно предполагает опережение любого пространства и любого времени, обнаружение непреодолимого разрыва между точкой «когито» и любым «где» и «когда». Именно поэтому критическое учение И. Канта, согласно которому пространство и время осмысляются в качестве априорных (доопытных) форм чувственности, может рассматриваться как своего рода «общий знаменатель» двух вышеупомянутых концепций.

Утверждение пространства и времени как форм познания «объективной реальности» есть не что иное, как констатация той «расстановки сил», в рамках которой только и возможна онтология субъекта. Открывая в себе «внутреннего Бога», субъект тем самым оказывается в «точке» «вечного сейчас» и «вечного здесь», по отношению к которой всякое относительное «здесь и сейчас», иными словами, все, что субъект воспринимает во внешнем мире, — вторично. Именно поэтому, согласно Канту, «пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, т. е. субъективное условие чувственности, под которым единственно возможны для нас внешние наглядные представления. Так как восприимчивость субъекта, способность его подвергаться воздействию предметов, необходимо предшествует всем наглядным представлениям этих объектов, то отсюда понятно, каким образом форма всех явлений может быть дана в душе раньше

³¹⁵ Коппе А. От замкнутого мира — к бесконечной Вселенной. М., 2001. С. 246.

всех действительных восприятий, следовательно *a priori*, а также понятно, каким образом она, как чистое наглядное представление, в котором должны быть определены все предметы, может до всякого опыта содержать принципы их отношений друг к другу»³¹⁶.

Основными элементами пространства как «чистого наглядного представления» Кант называет протяжение и форму³¹⁷, т. е. как раз те характеристики, которые относятся к идее внешнего как такового. Что же касается времени, то оно характеризует восприятие внешних явлений со стороны самого воспринимающего, т. е. время как форма внутреннего чувства есть оборотная сторона пространства как формы внешнего: «Время есть априорное формальное условие всех явлений вообще. Пространство, как чистая форма всякого внешнего наглядного представления, ограничивается, как априорное условие, лишь внешними явлениями. Наоборот, так как все представления, все равно, имеют ли они своим предметом внешние вещи или нет, принадлежат сами по себе, как определения души, к числу внутренних состояний, которые подчинены формальному условию внутреннего наглядного представления, именно времени, то время есть априорное условие всех явлений вообще: оно есть непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и вследствие этого косвенным образом также условие внешних явлений. Если я могу сказать *a priori*, что все внешние явления находятся в пространстве и *a priori* определены согласно отношениям пространства, то, опираясь на принцип внутреннего чувства, я могу сказать в еще более общей форме, что все явления вообще, т. е. все предметы чувств, находятся во времени и необходимо подчинены отношениям времени»³¹⁸.

Кантовскую концепцию пространства и времени, таким образом, можно считать наиболее адекватным для онтологии субъекта способом осмысления этих понятий: в качестве форм чувственного восприятия они выступают своего рода границей между субъектом и объектом, сознанием («когито») и материей, в том числе

³¹⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 54.

³¹⁷ См.: Там же. С. 50.

³¹⁸ Там же. С. 58.

и границей между «внешним» и «внутренним» в самом человеке. Свое тело как часть внешнего (вещественного, материального) мира человек-субъект также рассматривает в качестве объекта, выступающего перед сознанием на пространственно-временной сцене «объективной реальности». Эта сцена, на которой появляются и исчезают явления, по определению должна быть пустой, иными словами, и пространство, и время должны быть лишены каких-либо качественных различий. Декартовская «протяженная субстанция» в этом отношении не отличается от ньютоновского пустого пространства, — именно в силу того, что и то и другое представляют собой нечто однородное.

Человек-субъект, занимая по отношению к этой сцене положение зрителя, выступает одновременно и в качестве режиссера: его функцией становится «заполнение» пространства и времени по своему усмотрению, включая и преобразование уже «заполненного». Именно в этом онтологическом контексте обретает смысл понятие «картина мира», замечательно точным образом охарактеризованное М. Хайдеггером: «Картина означает здесь не срисованное, а то, что слышится в обороте речи: мы составили себе картину чего-либо. Имеется в виду: сама вещь стоит перед нами, так, как с ней для нас обстоит дело. <...> В этом “составить картину” звучит компетентность, оснащенность, целенаправленность. Где мир становится картиной, там к сущему в целом приступают как к тому, на что человек нацелен и что он поэтому хочет соответственно преподнести себе, иметь перед собой и тем самым в решительном смысле представить перед собой. <...> Картина мира, сущностно понятая, означает таким образом не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины»³¹⁹.

В этом мире, представленном в виде картины, становится не только возможным, но и неизбежным такое явление, как конкуренция, и не только между людьми, но и между всеми вещами мира, выступающими в виде безразличных по отношению друг к другу объектов. Конкуренция в этом контексте не что иное как борьба за

³¹⁹ Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб., 2007. С. 68–69.

места, которые теперь не даны вместе с вещами (как в сотворенном мире), но могут вместить любую вещь-объект. В отношении человека и общества это означает, что рушится устойчивая социальная иерархия, в которой место человека определялось фактом его рождения и должно было оставаться неизменным на протяжении всей жизни.

В рамках онтологии субъекта место, которое занимает человек в общественной иерархии, рассматривается как результат его собственной активности. Таким образом, способ мышления-бытия, который реализуется в онтологии субъекта, предполагает непрерывную «перемену мест» в обществе, а следовательно, соперничество людей как «социальных атомов» в общественном пространстве. Более пристальный взгляд на феномен конкуренции обнаруживает в его основании все тот же парадокс субъекта: активность человека в его борьбе за «место под солнцем» (т. е. его субъектное качество) в конечном счете превращает его в объект среди других объектов — просто в силу того, что в этой борьбе он встраивается в объективный механизм, управляющий социальными процессами. В пределе человек теряет именно то, что и выступало внутренним двигателем его поступков в этой конкурентной борьбе, — способность быть субъектом, т. е. отстраняться, освобождаться от пространственно-временной сцены «объективной реальности».

Тот же самый парадокс определяет и отношение человека-субъекта и времени. Действие, осуществляемое из точки «вечного настоящего» (а это, как отмечалось выше, и есть подлинное «место» субъекта), в конечном счете оборачивается порабощенностью человека временем. Сама идея эффективности действия предполагает эту власть времени над человеком: так же как и пространство, время необходимо максимально заполнить, уплотнить — в соответствии с требованиями разума. При этом речь идет именно о рассудочном разуме, который имеет дело с «объективной реальностью», или, говоря кантовским языком, с областью явлений, а не «вещей в себе». Этот рассудочный разум лежит в основе технологического мышления, предполагающего соотношение времени прежде всего с работой тех или иных механизмов. В конечном

счете человек оказывается вынужденным к тому, чтобы встроиться в сложную систему «технологических циклов», обеспечивающих его жизнь в рационализированной «объективной реальности». Это важнейший признак индустриального общества, в котором, по выражению Э. Фромма, «все подчиняется диктату времени. Современный способ производства предусматривает определенный темп любой операции. И не только конвейер, но и большинство других видов деятельности строго регламентированы временем. Машины не должны простаивать — и они навязывают свой ритм человеку. Из-за машин время становится нашим повелителем»³²⁰.

Освобождаясь от изначальной заполненности событиями, характеризующей мир в онтологии творения, время оказывается тем, что можно экономить и тратить, сжимать (интенсифицировать, до предела заполняя всевозможными делами) и растягивать по своему усмотрению. Именно поэтому, однако, время и становится... повелителем человека: последний вынужден теперь как-то распоряжаться временем, и не только так называемым «свободным временем».

Итак, пространство и время в контексте онтологии субъекта не что иное, как арена и одновременно объект приложения человеческой активности. На первый взгляд, речь идет о позиции, диаметрально противоположной онтологии творения, предполагающей, с одной стороны, полное принятие человеком своей пространственно-временной локализации — как данной ему Богом, а с другой — стремление к трансцендентному истоку «здесь и сейчас». Речь, однако, идет о противоположно направленных векторах активности, берущих начало в одной и той же точке: в онтологии творения человек обретает себя, преодолевая свою пространственно-временную связанность движением к неотмирному началу своего бытия; в онтологии субъекта человек, обретая себя во вневременном и внепространственном «я мыслю», начинает действовать в пространстве и времени «объективной реальности», характеристики которой задаются самим познающим разумом.

³²⁰ Фромм Э. *Иметь или быть?* М., 2011. С. 200.

Экскурс в настоящее

Задача этого экскурса в каком-то смысле обратная по отношению к предыдущим: она заключается не столько в том, чтобы отыскать под «слоями» стереотипов современного мышления установки, характерные для иных способов мышления-бытия, сколько в необходимости выявить источник самих этих стереотипов. Большая часть мыслительных привычек и жизненных установок современного человека определяется именно тем способом мышления-бытия, который осмысливается и реализуется в онтологии субъекта.

Основную из этих установок можно определить следующим образом: «мир должен быть рационализирован». В этот мир, нуждающийся в усовершенствовании путем разумного преобразования, включается и сам человек, точнее, та его «часть», которая может быть отнесена к «объективной реальности». Основой этого преобразования как центральной стратегии человека-субъекта выступает наука, ставшая сегодня не просто одной из форм познания, но фактором, определяющим основные черты современной культуры. Отношение ученого к объекту своего исследования, предполагающее, во-первых, четкое отличие себя от объекта, во-вторых, выделение в объекте существенных черт, отражающих основную функцию объекта, и, в-третьих, использование этого знания сущности объекта в целях его усовершенствования становится своего рода «архетипом», лежащим в основе жизнедеятельности современного человека.

Любая активность, предпринимаемая в рамках разумной (точнее — рассудочной) стратегии, будь то воспитание ребенка, поддержание «здорового образа жизни», осуществление маркетинговой политики или даже организация досуга, есть не что иное, как проявление этого архетипа. Осмысление последнего в контексте основного положения онтологии субъекта «Быть — значит познавать и быть познаваемым» позволяет увидеть то, что чаще всего скрыто от сознания «человека действующего»: это действие внесения в мир разумного начала нацелено на себя, т. е. предполагает познающий разум, или «когито», в качестве самодовлеющего

начала, не нуждающегося в оправдании и не имеющего выхода к иным целям и ценностям. Предельно точным выражением этой позиции являются слова французского математика рубежа XIX–XX вв. Анри Пуанкаре, которыми начинается его труд с характерным названием «Ценность науки»: «Отыскание истины должно быть целью нашей деятельности; это единственная цель, которая достойна ее. Несомненно, сначала мы должны постараться облегчить человеческое страдание, но — зачем? Отсутствие страданий — это идеал отрицательный, который вернее был бы достигнут с уничтожением мира. Если мы все более и более хотим избавить человека от материальных забот, так это затем, чтобы он мог употребить свою завоеванную свободу на исследование и созерцание истины»³²¹.

Собственно, сама способность познающего субъекта занять отстраненную позицию по отношению к объекту выступает оборотной стороной вышеприведенного императива: «Отыскание истины должно быть целью нашей деятельности». Это требование основано на некоем самоочевидном знании субъектом самого себя — в качестве познающего. Все остальные аспекты человеческого существования автоматически выстраиваются вокруг этой очевидности. Наука в этом контексте представляет собой форму всеобщего и универсального знания, которое должно служить руководством к действию в любой сфере человеческого бытия именно в силу своей истинности, сама же эта истинность обнаруживается в действии познающего субъекта; таким образом, круг замыкается.

Иными словами, признание особой, исключительной роли науки в осуществлении подлинно человеческого бытия имеет место там и тогда, где и когда утверждается онтологический приоритет человеческого (конечного) разума. То, что речь идет именно о конечности (неполноте), отчетливо осознают не только противники этой позиции, но и ее приверженцы. Так, современный американский философ науки Дж. Холтон в перечне признаков, характеризующих так называемую модернистскую картину мира,

³²¹ *Пуанкаре А. Ценность науки // Пуанкаре А. О науке. М., 1990. С. 199.*

основанную на положениях научной рациональности, указывает и такие: «...скорее инструментальное, нежели субстанциональное понимание рациональности... как правило, равнодушное отношение к осознанию смысла и оснований своей деятельности, нерелексивность...»³²². И «нерелексивность», и «инструментальное понимание рациональности» — симптомы того, что акцент в мысли смещается на ее содержание (то, что мыслится), оставляя «за кадром» условия самой мысли. Таким образом, признание конечности человеческого разума оказывается здесь следствием его строгости, требовательности по отношению к себе: выстраивая некий «предположительный мир», субъект считает возможным опираться только на него, иными словами, на те положения, которые могут быть удостоверены самим этим разумом.

В конечном счете любое действие должно так или иначе получить санкцию со стороны науки, — именно эта установка лежит в основе технологического подхода к жизни, характерного для современной культуры. Любое действие в рамках такого подхода опирается на некий идеальный (идеализированный) образ объекта этого действия. Таким образом, здесь мы также неизбежно сталкиваемся с кругом: идеальный образ (все то же содержание знания об объекте) оказывается одновременно и исходным пунктом, и целью действия, ведь разработка любой технологии нацелена именно на то, чтобы получить продукт, максимально приближенный к своему идеальному образу. Само понятие «технологического цикла» указывает на эту неизбежную «закольцованность» действия человека-субъекта.

Эта замкнутость познающего разума на себя получает, в частности, выражение в понятии «инженерного мира», предложенном отечественным исследователем Г. Г. Копыловым. Выдвигая на первый взгляд странный тезис о «произвольности» (т. е. «сконструированности») научного знания, автор поясняет его следующим образом: «Вывод по меньшей мере странный: что же тогда обеспечивает столь высокую и очевидную эффективность научного

³²² Холтон Дж. Что такое «антинаука?» // Вопр. философии. 1992. № 2. С. 52.

знания? По-видимому, этот парадокс нельзя разрешить, не приняв во внимание, что у каждой науки есть свой “технический спутник” — соответствующая *инженерия*. Инженерные знания реализуются в создаваемых на их основах производствах и технологиях, внутри которых продуцируются разнообразные вещи (продукты). Итак, существует цепочка: “научные знания — инженерные знания — производства и технологии — вещи”. В результате в вещах оказываются “запечатанными” научные знания, понимаемые и рефлектируемые как знания о природе и ее законах, а фактически — о тех вещах, в которых эти знания “содержатся”. Если же теперь вспомнить о том, что человечество со времен промышленной революции живет не в естественной природе, а в окружении созданных руками и мышлением вещей, то вполне оправданно говорить об инженерном мире (мирах)»³²³.

Таким образом, понятие «инженерного мира» позволяет понять один очень важный момент, неразрывно связанный с феноменом характерного для современности технологического мышления: любой вопрос «как сделать?», являющийся точкой отсчета разработки любой технологии, явно или неявно имеет в виду не только сам предполагаемый продукт, но и его место в общей картине «объективной реальности». Последняя конструируется (хотя бы в виде общего наброска) субъектом познания и деятельности, тем самым уже определяя вектор активности, т. е. отвечая на вопрос «что делать?». Ответ на этот вопрос, сформулированный в самом общем виде, воспроизводился выше уже не раз: «совершенствовать мир посредством его рационализации, т. е. усиления в нем разумного начала». Нетрудно заметить, что этот глобальный императив также «закольцован» в точке человека-субъекта: именно в себе он обнаруживает это разумное начало, опираясь на него, действует в «объективной реальности» и возвращается к нему (к себе), сверяя результаты своей деятельности с первоначальным (идеальным) представлением. Это означает, в свою очередь, что любой элемент той или иной технологии всегда выступает в виде

³²³ Копылов Г. Г. Инженерные миры науки и реальность // Наука: возможности и границы. М., 2003. С. 172.

идеального объекта, а не вещи, существующей самостоятельно, т. е. имеющей собственное, независимое от субъекта место в мире.

Таким образом, так же как и в познании мира-объекта, в преобразовательной (практической) деятельности субъекта основой мышления выступает механицизм. Любой объект, выступающий как часть технологического процесса, трактуется прежде всего как некий фрагмент вещества, встроенный в систему причинно-следственных закономерностей, в соответствии с которыми и должен подвергаться тем или иными манипуляциям. Человек здесь не исключение, он также встроен в эту «логику» и подчиняется всем ее требованиям. Весьма показательным примером здесь может служить бихевиоризм — направление психологической науки, возникшее в начале XX столетия и названное впоследствии «психологией без психики». Выбор «поведения» в качестве объекта бихевиористской психологии обусловлен именно механистической установкой: человек, совершающий поведенческие акты, которые можно наблюдать и анализировать, это прежде всего тот, кто лишен *внутреннего*, являясь частью сугубо внешней «объективной реальности». Закономерности поведения, выявляемые в рамках бихевиористской психологии, послужили, как известно, основой разработки множества технологий, применяемых в самых различных сферах — от политики и педагогики до рекламы и маркетинга.

Тот же механицистский подход во многом определяет и отношение к пациенту в современной медицине. Лечение тех или иных болезней в специализированных отделениях большинства современных медицинских учреждений тоже представляет собой своего рода технологический процесс, предполагающий воздействие на различные органы как части человеческого тела.

Механицизм как исходная установка познания и деятельности неотделим от рассудочного типа мышления, также в существенной степени определяющего существование современного человека. Во всех своих проявлениях рассудочное мышление предполагает, во-первых, выделение своего объекта как четко очерченного, определенного в основных своих характеристиках; во-вторых, анализ (как можно более полный) различных аспектов этого объекта;

в-третьих, разработку программы действий в отношении объекта как совокупности тех или иных операций. Проникновение рассудочного или, что в данном контексте то же самое, технологического мышления во все сферы жизнедеятельности современного человека подвергается глубокому анализу в творчестве современного французского мыслителя Жана Бодрийяра. «Труд, — пишет он, — не есть больше действие, теперь это операция. Потребление уже не является простым и чистым наслаждением благами, оно становится чем-то вынуждающим наслаждаться — смоделированной операцией, разнесенной по графам расширенного набора предметов-знаков.

Общение теперь не сам разговор, а то, что заставляет говорить. Информация не знание, а то, что заставляет знать. Вспомогательный глагол “заставлять” указывает на то, что речь идет именно об операции, а не о действии. Реклама и пропаганда уже не претендуют на то, чтобы их принимали на веру, — они стремятся заставить верить»³²⁴.

Здесь, впрочем, следует оговориться, что само по себе рассудочное мышление не может и не должно оцениваться как «хорошее» или «плохое», речь в данном случае идет о другом. Вышеприведенное высказывание французского автора высвечивает тот феномен, о котором упоминается в самом начале нашего разговора об онтологии субъекта: последовательная реализация этого способа мышления-бытия парадоксальным образом приводит... к объективации самого субъекта. Активность и спонтанность как ведущие характеристики субъекта оказываются под контролем рассудка. Последний, таким образом, оказывается тем «общим» или «универсальным органом», который призван не просто направлять действия человека в той или иной сфере его существования (активности), но и оценивать эти действия с точки зрения их соответствия (или несоответствия) нормам рациональности. Именно поэтому, как подчеркивали многие мыслители XX столетия, между демократическими обществами, основанными на

³²⁴ Бодрийяр Ж. Операционная белизна // Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 67–68.

либеральной политической идеологии, и тоталитарными режимами типа фашизма или сталинизма существует роковое сходство: и в том и в другом случае речь идет о попытке выстроить человеческую жизнь исключительно на рациональных (рассудочных) основаниях. Таким образом, такие институты современного демократического общества, как социальная опека, осуществляемая государством по отношению к семье и позволяющая оценивать отношения родителей и детей с точки зрения соответствия определенным стандартам, выступают вполне закономерным следствием реализации способа мышления, заложенного в онтологии субъекта.

В силу того что эти стандарты и сегодня в большинстве случаев воспринимаются в качестве универсальных, современный человек в значительной степени продолжает ощущать себя существующим в однородном пространстве и времени «объективной реальности». Можно, пожалуй, сказать, что в настоящее время эта однородность утверждается предельно радикальным образом и тем самым обнаруживает собственные границы. Наиболее наглядно это обстоятельство демонстрирует феномен глобализации. Речь идет прежде всего о таких аспектах данного процесса, как унификация образа жизни и возможность практически свободно перемещаться по всему миру. Тот, кто, находясь в любой части планеты, может останавливаться в одном и том же отеле, есть в одном и том же ресторане, покупать товары в одном и том же магазине, с точки зрения их принадлежности к одному бренду, действительно в каком-то смысле выступает в качестве «математической точки», перемещающейся в однородном пространстве и в столь же однородном времени. По выражению одного из современных отечественных философов, «...мир связан кратчайшими расстояниями, можно попасть куда угодно за самое короткое время, но при этом мы не в силах избавиться от парадоксального ощущения, будто вслед за нами несут какую-то ширму, которую тут же и расставляют, где бы ты ни вышел, — в Париже, Гонконге или на ближайшей остановке. Ты наталкиваешься на ширму, множество раз уже мелькавшую

раньше — на экранах телевизоров, в рекламных проспектах, на дисплеях компьютеров»³²⁵.

Этот же феномен уравнивания, стирания различий, как одно из проявлений тотальной объективации, порождает и такую примету современности, как власть рейтинга. Массовое стремление распределить все существующее по разнообразным «топ-листам», даже вне зависимости от «знака» («плюс» или «минус» — например, список «самых элегантных» и «самых безвкусно одетых знаменитостей»), опирается в конечном счете на убеждение, что различия между вещами (в широком смысле слова — как «единицами бытия», включая сюда и людей) сводятся к количественным показателям, не являясь принципиальными, качественными различиями. Иными словами, за повальным увлечением всевозможными рейтингами можно разглядеть идею «универсальной математики», сформулированную в XVII в. Р. Декартом.

Резюмируя все сказанное выше, можно заключить, что способ мышления-бытия, нашедший свое выражение в онтологии субъекта, работает там и тогда, где и когда мы, во-первых, делаем точкой отсчета действия и мышления собственный разум (точнее, его содержание); во-вторых, стремимся привести противостоящую нам реальность в соответствие с требованиями этого разума; в-третьих, в опоре на эти же требования выстраиваем свое существование.

Список рекомендуемой литературы к разделу III

- Антология мировой правовой мысли : в 5 т. — М. : Мысль, 1999. — Т. 3.
Антология мировой философии. — М. : Мысль, 1970. — Т. 2.
Ахутин А. В. Новация Коперника и коперниканская революция / А. В. Ахутин // Ахутин А. В. Поворотные времена / А. В. Ахутин. — СПб. : Наука, 2005. — С. 351–422.

³²⁵ Секацкий А. Отрывок из беседы «Метафизика странствий» // Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. От Эдипа к Нарциссу. СПб., 2001. С. 207.

- Библер В. С.* Кант — Галилей — Кант / В. Библер. — М. : Мысль, 1991.
- Бэкон Ф.* Соч. : в 2 т. / Ф. Бэкон. — М. : Мысль, 1971. — Т. 1; М. : Мысль, 1972. — Т. 2.
- Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (17–18 вв.). Формирование научных программ Нового времени / П. П. Гайденко. — М. : URSS, 1987.
- Гегель Г. В. Ф.* Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. — СПб. : Наука, 2007.
- Гольбах П.* Избранные произведения / П. Гольбах. — М. : Мысль, 1963. — Т. 1.
- Декарт Р.* Соч. / Р. Декарт. — СПб. : Наука, 2006.
- Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант. — СПб. : Тайм-аут, 1993.
- Кант И.* Лекции по этике / И. Кант. — М. : Республика, 2000.
- Кант И.* Метафизические начала естествознания / И. Кант. — М. : Мысль, 1999.
- Койре А.* От замкнутого мира — к бесконечной Вселенной / А. Койре. — М. : Логос, 2001.
- Мамардашвили М. К.* Кантианские вариации / М. К. Мамардашвили. — М. : Аграф, 1997.
- Мамардашвили М. К.* Картезианские размышления / М. К. Мамардашвили. — М. : Прогресс, 1993.
- Николай Кузанский.* Соч. — М. : Мысль, 1979. — Т. 1; М. : Мысль, 1980. — Т. 2.
- Пивоваров Д. В.* Основные категории онтологии / Д. В. Пивоваров. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2003.
- Соловьев Э. Ю.* Феномен Локка / Соловьев Э. Ю. // Прошлое толкует нас. — М. : Политиздат, 1991. — С. 146–166.

Раздел IV

ОНТОЛОГИЯ СОБЫТИЯ

Лекция 1

Переосмысление категории бытия в рамках неклассической онтологии

При всей привычности, самоочевидности онтологии субъекта для современного человека именно то обстоятельство, что эта самоочевидность все чаще и чаще оказывается под вопросом, указывает на факт появления нового способа мышления-бытия, позволяющего взглянуть на онтологию субъекта «искоса», со стороны. Впрочем, ростки этой новой онтологии, неразрывно связанной с так называемым неклассическим способом мышления, появляются уже в конце XIX — начале XX в., в тот момент, когда предпринимаются первые заметные попытки оспорить основательность претензии познающего разума на роль «последней инстанции» в деле осмысления бытия. Требование достоверности знания, выдвинутое Р. Декартом и другими творцами новоевропейской философии, возвращается здесь к самому себе и ставит себя под вопрос, как это происходит в трактате немецкого мыслителя конца XIX в. Фридриха Ницше «По ту сторону добра и зла»: «Стремление к истине, которое побудит нас еще ко многим отважным поступкам, та знаменитая достоверность, о которой философы до сих пор говорили с таким благоговением, — каких вопросов не задавало нам оно? Какие удивительные, мучительные, сомнительные вопросы! Это уже старая история, а между тем кажется, будто она только началась. Удивительно ли, что мы наконец теряем доверие, теряем терпение и с досадой отворачиваемся, что мы, в свою очередь, у этого сфинкса учимся задавать вопросы? Кто же здесь,

собственно, задает нам вопросы? *Что* такое в нас самих стремится к истине?»³²⁶.

Мы помним, что для того, кто реализует себя в качестве человека-субъекта, ответ очевиден: стремится к истине и требует достоверности не кто иной, как «Бог во мне». Отсюда понятно, что сам факт новой постановки этого вопроса во всей его остроте означает только одно: обязательное присутствие во мне абсолютной внутренней инстанции перестало быть очевидностью. Это означает, в свою очередь, что здесь мы встречаемся с очередной «точкой трансдукции», внелогическим «мостиком», соединяющим и разделяющим онтологию субъекта с новым способом мышления-бытия. Эта точка обнаруживается именно тогда, когда мы возвращаемся к основанию онтологии субъекта — позиции «когито» — и открываем «за» или «под» этим основанием не что иное, как саму инаковость. Иначе говоря, попытка обосновать само требование обоснования оборачивается следующим открытием: субъект, или «когито», не существует в «режиме пребывания», но должен постоянно воссоздаваться, воспроизводиться — в свободном, ничем не обусловленном и ничем не обоснованном действии.

В противном случае, если субъект попытается законсервировать себя в каком-то определенном качестве, он неминуемо превратит себя в объект и столкнется с абсурдными последствиями этой объективации. Таким образом, очередная (соответствующая современной эпохе) модификация исходного онтологического парадокса выглядит примерно так: сохранение человеком-субъектом своей субъектности (т. е. способности определять себя в своем собственном существовании) возможно только посредством постоянного, связанного с риском ее потери пересмотра этой способности, ее постоянного изменения и обновления. Тем самым мы получили возможность сформулировать то «определение» бытия, которое выступает ядром новой онтологии — онтологии события: «быть — значит быть (всякий раз) иным» или «быть — значит действовать», что в данном контексте одно и то же.

³²⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Избр. произв. М., 1990. Кн. 2. С. 154.

Странное на первый взгляд отождествление «изменения» и «действия» становится понятным, если вспомнить о том, что в данном случае речь идет о чистом изменении и о чистом действии, т. е. о том, что осуществляется до и вне каких-либо теоретических оснований в виде того или иного знания. Прежде чем человек-субъект осознает себя в качестве мыслящего, познающего, действующего, он должен прийти в движение, начать мыслить, действовать, познавать. Но начало, понятое в собственном смысле этого слова, и есть не что иное, как чистое движение или чистое изменение.

Комментируя выражение М. Хайдеггера «другое начало», отечественный мыслитель второй половины XX в. В. В. Библихин замечает: «Другое начало другое именно потому, что единственное начало уникально. Никакое первоначало не могло поэтому *относиться к началу* в смысле принадлежности ему. Только *другое* начало встает вровень с уникальностью безусловного начала этим своим свойством другого»³²⁷. Речь здесь идет именно о том моменте, из которого вырастает онтология субъекта, но который выходит за ее рамки: о моменте начинания, действия, который должен быть — именно в этом качестве — всегда иным по отношению к тому, что существует.

Мы можем сформулировать, таким образом, основной алгоритм нового, формирующегося сегодня способа мышления, выступающего под именем онтологии события: постоянное смещение точки начала мысли и, как следствие, расшатывание, проблематизация любых устоявшихся определений и суждений. «Событие», собственно, и можно понимать как действие постоянного обновления всего, что есть (и соответственно всего, что утверждается мыслью в качестве существующего). Событие — то, что про-исходит, становится, то, что может быть помыслено только в осуществлении мысли или — что то же самое — в осмыслении существующего. И в то же время событие — это то, что собирает

³²⁷ Библихин В. В. Другое начало // Библихин В. В. Другое начало. СПб., 2003. С. 334.

существующее в некое единство, но это единство — всякий раз новое, живое, уникальное.

Оба аспекта данной новой онтологической категории могут быть осмыслены только в контексте того первичного движения мысли, которое выступает «пусковым механизмом» онтологии события, а именно движения отстранения от «того, что есть» в сторону того, благодаря чему оно есть. Однако именно потому, что речь идет о движении (действии), само это новое основание, то, «благодаря чему» есть существующее, не может быть утверждено в качестве существующего. Этот принципиальный для новой (неклассической) онтологии момент наиболее отчетливым образом выражен в понятии «онтико-онтологического различия», сформулированном М. Хайдеггером в его фундаментальном труде «Бытие и время»: «Бытие как основная тема философии 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»³²⁸. Именно поэтому философия не может быть знанием о «том, что есть», подобно науке: «одно дело сообщить повествуя о *сущем*, другое схватить сущее в его *бытии*»³²⁹. Последнее как раз и оказывается возможным тогда, когда мыслящий приходит в движение и фокусирует внимание на движении мысли, в котором и возникает «определенность сущего».

В более поздних работах Хайдеггера это движение, одновременно совершаемое и осмысляемое, и выступает под именем «события», которое, таким образом, не может быть понято как обобщающее понятие, но выступает своего рода «указателем пути» для мыслителя: «Событие — это не высшее всеохватывающее понятие, под которым можно расположить в определенной иерархии бытие и время. Логические отношения порядка здесь нам ничего не скажут. <...> Бытие исчезает в событии-присваивании»³³⁰.

³²⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков, 2003. С. 56.

³²⁹ Там же. С. 57.

³³⁰ Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 98.

Иначе говоря, «событие» — это слово, которое указывает на то, что бытие, то, «благодаря чему» есть сущее, всегда уже «спряталось» за сущим, как только мы начали мыслить; сущее, таким образом, присваивает бытие, но в то же время никогда не совпадает с ним. Именно поэтому онтология события, в отличие от классических способов мышления о бытии, по-новому ставит извечную онтологическую задачу обретения полноты существования. Эта полнота теперь парадоксальным образом открывается мыслящему в признании своей неполноты. Иными словами, в рамках онтологии события бытие как раз и осмысляется как задача, а не как данность, пусть и особого рода. Таким образом, обращаясь к осмыслению основных положений и «ходов» новой онтологии, мы возвращаемся в точку начала нашего разговора о тех основных способах мышления-бытия, которые сформировались в европейской философии. Понятие «бесконечно-возможного бытия», вариациями которого выступают онтология Единого, онтология творения, онтология субъекта, само, в свою очередь, может рассматриваться как основание новой — неклассической — онтологии. «Бесконечно-возможное бытие» может осмысляться, переходя на язык М. Хайдеггера, как то, что присваивается в событии.

Мы помним, однако, что в концепции В. С. Библера в качестве способа осмысления-осуществления бесконечно возможного бытия выступает культура. Последняя, таким образом, может рассматриваться — с определенной долей условности — как синоним события. Помимо категории культуры можно назвать еще несколько понятий, вошедших в обиход неклассической философии XX в. и выполняющих сходную функцию — отсылки мыслящего к ситуации принципиальной неполноты мысли (связанной с невозможностью полной объективации мысли) и соответственно функцию осмысления бытия именно как задачи, а не как данности.

Прежде всего речь идет о таких категориях, как «жизнь» и «экзистенция». И та и другая категория не указывают на некое «новое» — в противоположность «старому» — основание всего существующего, но, напротив, парадоксальным образом утверждают отсутствие этого основания. Обретение основания как

раз и выступает в виде задачи, того, что только еще должно быть создано, что является предметом стремления человека. Емкое определение жизни как онтологической категории дается в словах испанского философа середины XX в. Хосе Ортеги-и-Гассета: «...жить — это постоянно решать, чем мы будем. Вы чувствуете парадокс, скрытый в этом определении? Бытие, которое состоит не столько в том, что есть, сколько в том, что будет, стало быть, в том, чего еще нет! Ведь это основной нескончаемый парадокс нашей жизни»³³¹. В жизни, таким образом, бытие переживается — именно в качестве того, к чему я стремлюсь. В свою очередь, экзистенция как одна из центральных категорий философии экзистенциализма как раз и осмысливается как бытие-задача, бытие-цель; бытие — предмет главной жизненной заботы человека. Определяя в «Бытии и времени» понятием *Dasein* (переводимым на русский язык чаще всего как «присутствие») человеческое существование в его конкретности, в ситуации «здесь и сейчас», М. Хайдеггер характеризует смысл понятия экзистенции следующим образом: «Само бытие, к которому присутствие может так или так относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем *экзистенцией*. <...> Присутствие понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой как не самим собой»³³².

Таким образом, экзистенция — это моя возможность быть или не быть собой, обрести или не обрести полноту бытия, которая в любом случае выступает фоном переживания человеком своего существования («присутствия»). В рамках философской герменевтики, развитие которой в XX в. связывается прежде всего с именем немецкого мыслителя Х.-Г. Гадамера, ученика М. Хайдеггера, роль, сходную с ролью понятий жизни и экзистенции, играет понятие языка. Последний трактуется Х.-Г. Гадамером прежде всего как особая, сугубо человеческая способность выхода за пределы простой данности, «того, что есть», — к обретению полноты смысла. Именно поэтому понимание — как основной аспект

³³¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 174.

³³² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 28.

осуществления человеческого бытия — не есть обнаружение, открытие «содержащегося» в мире смысла, но создание смысла посредством выстраивания языкового отношения к миру: «...отношение к миру человека в противоположность всем другим существам характеризуется как раз *свободой от окружающего мира*. Эта свобода включает в себя языковое строение (Verfasstheit) мира. Одно связано с другим. Противостоять натиску встречающихся в мире вещей, возвыситься над ними — значит иметь язык и иметь мир»³³³. Итак, язык, как одно из основных понятий философской герменевтики, призван показать, что сущее («то, что есть») — это еще не все. Признавая язык как то, что находится между мной и вещами, я тем самым признаю и неизбежное ускользание от меня того, благодаря чему вещи есть, — бытия.

Так или иначе, все названные выше категории новой — неклассической или неметафизической — онтологии объединяет один принципиальный момент: они представляют собой попытку косвенной речи о бытии. «Схватывание» смысла каждой из этих категорий предполагает некую трансформацию самого мыслящего, обращение его к той стороне своего опыта (не подлежащего выражению в универсальном языке) с категорией экзистенции, события или любой другой из вышеназванных. Эффектом такого соединения и оказывается переживание смысла бытия, которое всегда и неизбежно выходит за рамки представления о сущем.

Именно эта — трансформирующая самого мыслящего — роль основных понятий неклассической онтологии лежит в основе трактовки данных категорий как «органов онтологии», предложенной М. К. Мамардашвили: «Область онтологических отношений есть область отношений полноты и совершенства — чистой любви, чистой веры, чистой мысли и т. д. ...Значит, есть такие вот органы онтологии, где все события и акты присутствуют в своей полноте и совершенстве. <...> Онтология есть не натуральные отношения, а заключающие в себе некоторый мнимый или воображаемый элемент, потому что на уровне человеческого существа реально,

³³³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 514.

психологически никаких отношений совершенства и полноты не существует. Ни один эмпирический жизненный акт не является полным, не завершает смыслов жизни. В самой жизни никакие смыслы не завершаются»³³⁴.

Тогда что есть, например, та же жизнь как категория неклассической онтологии? Ответ очевиден: жизнь есть некий «орган», посредством которого нам открывается смысл жизни — как стремление к полноте бытия. Мы можем, таким образом, сформулировать принципиальное отличие онтологии классического типа (нередко именуемой в современной философии «метафизикой») от неклассической онтологии, реализуемой в рамках проекта «преодоления метафизики»: в первом случае мы имеем дело с попыткой выявления основания всего существующего (бытия) как того, что есть наиболее истинным образом, иными словами — как Сверхсущее. Именно поэтому метафизика решается на то, чтобы именовать это основание: последнее выступает, например, под именами Единого, Бога-Творца или субъекта-«когито». Преодоление метафизики в неклассической онтологии, напротив, осуществляется путем отказа от непосредственного именования бытия: здесь именуется не само основание, а то состояние, в котором мыслящий может пережить бытие — как то, к чему он не может не стремиться, будучи человеком. Немегафизическая мысль отдает себе отчет в том, что она не может иметь бытие перед собой в качестве предмета, но может только отсылать к бытию — как к собственному истоку и одновременно к своей задаче.

На языке философии М. Хайдеггера это парадоксальное движение немегафизической мысли обозначается как «воспоминание о самом бытии»: «...эта мысль могла бы, если ей удастся возвратиться в основание метафизики, участвовать в изменении существа человека, с каковым изменением произошло бы превращение метафизики.

³³⁴ Мамардашвили М. К. Органы онтологии // Онтология: Тексты философии : учеб. пособие / сост. В. Кузнецов. М., 2012. С. 29.

Когда, таким образом, при развертывании вопроса об истине бытия говорится о преодолении метафизики, то это означает: воспоминание о самом бытии»³³⁵.

Итак, неклассическая (неметафизическая) онтология — это способ «вспомнить» (пережить) бытие уникальным образом, в отличие от онтологии классического типа, которая всегда так или иначе маскируется под систему знаний о бытии как Сверхсущем. Именно маскируется, коль скоро любой из вариантов классической онтологии может быть представлен (настоящий курс лекций — одна из таких попыток) как определенный *способ* обретения полноты бытия, или как целостная совокупность «органов онтологии».

Следует, впрочем, отметить, что попытки осмысления бытия как события (в смысле процесса, становления) предпринимаются и в рамках классических (метафизических) подходов в философии XX в. К подобным попыткам можно отнести, например, учения русских мыслителей конца XIX — первой половины XX столетия (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский и др.), традиционно объединяемых под именем «русского космизма»³³⁶. Общей чертой всех этих учений как раз и выступает стремление понять мир как живое, органическое целое, неизменное в своей изменчивости. Еще один пример «метафизики события» — философская концепция британского мыслителя первой половины XX в. А. Н. Уайтхеда, в основе которой находится категория становления³³⁷.

³³⁵ Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Что такое метафизика? М., 2007. С. 48–49.

³³⁶ «Космизм русский — специфическое мировосприятие, умонастроение, основанное на вере в органическое единение человека и Вселенной, "всего со всем". <...> В космизме выделяются три основных направления: поэтически-художественное (В. Одоевский, Ф. Тютчев, А. Фет, А. Скрябин, Н. Рерих, А. Белый, В. Хлебников, В. Маяковский); религиозно-философское (Н. Федоров, Вл. Соловьев, С. Булгаков, С. Трубецкой, П. Флоренский, отчасти Н. Бердяев); естественно-научное (Дм. Менделеев, И. Сеченов, К. Циолковский, Н. Холодный, В. Вернадский, А. Чижевский)» (Краткий философский словарь / Г. Г. Кириленко, Е. В. Шевцов. М., 2010. С. 174).

³³⁷ См, например: Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. Разд. 2 : Процесс и реальность. М., 1990. С. 272–303.

Вместе с тем совершенно не случайным является то обстоятельство, что основным способом осуществления онтологического мышления в современной философии оказывается «преодоление метафизики», представленное в самых различных вариациях. Основным открытием «неметафизической онтологии» как раз и является признание невозможности помыслить становление, процесс, скрытый в «глубине вещей», отстраненным образом, т. е. без вовлечения в этот живой и целостный процесс самого человека. Последнее же оказывается осуществимым только тогда, когда сам язык онтологии станет «неметафизическим» — перестанет рассматриваться как «средство указания» на «то, что есть» и будет «работать» как средство трансформации самого мыслящего, имеющей своим эффектом онтологическое состояние понимания, а не знание как чистый «продукт» мысли.

Очевидно, что мир, открывающийся человеку в этом состоянии «живой мысли», принципиально иной по отношению к тем образам мира, которые предлагает любой из вариантов классической онтологии. Попытаемся определить эти принципиальные отличия.

Во-первых, «событийный» мир — это мир, который не имеет универсального, заранее (до моей встречи с ним) данного содержания. В контексте онтологии события «мир вообще», «мир как таковой» — «пустое» понятие, обретающее смысл и значение только в конкретном, всякий раз заново устанавливаемом отношении «человек — мир». М. К. Мамардашвили поясняет эту исходную «бессодержательность» мира следующим образом: «Мы понимаем сделанным, а не сделанное, т. е. мы понимаем, сами установившись в качестве события в мире вместе с законами этого мира. В этом смысле законы мира нельзя понимать, не помещая в сам мир некое сознательное и чувствующее существо, которое понимает эти законы. Понимание законов мира есть одновременно элемент мира, законы которого понимаются»³³⁸.

«Понимать сделанным» и означает — отказаться от каких бы то ни было общих, предпосланных нашей попытке осмысления

³³⁸ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 2004. С. 85.

бытия представлений о мире с тем, чтобы понять мир как то, в чем я всегда уже живу и действую. Таким образом, мир события, так же как и все к нему относящееся, может быть понят и определен содержательно только в свершающемся всякий раз заново действии мышления, опирающемся на философские понятия как «органы онтологии».

Во-вторых, оборотной стороной этой «пустоты» мира как абстрактного понятия оказывается уникальный характер уже случившегося, определившегося в событии мира. В контексте этого уникального события мир — это всегда мир-для-меня. Здесь уместна только речь от первого лица, коль скоро, строго говоря, мир в этом смысле может быть открыт, схвачен мыслью только «изнутри» отношения того, кто говорит о себе «я», — и того, что открывается ему навстречу в момент самоопределения. Мир не конструкция универсального познающего субъекта, но то, что переживается каждым человеком уникальным образом. Здесь уместно вновь обратиться к словам одного из представителей философии жизни Х. Ортеги-и-Гассета: «Истина в том, что я существую вместе с моим миром и в моем мире и я состою в том, чтобы заниматься этим миром, видеть его, воображать, мыслить о нем, любить его и ненавидеть, быть печальным или радостным в нем и из-за него, двигаться в нем, изменять его и выдерживать его. Ничто из этого не могло бы быть мною, если бы мир не сосуществовал вместе со мной, кругом, окружая меня, показывая себя, повергая меня то в восторг, то в отчаяние»³³⁹. При этом речь идет отнюдь не о психологической, сугубо субъективной реальности, но о том способе, посредством которого только и обнаруживается, вы-является собственный смысл категории «мир». Этот способ — обращение к начальному моменту осмысления мира, иными словами — к самой задаче осмысления мира как целого, которая открывается в первичном переживании мира. Противопоставляя категорию «жизнь» «безличной» категории бытия, Ортега-и-Гассет подчеркивает именно то, что жизнь всегда моя, и предполагает

³³⁹ *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? С. 161.

прежде всего осмысление меня в мире: «Оказывается, “отдавать себе отчет”, “быть прозрачным” — это первая категория нашей жизни, и еще раз прошу не забывать, что здесь “сам себе” — это не только субъект, но также и мир. Я отдаю себе отчет о себе в мире, о себе и о мире — это и есть “жить”».

Но это “оказывается” означает, разумеется, оказываться занятым чем-нибудь в мире. Я состою из моих занятий тем, что имеется в мире, а мир состоит из того, что меня занимает, и только»³⁴⁰. «Заниматься» и «занимать» здесь изначально связаны смыслом, который, однако, не дан, но еще должен быть выявлен. Мир, таким образом, открывается мне в моем стремлении его понять, и, коль скоро это стремление переживается всякий раз заново, уникальным образом, мир тоже приобретает эту «характеристику» уникальности.

В-третьих, этот мир, рождающийся в событии переживания бытия как задачи обретения полноты смысла, может существовать только множественным, вариативным образом. Это мир, постоянно меняющий свое «устройство». Любые закономерности данного мира имеют условный характер, иными словами — определяются контекстом того события, в котором они обнаруживаются, описываются и соответственно действуют. Но само понятие мира здесь неизбежно как бы «раздваивается»: мы оказываемся перед необходимостью мыслить одновременно мир как нечто неопределенное, обретающее свою определенность только в конкретном событии и мир как уже определившийся событийным образом, со всеми его элементами, связями и законами. Эта неизбежная двойственность подчеркивается, в частности, М. К. Мамардашвили, утверждающим «первичный факт “открытого мира”, а именно — двушагово устанавливающегося мира, в котором “истина”, “закон” и тому подобное являются терминами языка последствий, а не абсолютного прообраза его устройства...»³⁴¹.

Иными словами, любое «мироустройство» должно мыслиться именно как «следствие» того или иного события актуализации,

³⁴⁰ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 181.

³⁴¹ Мамардашвили М. К. Стрела познания: набросок естественно-исторической гносеологии. М., 1996. С. 73.

реализации мира, вместе с которым и внутри которого всякий раз рождается и мыслящий. Последний поэтому должен соответствовать этому «открытому миру», что означает прежде всего сохранять собственную открытость, быть готовым к постоянным трансформациям своих представлений и способов деятельности. Эта трансформация, впрочем, не обязательно предполагает существенное изменение: тот, кто мыслит себя и мир «событийным» образом, должен постоянно воспроизводить основания собственного бытия, а значит, обновлять свой мир, пусть даже и не меняющий при этом «содержания». Множественность же мира предполагает еще и необходимость постоянно устанавливать границы «своего» мира во взаимодействии (столкновении или диалоге) с другими мирами-событиями. Таким образом, обнаруживая неразрывную связь с моим миром, я одновременно предполагаю множество других миров, соединенных с моим миром только в «точке» своего рождения (актуализации).

Совершенно очевидно, что познание и освоение этого «текущего» мира также имеет свои особенности, отличающиеся от классической познавательной установки. Прежде всего речь идет о принципиальном переосмыслении роли самого знания в контексте отношения «человек — мир». Знание теперь обретает смысл и соответственно возможность служить «руководством к действию» только в контексте определенного события актуализации мира. Иными словами, знание оказывается неизбежно «завязанным» на условия своего возникновения и использования, т. е. становится всегда и неизбежно условным, теряя свой абсолютный характер. Таким образом, знание начинает нуждаться в постоянной рефлексии относительно своих условий в определенной конкретной ситуации действия (события), в которой это знание возникает и в которой оно оказывается в буквальном смысле слова у-местным.

Необходимость постоянного рефлексивного осмысления знания осознается сегодня не только философами. Так, например, идея «знания знания» лежит в основе концепции автопоззиса³⁴²,

³⁴² Автопоззис (греч. «ауто» — сам, «пойесис» — творение, создание) — самосоздание, самотворение.

созданной чилийскими биологами У. Матураной и Ф. Варелой: «Мы утверждаем, что корень всех неприятностей и затруднений, с которыми нам приходится сталкиваться сегодня, заключается в нашем полном неведении относительно познания. Речь идет не о знании, а о знании знания, которое становится действительно необходимым. Речь идет не о знании того, что бомба убивает, а о том, что мы хотим сделать с бомбой, а это определяет, воспользуемся мы бомбой или не воспользуемся. Обычно мы игнорируем или отрицаем такое знание, чтобы уйти от ответственности за свои повседневные действия, поскольку именно наши действия (все без исключения) помогают создавать и воплощать тот мир, в котором мы стали теми, кем стали вместе с другими в процессе создания мира. Слепые к прозрачности наших действий, мы смешиваем образ, который мы создаем, с бытием, которое хотим вызвать к жизни. Только знание знания может исправить такое непонимание»³⁴³.

В свою очередь, эта неизбежная рефлексивность, предваряющая включение знания в отношение «человек — мир», исключает возможность сведения знания в одну-единственную картину мира или теоретическую систему. Знание как принадлежность переменного, множественного мира также неизбежно становится множественным, соответственно в «событийном мире» становится невозможной позиция, с которой осуществляются абсолютная проверка, оценивание знания с точки зрения «адекватности» миру или «истинности». Это означает, в свою очередь, что еще до всяких попыток установить соответствие знания и того или иного «мира-события» следует как минимум признать существование этого знания (в виде той или иной теоретической системы, отдельных положений и даже практических навыков). В «событийном», а значит множественном, мире должна работать следующая установка: «если некое знание существует, значит, оно оправдано в контексте того или иного события (способа бытия)». Разумеется, это отнюдь не означает, что здесь полностью исчезает различие

³⁴³ Матурана У., Варела Ф. Древо познания. М., 2001. С. 219.

между истинным и ложным знанием. Однако, во-первых, еще до оценки знания на истинность или ложность оно должно быть отнесено к определенному событийному контексту, а, во-вторых, сама граница между истинным и ложным знанием приобретает здесь подвижный характер, иными словами, заблуждение тоже приобретает определенную познавательную ценность.

Вспомним начало нашего разговора о новой онтологии: мы вместе с Фридрихом Ницше задались вопросом: «Что такое в нас самих стремится к истине?». Чуть ниже Ницше формулирует одну из самых парадоксальных идей своего учения: «Ложность суждения еще не может служить нам возражением против суждения; в этом отношении наш новый язык кажется наиболее непонятным. Вопрос заключается в том, насколько оно способствует развитию, сохранению жизни, сохранению рода, может быть, даже зарождению рода. И мы принципиально склонны утверждать, что самые ложные суждения (к которым синтетические суждения принадлежат *a priori*) для нас самые необходимые, что без допущения логических фикций, без измерения действительности чисто вымышленным миром абсолютного, самому-себе-равного, без известной подделки мира посредством числа, человек не мог жить. <...> Отречение от ложных суждений было бы отречением от жизни, отречением ее»³⁴⁴.

Очевидно, что знание — еще до какого бы то ни было деления его на «истинные» или «ложные» суждения — является здесь не отражением, но функцией действительности, выступающей под именем жизни. Здесь, однако, уместен вопрос: а какой статус имеет сам тезис Ницше о необходимости ложных суждений для жизни? Иными словами, претендует ли само данное суждение на роль знания, которое тоже подлежит оценке на истинность или ложность? Положительный ответ на этот вопрос очевидным образом помещает нас в порочный круг: защищая ложные суждения, я тем не менее претендую на истинность этого утверждения. Выход из этого парадокса возможен только в том случае, если

³⁴⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 156.

мы — в очередной раз — вернемся к тому разграничению знания и понимания, с которого и начинается наш разговор о различных способах осмысления-осуществления бытия в контексте европейской философии. Парадоксальный тезис Ницше работает именно в «режиме понимания», указывая на условия применения ложных суждений, на их у-местность в контексте задачи «развития и сохранения жизни». Тем самым устанавливается своего рода «второй план», с которого мы смотрим на знание: это и есть переживание бытия как целого, которое мы не можем сделать предметом знания, но которое, напротив, впервые делает наше знание по-настоящему осмысленным.

Таким образом, в контексте неклассической онтологии события философия мыслит себя как деятельность, дополнительную (в смысле квантово-механического принципа дополнительности) по отношению к деятельности познания, осуществляемой, в частности, наукой. Философия как раз и осуществляет рефлексивную работу в отношении познания, выявляя условия возникновения и применимости того или иного знания, т. е. его событийный контекст. Именно в рамках этой рефлексивной функции философские понятия (категории) и обретают тот смысл, который стоит за выражением «органы онтологии». Иными словами, категории в качестве «органов» призваны не указывать на сущее, но отсылать к бытию.

И здесь опять же возможны две стратегии, два разных подхода к языку философии. Первый из них предполагает создание, изобретение нового философского языка, соответствующего задачам неклассической мысли. Такие понятия, как «жизнь», «экзистенция», «Dasein», наконец, само «событие», так же как и другие упомянутые выше слова из «арсенала» философии XX в., возникают именно в рамках попытки заменить классический понятийный философский аппарат неклассическим. Между тем признание понимания основной задачей философии открывает и иную возможность: переосмысления классических философских понятий. Последние, подобно новым, неклассическим категориям, также могут быть истолкованы не как знаки чего-либо существующего,

но как «органы» выявления-производства смысла. Собственно, именно эта стратегия и была положена в основу нашей попытки осмысления истории европейской философии как диалога различных, но самодостаточных и равноправных способов осмысления бытия.

Следует, впрочем, заметить, что эти две стратегии отнюдь не противоположны друг другу, но также могут рассматриваться как связанные отношениями дополнительности. В таком случае любая из этих стратегий предполагает один и тот же ракурс, в котором осмысляются классические и неклассические философские категории: отталкиваясь от интуиции принципиальной неполноты, незавершенности, неустойчивости своего существования, мыслящий должен соединиться с категорией как «органом онтологии» с тем, чтобы обрести искомую полноту и завершенность.

Таким образом, за традиционным вопросом «что?», обращенным к философскому понятию («что есть бытие?», «что есть субстанция?», «что есть причина?» и т. д.), открывается иной вопрос: как работает это понятие в качестве «органа онтологии», какую функцию оно выполняет в деле осмысления-осуществления бытия? Именно в контексте этого вопроса мы и обратимся к классическим онтологическим категориям с тем, чтобы проследить ту трансформацию, которую они претерпевают в рамках неклассического онтологического мышления.

Лекция 2

Событийное осмысление категорий материи и идеи. Понятие энергии. Язык как онтологический феномен

Оппозиция «материя — идея» выступает, пожалуй, наиболее ярким примером подобной трансформации. Осмысляемые в качестве «органов онтологии», и понятие материи, и понятие идеи радикально меняют свой смысл. Понятие «материя» теперь

не указывает на «объективную реальность», область познания и преобразования, как это происходит в онтологии субъекта, но отсылает к одному из моментов моего бытия-в-мире, или — первичного переживания мира. Задача отражения полноты смысла, характеризующая это переживание, всегда предполагает обращение к тому, что этот смысл содержит, к некоей основе мира и его вещей, с которыми я уже связан. Эта предполагаемая основа и есть материя, но именно потому, что в моем бытии-в-мире мне встречаются именно вещи (*res*), на первом плане здесь оказывается понятие «реальность», с которым и соотносится понятие материи. Реальность же, будучи осмысляемой как «орган онтологии», и есть то, к чему обращен мой вопрос о бытии (смысле) в контексте первичного переживания мира. Выражаясь языком ранней философии М. Хайдеггера, реальность есть то, на что «ориентирована наша заботливость»³⁴⁵ и что открывается нам прежде всего как «подручное»: «Если мы отвергаем превратное направление интерпретации мира, т. е. не пытаемся объяснить его самообнаружение исходя из постижения вещей, но, наоборот, понимаем последнее как укорененное в первом, то нам становится ясно, что *присутствие заботливости* впервые являет нам то, что мы в теоретико-познавательной ориентации называем первоначальной данностью. Опять же то, что действительно дано изначально, представляет собой не воспринимаемое, но присутствующее в озабоченном обхождении, *подручное* в пределах досягаемости»³⁴⁶.

Иными словами, только мое уже-действие-в-мире открывает мне реальность (вещи) — как то, с чем я соприкасаюсь в этом действии. И только в контексте действия (события) может возникнуть представление о реальности и материи — как «самих по себе». Очевидно, что эта «отсылающая» функция категорий реальности и материи может выполняться только при одном важнейшем условии: обнаруживая реальность как подручное, мыслящий должен одновременно обнаруживать и удерживать в акте рефлексии

³⁴⁵ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 203.

³⁴⁶ Там же.

и категорию «мир» — как ту «среду смысла», в которой он уже действует. Эта необходимость «двойного взгляда» — на вещь и на то, в чем она мне открывается, — утверждается Хайдеггером и в так называемый «поздний» период его творчества: «Допуская, чтобы вещь осуществлялась в своем веществовании из мирящего мира, мы вспоминаем о вещи как вещи. Вспоминая таким образом о ней, мы позволяем мирящему существу вещи задеть нас. Вспоминая, значит думая о вещи как вещи, мы оказываемся способны к ней при-слушаться. Мы тогда — в строгом смысле слова — послушны ей. Мы оставили позади себя претензию на всякую безусловную отвлеченность от вещи»³⁴⁷.

«Осуществление вещи... из мирящего мира» и есть, собственно, то, что происходит со мной до всякого противопоставления «я» и «объективной реальности», иными словами, я начинаю «отдавать себе отчет» о реальности, уже находясь во взаимодействии с вещами, будучи погруженным в «среду смысла».

Таким образом, «объективная реальность» и соответственно материя как объект познания и преобразования не есть нечто существующее «само по себе», но рождается как эффект моего бытия-в-мире. Признание этого положения является характерным признаком феноменологически ориентированной онтологии³⁴⁸. Помимо философии М. Хайдеггера к этой традиции можно причислить французских феноменологов XX столетия — Ж. П. Сартра, М. Мерло-Понти, Ж. Л. Нанси и др. Реальность, с которой

³⁴⁷ Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 450.

³⁴⁸ Феноменология — философское направление, основоположником которого является австрийский мыслитель Э. Гуссерль (1859–1938). В основе феноменологического подхода находится положение о первичности феномена как исходного переживания сознания, в контексте которого и формируется представление о противоположности мыслящего субъекта и воспринимаемого им мира. Сам Гуссерль ставит задачу феноменологического анализа сознания прежде всего в контексте проблематики теории познания, однако в философии XX в. на основе гуссерлевского подхода возникают различные варианты феноменологической онтологии. Последняя всегда так или иначе нацелена на осмысление бытия «изнутри» первичного переживания человеком мира — как необходимой полноты и целостности существования.

я встречаюсь в моих ощущениях и которую (как это происходит в контексте онтологии субъекта) необходимо было бы рассматривать как «материальную», феноменология всегда осмысляет как момент моего переживания мира.

Именно так, к примеру, трактуется «вещь» в работе М. Мерло-Понти «Феноменология восприятия»: «...вещь не является действительно *данной* в восприятии, она схватывается нами изнутри, воссоздается и переживается нами в той мере, в какой она связана с миром, основные структуры которого мы несем в себе, и вещь является только одним из их возможных проявлений. <...> Человеческая жизнь “понимает” не только определенную среду, но и бесконечное количество любых возможных окружений, и она понимает себя, поскольку она заброшена в естественный мир»³⁴⁹.

Таким образом, то, что в рамках классической онтологии всегда так или иначе есть до и вне человека, будь то материя как «первооснова вещей», как «материал божественного творчества» или как «объективная реальность», в онтологии неклассического типа есть продукт уже случившейся встречи «я» и «мира». Примечательно, что осознание этого обстоятельства имеет место и в науке XX в., прежде всего в лице тех ее представителей, которые пытаются рассуждать в «модусе понимания», т. е. философии. К подобным мыслителям, без сомнения, можно причислить одного из создателей квантовой физики В. Гейзенберга, констатиовавшего в середине XX столетия возникновение новой ситуации в современном естествознании, в которой «...оказывается... что те составные части материи, которые мы первоначально считали последней объективной реальностью, вообще нельзя рассматривать “сами по себе”, что они ускользают от какой бы то ни было объективной фиксации в пространстве и времени и что предмет научного анализа в принципе может быть только наше знание об этих частицах... Стало быть, и в естествознании предметом исследования является уже не природа сама по себе, а природа, поскольку она подлежит человеческому вопрошанию, поэтому

³⁴⁹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 418–419.

и здесь человек опять-таки встречается самого себя»³⁵⁰. Само же «человеческое вопрошание», в котором и предполагаются природа, материя, «объективная реальность», осуществляется только в контексте бытия-в-мире, всегда уже «заряженного» смыслом.

Итак, реальность и ее основа, «материя», это то, с чем я имею дело в рамках первичного стремления к осмысленности мира как целого. Именно поэтому ни одно из этих понятий невозможно устранить из области онтологического мышления: они не указывают на то, что еще должно быть найдено и удостоверено, но именуют то, что всегда уже предположено в любой из вариаций человеческого бытия. Но это означает, в свою очередь, что свойства того, что именуется реальностью и материей, не существуют как данные раз и навсегда, но также варьируются в зависимости от своего «событийного» контекста. Эти свойства определяются тем, какую «конфигурацию» примет отношение «человек — мир» в том или ином «событии бытия». Последнее порождает «одновременно и условия сознания, и условия “случания” явлений, которые осознаются. Вещи не приходят в голову уже наделенными свойством порядка; человек создает условия, в которых порядок и гармония могут быть восприняты и увидены. Опыт — реальная часть действительности...»³⁵¹. И соответственно любое знание о материи — реальная «часть» того события, в котором бытие осмысляется тем или иным образом. Но это означает, что материя — как основа реальности — не существует, но возникает, точнее создается, в контексте того или иного события бытия. Мои действия с вещественной основой мира и мое знание о ней — явления одного порядка. Отсюда следует, в свою очередь, что осмысление материи не может быть ограничено какими-то определенными рамками (здесь в очередной раз стоит вспомнить идею «бесконечно-возможного бытия», сформулированную В. С. Библером).

Такое понимание материи — как того, что всегда обусловлено конкретным событийным контекстом, — на первый взгляд,

³⁵⁰ Гейзенберг В. Картина природы в современной физике // Гейзенберг В. Избранные философские работы. СПб., 2006. С. 230.

³⁵¹ Мамардашвили М. К. Стрела познания. С. 194.

возвращает нас к тем представлениям о материи, которые характерны для античной онтологии Единого. Материя как неоформленное, неопределенное начало мира-космоса тоже есть нечто сугубо условное — чистая возможность. Между тем, при всем сходстве этих толкований материи, здесь имеется одно принципиальное отличие: в рамках онтологии Единого и материя, и оформляющая ее идея осмысляются субстанциальным образом, т. е. как «то, что есть». Материя — при всей ее текучести, бесконечной делимости, неопределенности — все же каким-то образом существует в качестве первоосновы всего. В онтологии события же материя лишена субстанциальности, — ее оформление совпадает с возникновением в контексте события бытия. В этом отношении неклассическая онтология очевидным образом перекликается с определенными тенденциями развития современной науки.

Речь идет в первую очередь о синергетике как междисциплинарном научном подходе, исследующем сложные открытые саморазвивающиеся системы. Сама специфика этого предмета синергетического подхода свидетельствует о принципиально новом понимании материи — как того, что подлежит оформлению, организуется тем или иным образом. Утверждаемый синергетикой неспецифический характер процессов организации сложных открытых (обменивающихся со средой энергией и информацией) систем требует признания вторичности материи по отношению к тем или иным принципам ее упорядочивания, оформления. Само понятие самоорганизации, лежащее в основании синергетического подхода, предполагает в конечном счете первичность (если не во временном, то в логическом смысле) действия упорядочивания по отношению к тому, что упорядочивается: любое «что» следует за «как». В рамках этой позиции, предполагающей отсутствие какой-либо данности, как раз и выступающей в классических вариантах онтологии под именем материи, синергетика действительно встречается с античной идеей неопределенного «первовещества», переосмысляя ее в динамическом ключе. Так, авторы одной из первых работ, содержащих фундаментальные положения синергетического подхода, И. Пригожин и И. Стенгерс, замечают относительно

одного из важнейших понятий синергетики: «Неустойчивость свидетельствует о достижении пределов ньютоновской идеализации. Нарушается независимость двух основных элементов ньютоновской динамики: закона движения и начальных условий. Закон движения вступает в конфликт с детерминированностью начальных условий. В этой связи невольно вспоминается мысль Анаксагора о неисчерпаемости творческих возможностей частиц (семян), составляющих природу. По Анаксагору, любой предмет содержит в каждой своей части бесконечное множество качественно различных семян. В нашем случае любая область фазового пространства содержит огромное множество качественно различных режимов поведения»³⁵².

В философии конца XX в. одной из самых значительных попыток осмысления этой «чистой неустойчивости», т. е. становления, предшествующего любой данности, является концепция французского мыслителя Жилия Делеза. В одном из своих ключевых произведений — «Логика смысла» — Делез замечает относительно платоновского разделения «вещей» и «идей»: «Обладающие мерой вещи лежат ниже Идей; но нет ли ниже этих вещей еще какой-то безумной стихии, живущей и действующей на изнанке того порядка, который Идеи накладывают, а вещи получают?»³⁵³. Эта «безумная стихия», или «чистое становление», и оказывается одним из «героев» «Логики смысла». Предположение чистого становления как изнанки всего существующего ставит перед философом иную по отношению к классической онтологии задачу — описать сам процесс рождения вещей. Последние обнаруживаются только в событии, которое и есть смысл: *«Смысл — это то, что может быть выражено, или выражаемое предложения, и атрибутов состояния вещей»*. Он развернут одной стороной к вещам, а другой — к предложениям. <...> Так что мы не будем теперь спрашивать, каков смысл события: событие и есть смысл как таковой. Событие по своей сути принадлежит к языку, оно имеет

³⁵² Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 331–332.

³⁵³ Делез Ж. Логика смысла. М., 2011. С. 10.

существенное отношение к языку; но язык — это то, что высказывается о вещах»³⁵⁴.

Таким образом, смысл, или событие, всегда опережает и то, о чем говорится (вещи), и то, «чем говорится» (язык). Смысл — это всякий раз новая «конфигурация» отношения слов и вещей, складывающаяся в контексте проблемы: «Модус события — проблематическое. Нельзя сказать, что существуют проблематические события, но можно говорить, что события имеют дело исключительно лишь с проблемами и определяют их условие»³⁵⁵. Говоря огрубленно, событие-смысл — это вопрос, который разворачивается еще до того, как его осознают и формулируют, и только в контексте этого вопроса возникает та или иная определенность, позволяющая говорить о том, что есть (о вещах), и соответственно о материи как основе вещей. Получается, что формой, дающей определенность материи, выступает здесь не что-то данное, статичное, но сама проблема, которая никогда не дана, но обнаруживается только в своем разворачивании (событии). Именно поэтому форма или идея — как разворачивание проблемы — совпадает здесь с самим событием: «События идеальны»³⁵⁶.

Это означает, в свою очередь, что идея и есть тот динамический (вопросительный) контекст, в котором, собственно, и обретает смысл любое решение проблемы (любой ответ): «Даже если решение снимает проблему, она тем не менее остается в Идее, связывающей проблему с ее условиями и организующей генезис решения как такового. Без этой Идеи решение не имело бы смысла»³⁵⁷. Итак, любые утверждения могут иметь смысл только «внутри» идеи как разворачивающейся проблемы. Это относится, разумеется, и к суждениям относительно материи как основы вещей: эти суждения могут быть разными в зависимости от идеи, «внутри» которой то или иное суждение о материи имеет смысл. Так, трактовка материи как «объективной реальности» и понимание материи как

³⁵⁴ Делез Ж. Логика смысла. С. 36.

³⁵⁵ Там же. С. 77.

³⁵⁶ Там же. С. 76.

³⁵⁷ Там же. С. 78.

неопределенного и непознаваемого «первовещества» могут быть истолкованы как возникающие в контексте разных идей. По отношению же к «безумной стихии чистого становления» невозможно говорить ни о материи, ни об идее: там царит неразличимость.

Хаотический «фон» любого существующего порядка вещей утверждается и М. К. Мамардашвили, замечаящим в работе «Стрела познания»: «Не естественный порядок вещей, предваряющий эволюцию и руководящий ею (изнутри), а хаотический мир равно природы и психики, упорядочиваемый самим свободным действием»³⁵⁸. Как уже отмечалось, действие здесь — синоним события, и, возможно, слово «действие» имеет здесь определенное преимущество: речь идет именно об акте, который, в силу того что не задан никаким предшествующим смыслом, является *свободным*. Это действие и есть, собственно, реализация способа бытия, выраженного формулой «Быть — значит быть (всякий раз) иным».

Осмысление понятий материи и идеи в контексте действия выявляет еще один пункт встречи современного естествознания и онтологии события, а именно понятие «энергия». В физической науке фундаментальный статус понятия энергии утверждается, в частности, В. Гейзенбергом: «Можно сказать, что все частицы сделаны из одной первосубстанции, которую можно назвать энергией или материей. Можно сказать и так: первосубстанция “энергия”, когда ей случается быть в форме элементарных частиц, становится “материей”»³⁵⁹. Энергия в физике определяется, например, как мера движения или количество механической работы, которую может совершить физическое тело. Очевидно, что подобное определение призвано не столько прояснить смысл феномена, называемого словом «энергия» (задача осмысления никогда не является для науки основной), сколько задать условия применения этого термина в языке науки. Однако в вышеприведенном высказывании В. Гейзенберга понятие энергии, определяемой в качестве «первосубстанции», употребляется уже явно в философском смысле.

³⁵⁸ Мамардашвили М. К. Стрела познания. С. 40.

³⁵⁹ Гейзенберг В. Закон природы и структура материи // Гейзенберг В. Избр. произв. СПб., 2006. С. 69.

Между тем именно перемещение понятия энергии в философский контекст обнаруживает серьезные трудности, связанные с его осмыслением. На первый план выходит вопрос: «Как возможно помыслить энергию в качестве первосубстанции, — ведь энергия не может быть “подлежащим”, коль скоро указывает как раз на изменение, будь то “движение” или “работа”?» Подобная формулировка вопроса неизбежно приводит к следующему выводу: осмысление энергии возможно только несубстанциальным образом, т. е. таким способом, который предполагает существование осмысляемого феномена лишь в самом акте его осмысления. Это означает, в свою очередь, что несубстанциальное понимание энергии есть не что иное, как совпадение мысли (об) энергии — и энергии мысли. Этот момент очень точно характеризуется Г. Б. Гутнером в работе «Субъект как энергия». Связывая «действие мысли» с «обнаружением форм»³⁶⁰, автор далее соотносит понятия формы и энергии: «Мы можем говорить о форме как о действительности в том смысле, в каком она понимается у Аристотеля. Уместным представляется вспомнить соответствующий греческий термин “энергия” (ἐνέργεια), образованный от сочетания ἐν ἐργῷ εἶναι, т. е. буквально “быть в деле”. Форма, как следует из сказанного, существует только в деле, только в том мыслительном акте, который конституирует реальность. Бессмысленно искать формы где-либо помимо действия. Форма не вещь, которая может лежать “без дела”, когда ей никто не пользуется. Формы без дела попросту не существует»³⁶¹.

Иными словами, не существует формы (= идеи) без энергии, т. е. о-существования мысли. Вспомним, однако, что автор вышеприведенной цитаты говорит о «конститутировании реальности» в мыслительном акте. Соответственно энергия есть не что иное, как то дело (действие), в котором возникают мысль и реальность, которая мыслится, идея (форма) и материя, которая о-формляется. Поняту такую образом энергию невозможно поместить на

³⁶⁰ Гутнер Г. Б. Субъект как энергия // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. М., 2007. С. 495.

³⁶¹ Там же. С. 496.

какое-то «место» среди уже существующих вещей, — она с необходимостью будет предшествовать всему и проникать собой это все. В контексте неклассической философской мысли энергия — парадоксальное понятие, возвращающее мысль к самой себе и тем самым связывающее мысль с ее предметом, вещью. В своем лекционном курсе «Энергия» (1990) В. В. Бибихин замечает: «Энергия, которую мы называли, не “понятие” энергии, не “определение” энергии, не история концепции, не что-то из истории философских учений. Мы хотим иметь дело с самой энергией. Наше дело — энергия. Но как же так — *хотим* иметь дело? Энергия сама и есть дело, она давно уже делает свое дело в нас, в деле, которым мы захвачены. Энергию не нужно определять, чтобы она была; не нужно даже искать ее; она *есть* и задела нас давно, задействует нас»³⁶².

Парадокс энергии одновременно и обнаруживается, и осмысливается в акте рефлексии в момент возвращения мысли к своему несубстанциальному «основанию». Именно поэтому энергия — как категория онтологии события — имеет, по сути дела, апофатический (негативный) смысл, указывая на тот фон, на котором разворачиваются те или иные идеи (формы) и соответственно возникает (обнаруживается) тот или иной «порядок вещей». Но коль скоро этот фон не может, в свою очередь, оказаться предметом познания и осмысления (всегда оставаясь их «средой»), то энергия как раз и может быть обнаружена только в том возобновляющемся движении смещения мысли, которое выступает основным алгоритмом онтологии события. Энергия не может быть осмыслена иначе, как в качестве каждый раз новой, иной самой себе.

Совершенно не случайными в этом контексте кажутся те «приключения» слова «энергия», которые сопровождают (характеризуют) его употребление в языке современной повседневности. Такие выражения, как «энергетический обмен», «плохая» или «хорошая энергетика», или даже «энергетический вампиризм», не просто злоупотребление псевдонаучной лексикой, но нередко

³⁶² Бибихин В. В. Энергия. М., 2010. С. 16.

еще и попытка указать на ту парадоксальную «основу», которая существует (точнее, возникает, актуализируется) еще до разделения мыслящего и мыслимого. Эта попытка, разумеется, чаще всего предпринимается безотчетно, опираясь на некое ощущение «первосубстанции», точнее — «несубстанциальной субстанции», которая и обозначается словом «энергия». Эта безотчетность также не случайна: «Энергия из тех предельных вещей, которым определения в принципе нет. И вовсе не потому, что энергия уходит в непостижимое начало вещей, а наоборот, потому что она так близка к нам, что решение о ней *проходит через человека*. Энергию надо уметь *чувствовать*, поэтому ее нельзя заранее определить. Определение нарушит ясность, с какой энергия должна быть нам явной...»³⁶³.

Апофатический смысл понятия энергии, который «проглядывает» во многих случаях его употребления, предполагает допущение именно того «бесконечно-возможного бытия», о котором говорит В. С. Библер. Усматривая энергию «под» определенным образом структурированной материей, «под» тем или иным «порядком вещей», мы тем самым допускаем возможность любого из этих порядков, *любой* структуры и соответственно любых характеристик того, что мы называем материей. Тогда материя — в том или ином «событийном контексте» — обнаруживает те свои свойства, которые соответствуют определенному способу обращения с ней. Очевидно, что этот способ может быть реализован в опоре не только на науку, но и на другие формы познавательного «освоения» мира, на что и указывает американский философ науки П. Фейерабенд: «Науку всегда ценили за ее достижения. Так не будем же забывать о том, что изобретатели мифов овладели огнем и нашли способ его сохранения. Они приручили животных, вывели новые виды растений, поддерживая чистоту новых видов на таком уровне, который недоступен современной научной агрономии. <...> Древние народы переплывали океаны на судах, подчас обладавших лучшими мореходными качествами, чем

³⁶³ Бибихин В. В. Энергия. С. 336.

современные суда таких же размеров, и владели знанием навигации и свойств материалов, которые, хотя и противоречат идеалам науки, на поверку оказываются правильными»³⁶⁴.

В свою очередь, тематизация энергии в онтологии события оказывается неразрывно связанной с обращением неклассической онтологии к проблематике языка. Эта на первый взгляд странная, неочевидная связь обнаруживается следующим образом: обращение к энергии как к «несубстанциальному основанию» всего существующего помещает меня в то «место», где рождается одновременно и способность вещей быть устроенными каким-либо определенным образом, и моя способность осмыслять эти вещи, определять их и соответственно говорить о них. Иными словами, именно в этом «месте» обнаруживается онтологическое измерение языка.

Тематизацию языка как онтологического феномена связывают в современной философии прежде всего с именем М. Хайдеггера. Уже в «Бытии и времени» вопрос о языке связывается Хайдеггером с вопросом о бытии сущего: «В конце концов философское исследование должно однажды решиться спросить, какой способ бытия вообще присущ языку... У нас есть наука о языке, а бытие сущего, которое она имеет темой, туманно; даже горизонт для исследующего вопроса в нем загорожен... Философскому исследованию придется отказаться от “философии языка”, чтобы спрашивать о “самих вещах”, и оно должно привести себя в состояние концептуально проясненной проблематики»³⁶⁵.

Именно «спрашивая о самих вещах» — таких, какими они впервые даются в исходном (всегда уже осмысленном) переживании человеком мира, мы встречаемся с языком как онтологическим феноменом. Этот феномен предшествует всякому осознанному, «инструментальному» употреблению языка, «проглядывая» в осмысленном обращении человека с вещами, которые всегда есть «вещи мира»: «Вовне-выговоренность речи есть язык. Эта

³⁶⁴ Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 515.

³⁶⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 193–194.

словесная целость как та, в какой речь имеет свое “мирное” бытие, становится так обнаружима в качестве внутримирного сущего наподобие подручного. Язык может быть разбит на наличные слововещи»³⁶⁶.

Иначе говоря, пытаясь выйти к этому первичному переживанию мира, которое именуется Хайдеггером «присутствием», мы застаем себя уже действующими в мире, и «наличные слововещи» и есть эти действия, соединяющие меня с вещами некоей осмысленной связью. Соответственно наряду со «смыслом» и «энергией» «язык» оказывается одним из имен бытия как события. В случае с употреблением именно этого последнего имени бытия внимание обращается прежде всего на тот порядок, который возникает в событии и одновременно определяет его. В работе «Путь к языку» М. Хайдеггер называет этот возникающий в событии языка порядок «разбиением»: «Разбиение есть собрание черт той разметки, которая прочерчивает разомкнутое, открытое пространство языка. Разбиение — рисунок области языка, строение того показывания, внутри которого, исходя из того, о чем идет речь, размечены места говорящих и их речи, сказанного и его несказанного»³⁶⁷.

Именно этот ракурс осмысления языка — как события установления определенного «порядка мира» — и конкретизируется в определении Х. Г. Гадамером языка как «опыта мира»: «Мир есть то целое, с которым соотнесен схематизированный языком опыт»³⁶⁸. Тогда обращение к этому «схематизированному опыту мира» — в его динамике — и становится осмыслением бытия как разворачивания смысла, или герменевтической онтологией. И поскольку это разворачивание смысла имеет характер события (вспомним еще раз: «Быть — значит быть (всякий раз) иным»), то язык здесь может быть понят только как существующий в своих конкретных вариациях. Язык, таким образом, есть нечто множественное и одновременно единое, коль скоро, вне зависимости от

³⁶⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 188.

³⁶⁷ Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 367.

³⁶⁸ Гадамер Х. Г. Истина и метод. С. 518.

своей конкретной упорядоченности, он всегда является опытом осмысления мира как целого.

Сам порядок языка становится объектом осмысления еще одного значительного направления философии XX в. — структурализма. Структура как центральное понятие этого подхода и есть та или иная упорядоченность, «внутри» которой вещи и выступают как нечто «подручное» для нас, говоря языком Хайдеггера. По выражению одного из видных представителей структурализма, Р. Барта, «целью любой структуралистской деятельности — безразлично, рефлексивной или поэтической, — является воссоздание “объекта” таким образом, чтобы в подобной реконструкции обнаружились правила функционирования (“функции”) этого объекта»³⁶⁹. Таким образом, обращение к анализу структуры является попыткой осмысления того, что уже происходит («функционирования объекта»), но результатом этой попытки должно стать формулирование правил, которым подчиняется происходящее. Тем самым структурализм пытается выделить из живой стихии языка те «каркасы», которые тем или иным образом эту стихию упорядочивают.

Однако если хайдеггеровский призыв «прислушаться к зову языка» таит в себе опасность утонуть в этой языковой стихии, структуралистский подход к языку несет опасность иного рода: утерять то живое начало, которое и делает тот или иной порядок осмысленным. Структура, утверждаемая в качестве того, что полностью определяет собой мышление и деятельность человека, претендует на то, чтобы занять место тотального порядка «законов природы». Здесь обнаруживается тот же вопрос, который послужил точкой перехода от онтологии субъекта к онтологии события: как возможно функционирование структуры, ведь для такого функционирования необходимо то, что «находится» вне структуры?

Этот парадокс структуры оказывается в центре внимания постструктуралистского подхода в философии, сформировавшегося в последние несколько десятилетий XX в. Одной из разновидностей

³⁶⁹ Барт Р. Структурализм как деятельность // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 255.

постструктуралистского мышления является деконструктивизм, основоположник которого, французский мыслитель Ж. Деррида, отмечает вышеназванный парадокс, указывая на то, что любая структура нуждается в устойчивом начале, или центре: «...всегда считалось, что центр, единственный по определению, образует в структуре именно то, что, управляя структурой, ускользает от структурности. Вот почему с точки зрения классической мысли о структуре можно парадоксальным образом сказать, что центр находится как в структуре, так и *вне* структуры. Он является центром некоторой целостности, и в то же время эта целостность — поскольку центр ей не принадлежит — имеет свой центр в *другом месте*. Центр — это не центр»³⁷⁰. Положение «Все есть структура» внутренне противоречиво, коль скоро может быть сформулировано только тем, кто находится вне структуры. Поэтому задачей деконструкции (как одного из способов осмысления бытия как события) становится осмысление самой структуры как того, что возникает, точнее создается, в событии упорядочивания хаоса, или возникновения сущего из «ничто»: «Если центр — это перестановка вопроса, то только потому, что он был знаком того бездонного неименоваемого колодца, который всегда *переименовывали*; знаком проема, который книга пыталась заполнить. Центр был именем дыры...»³⁷¹.

Можно сказать, что структурализм и постструктурализм фиксируют внимание на разных аспектах языка, понятого как событие: в первом случае мысль обращена на порядок, рождающийся в этом событии, во втором — на само событие (стихию) этого рождения.

Еще один значительный проект философского осмысления языка связан с именем австрийского мыслителя первой половины XX в. Людвиг Витгенштейна. В своем раннем произведении «Логико-философский трактат», опубликованном в 1918 г., Витгенштейн определяет философию как «критику языка»³⁷².

³⁷⁰ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 446.

³⁷¹ Деррида Ж. Эллипс // Деррида Ж. Письмо и различие. С. 472.

³⁷² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. М. : Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 19.

Сам же язык для Витгенштейна представляет собой логическую систему, описывающую реальность, точнее — задающую, конструирующую эту реальность. Определяя язык как «целокупность предложений»³⁷³, Витгенштейн утверждает: «Предложение конструирует мир с помощью логического каркаса, и поэтому в предложении, *если* оно истинно, действительно можно усмотреть все логические черты реальности»³⁷⁴. Этот «логический каркас», однако, постоянно затушевывается в повседневном употреблении языка, и задачей философии становится «очищение» этого каркаса от многочисленных, искажающих его наслоений. Именно поэтому, согласно Витгенштейну, «результат философии не “философские предложения”, а достигнутая ясность предложений. Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми»³⁷⁵.

На первый взгляд подобная позиция не имеет отношения к тем попыткам несубстанциального осмысления бытия, о которых идет речь на этих страницах. Однако сама трактовка философии как «деятельности по прояснению предложений» заставляет задаться вопросом: на что могла бы опереться такая деятельность, по сути дела — внешняя по отношению к языку как «логическому каркасу мира»? Ответ напрашивается сам собой: «опорой» здесь может служить только то несубстанциальное основание, в котором рождается язык и мир и которое выступает в неклассической онтологии под именем «события». С учетом этого «основания», которое самим Витгенштейном не проговаривается или, точнее, проговаривается отрицательным, апофатическим образом («Трактат» закачивается словами: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать»³⁷⁶), становится понятным появление в работах так называемого «позднего» Витгенштейна понятия «языковой игры». По выражению самого мыслителя, «термин “языковая

³⁷³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 18.

³⁷⁴ Там же. С. 20.

³⁷⁵ Там же. С. 24.

³⁷⁶ Там же. С. 73.

игра” призван подчеркнуть, что говорить на языке — компонент деятельности или форма жизни»³⁷⁷.

Странным образом проект Витгенштейна, первоначально нацеленный на достижение предельной точности языка, а соответственно его рациональности, смыкается здесь с таким «иррационалистическим» подходом, как философия жизни. И в одном и в другом случае «жизнь» выступает в качестве того, что уже есть, того, в чем я всегда себя уже застаю, начиная мыслить, наконец, того, что никогда не сможет стать для меня предметом. Языковая игра не сводится к определенным, четко сформулированным правилам употребления слов, в ней всегда присутствует элемент непознаваемого, того, что сродни скорее искусству, нежели науке как теоретическому знанию. Языковой игре можно научиться (обрести навык игры), но нельзя сделать ее полностью прозрачной для познающего разума. Именно поэтому онтологический смысл концепции Витгенштейна, сформулированной как в ранних, так и в поздних его трудах, можно представить как попытку апофатического разграничения того, что может быть сказано («видимой» части языка) и «невидимой» его части, т. е. живого контекста его употребления.

Лекция 3

Тождество и различие в контексте онтологии события. Проблематизация оппозиции «общее — единичное» и понятие сингулярности

В целом, вне зависимости от конкретного ракурса, в котором осмысляется язык как онтологический феномен, это осмысление всякий раз предполагает возвращение к событию рождения языка. Иными словами, речь идет о воспроизведении сформулированного выше основного положения онтологии события «Быть — значит

³⁷⁷ Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. С. 90.

быть (всякий раз) иным». В свою очередь, осмысление языка как той или иной «системы различий», которая имеет смысл только в определенном событийном контексте, предполагает пересмотр отношения категорий «тождество» и «различие», характерного для классической онтологии. Последняя, как было показано выше, так или иначе отдает приоритет категории тождества, — неважно, идет речь о тождестве Единого как первоосновы всего существующего, опирающейся на это единство самотождественности идеи, о самотождественности Бога-Творца и соответственно сотворенного мира как воплощенного божественного замысла или, наконец, о самотождественности познающего субъекта и противостоящей ему «объективной реальности». Первичность тождества оказывается необходимой ровно постольку, поскольку бытие мыслится как неизменное основание: Единое, Бог или субъект. Различие же обеспечивается тождественностью этого субстанциального основания: так, различие между вещами античного космоса возможно только потому, что есть единая стихия их взаимопревращения, различие между сотворенными вещами — потому, что есть единая творящая причина, а различие между объектами познания — потому, что есть единство познающего разума.

Во всех этих случаях сам момент «расщепления» исходного тождества на отличные друг от друга (вещи или идеи) оказывается скрытым от осмысления, как бы затушеванным. Напротив, в неклассической онтологии предпринимается попытка «высветить» именно этот парадоксальный момент, в котором тождественное превращается в иное, а иное — в тождественное. Здесь мы — в который уже раз — возвращаемся к знаменитому платоновскому «вдруг», упомянутому в диалоге «Парменид». Именно поэтому, пожалуй, утверждение о каком-либо «преодолении» или отмене традиционного (классического) понимания отношения «тождество — различие» в онтологии события было бы не вполне корректным. Скорее уместно было бы говорить о попытке обратить внимание на те моменты, которые остаются «в тени» субстанциального мышления.

Вместе с тем эта попытка тоже, в свою очередь, связана с определенными трудностями, не характерными для классических онтологических подходов. Основная из этих трудностей может быть сформулирована в виде следующего вопроса: «Как возможно мыслить чистое различие — до и вне всякого тождества?». Очевидно, что возможный ответ на данный вопрос вновь отсылает нас к основному алгоритму онтологии события: к воспроизводящемуся смещению мысли как к выходу в точку «между» самой мыслью (ее осуществлением) и содержанием этой мысли. Эта точка не что иное, как действие различения бытия и сущего, говоря языком философии М. Хайдеггера. Это различие должно мыслиться и осуществляться одновременно, и во многих текстах Хайдеггера можно обнаружить замечательные образцы подобного парадоксального рождения-осуществления мысли. Одним из таких образцов можно считать рассуждение о бытии в работе «Европейский нигилизм»: «Бытие, без которого мы сущее не можем ни с какой стороны даже поставить под сомнение, предлагает надежность, чья степень надежности ни в каком направлении не дает себя превысить.

И все же бытие, в отличие от сущего, не предлагает нам никакого основания и почвы, к которым мы обращались бы, на которых бы строили или которых держались. Бытие есть отказ от роли такого обосновывания, отказывает во всяком основании, оно безосновно, оно без-дна (ab-grundig)»³⁷⁸.

Пытаясь осмыслить «то, что есть», я неминуемо обращаюсь к понятию бытия как того, благодаря чему оно есть, но именно это обращение обнаруживает невозможность мыслить бытие как нечто. Отсюда понятно, почему в философии Хайдеггера ставится задача «...помыслить бытие в его собственном, смотря на него сквозь подлинное время — от события-присвоения, — не принимая во внимание отношение бытия к сущему»³⁷⁹. «Помыслить бытие в его собственном» означает, по сути дела, выйти к событийному

³⁷⁸ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Ницше и пустота. М., 2006. С. 293.

³⁷⁹ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 100.

истоку мысли, который как раз и открывается по мере самого этого движения к истоку.

Иными словами, мыслить «чистое различие» — значит осуществлять движение, от-личающее мысль от ее истока, которого нет до самого движения. Это ускользание различия от какой-либо фиксации мыслью находит точное выражение в следующих словах Ж. Делеза: «...различие не сама данность, но то, посредством чего задается данность. И как же мышлению не дойти до этого, как не мыслить то, что более всего противостоит мышлению? Ведь тождественное мыслит из всех сил, но без единой мысли; и, напротив, не заключена ли в различном высшая мысль, которую тем не менее нельзя мыслить? Такой протест различного полон смысла. Даже если различие стремится распределиться в разном, вплоть до исчезновения, придания сотворенному им разному единообразия, сначала его нужно почувствовать как чувство разного. Его следует мыслить как создающее разное. <...> Мышлению необходимо мыслить различие, его полное отличие от мысли, которое тем не менее заставляет задуматься, наделяет мышлением»³⁸⁰.

Понятно, что само это требование, предъявляемое к мышлению, может возникнуть только в акте осуществления различия, «наделяющего мышлением». Поэтому мышление, «объектом» которого выступает событие, оказывается перед лицом парадоксальной необходимости: выходя на границу мысли, удерживать в поле зрения все, что можно помыслить, и одновременно — то немислимое, в чем рождается эта возможность. Иными словами, необходимо — в самом движении смещения мысли — расшатывать ее устойчивые конструкции с тем, чтобы выявить (точнее, почувствовать) несубстанциальное «основание» этих конструкций. Примерно так можно интерпретировать основную задачу деконструкции — «метода», получившего наиболее глубокое осмысление в творчестве Ж. Деррида. Как неоднократно подчеркивал сам Деррида, деконструкция не отрицание или разрушение, она всегда имеет утверждающий смысл, будучи направленной на

³⁸⁰ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 277.

выход в то невозможное «пространство», в котором и рождается мысль: «...наша принадлежность к чему-либо и включенность во что-либо на языке метафизики есть нечто, строгий и адекватный анализ которого может быть произведен только *из другого места*, откуда проблемы возможностей метафизики видятся более определено. Отсюда моя попытка раскрыть понятие *антиместа*, того, что является “другим” в философии. В этом и состоит задача деконструкции»³⁸¹.

Своего рода «средством» перемещения в это «другое место» философии для Деррида служат понятия следа и различАния (*différance*), имеющие явную апофатическую «окраску»: «След — это различАние, которое раскрывает акт явления и означения. Сорасчленяя живое и неживое в целом, след, будучи (перво)началом идеальности, одновременно идеален и реален, умопостигаем и чувствен, выступает и как прозрачное означение, и как непрозрачная энергия, так что *ни одно метафизическое понятие не может его описать*»³⁸². Таким образом, «след» и «различАние» отрицательным образом указывают на «другое философии», или «другое мысли», что в данном случае одно и то же. Иными словами, указывает на событие, или, точнее, отсылает к нему.

В этом контексте становится понятной та значимость, которую обретают такие понятия современного философского языка, как «инаковость», «Иное» и в особенности — «Другой». В разворачивании-осуществлении событийного мышления слово «Другой» не столько указывает на что-то или кого-то, находящихся «вне» мысли, сколько отрицательным образом, «изнутри», очерчивает границу мысли, свидетельствует о невозможности исчерпать событие мысли тем или иным ее содержанием, тем или иным порядком, который эта мысль устанавливает. Выражаясь несколько прямолинейно и огрубленно, можно сказать, что Другой или Другое — это и есть апофатическое «обозначение» бытия в контексте онтологии события. Другой приглашает к пониманию, во-первых,

³⁸¹ Деррида Ж. Деконструкция и «другое» // Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002. С. 177.

³⁸² Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 192.

неукорененности, несубстанциальности моей собственной мысли о бытии (рождающейся только в событии, здесь и сейчас) и, во-вторых, именно в силу этой несубстанциальности, к признанию возможности совершенно иной мысли о бытии, или — иного мира. Иными словами, понятие Другого в очередной раз обращает нас к теме «бесконечно возможного бытия». В точке этого обращения открывается еще одна важнейшая тема современной онтологии — тема диалога.

Рождаясь в контексте события, мысль о бытии (мысль бытия) выступает одним из бесконечно-возможных ответов на вопрос о бытии, но именно в этом качестве она всегда обращена к другим ответам (и другим «вариациям бытия»). Таким образом, осмысленный онтологически, диалог выступает не разговором о «том, что есть», но таким разговором, в каждой реплике которого заново рождается его «предмет» — бытие. Эта парадоксальная связь целостных миров-событий именуется одним из представителей философии диалога, французским мыслителем Э. Левинасом, как «позиция лицом-к-лицу». Подобная позиция, как подчеркивает философ, исключает какую бы то ни было исходную тождественность: «...“бытие-для-другого” не является отрицанием Я, его погружением в универсальное. Сам закон универсальности соотносится с позицией “лицом-к-лицу”, которой чуждо всякое “наблюдение” извне. <...> Позиция “лицом-к-лицу” не является ни модальностью сосуществования, ни даже модальностью того знания... которое одно понятие может иметь о другом; она есть изначальное творение бытия, к которому восходят все возможные интерпретации понятий»³⁸³.

Понятно, что это постоянно воспроизводящееся «творение бытия» делает диалог о бытии бесконечным, но не в смысле дурной бесконечности; напротив, речь идет о той самой завершенности и полноте, которой характеризуется аристотелевская энергия: каждая реплика в этом диалоге есть полноценный ответ на вопрос о бытии, и в то же время она имеет смысл только в парадоксальном

³⁸³ Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М. ; СПб., 2000. С. 285.

сопряжении с другими возможными ответами на этот же вопрос. В отечественной философии XX в. этот парадокс полноты и открытости (неисчерпаемости) мысли о бытии как событии с исключительной глубиной осмысливается в творчестве М. М. Бахтина. Как в своих ранних философских работах, так и в созданных позже литературоведческих трудах М. М. Бахтин осмысляет диалог как «способ бытия». Очень точно этот онтологический смысл диалога «схвачен» мыслителем в книге, посвященной творчеству Ф. М. Достоевского.

Характеризуя художественный мир Достоевского, М. М. Бахтин фактически формулирует собственную онтологическую позицию: «Диалог здесь не преддверие к действию, а само действие. Он и не средство раскрытия, обнаружения как бы уже готового характера человека; нет, здесь человек не только проявляет себя вовне, а впервые становится тем, что он есть, повторяем — не только для других, но и для себя самого. Быть — значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается. Поэтому диалог, в сущности, не может и не должен кончиться»³⁸⁴.

Диалог становится способом бытия именно тогда, когда мысль о бытии выходит к своей границе, одновременно утверждая родившееся здесь и сейчас понимание бытия и допуская возможность (и необходимость) другого понимания. Именно поэтому «один голос ничего не кончает и ничего не разрешает. Два голоса — минимум жизни, минимум бытия»³⁸⁵. Это парадоксальное осмысление диалога заставляет по-новому взглянуть на возможность сравнения вещей, явлений, процессов в контексте онтологии события. Как не раз отмечалось выше, любое сравнение всегда осуществляется в контексте определенного осмысления оппозиции «тождество — различие». Но как возможно сравнение, если мы утверждаем «первичность» чистого различия, исключающего наличие у вещей каких бы то ни было заранее данных тождественных свойств, которые можно было бы сопоставлять друг с другом? Инаковость по отношению друг к другу миров-событий требует

³⁸⁴ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. С. 338.

³⁸⁵ Там же. С. 339.

признать любое сравнение каких-либо выделенных параметров вещи, явления, процесса чем-то сугубо условным. Иными словами, сравнивая «фрагменты» разных миров, мы должны понимать, что *смысл* того или иного параметра, в соответствии с которым мы осуществляем сравнение, может быть принципиально разным в этих мирах.

Феномен рейтинга, который уже обсуждался в контексте онтологии субъекта, претерпевает в этой ситуации примечательную трансформацию: с одной стороны, количество всевозможных рейтингов продолжает увеличиваться, с другой же — налицо заметная девальвация доверия к ним. Наиболее ярко это противоречие проявляется в ситуациях, когда оценке подлежит некая сложная совокупность критериев, например «уровень жизни». Даже отвлекаясь от вопроса о том, можно ли оценивать жизнь в соответствии с количественными критериями, приходится признать: та совокупность параметров, которую принято соотносить с понятием уровня жизни (в частности, уровень дохода, безопасность жизни, состояние систем образования и здравоохранения в обществе, уровень социальной защищенности граждан и т. д.), «промахивается» мимо того, что и делает жизнь — уже без кавычек — счастливой или несчастной, удавшейся или неудавшейся. Только учитывая это обстоятельство, можно понять следующий странный феномен: именно страны с самым высоким уровнем жизни характеризуются одним из самых высоких уровней самоубийств. Здесь как нельзя более уместными оказываются слова М. М. Бахтина: «Смысл не может (и не хочет) менять физические, материальные и другие явления, он не может действовать как материальная сила. Да он и не нуждается в этом: он сам сильнее всякой силы, он меняет тотальный смысл события и действительности, не меняя ни йоты в их действительном (бытийном) составе, все остается как было, но приобретает совершенно иной смысл (смысловое преобразование бытия). Каждое слово текста преобразается в новом контексте»³⁸⁶.

³⁸⁶ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 367.

«Слово текста» — любой «фрагмент» мира — всякий раз обретает то или иное место в событии рождения мира. Иными словами, в осуществлении различия «отменяются» (теряют смысл) все связи между вещами и явлениями, кроме тех, которые характеризуют именно этот (рождающийся в самом различии) мир. Таким образом, переосмысление оппозиции «тождество — различие» влечет за собой и новую постановку вопроса о соотношении понятий «общее» и «единичное».

Очевидно, что исходное положение онтологии события «Быть — значит быть (всякий раз) иным» не позволяет говорить о приоритете общего или универсального. Мир, объединяющий все существующие «единичности», оказывается под вопросом. Вместе с тем эта проблематичность общего делает сомнительным и выделение каких-либо «единичностей», признание их устойчивого существования. В самом деле, любое сущее (как «единичность») обретает свою определенность только на фоне общего, не может быть окончательно отделено от этого фона. Если же общность размывается, «единичности» тоже начинают терять свои четкие очертания. Так, если мы начинаем спрашивать себя, каков основной критерий национальной принадлежности — биологический, географический, культурный и т. д., это уже свидетельствует о проблематичности определения кого-либо в качестве «русского», «немца» или «китайца». Разумеется, мы можем повысить уровень общности, определив этого «кого-либо» в качестве человека, но и это не будет удовлетворительным решением, коль скоро отсутствует ясность в отношении того, что значит быть «человеком вообще».

То, что кажется совершенно очевидным в повседневном существовании, обнаруживает свою проблематичность, к примеру, в вопросах, касающихся возможности клонирования человека, трансплантации человеческих органов или допустимости добровольного ухода из жизни по медицинским показаниям. Иными словами, в контексте онтологии события обнаруживается условность самой оппозиции «единичное — общее». В «событии — присвоении» (Хайдеггер) рождается и то, что выделяется как единичное,

и то, в качестве чего оно выделяется, будучи осмысленным так, а не иначе. Таким образом, мы вновь возвращаемся здесь к первичности смысла по отношению к любым оппозициям, в данном случае — к противопоставлению общего и единичного. В уже цитированной работе Ж. Делеза «Логика смысла» эта «событийная первичность» смысла обозначается понятием «сингулярность».

Согласно Делезу, «не будучи ни индивидуальными, ни личными, сингулярности заведуют генезисом и индивидов, и личностей...»³⁸⁷. Иными словами, сингулярность и есть то событие смысла, в котором возникает упорядоченный (ставший) мир, событие, которое можно описать только глаголом, а не существительным: «*Зеленеть* указывает на сингулярность-событие, в окрестности которого конституируется дерево, а *грешить* — на сингулярность-событие, в окрестности которого конституируется Адам...»³⁸⁸.

Именно потому, что в «сингулярности-событии» оформляется целый мир, она «доиндивидуальна», однако, оформляясь всегда тем или иным образом, выступая «окрестностью» конкретного «фрагмента» определенного мира, сингулярность более чем индивидуальна — она уникальна. Эта уникальность «схватывается» в понятии «сингулярной точки». Это точка актуализации проблемы — не какой-то конкретной, частной проблемы, имеющей место в упорядоченном мире, но того, что и требует смещения, сдвига мысли, не дает «успокоиться» на каком-либо определенном порядке, «образе мира»: «...фактически сингулярность поднимает *проблему*, относящуюся к условиям, которые задают эту высшую и позитивную неопределенность; она побуждает *событие* как к беспрестанному делению, так и новому воссоединению в одном и том же Событии; она заставляет *сингулярные точки* распределяться согласно подвижным и коммуницирующим фигурам, которые превращают все метания кости в один и тот же бросок (случайная точка), а этот бросок — во множество метаний»³⁸⁹.

³⁸⁷ Делез Ж. Логика смысла. С. 139.

³⁸⁸ Там же. С. 151.

³⁸⁹ Там же. С. 153–154.

Этот момент актуализации проблемы, или «бросок кости», осуществляется только здесь и сейчас, однако, выступая актуализацией одного и того же («неопределенного проблематического»), парадоксальным образом соединяет в себе характеристики универсального и уникального. Понятие сингулярности, таким образом, выполняет функцию, сходную с функцией понятия «событие»: оно отсылает мыслящего к тому, что предшествует его оформлению в качестве индивидуальности, точнее — к той *стихии*, в которой эта индивидуальность непрерывно возникает, становится. Эта стихия, однако, не является совершенно хаотической: она уже содержит «зародыши» тех индивидуальностей, которые могут в ней возникнуть.

Итак, перед нами возникает картина становящейся, процессуальной реальности, порождающей тот устойчивый мир, в котором мы существуем в нашей повседневности. В этом потоке-становлении сингулярность — та точка, в которой мир, один и тот же, каждый раз создается заново. Применительно к подобной реальности, однако, обнаруживается невозможность говорить о «картине» в том смысле «представленности перед собой», о котором говорится в цитированной в предыдущем разделе работе М. Хайдеггера «Время картины мира». Картина — то, что всегда видится и создается из одной точки, причем из точки, расположенной вне самой картины. Именно поэтому здесь скорее следует говорить о некоем динамическом образе мира, в который включен сам мыслящий.

Эта включенность, в свою очередь, предполагает своего рода «полярность» мысли: на одном полюсе необходимо удерживать образ множества сингулярных точек, порождающих разные миры, на другом же — мыслить себя как располагающегося в одной из этих точек. Этот, второй полюс необходим ровно постольку, поскольку в онтологии события отсутствует субстанциальная «точка опоры», не подвергающаяся отрицанию или сомнению, — будь то Единое, Бог или субъект. В этой ситуации требуется обосновать сам бесосновный характер динамической реальности, и способом такого обоснования может стать не утверждение универсального

(например, познающего и действующего субъекта), но утверждение (совпадающее с рождением) уникального — того, кто здесь и сейчас мыслит этот динамический образ мира.

Вместе с тем именно этот, второй полюс, связанный с утверждением уникальности подобного динамического мышления, остается скрытым в онтологии Ж. Делеза. И вновь в поисках «противовеса», дополняющего мысль о «безличном» и «доиндивидуальном» бытии-событии, стоит обратиться к творчеству М. М. Бахтина, в котором отказ от субстанциального понимания бытия осуществляется именно посредством парадоксального осмысления «точечного», происходящего здесь и сейчас, события. В раннем тексте Бахтина, опубликованном под заголовком «К философии поступка», эта «точечность» подчеркивается автором тавтологически звучащим выражением «единственная единственность события бытия», которое осуществляется в момент приобщения некоего «готового» мира, данного в своей содержательной определенности, к уникальному, свершающемуся здесь и сейчас существованию. В акте этого приобщения и рождается, собственно, субъект, — но это не универсальный познающий субъект новоевропейской философии, а субъект ответственного поступка.

Сам ответственный поступок здесь есть не что иное, как способ существования субъекта: только принимая на себя ответственность за все происходящее в мире, можно стать тем «основанием», на котором этот мир держится. Это «основание» не субстанциально, коль скоро не есть, но создается актом признания моей единственности и ответственности: «В основе единства ответственного сознания лежит не принцип как начало, а факт действительного признания своей причастности к единому бытию-событию, факт, не могущий быть адекватно выражен в теоретических терминах, а лишь описан и участно пережит; здесь исток поступка и всех категорий конкретного единственного нудительного долженствования. И я — есмь — во всей эмоционально-волевой, поступочной полноте этого утверждения — и действительно есмь — в целом и обязуюсь сказать это слово, и я причастен бытию единственным

и неповторимым образом, я занимаю в единственном бытии единственное, неповторимое, незаместимое и непроницаемое [?] для другого место. В данной единственной точке, в которой я теперь нахожусь, никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находится. И вокруг этой единственной точки располагается все единственное бытие единственным и неповторимым образом. То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может»³⁹⁰.

На первый взгляд эта позиция представляет собой некий усиленный вариант онтологии субъекта, со всеми ее основными установками: активность, свобода, ответственность, нацеленность на «пересоздание» мира. Однако именно то обстоятельство, что эта позиция связана с осознанным отказом от какой-либо субстанциальной (вечной, неизменной, существующей «по истине», а значит утверждаемой теоретически) основы, позволяет рассматривать ее в качестве одного из вариантов (полюсов) онтологии события. Сама «единственная единственность» события как ответственного поступка обретает смысл только тогда, когда осуществляется в свете следующего открытия: в мире нет заранее выделенных «точек», какой-либо смысловой иерархии, «верха» и «низа», иными словами — тех устойчивых различий, которые позволяют понимать единичное в контексте общего, универсального.

Мир как «безразличная поверхность», в любом месте которой может (случайным образом) образоваться «проблематическое», как «сингулярность-событие», в окрестности которого оформится та или иная «модификация» мира, может быть осмыслен только в парадоксальной точке «единственной единственности события бытия». Только в действии, не зависящем ни от какой данности, открывается возможность осуществления этого действия в любой точке мира как «поля» безличных и доиндивидуальных сингулярностей. Это «поле» отнюдь не отменяет активности, но, напротив, освобождает эту активность от частичности: то обстоятельство, что субъект (как точка отсчета в создании-осмыслении мира) не

³⁹⁰ Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев, 1996. С. 41.

есть, но производится, может трактоваться как своего рода «приглашение к действию». В контексте онтологии события субъект — как выделенная «точка активности» — и есть не что иное, как действие. Как отмечает Г. Б. Гутнер, «... тот факт, что субъект конституируется именно ответственным актом, заставляет говорить о субъекте иначе, чем того требует субстанциальная онтология. Получается, что субъект не существует помимо действия. Он не может спокойно находиться где-то, совершая время от времени всякие ответственные и безответственные поступки. Лишь момент действия обнаруживает субъективность, т. е. ... субъект существует только в деле. Таким образом, мы, кажется, подходим вплотную к интерпретации субъективности в постнеклассической научной парадигме. Описанный нами субъект действительно создает самого себя в своей формопологающей деятельности»³⁹¹.

Именно интерпретация сингулярности как действия позволяет парадоксальным образом трактовать ее как общее и единичное, непрерывное и прерывное: осуществляясь, действие в единственной точке воспроизводит целый мир, который — в силу своей целостности — всегда один и тот же. Вместе с тем эта «одинаковость» или «общность» не есть, она существует только в качестве «фона», того, что предполагается и именно поэтому ускользает от фиксации: «Ничего нет между одним “каждый раз” и другим “каждый раз” — только ускользание бытия. Кроме того, бытие не есть непрерывное бытие сущего. Вот почему, строго говоря, бытие не есть, оно не существует иначе, чем в дискретности сингулярностей. Бытие является как различие бытия.

Существование может быть только сингулярным. Сингулярности не имеют общего бытия, но они оспаривают друг друга каждый раз совместно перед лицом ускользания их общего бытия»³⁹².

Понятие сингулярности как дискретного акта воспроизводства мира позволяет понять и феномен множественности, несводимой

³⁹¹ Гутнер Г. Б. Субъект как энергия // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания. М., 2004. С. 502.

³⁹² Керимов Т. Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология. М., 2011. С. 174.

к какому бы то ни было единству. Этот феномен «пронизывает» собой все аспекты существования современного человека — от плюрализма религиозных учений, научных теорий, философских подходов до множественности «образов жизни» в сфере повседневного бытия. Рассматриваемая традиционным образом — в качестве противоположности по отношению к единству — множественность, освобожденная от этого единства, воспринимается как синоним хаоса, радикальной неопределенности. В море этого многообразия человек лишается точки опоры, необходимой для рационального выбора и осознанного действия. Однако смена ракурса, в котором осмысливается феномен множественности, расставляет все на свои места: за пестротой и разнообразием учений, концепций, оздоровительных систем, способов питания и т. п. открывается акт рождения-воссоздания мира как целого, в котором всякий раз по-новому, уникальным образом, группируются его (мира) «фрагменты».

В контексте этого уникального действия множественность — подобно безличному и доиндивидуальному характеру события — также выступает своего рода «приглашением» к тому, чтобы ее перераспределить, переструктурировать. В этом случае множественность уже не выступает парализующим фактором, но, напротив, освобождает «единственное событие бытия» от всякой ограниченности, «заранее-данности». Эта «заранее-данность» какой бы то ни было вещи или явления оказывается здесь синонимом бессмысленности или безжизненности этой вещи, что в данном случае одно и то же. Эта безжизненность с предельной отчетливостью осмыслена в творчестве М. К. Мамардашвили. В лекциях, посвященных творчеству французского писателя М. Пруста, М. К. Мамардашвили называет эти абстрактные, не включенные в целостный акт воспроизводства мира вещи «мертвыми отходами мысли»: «В нашей душевной жизни всегда есть мертвые отходы или мертвые продукты повседневной жизни. И часто человек сталкивается с тем, что эти мертвые отходы занимают все пространство жизни, не оставляя в ней места для живого чувства, для

живой мысли, для *подлинной жизни*»³⁹³. В другом цикле лекций — «Эстетика мышления» — тема абстрактного, безлично-общего бытия осмысливается посредством противопоставления «кажущейся жизни» и «мышления»: «Вся проблема мышления состоит в *каждоактном* преодолении кажущейся жизни. Причем этот акт необходимо повторять снова и снова. Нельзя это различие сделать и положить в карман, потом жить спокойно. Кажущаяся жизнь преследует нас во всех уголках нашей души и мира, и мы должны изгонять ее из всех уголков и делать это постоянно»³⁹⁴.

Это «изгнание кажущейся жизни» выступает эффектом самого действия воссоздания мира в его полноте, создающего тот единственный в своем роде смысловой контекст, в котором вновь ожидают абстрактные вещи и явления. Здесь обнаруживается еще один аспект темы Другого, одной из важнейших в современной онтологии: оживляя безличную, фрагментарную множественность в целостном акте «события бытия», рождаясь в этом акте, я оказываюсь в состоянии допустить принципиальную возможность иной конфигурации этих безличных «фрагментов», или — возможность другого мира, точнее — других миров. Соответственно сама множественность мыслится в таком случае как то «поле», которое обретает определенность только в единственности действия воссоздания мира.

Именно в силу своей принципиальной неопределенности эта множественность не может быть помещена в какие-то рамки, она должна оставаться открытой — для того, чтобы действие, придающее ей ту или иную определенность, обладало характеристиками полноты и свободы. В этом контексте становится понятным, каким образом возможно сохранение единства и единственности в современном мире: эта возможность оборачивается необходимостью снова и снова осуществлять действие, в котором это многообразие «осваивается», упорядочивается и обретает черты именно этого, уникального мира. Множественность оказывается здесь не угрозой этой уникальности, но ее условием.

³⁹³ Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. СПб., 1999. С. 7.

³⁹⁴ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М., 2000. С. 276.

Лекция 4

Категории части и целого в рамках холистической картины мира

Упомянутая выше полнота действия, в котором — всякий раз по-новому — неопределенная множественность определяется, обращает нас к проблеме соотношения категорий «часть» и «целое» в рамках онтологии события. Очевидно, что эти понятия, подобно всем остальным, теряют здесь свой субстанциальный характер. В контексте исходной установки онтологии события «Быть — значит быть (всякий раз) иным» и целое, и часть возникают вместе, или — в месте (в сингулярной точке) актуализации бытия. Отсюда понятно, что целое здесь оказывается живым целым, существующим (точнее — осуществляющимся) здесь и сейчас, в режиме переживания, совпадающего с осмыслением этого целого. Иными словами, мыслить такое целое можно, только будучи этим целым, точнее — выступая неотъемлемой «частью» этого целого. Слово «часть» здесь помещено в кавычки не случайно: живое, событийное целое может быть поделено на части весьма условно, с четким пониманием невозможности существования этих «частей» вне своего целостного контекста.

Подобное понимание соотношения части и целого утверждается в XX в. прежде всего в рамках философско-мировоззренческой установки, обозначаемой как «холизм». Согласно характеристике одного из современных авторов «смысловое ядро холизма выстраивается на понимании природы как иерархии целостностей. Такой подход к природе предполагает исходное единство ее материального и идеального начала. В результате мир предстает как открытая безначально-бесконечная целостность — нерасчленимая и непознаваемая, в отличие от ее механической структурности, изучением которой занимается наука»³⁹⁵. Холистическая установка получает все более широкое распространение в современной философии и культуре в целом. Приметы этого влияния холизма

³⁹⁵ Астафьева О. Н. Целостность культуры как «единство множественности» // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика. М., 2009. С. 140.

на представления современного человека о себе и о мире весьма многочисленны. В качестве самых ярких из этих примет можно назвать следующие.

1. Экологизация и глобализация мышления. Под «экологизацией» в данном контексте можно понимать требование мыслить любую вещь или явление в их неразрывной связи со средой — как бы эта среда ни трактовалась в каждом отдельном случае. «Глобализация» же здесь означает не что иное, как признание человеком невозможности ограниченного, сугубо локального существования, осознание им того обстоятельства, что любой аспект его жизнедеятельности так или иначе следует рассматривать в общепланетарном масштабе. Эта необходимость возникает именно потому, что все отчетливее обнаруживается взаимная зависимость самых разных и весьма отдаленных друг от друга вещей, явлений, событий, процессов. Но еще более важным обстоятельством является то, что эта взаимная зависимость, в которую включен и сам мыслящий, не может выступать в качестве предмета, «прозрачного» для познающего субъекта.

Целое, в которое включен сам познающий и действующий субъект, требует признания неизбежной ограниченности любого знания об этом целом, а следовательно, принятия в качестве руководства к действию древнего принципа «не навреди»: «В своей научной и практической деятельности, понимая объективную ограниченность знаний, всегда следует осознавать возможную опасность своих действий. Наша задача, предлагая объяснения происходящему и действуя в соответствии с представлениями о целесообразности, — дать себе отчет в невозможности найти истину в последней инстанции и по возможности “не навредить” тому, что существует вокруг нас, будь то живая или неживая природа, люди, социумы» — так характеризует основные принципы экологического сознания современный исследователь³⁹⁶. Именно с непознаваемостью (неполной познаваемостью) этого открытого,

³⁹⁶ Ризниченко Г. Ю. Нелинейное мышление и экологическое сознание // Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. М., 2000. С. 477.

живого целого связана вторая примета проникновения холистической установки в «плоть и кровь» современной культуры.

2. Радикальное переосмысление понятий «познание» и «знание». В самом начале нашего разговора об отличительных чертах онтологии события уже указывалось на «взаимодополнительность» познания и понимания и соответственно науки и философии. Знание как элемент самой событийной реальности всегда нуждается в некоей дополнительной — по отношению к самому знанию — деятельности по выявлению его контекста и соответственно условий его применимости. Осмысление отношения знания и понимания в контексте категориальной пары «часть — целое» позволяет выявить новые оттенки этого отношения. Любая система знаний, описывающих ту или иную область реальности, трактуется в этом случае как «часть» некоего событийного целого. Именно в силу невозможности существования и использования вне этого целостного контекста знание, как любой «фрагмент» событийного мира, нуждается в постоянной актуализации. Иными словами, в постоянном, воспроизводящемся снова и снова движении возвращения к своему событийному истоку, в котором «часть» и «целое» не отделены друг от друга. То, что М. Хайдеггер в своем позднем творчестве именует «осмыслением» в противовес «осознанию», можно, пожалуй, трактовать как обретение знанием (всегда частичным) необходимой целостности. «Понять направление, в котором вещь уже движется сама по себе, — значит увидеть ее смысл. Во вникании в такой смысл — суть осмысления. Осмыслением подразумевается больше, чем просто сознание чего-либо. Мы еще далеки от осмысления, пока просто что-то сознаем. Осмысление требует большего. Оно — отданность достойному вопрошания.

Благодаря так понятому осмыслению мы проникаем собственно туда, где, не обязательно понимая и замечая это, уже давно находимся. Путем осмысления мы достигаем места, откуда впервые открывается пространство, вымеряемое всяким нашим

действием и бездействием»³⁹⁷. Именно достижение этого «места» позволяет оценить уместность (или неуместность) определенного знания по отношению к тому или иному событийному целому. Так, схоластическая классификация ангельских чинов окажется псевдознанием в контексте мира как «объективной реальности», но и наоборот: законы Ньютона лишатся смысла в ограниченном, статичном, иерархически упорядоченном мире онтологии творения. Это означает, что обрести целостность, или смысл, то или иное знание может только в акте воспроизводства носителя этого знания, осуществляющего определенный способ бытия.

Иными словами, знание как таковое приобретает личностный характер. В современном обществе, которое часто именуется информационным, «знание не является абстрактным конструктом, независимым от субъекта, участвующего в процессе его производства. Знание всегда личностно-субъективно, а значит, общество знания включает в себя в качестве системообразующего элемента самого субъекта-наблюдателя»³⁹⁸. Именно с этим обстоятельством связана и третья примета проникновения идеи целостности в сознание современного человека.

3. Сам человек все чаще, в разных контекстах и «ракурсах», начинает рассматриваться в качестве открытой целостности. Иными словами, само отношение «человек — мир» переосмысливается здесь в холистическом ключе: это не отношение двух противостоящих друг другу данностей, но условно выделяемые аспекты некоей неделимой целостности. Человек в этом случае оказывается такой «частью» этого целого, которая «отвечает» за его осмысленность. Именно поэтому человек в контексте онтологии события не есть некое отдельно сущее, но, если можно так выразиться, мир, понимающий сам себя и как раз, в силу этого, целостный. В этом контексте становится понятным утверждение

³⁹⁷ Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 348–349.

³⁹⁸ Москалев И. Е. Знание как феномен социальной самоорганизации // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика. С. 467.

М. Хайдеггера: «Бытие-в-мире есть исходно и постоянно целая структура»³⁹⁹. Однако эта целостность не дана, но, как и все остальные характеристики бытия в контексте онтологии события, задана, выступает в виде экзистенциальной задачи человека. Эта задача, далеко не всегда будучи осознанной, всегда выступает невидимым двигателем человеческой деятельности, тем, что в «Бытии и времени» М. Хайдеггера фигурирует под именем «заботы»: «Забота как исходная структурная целостность лежит экзистенциально-априорно “до” всякого присутствия, т. е. всегда уже во всяком фактическом “поведении” и “положении” такового»⁴⁰⁰.

Собственно, здесь открывается основное содержание бытия, понятого в качестве задачи: обретение бытия есть обретение целостности смысла. Обретение не как результат, но как процесс. Согласно точному замечанию М. К. Мамардашвили, «...смысл обладает странным свойством: тотальность смысла, или весь смысл, дается разом и целиком, с другой стороны, никакой смысл невыполним в реальном пространстве и времени. <...> В истории общей или биографической все события не имеют начала и смысл их по ходу дела неясен. <...> Смысл все время лишь вырабатывается...»⁴⁰¹. Означает ли эта «невыполнимость смысла в реальном пространстве и времени» недостижимость искомой целостности бытия? Здесь важно понять, что под именем «реального пространства и времени» в словах Мамардашвили выступает тот абстрактный «мир для всех», который онтология события как раз и ставит под вопрос. Именно в силу своей субстанциальности этот «общий мир» не может исчерпать собой «бездонность» смысла, не может соответствовать его открытому характеру.

В этом отношении лишенный полноты смысла «общий мир» представляет собой иной аспект того самого «поля», другим аспектом которого выступает неопределенная множественность. И точно так же, как эта множественность стягивается в единство в сингулярной точке события бытия, лишенный целостности фрагментарный

³⁹⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 209.

⁴⁰⁰ Там же. С. 223.

⁴⁰¹ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. С. 290.

мир обретает ее в той же самой точке, или — в акте воссоздания мира. Мы вновь возвращаемся к «единственной единственности» действия, которая оборачивается здесь целостностью, неделимостью. В уже цитированном тексте М. М. Бахтина «К философии поступка» «общий мир» трактуется прежде всего как объект научного познания. Этот объект, однако, всегда есть лишь абстрактное «содержание научного мышления», обретающее конкретность (т. е. смысл) только в акте приобщения к событию бытия, включения в это событие: «Но это единственное бытие-событие уже не мыслится, а *есть*, действительно и безысходно свершается через меня и других, между прочим, и в акте моего поступка-познания, оно переживается, утверждается эмоционально-волевым образом, и в этом целостном переживании-утверждении познание есть лишь момент. Единственную единственность нельзя помыслить, но лишь участно пережить»⁴⁰².

Мы уже понимаем, что то же самое можно сказать и о целостности: ее «нельзя помыслить, но лишь участно пережить», т. е. пережить в акте пересоздания мира. Становясь целым миром в акте события бытия, человек, таким образом, обретает целостность ценой отказа от знания (теоретического представления). В этом отношении фрагментарность как современной научной картины мира, так и общемировоззренческих представлений, характеризующих культуру начала ХХI в., не может рассматриваться как угроза целостности человеческого бытия. Целостность, понятая как задача, напротив, предполагает эту принципиальную неполноту, фрагментарность «общего мира», который обретает полноту каждый раз заново — в акте исполнения этой задачи. Тем самым фрагментарный «общий мир» выступает в онтологии события тем «фоном», на котором возникают и исчезают, превращаются друг в друга, частично пересекаются целостные миры-события, которые парадоксальным образом (именно в силу целостности) отделены друг от друга и совпадают друг с другом, «будучи» модификациями одного и того же мира.

⁴⁰² Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. С. 20.

Понимание этого обстоятельства позволяет принять и осмыслить ту, на первый взгляд пугающую, «картину мира» — не как космоса, но скорее как хаоса, которую рисует Ж. Бодрийяр: «Взаимное заражение всех категорий, замена одной сферы другой, смешение жанров. <...> Так, секс теперь присутствует не в сексе как таковом, но за его пределами, политика не сосредоточена более в политике, она затрагивает все сферы: экономику, науку, искусство, спорт. <...> И спорт уже вышел за рамки спорта — он в бизнесе, в сексе, в политике, в общем стиле достижений. Все затронуто спортивным коэффициентом превосходства, усилия, рекорда, инфантильного самопреодоления. Каждая категория, таким образом, совершает фазовый переход, при котором ее сущность разжижается в растворе системы до гомеопатических, а затем до микроскопических доз — вплоть до полного исчезновения, оставляя лишь неуловимый след, словно на поверхности воды»⁴⁰³.

Этот распад ранее устойчивых аспектов или «частей» целого мира вплоть до состояния неразличимости, перемешивание всего со всем действительно выглядит угрозой для человека, понятого в качестве отдельной сущности, индивидуальности. Последняя тоже рискует здесь «рассыпаться» на бесконечно мелкие фрагменты. Однако событийная целостность, в отличие от субстанциальной, возникает «внутри» этой фрагментарности, «пронизывая» ее собой и собирая в состояние неделимости. На этот парадоксальный характер событийной или живой целостности указывает В. В. Биbihин: «Совпадение беспредельной широты и тесной замкнутости трудно для понимания. Обычно не додумывая, представляют индивидуальность компактной внутри себя. Целость, однако, никогда не обеспечить огораживанием; множественность, от которой обособилась личность, продолжает работать внутри ее загорода. Отношение к миру так или иначе остается определяющим. В истории этого отношения через труд возникает, если вообще возникает, целость. Неделимость поэтому первым своим условием

⁴⁰³ Бодрийяр Ж. После оргии // Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 15.

предполагает неотделенность от мира. Только в меру приближения к его собранности складывается любая другая целость»⁴⁰⁴.

Упомянутое автором «отношение через труд» — другое имя действия, в котором и воссоздается целостность мира, вновь и вновь «склеивая» сколь угодно неразличимые фрагменты или «осколки» других миров. И коль скоро целостное действие осуществляется только свободно, «вбирая» в себя весь мир и соответственно не определяясь ничем из существующего в мире, тема соотношения части и целого оборачивается здесь вопросом о характере закономерности, свойственной этому событийному, текучему, изменчивому миру. Иными словами, событийное осмысление мира как целого обращает нас к проблематике детерминизма в контексте неклассической онтологии.

Лекция 5

Детерминизм в контексте процессуальной реальности

Пожалуй, наиболее радикальная трансформация осуществляется здесь применительно к оппозиции «необходимость — случайность». Очевидно, что мир, понятый как событие-становление, не может рассматриваться как управляемый некими общими и неизменными закономерностями. Таким образом, в «текучем» мире несубстанциальной онтологии существенную, если не основную, роль начинает играть случайность. Это та самая случайность, которая характеризует «доиндивидуальные сингулярности» в онтологии Ж. Делеза. Именно в силу своего доиндивидуального характера сингулярность не может стать объектом знания: «Как будто события радуются ирреальности, сообщаемой через язык знанию и личностям. Ибо личная неопределенность является не сомнением, внешним по отношению к происходящему, а объективной

⁴⁰⁴ Бибихин В. В. Узнай себя // Бибихин В. В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 141.

структурой самого события, поскольку последнее всегда идет в двух смыслах-направлениях сразу и разрывает на части следующего по ним субъекта»⁴⁰⁵.

«Разрывается на части» здесь именно субстанциальный субъект философии Нового времени, коль скоро и условием, и следствием его устойчивого существования выступает вечный и неизменный порядок мира-объекта (точнее, признание этого порядка). Напротив, неопределенность события не оставляет места (во всех смыслах этого слова) для какой бы то ни было устойчивой закономерности. Последняя выступает здесь своего рода «промежуточной остановкой» в потоке события-становления, формируясь и разрушаясь в различных вариациях. Именно в силу своей «промежуточности» эти различные упорядоченности никогда не сольются в единый и единственный порядок, в некую всеобщую закономерность.

Иными словами, в событийном мире единое полотно объективной закономерности разрывается, и в этих разрывах начинает проглядывать хаос. Довольно близкая к вышеописанной картина возникает и в ряде подходов и направлений современной науки, прежде всего в рамках такого междисциплинарного подхода, как упоминавшаяся выше синергетика. В уже цитированной работе И. Пригожина и И. Стенгерс «Порядок из хаоса» авторы делают следующее заявление: «Коренное изменение во взглядах современной науки, переход к темпоральности, множественности, можно рассматривать как обращение того движения, которое низвело аристотелевское небо на землю. Ныне мы возносим землю на небо. Мы открываем первичность времени и изменения повсюду, начиная с уровня элементарных частиц и до космологических моделей.

И на макроскопическом, и на микроскопическом уровне естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия во имя вечных и неизменных универсальных законов. Естественные науки избавились от слепой веры

⁴⁰⁵ Делез Ж. Логика смысла. С. 12.

в рациональное как нечто замкнутое и отказались от идеала достижимости окончательного знания, казавшегося почти достигнутым. Ныне естественные науки открыты для всего неожиданного, которое больше не рассматривается как результат несовершенства знания или недостаточного контроля»⁴⁰⁶.

Здесь в очередной раз мы встречаемся с новой трактовкой знания, неизбежно вытекающей из изменений, которые претерпевает образ «объективной реальности» в современной философии и науке. Как уже говорилось, последняя — в лице синергетики — делает своим объектом сложные открытые самоорганизующиеся системы, которые по определению не могут существовать в соответствии с низменными однозначными закономерностями. «Само-» в понятии самоорганизации предполагает непрозрачность и непредсказуемость (по крайней мере, неполную предсказуемость) этого процесса. «Открытость для всего неожиданного», о которой пишут И. Пригожин и И. Стенгерс, и есть, собственно, признание случайности как свойства самого мира, а не свидетельство несовершенства нашего знания, если вспомнить определение случайности, данное Б. Спинозой.

Это означает, что в самой сердцевине синергетического подхода обнаруживается неизбежное незнание, связанное с принятием концепции открытой, становящейся реальности и соответственно с отказом от идеи полного детерминизма природы, господствующей в рамках онтологии субъекта. Здесь, однако, возникает вполне закономерный вопрос: не грозит ли тому, кто решается допустить случайность (= хаос) в качестве свойства самой реальности, опасность стать игрушкой этих слепых, хаотических сил, потеряв при этом способность к рациональному (= законосообразному) действию? Очевидно, что в контексте этого вопроса оппозиция «необходимость — случайность» трансформируется в оппозицию «необходимость — свобода». Здесь уместно вспомнить о том, что онтология субъекта решает дилемму «свобода или необходимость» в рамках следующего парадокса: в качестве

⁴⁰⁶ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 378–379.

действующего и мыслящего существа, осознающего абсолютную власть всеобщих и универсальных законов «объективной реальности», я свободен.

В этот парадокс укладывается и знаменитое определение свободы как осознанной необходимости, данное Б. Синозой, и разграничение И. Кантом человека как «вещи в себе», субъекта разума и носителя свободы, и человека как феномена, находящегося под властью природной необходимости. Понятно, что отрицание этой абсолютной власти законов природы автоматически влечет за собой и необходимость переосмысления вопроса о свободе. С одной стороны, сама реальность выступает в контексте онтологии события в качестве свободной, игровой стихии, по отношению к которой любые закономерности вторичны. С другой же стороны, является ли отсутствие необходимости или закона синонимом свободы? Ответ на этот вопрос требует — в очередной раз — обратить внимание на тот полюс онтологии события, который противоположен полюсу множественности, фрагментарности, «текучести», инаковости, бессмысленности и бессубъектности.

Это полюс, который выше был обозначен как чистое действие, осуществляемое одновременно и благодаря всему вышеперечисленному, и вопреки ему. В контексте вопроса о свободе чистое действие, осуществляемое именно и только как свободное, выступает тем не менее не проявлением случайности, но преодолением последней. Как замечает М. К. Мамардашвили в работе «Стрела познания», «...не могут утверждения о порядке появляться в полном беспорядке, чисто хаотически и случайно (тем более что свободные действия сами (или случайно) не происходят, им, такой случайности, нет места, поток натуралистически непрерывен, в нем, предоставленном самому себе, нет, как уже говорилось, причины что-либо делать по-новому или, иначе, выпадать из непрерывного действия причин и следствий)»⁴⁰⁷.

Удивительным образом свобода или свободное действие оказывается здесь противоположной, точнее, чем-то абсолютно иным

⁴⁰⁷ Мамардашвили М. К. Стрела познания. С. 170.

по отношению как к отсутствию порядка, так и к «сплошной» необходимости «непрерывного действия причин и следствий». Хаос и порядок сливаются друг с другом, становятся неразличимыми в отсутствие свободного действия, от-личающего одно от другого. Действие как событие бытия, таким образом, осуществляется «до» оппозиции порядка и хаоса или «между» тем и другим, с той поправкой, что само «между» также возникает только в момент действия.

Отсюда понятно, что такой событийный или «пульсирующий» (М. К. Мамардашвили) мир каждый раз упорядочивается несколько иначе. Тем самым мы в очередной раз возвращаемся к основному положению онтологии события «Быть — значит быть (всякий раз) иным». Свободное действие, как движение к полноте и порядку, которые я не могу знать заранее (т. е. не могу найти в качестве «предданных» мне), есть, таким образом, единственно возможный способ бытия в контексте онтологии события. Мы коснулись тем самым другой грани проблематики детерминизма — вопроса о соотношении возможности и действительности.

Несубстанциальный характер бытия как события предполагает «переворачивание» соотношения этих категорий, аналогичное той трансформации, которую претерпевает оппозиция «необходимость — случайность». «Текучесть», событийность бытия на первый взгляд не позволяет утверждать сколько-нибудь устойчивое существование некоей действительности, как бы последняя ни трактовалась. Действительность может здесь утверждаться только парадоксальным образом, как нечто радикально неопределенное. Именно так можно трактовать следующее рассуждение Ж. Делеза: «В конце концов, есть нечто = x , общее для всех миров. Все объекты x — это “личности”. Они определяются посредством предикатов, но это уже не аналитические предикаты индивидов, заданных внутри мира и создающих *описание* данных индивидов. Напротив, это предикаты, синтетически *определяющие* личности и раскрывающие с их помощью различные миры и индивидов как множество вариантов и возможностей... Что касается какого-либо

абсолютно общего предмета, все миры которого суть вариации, то его предикаты суть первичные возможности, или категории»⁴⁰⁸.

Последнее выражение очень важно: именно в силу принципиальной неопределенности *x*, общего для всех миров, категории, лежащие в основе упорядоченности мира, должны теперь трактоваться не как «то, что есть», а как то, что «может быть», то, что всякий раз складывается определенным образом в контексте события. Тогда «личности» — это те самые «сингулярные точки», вокруг которых и формируется тот или иной мир со свойственной ему упорядоченностью. Традиционное, классическое отношение тем самым переворачивается: «личность» не есть часть некоего устойчивого, данного мира-порядка, но, напротив, тот или иной порядок складывается, возникает «в окрестности» «случившейся» таким или иным образом «личности». Действительность (как нечто устойчивое, подлежащее анализу) оказывается, таким образом, вторичной по отношению к возможности. Событийный мир становится миром «сплошной возможности», а действительность, подобно необходимости, выступает здесь в качестве «островков» в этом потоке превращающихся друг в друга возможностей. В контексте этого «перевернутого» отношения возможности и действительности философия, и прежде всего онтология, оказывается перед лицом принципиально новой задачи: не проникать в глубину действительного, выявляя «то, что есть по истине», но попытаться помыслить «чистую возможность».

Эта задача, однако, связана с очередным парадоксом, который формулируется одним из современных исследователей следующим образом: «...если возможность совпадает с ничто всякой действительности, то в каком смысле о ней вообще можно говорить? Есть ли способ разрешить этот парадокс, как представить себе чистую возможность, которая не была бы никаким бытием, а только лишь возможностью бытия?»⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ Делез Ж. Логика смысла. С. 155–156.

⁴⁰⁹ Данько С. В. Миры возможного — от бытия к «ничто» // Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика. М., 2011. С. 279.

Таким способом, по мнению автора приведенной выше цитаты, выступает отказ ряда направлений современной философии от субстанциальных оснований мира и опора на «чистое сознание», но не как на существующее (данное), но как на рождающееся, возникающее в самой деятельности сознания — «когито»: «Парадокс, связанный с непостижимостью происхождения бытия из его *возможности* как его небытия был снят в конечном итоге не за счет удвоения мира, которое означало столь же парадоксальную идею происхождения бытия из бытия, а за счет локализации идеи “возможного” в пределах ничто. Возможность как “ничто” любой действительности была выключена из каузальной связи с самой действительностью.

Вместо каузальной связи возможного и действительного философия выявила соответствующую когитальную связь: возможность бытия коренится в ничто, в *cogito*, но не переходит в бытие, а остается в ничто как в способе обнаружения бытия»⁴¹⁰.

Таким образом, помыслить чистую возможность означает прежде всего отказаться от утверждения чего-либо в качестве подлинно действительного. Только в этом случае «то, что есть» никоим образом не будет определять, ограничивать то, «что может быть». И коль скоро мысль и бытие совпадают, точнее, рождаются в событии бытия, или — что то же самое — в событии мысли, то возможность и выступает здесь как само событие-становление, действительность же оказывается тем, что устанавливается или утверждается в контексте события. Действительность, таким образом, это то, что непрерывно обновляется и тем не менее является прерывным, реализуясь только в контексте той или иной осуществляющейся возможности. Понятая таким образом возможность — как то, что всегда «опережает» действительность, но не в качестве «того, что есть», а как «неопределенный фон» — может быть названа «виртуальностью». Последняя в отличие от классически трактуемой возможности не есть «возможность чего-то», но может стать чем угодно, поскольку, в силу своей неопределенности,

⁴¹⁰ *Данько С. В.* Миры возможного — от бытия к «ничто». С. 296.

является «ничем»: «...виртуальное не имеет ничего общего со своими актуализациями именно потому, что актуализация имеет место только посредством различения. И именно потому, что отношение между виртуальностью и актуальностью не есть отношение подобия, все линии расхождения — это линии творчества»⁴¹¹. «Линии расхождения» здесь, по сути дела, «разбегающиеся миры», возникающие на фоне неопределенности. Событийный мир, таким образом, это возможностный, или виртуальный, мир.

В этом контексте феномен виртуальной реальности, определяемый, например, как «...такой специфический вид символических реальностей, который создается на основе компьютерной и некомпьютерной техники, а также реализует принципы обратной связи, позволяющие человеку достаточно эффективно действовать в мире виртуальной реальности»⁴¹², может быть понят как одно из проявлений виртуализации мира, характеризующей способ бытия в рамках онтологии события. Мир в целом начинает восприниматься как «океан возможностей», не имеющий берегов, а существование человека приобретает неизбежно творческий, игровой характер, предполагающий не столько выбор возможности, сколько ее создание.

Между тем это «переворачивание» отношения возможности и действительности обнаруживает новую грань той проблемы, которая обсуждалась выше применительно к оппозиции необходимости и случайности. Подобно тому как хаос или «чистая случайность» создает угрозу разрушения мысли и бытия, та же угроза обнаруживается и в случае допущения «чистой возможности» или виртуальности как «безосновной основы» всего существующего. И точно так же как противовесом слепой случайности выступает свобода как «необходимость себя» (М. К. Мамардашвили), противовесом неопределенной возможности оказывается свобода как свое собственное осуществление — в аристотелевском смысле энергии, т. е. действительности.

⁴¹¹ Керимов Т. Х. Бытие и различие: Генеалогия и гетерология. С. 209.

⁴¹² Розин В. М. Существование, реальность, виртуализация реальности // Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб., 2000. С. 58.

Иными словами, возможностный мир предъявляет к «тому, что есть» невозможное требование: быть «целиком и полностью», независимо от каких-либо заранее данных условий или возможностей. Мы вновь встречаемся здесь с субъектом, создающим себя самого в свободном действии: «Субъект ввергнут в бесконечность самооснования свободного действия, не имеющего в своем горизонте никакого завершенного, готового мира. <...> Иначе он жертва инертных сил распада и рассеяния, ничему не учащей повторяемости. Основания нужны для того, для чего нет оснований “по природе”. Истинная бесконечность (в отличие от неопределенного многого и от актуальной бесконечности) означает отсутствие внешнего (или натурального, независимо от активности данного) авторитета, означает произведенность производящего»⁴¹³.

«То, что есть», производится в чистом действии как событие бытия, а не переходит из (заранее данной) возможности в действительность. Это, впрочем, не означает, что чистое или свободное действие противопоставляется здесь чистой возможности. Говоря о возможности и действительности как о полюсах онтологии события, уравнивающих друг друга, мы неизбежно оказываемся «внутри» парадокса: допустить чистую возможность как «неопределенный фон» или виртуальность в состоянии только тот, кто осуществил свободное действие, т. е. тот, кто действителен. И наоборот: само чистое или свободное действие требует утверждения чистой возможности, «ничто», безосновности — как отрицательного условия своего осуществления. Поэтому можно сказать, что в чистом действии как событии бытия чистая возможность совпадает с чистой действительностью. И коль скоро это совпадение не позволяет говорить о следовании одного из другого, мы соприкасаемся здесь с той гранью проблематики детерминизма, которая осмысливается посредством категориального отношения «причина — следствие».

Очевидно, что несубстанциальное понимание бытия предполагает отказ от понятия причины как основания, как бы

⁴¹³ Мамардашвили М. К. Стрела познания. С. 245–246.

последнее ни трактовалось. В событийном мире такой причиной уже не может выступать ни идея, ни Бог, ни разум, ни что бы то ни было еще. «Неопределенный фон» как «поле» чистой возможности есть нечто беспричинное. Любые зависимости, в том числе и причинно-следственные, складываются в беспричинной игре сингулярных событий. Именно такой «сценарий» формирования причинно-следственных закономерностей описывается в работе Ж. Делеза «Логика смысла». Ссылаясь на философское учение античной школы стоиков, Делез говорит о так называемой «двойной каузальности» (причинности): «Все тела — причины друг друга и друг для друга, но причины чего? Они — причины особых вещей совершенно иной природы. Такие *эффекты* — не тела, а, собственно говоря, нечто “бестелесное”. Это — не физические качества или свойства, а логические и диалектические атрибуты. Это — не вещи или состояния вещей, а события. Нельзя сказать, что они существуют, скорее они обитают или упорствуют, обладая тем минимумом бытия, который вызывает к тому, что не является вещью, к несуществующей сущности. Это не существительные и прилагательные, а глаголы. Это не действующее, не страдающее, а результаты действий и страданий, нечто “бесстрастное” — бесстрастные результаты»⁴¹⁴.

Мы помним, что событие в онтологии Делеза — это «событие смысла», «бесстрастие» которого как раз и объясняется отсутствием связи (точнее, невозможностью выявить, осмыслить эту связь) с «телесными причинами». Последние, таким образом, оказываются замкнутыми в самих себе, оторванными от смысла, т. е. тем, что противоположно причинности в традиционном смысле этого слова: как *связи* причины и следствия. Именно поэтому Делез предпочитает говорить не о следствиях, а об эффектах: смысл «утверждает свою неодолимость, но лишь в той мере, в какой причинная связь подразумевает неоднородность причины и эффекта: связь причин между собой и связь эффектов между собой. Иными словами, бестелесный смысл как результат действий и страданий

⁴¹⁴ Делез Ж. Логика смысла. С. 13.

тела сохраняет свое отличие от телесной причины лишь в той мере, в какой он связан на поверхности с квазипричинами, которые сами бестелесны»⁴¹⁵.

Эта «бестелесность» смысла-события и означает прежде всего невозможность о-смысления связи между «тем, что происходит с телами», т. е. тем, что не имеет никакого смысла, и тем, что происходит в самом событии рождения или производства смысла. По сути дела, такие выражения Делеза, как «смеси тел», «телесные причины» и т. п., имеют апофатический смысл, указывая на непрозрачность того, что происходит за тем экраном, на котором мыслящий может увидеть причинно-следственные связи. Именно поэтому мыслить можно только «квазипричинные закономерности», действующие в том или ином установившемся мире, в «окрестностях» той или иной сингулярной точки. Таким образом, сказать, что смысл — «результат телесных причин и их смесей»⁴¹⁶, то же самое, что утверждать беспричинность смысла: событие смысла, осуществляясь случайным образом, само становится причиной всего происходящего (и осмысляемого) в том мире, который рождается этим событием, — «как только смысл ухвачен в своем отношении к квазипрочине, которая производит его и распределяет на поверхности, он становится ее наследником, соучастником и даже оболочкой, обретая силу этой идеальной причины: мы увидели, что такая причина — ничто вне своего эффекта, что она идет по пятам этого эффекта и удерживает с последним имманентную связь, превращая продукт — в самый момент его производства — в нечто производящее. Нет нужды повторять, что смысл, по существу, *производится*: он никогда не изначален, но всегда нечто причиненное, порожденное»⁴¹⁷.

Итак, смысл или событие — одновременно и причиненное, и причиняющее, то, что случается как результат (непознаваемых) телесных причин, и то, что само выступает «идеальной причиной» любой закономерности. Нетрудно заметить, что это парадоксальное

⁴¹⁵ Делез Ж. Логика смысла. С. 128.

⁴¹⁶ Там же.

⁴¹⁷ Там же. С. 129.

положение открывает перед нами еще один аспект проблемы «безначального начала» или «бездной основы» бытия как события. Мы оказываемся здесь перед следующим вопросом: каким образом можно помыслить «беспричинность» самого события как «идеальной причины»? Этот вопрос, в свою очередь, в очередной раз требует сфокусировать внимание на том полюсе онтологии события, который противоположен «безначальности», неопределенности, чистой возможности, случайности, иными словами — на полюсе чистого или свободного действия.

Именно вокруг этого полюса, на что не раз указывалось выше, выстраивается онтологическая концепция М. К. Мамардашвили. Понятие «производящего произведения», занимающее важное место в этой концепции, очевидным образом перекликается с делезовским «производством смысла». И вместе с тем в концепции М. К. Мамардашвили акценты расставляются несколько иначе: внимание сосредоточено прежде всего на тех самых «органах онтологии», которые выступают «производящими причинами» любой определенности, устойчивости, любого упорядоченного мира, но не сами по себе, а в контексте действия-события, делающего эти «органы» работающими, т. е. живыми: «...проблема в создании того, что само будет порождать желания, стремления, идеалы и тому подобное и тем самым вырывать из естественного инертного хода вещей, из натурального потока сцепившихся причин и следствий. <...> Так и в познании: мы не можем хотеть думать то, что думаем, и *потому* подумать это. Не мысль нужно породить, а ее источник. Порождение порождающего (создание создающего): проблема не в том, чтобы выбрать мысль или породить ее (*мы этого не можем*), а в том, чтобы создать то, что породит (может быть) мысль. Созданное создающее и есть “состояние”. Это термин из числа терминов, которыми описывается факт работы ноогенных машин, артефактов и тому подобных, стоящих за “событием”, которое и есть наш предмет. “Состояние” — его первая связность»⁴¹⁸.

⁴¹⁸ Мамардашвили М. К. Стрела познания. С. 105.

Итак, «состояние», в терминологии Мамардашвили, это первичная упорядоченность события, которое само, в свою очередь, выступает источником порядка, т. е. «производящим произведением», или «идеальной причиной» (в терминологии Делеза). Остается, однако, еще один — самый важный — вопрос: как можно «впасть» в это состояние первичной упорядоченности, каким образом складывается, формируется эта идеальная причина? И вновь в поисках ответа следует вернуться к основному алгоритму онтологии события: воспроизводящемуся смещению точки начала мысли. Формула «Быть — значит быть (всякий раз) иным» применительно к категории причинности трансформируется в положение «Быть причиной — значит постоянно (всякий раз) выпадать из предзаданной, готовой причинной связи в осуществлении свободного действия». Последнее в данном контексте и есть разрыв всех причинных зависимостей. Эту парадоксальную (формирующуюся свободным, или беспричинным, образом) причинность Мамардашвили называет «пульсационной каузальностью»: «В пульсационной каузальности, запрокидывающейся в прошлое, чтобы “здесь и сейчас” пробила бесконечная длительность свободного действия или явления, действует закон: чтобы отключить прошлое (в смысле: выпасть из непрерывного зависимого действия и возникновения), надо пребыть (= создать, чтобы понять), т. е. довести, довершить смертью это прошлое, — тогда можно каузально повлиять на будущее. Но выпрыгивание-то, раскалывание мира (при котором вещественные «понимательные субституты» знания или опыта мира и образуются) самопричинно. Квант свободного действия»⁴¹⁹. Словом «смерть» здесь символизируется исполненность или полнота, характеризующая свободное действие: последнее, осуществляясь вне цепочки причин и следствий, соединяет в себе собственное начало с собственным завершением.

Эта «помещенность» причинных закономерностей в контекст свободного (беспричинного или самопричинного) действия обнаруживает еще один аспект отношения «понимание — знание»,

⁴¹⁹ Мамардашвили М. К. Стрела познания. С. 161.

характерного для онтологии события. Самопричинное действие как акт «производства смысла» не опирается на предшествующее знание, но, напротив, само выступает условием утверждения чего-либо в качестве «знаемого», в том числе и причинно-следственных связей, работающих в данном смысловом контексте. Это означает, что полное знание этих закономерностей невозможно в принципе: неполнота знания здесь выступает оборотной стороной неполноты (недоопределенности) самого мира, получающего (всякий раз) определенность только в действии, или в событии бытия. Эта невозможность полного детерминистского описания мира сегодня признается и наукой, в том числе и естествознанием. Выше уже шла речь о квантовой физике, поставившей в XX в. ряд принципиальных философских вопросов, связанных с природой мира элементарных частиц.

Одним из таких вопросов, в частности, оказывается вопрос о характере причинных закономерностей, действующих в этой области. Как замечает один из современных исследователей, «в микромире сама неопределенность выступает в качестве единственно возможной онтологии, отвергающей субстанциальную онтологию декартовского типа. <...> Физическая причинность в ней исчезает как таковая. Физическая причинность вообще возникает для упорядочения наблюдений макроскопических явлений и потому всегда предусматривает классического переносчика взаимодействия. Она осуществляется по схеме *причина (начальное состояние) — переносчик взаимодействия — действие (конечное состояние)*. В квантовой механике есть начальное и конечное состояния, а переносчика нет — нет причинного действия. Это я и называю термином “квантовая каузальность”. Она проявляется в том, что в закономерную взаимосвязь приводятся не объективные процессы в пространстве и времени, а ситуации наблюдения»⁴²⁰.

Здесь, однако, необходимо вспомнить о том, что сама «объективная реальность» («объективные процессы в пространстве и времени», упомянутые автором) признается в качестве таковой

⁴²⁰ Захаров В. Д. Свобода в природном мире // Спонтанность и детерминизм. М., 2006. С. 281.

именно в контексте онтологии субъекта. Последний — в качестве субстанциального основания мира — выступает своего рода условием и гарантом этой реальности. Именно поэтому классическая наука Нового времени одной из своих основных задач считает выявление и как можно более полное описание тех причинно-следственных закономерностей, которые определяют собой все происходящее в «объективной реальности». Как только познающий и действующий субъект — как субстанция — оказывается под вопросом, тут же проблематизируется и понятие «объективной реальности». Все, что остается теперь познающему субъекту, понимающему и принимающему свою событийную природу, это довольствоваться «ситуациями наблюдения».

Иными словами, сама «объективная реальность» оказывается в контексте онтологии события одной из возможных «ситуаций наблюдения», возникающих в определенном событии бытия — в контексте онтологии субъекта. В таком случае упомянутая в вышеприведенной цитате «квантовая акаузальность» не противоположность причинности, но ее дополнение, в смысле принципа дополнительности. Дело «всего лишь» в том, что квантовая физика наиболее наглядно демонстрирует этот событийный характер любого знания, фиксирующего то или иное «положение дел», в том числе и причинно-следственные связи. Только «квант свободного действия» открывает мне эти связи, точнее структурирует мир, в котором эти связи работают и в котором есть наблюдатель (= я), эти связи фиксирующий.

Обращаясь же в очередной раз к различению знания и понимания (условно связывая при этом задачи познания с наукой, а задачи понимания с философией), можно утверждать, что в контексте онтологии события проблематика причинности связана не столько с исследованием и систематизацией причинно-следственных связей (это скорее задача науки), сколько с осмыслением событийных условий, в которых те или иные связи оказываются действенными. Иначе говоря, онтология события осмысляет сам переход от одного типа причинности к другому — переход, каким и выступает самопричинное событие как чистое действие.

Этот переход (а точнее, «перепад» из одного мира в другой) предполагает обращение еще к одному вопросу, до этого момента оставшемуся в тени: «Когда и где происходит этот переход?». Перед нами, таким образом, встает вопрос о специфике осмысления пространства и времени в рамках онтологии события.

Лекция 6

Пространство и время мира-события

Первый момент, характеризующий эту специфику, очевиден: коль скоро все существующее мыслится в контексте онтологии события как лишенное субстанциальной (вечной и неизменной) основы, то основное внимание здесь, в отличие от онтологии метафизического типа, должно быть обращено к категории времени. Одна из самых решительных и глубоких попыток осмысления времени в качестве ядра всей онтологической проблематики предпринимается в творчестве М. Хайдеггера. В «Бытии и времени» Хайдеггер определяет временность как «онтологическую основу экзистенциальности присутствия»⁴²¹. Присутствие, как такое сущее, которое задается вопросом о бытии, озабочено смыслом бытия, уже в силу самой этой заботы оказывается как бы «распростертым» из прошлого в будущее: «Если временность образует исходный бытийный смысл присутствия, а для этого сущего речь в его бытии идет о *самом бытии*, то забота должна требовать “времени” и значит считаться с “временем”. Временность присутствия создает “счет времени”. Ее опыт “времени” есть ближайший феноменальный аспект временности. Из нее возникает повседневно-расхожая понятность времени. А она разворачивается в традиционную концепцию времени»⁴²².

Собственно, сам центральный момент онтологии события, сформулированный выше в виде положения «Быть — значит

⁴²¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 268.

⁴²² Там же.

быть (всякий раз) иным», предполагает осмысление времени как исходного онтологического феномена: инаковость здесь выступает обратной стороной временности. В поздних работах Хайдеггера время и временность осмысляются именно как невозможность зафиксировать «то, что есть», как неизбежное ускользание бытия: «Время не есть. Время дано. Дающее, которое дает время, определяется из отказывающе-задерживающей близости. Оно представляет открытое временного пространства и укрывает то, чему отказано, — в побывшем, то, что задержано — в будущем. Мы называем дающее, которое дает подлинное время, скрывающим просветом простирания. Поскольку само простирание есть дающее, в подлинном времени скрывается дающее давания.

Но где дано время и временное пространство? Каким бы неотвязным ни казался этот вопрос, нам больше нельзя спрашивать таким образом о каком-то “где”, о месте времени. Потому что само подлинное время, сфера тройного простирания, определяемого через сближающую близость, само время будет пред-пространственной местностью, благодаря которой лишь только и дано возможное “где”»⁴²³.

Итак, пространство, или любое «где», не есть, но рождается в событии-становлении, или — посредством события-становления. Означает ли это, однако, что время первичнее пространства? Сам этот вопрос, если вдуматься, так сказать, разоблачает себя: время как переживание невозможности фиксации «того, что есть», исключает утверждение первичности чего бы то ни было. Такое утверждение так или иначе означало бы, что утверждающий непосредственно усматривает «то, что есть». Однако если бытие — то, что возникает и исчезает в событии, то встреча с «тем, что есть», никогда не происходит. В одном из своих эссе Ж. Деррида замечает: «Встреча — это разлука. Такое предложение, противоречащее “логике”, разрывает — в хрупком звене “есть, est” — единство бытия, приглашая другого и различие к источнику смысла. Но нам скажут, что, чтобы говорить о таких вещах, как “встреча”

⁴²³ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 93.

и “разлука” кого-то или чего-то, утверждая в особенности, что встреча *суть* разлука, нужно уже помыслить бытие. Конечно, но это “нужно уже” как раз и означает исходное изгнание из царства бытия, изгнание как саму мысль бытия, и то, что Бытие не есть и не показывается *само по себе*, никогда не оказывается в *настоящем, теперь*, вне различия (во всех смыслах, которые сейчас приобрело это слово). Даже Бог, будь он бытием или господином сущего, появляется в качестве самого себя в различии, то есть как различие и скрывание»⁴²⁴.

Мы возвращаемся здесь, таким образом, к теме различия как того, «в чем» или посредством чего устанавливается всякое «есть» и соответственно всякое «здесь и теперь». Понятно, что и «здесь», как точка, локализованная в пространстве, и «теперь», как момент, локализованный во времени, оказываются в таком случае «промежуточными остановками», условно выделяемыми в потоке события-становления. Тогда говорить о «первичности» времени можно тоже сугубо условным образом: время «первично» постольку, поскольку бытие переживается прежде всего как ускользающее в «уже не...» и «еще не...», в прошлое и в будущее. Пространство же — как некая определенность, упорядоченность «мест» — появляется и устанавливается в этом движении из прошлого в будущее, причем важно помнить о том, что ни о прошлом, ни о будущем тоже невозможно сказать «есть».

Это разворачивание пространства «посредством» времени именуется в современной философии «опространствливанием времени» и осмысливается, по сути дела, апофатически, коль скоро речь здесь идет о том, что «никогда не сейчас» и «никогда не здесь»: «Опространствливание времени не сводится к бытию, не принадлежит бытию. Если что-то и есть в этом, независимо от того, что бы это могло быть, оно имеет место только при условии опространствливания времени, которое поэтому предшествует бытию. Или более точно: опространствливание времени есть акт бытия, но не в смысле активности бытия как субъекта. Этот акт равноисходен

⁴²⁴ Деррида Ж. Эдмон Жабе и вопрос книги // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 117.

с бытием как таковым. Если что-то и есть в этом опространствливании времени, то оно не является ни в пространстве, ни во времени, но и не является ни пространством, ни временем, скорее это сама двусложность: пространство и время суть двуединство, — пространство-время — именно по причине “двойной природы” того, что по существу является вне-себя-другим (существо этого двуединства вынесено вовне)»⁴²⁵.

Иными словами, то, что «является вне-себя-другим», доступно мне только косвенным образом, «на втором шаге», я никогда не смогу заглянуть в момент начала того, что называется «опространствливанием времени». Более того, сам этот процесс тоже характеризуется сложностью, в силу которой невозможно выделить некие уже оформившиеся, «ставшие» пространство и время, так сказать, «в чистом виде», в качестве неких целостных и самодостаточных миров. Определяя некую первичную оформленность бытия-события понятием «локальный дискурс», Д. В. Котелевский замечает: «...не вполне корректно все-таки говорить о разных мирах, создаваемых различными логиками. Каждый мир лишь мнимо является целостным, мнимо сводимым к единой логике, по сути же он внутри себя раздроблен, раздроблен в силу изначальной сложности, сложности любой логики, любого пространства. Каждое событие, пространство, создает собственные миры, одновременно и замкнутые и в то же время пытающиеся беспредельно распространиться, навязать свою логику иным мирам. Потому событие одновременно создает логику, которая определяет сущность вещи, и выступает местом борьбы разных пространств, которым вещь также принадлежит; своеобразие локального дискурса определяется его местом среди других локальных дискурсов»⁴²⁶.

Итак, можно сказать, что «пространство-времена» превращаются друг в друга, соперничают друг с другом, соседствуют друг с другом, «вложены друг в друга», но ни одно из этих утверждений

⁴²⁵ Керимов Т. Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология. С. 159.

⁴²⁶ Котелевский Д. В. Понятие «локальный мир» как основание онтологии множественности // Человек и многомерность сотворенного им мира. Екатеринбург, 2010. С. 33.

не может считаться выражающим «состояние дел» по той причине, что речь идет не о «состоянии», но о сложном, множественном процессе. Очевидно, однако, что эта невозможность ставит нас перед очередной «модификацией» уже знакомого, можно сказать — сквозного для онтологии события вопроса: как можно помыслить эту пространственно-временную сложность? Иначе говоря, из какого «места» и из какого «момента» можно говорить об этой сложности? Понятно, что модификация «того же самого» вопроса предполагает и модификацию «того же самого» ответа: этот ответ, как мы помним, связан с выявлением того полюса онтологии события, который выше был обозначен как чистое действие или событие бытия.

Говоря о возможности познания тех или иных данностей, всегда помещенных в некое пространство и время, М. К. Мамардашвили связывает эту возможность с действием «синтеза времени»: «Трансцендентная форма (возможность нас как таковых в качестве мыслящих то или это) есть синтезированное время. Вынутый из времени момент, сам являющийся временем, дающий время — со-стояние. То есть сделанность опыта означает зависимость только от формы, от беспредметного, но зависимость *здесь*, независимо от всего остального мира и вынута из всякой временной перспективы последовательности действия, *наиконкретно* (потому, собственно, и *время*), без опосредований, непосредственно, без причин, не во времени, но само есть время, стоячий момент, выделенный, но не делимый; *здесь* полностью произвести себя, а не сложиться во времени (то есть не слагаемый потом смысл, а что-то другое). В этом смысле факт знания похож (по структуре) на другие факты личностного действия. Это факты, независимые от всего остального мира (все делается сейчас, здесь на месте устанавливаются законы всего мира), то есть *точки индивидуации* — различные мировые субстанциальные точки — там, сям. И отличающие нас от самих себя. От самих себя отличили (время), а одно от другого еще нет (пространство)»⁴²⁷.

⁴²⁷ Мамардашвили М. К. Стрела познания. С. 257–258.

Мы видим, что применительно к чистому действию оказывается оправданным утверждение «первичности времени», однако здесь эта «первичность» не связана с ускользанием, но рождается в самом действии отличия (кого или чего — сказать невозможно, коль скоро то, что отличается от себя, рождается вместе с временем). Иными словами, мы вновь обращаемся к отношению «фигура-фон»: только из момента или точки чистого действия, разрывающего пространственно-временную ткань, можно говорить об «опространствливании времени» или об «овременении пространства» как о «фоне», на котором и возникают «точки индивидуации». Точка, таким образом, это то, что не может быть предметом знания, она мыслится и создается даже не одновременно (скорее — вневременно): «Из-за безусловной ненаблюдаемости точки единственным, что способно ее осмыслить, будет сосредоточенность, т. е. в каком-то смысле сама же точка. К ней все таким образом стекается. Парадокс точки содержит в себе все другие. Точка предполагает нашу собранность, иначе ее никак нет. Мы собираемся, если собираемся, полностью всем своим существом. В нашей сосредоточенности собран таким образом целый мир»⁴²⁸.

В контексте онтологии события приобретает очевидный характер закономерность, так или иначе «проглядывающая» в работе иных способов мышления-бытия: любая попытка онтологического осмысления пространства и времени неминуемо возвращает мыслящего в точку внепространственную и вневременную, выступающую в разных «обличьях»: момент «вдруг», точечность Абсолюта или непротяженность и мгновенность «когито».

Все отличие этих «обличий» точки от того, которое она принимает в несубстанциальной онтологии, заключается в том, что точка здесь не утверждается как существующая, но оказывается неразрывно связанной с действием собирания, стягивания себя в точку. Именно и только это действие позволяет избежать рассеивания, растворения в бесконечной и безначальной борьбе множественных порядков или «пространство-времен», складывающихся

⁴²⁸ Биbihин В. В. Точка // Биbihин В. В. Другое начало. СПб., 2003. С. 415.

и разрушающихся стихийным образом. Тогда задача философии как «антиметафизики» заключается не столько в том, чтобы исследовать принципы пространственно-временной организации в разных локальных мирах (это, скорее, дело науки), сколько в осмыслении способа существования «между» этими мирами. Понятно, что этот парадоксальный способ предполагает способность мгновенного (вневременного и внепространственного) переключения из одного пространственно-временного «режима» в другой, осуществляемого посредством чистого действия.

Иными словами, философия, обозначая принципиальные границы известного, собирает мыслящего в точку (или рождает его в точке), открывая тем самым (всякий раз) новый, иной мир. Понятая таким образом философия «...уже в принципе не может быть наукой наук или же системой, универсальной метафизикой, одной универсальной онтологией. Она может быть лишь философией дискретного участия и указанием на его условия»⁴²⁹.

Экскурс в настоящее

Первое, что необходимо сделать в рамках данного экскурса, — оправдать его необходимость. В самом деле, зачем обращаться к настоящему... из настоящего, зачем говорить о том, как работают в жизни современного человека те идеи — как «органы онтологии», которые в самой этой жизни и рождаются? Необходимость такого обращения, однако, оправдана в силу нескольких обстоятельств. Первое из них связано с уже упоминавшимся переосмыслением современной философией своего статуса, своих задач и соответственно своих отношений с другими формами духовного «освоения» мира. С одной стороны, призывы к «преодолению метафизики» или к отказу от нее в самых крайних своих выражениях ведут к идее «смерти» или «конца» самой философии. Последняя, в том случае если она продолжает мыслиться в качестве некоей «науки

⁴²⁹ Мамардашвили М. К. Стрела познания. С. 229.

наук», универсальной системы знания о всеобщих законах бытия, в контексте идеи «преодоления метафизики» оказывается и невозможной, и ненужной.

Тем не менее философия, теряя свой статус универсального знания, продолжает существовать сегодня в самых причудливых формах, зачастую маскируясь под что-то иное, отказываясь от своего имени. В уже цитированном выше интервью Ж. Деррида «Деконструкция и “другое”» мыслитель, поясняя свое выражение «нефилософское место», замечает: «На протяжении довольно долгого времени я упорно пытался найти для себя нечто вроде “анти-места”, нефилософского места, и с этой позиции подвергнуть ревизии многие философские теории. <...> Главным был и остается вопрос: с каких позиций — или антипозиций — философия может являться своей противоположностью, подвергать сомнению и опровергать доселе неопровержимые истины? Такое анти-место, иначе говоря полная трансформация, совершенно неприемлемо для традиционной философии, и проблема его поиска не может быть решена средствами философского языка»⁴³⁰.

Вспомним, однако, что «традиционная философия» может быть понята не только и не столько как «система знаний», сколько как определенный «способ самосозидания человека», по выражению М. К. Мамардашвили. Тогда основной вопрос, который возникает в ходе нашего «экскурса», может быть сформулирован так: в состоянии ли выполнять эту задачу современная философия — философия, стремящаяся быть «своей противоположностью»? Ведь ей уже закрыт тот путь, которым проникала в человеческую жизнь классическая или «метафизическая» философия — через так называемые «универсалии культуры»? Все те понятия, которые выступают в качестве «органов онтологии» в рамках традиционных («метафизических») способов мышления-бытия, работают, будучи «встроенными» в культуру, и в этом смысле выступают частью некоего универсального знания о «том, что есть поистине»,

⁴³⁰ Деррида Ж. Деконструкция и «другое». С. 174.

будь то платоновские идеи, аристотелевские сущности, «чистая форма» Фома Аквинского или декартовское «когито».

Именно поэтому, даже не подвергаясь рефлексии, эти категории выполняют свою упорядочивающую, созидающую роль в жизни отдельного человека. Как быть, однако, в той ситуации, когда философия оспаривает саму себя — именно как то, что «встроено в культуру»? Очевидно, что в качестве «своей противоположности» философия занимает скорее «антикультурную» позицию, рассматривая в качестве основной задачи расшатывание культурных стереотипов, как это видно из приведенных выше слов Жака Деррида. Философия уже не может обосновывать и подпирать здание той или иной идеологии, посредством которой общество осознает себя и поддерживает свою целостность. Как нетрудно понять, в этой ситуации философия может выполнять свою функцию «самосозидания человека», только будучи обращенной к каждому, а не ко всем — в смысле какого-либо организованного сообщества.

Здесь мы сталкиваемся со вторым обстоятельством, в силу которого возникает нужда обращения «от настоящего к настоящему»: говоря о «каждом» человеке в противоположность «всем», мы обнаруживаем проблематичность существования этого «каждого» в отрыве от «всех», от общего, которое уже развенчано в ходе «преодоления метафизики». Иными словами, мы ставим под вопрос само настоящее существование этого «каждого», как в смысле «здесь-и-сейчас-присутствия», так и в смысле его подлинности. Эта проблематичность существования вне сферы общего очень точно описывается современным социологом Зигмунтом Бауманом. «Дело в том, — пишет Бауман, — что люди больше не рождаются со своей индивидуальностью...»⁴³¹. Это связано с тем, что индивидуальность, по мнению автора, есть часть некоего заранее размеченного социального «поля», иными словами, индивидуальность укоренена в «общем». Именно поэтому еще в недавнем прошлом «...не было никакого недостатка в нишах, ожидающих

⁴³¹ Бауман З. Текучая современность. СПб., 2008. С. 39.

и готовых принять людей. <...> В сущности, класс и гендер были явлениями природы, и задача самоутверждения большинства людей состояла в том, чтобы “втиснуться” в определенную нишу через поведение, свойственное другим ее обитателям»⁴³².

Сегодня, напротив, «...нет никаких “ниш” для восстановления принадлежности, и такие ниши, как можно предположить, оказываются хрупкими и часто исчезают прежде, чем заканчивается “восстановление принадлежности”. <...> Нет никакой перспективы “восстановления принадлежности” в конце дороги, выбранной теперь хронически “утратившими принадлежность” людьми»⁴³³.

Как нетрудно заметить, перед нами две грани одной и той же проблемы, которую, собственно, и можно назвать проблемой настоящего: именно переживание «ускользания бытия» оборачивается, с одной стороны, отказом от метафизики и появлением философии, стремящейся быть «своей противоположностью», а с другой — угрозой растворения человеческой индивидуальности в некоей неопределенности, хаотическом смешении всего и вся. В таком случае основной вопрос нашего экскурса, сформулированный выше, может быть уточнен следующим образом: как работают «органы», сформированные онтологией события, применительно к той задаче, которая встает перед современным человеком: обрести подлинность и полноту бытия в условиях окружающей его «текучести» и неопределенности?

В силу той полярности онтологии события, о которой говорилось выше, можно говорить о двух основных способах использования «ресурсов» этой онтологии в деле «самосозидания человека». Первый из этих способов можно назвать «провокационным»: расшатывая и «демонтируя» метафизические конструкции, современная философия провоцирует оставшегося в пустоте человека на действие утверждения «вопреки всему», иными словами — на чистое действие как «несубстанциальную основу» собственного существования. «Текучая современность» (З. Бауман),

⁴³² Бауман З. Текучая современность. С. 41.

⁴³³ Там же.

выбивая у человека опору «из-под ног», предстает несубстанциональной, несамостоятельной, бессмысленной, беспричинной, беспорядочной, — перечень можно продолжить. Экономические, политические, социальные процессы вырываются из-под контроля универсального Разума; «картинка», предлагаемая нашему современнику средствами массовой информации, выглядит мозаичной и абсурдной, и даже природные феномены (к примеру, климатические явления) начинают «вести себя» отнюдь не закономерным образом.

На этом общем смазанном, неопределенном жизненном фоне появление философских концепций, реализующих «антифилософскую» («антиметафизическую») стратегию, выглядит, на первый взгляд, как симптом окончательного разрушения всего, «что есть». Однако за этим первым, очевидным, планом более пристальный взгляд обнаруживает нечто прямо противоположное. Вполне ясный намек на этот второй план, на подлинную задачу этой философской провокации содержится уже у Фридриха Ницше, одного из первых «provokatorov» от философии. В уже цитированном трактате «По ту сторону добра и зла» после заявленного в самом начале тезиса, согласно которому «...самое худшее, положительное и опасное из всех бывших до сих пор заблуждений было заблуждение догматика, а именно выдуманное Платоном учение о чистом духе и добре в самом себе»⁴³⁴, Ницше во второй главе трактата замечает в ответ на возможный вопрос читателя: «“Как? Так, значит, попросту говоря, Бога нет, а черт есть?” Наоборот! Наоборот, друзья мои! Да черт поberi, кто же заставляет вас говорить попросту?»⁴³⁵.

Провокация оказывается необходимой ровно постольку, поскольку становится невозможным «говорить попросту», т. е. утверждая некие основания бытия в качестве «того, что есть». В этих условиях разрушительная работа «борцов с метафизикой» может быть осмыслена в качестве своеобразной демонстрации неуязвимости тех самых оснований, которые этими борцами

⁴³⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 152.

⁴³⁵ Там же. С. 185.

и расшатываются. В отрицании всякого догматизма всегда содержится скрытый или явный вызов, смысл которого можно выразить следующим образом: то, что действительно основывает мое существование, не нуждается в догматических «подпорках», иными словами, не зависит от утверждения или отрицания в контексте универсального знания, или, говоря кантовским языком, в сфере действия теоретического разума. Теоретическое утверждение или отрицание попросту не касается того, что утверждается или отрицается, — самого основания мира как целого, по той причине, что, как замечает Ж. Деррида, «...не существует полной речи...»⁴³⁶.

Именно поэтому само развенчивание этой мнимой полноты — в качестве «позитивной провокации» — расчищает место для действия обоснования: «Коль скоро слова и понятия приобретают смысл лишь в сцеплениях различий, значит, обосновать свой язык, свой выбор терминов можно лишь в каком-то определенном месте, посредством определенной исторической стратегии. Такое обоснование в принципе не может быть полным и окончательным: оно зависит от соотношения сил и учитывает исторические обстоятельства»⁴³⁷.

В таком случае само утверждение или отрицание «на уровне слов» оказывается безразличным вне своего событийного контекста, определяющего «выбор терминов». Само ниспровержение основания может, таким образом, выступать условием обоснования, а ниспровержение всевозможных «метафизических сущностей» — способом осуществления «события бытия». Но именно вышеупомянутое равенство теоретического утверждения и отрицания требует признания возможности второго способа, посредством которого несубстанциальная онтология осуществляет самозидание человека. Этот способ предполагает утверждение всего того, что разоблачается «антиметафизикой»: бытия, начала, основания, полноты, единства, смысла, настоящего и т. п., — но утверждения событийного, осуществляемого «здесь и сейчас». Именно в этом случае все «метафизические» понятия оказываются в роли

⁴³⁶ Деррида Ж. О грамматологии. С. 198.

⁴³⁷ Там же.

«органов онтологии», или «производящих произведений», не означающих «то, что есть», но порождающих — в акте соединения с ними — само это «есть». Этот, второй способ «неметафизического мышления» не требует, таким образом, отказа от языка традиционной, классической онтологии, но предполагает принципиально иное обращение с этим языком.

Примером подобного «сдвига» в отношении языка может служить позиция М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского, заявленная в работе «Символ и сознание». Вводя новое понятие в рамках своей основной задачи — построения «метатеории сознания» — авторы замечают: «...мы постараемся, чтобы терминов было как можно меньше, потому что главным для нас остается интерпретация понимания сознания “для нас”. Пусть останутся прежние слова, и лучше мы в них будем каждый раз снова и снова разбираться, чем вводить термины, которые в дальнейшем могут быть неограниченно интерпретированы»⁴³⁸.

Нетрудно заметить, что эта позиция, по сути дела, совпадает с позицией, согласно которой «не существует полной речи», однако акценты здесь расставлены несколько иначе: речь идет не столько о деконструкции, сколько о реконструкции «метафизических» утверждений, но именно потому, что эта реконструкция осуществляется только в событии бытия (в котором «каждый раз снова и снова» приходится «разбираться в словах»), эти утверждения теряют свой «метафизический» характер. Тогда, например, платоновский тезис о существовании идей-образцов оказывается не «метафизическим удвоением мира», а способом существования в «свете идеи». В ситуации, когда «красота», «справедливость», «истина» и тому подобные «вещи» растворяются на фоне полнейшей неопределенности всех и всяческих критериев, само обращение к платоновским идеям (в смысле «органов онтологии») есть акт воссоздания такого мира, в котором все эти «вещи» вновь обретают смысл.

⁴³⁸ Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. М., 2009. С. 30–31.

Говоря об «идее прекрасного» в подлинно платоновском смысле, Р. А. Лошаков замечает: «...прекрасное нельзя понимать ни как свойство самого предмета, ни как состояние нашей души. Тогда каким же образом мы можем говорить о чаше, картине или солнечном закате как о прекрасной чаше, прекрасной картине, прекрасном закате? Именно в силу того что помимо предмета и мысли, направленной на этот предмет, есть нечто, что не сводится по отдельности ни к предмету, ни к мысли, а, напротив, единит предмет и мысль, делая предмет мыслимым, а мысль предметной. Этот единый корень сущего и мышления есть бытие как идея. В нашем примере прекрасное — это идея, в свете которой мы и видим прекрасную чашу, прекрасную картину, прекрасный закат. Таким образом, идея — это бытие как источник и условие мышления сущего»⁴³⁹. Самое важное здесь — понять, что эта идея как «источник и условие мышления сущего» не есть, а рождается всякий раз, когда кто-либо решается на «разбирательство» со «старыми», затертыми, несущими на себе «метафизический» отпечаток словами. Именно эта осуществленная решимость и становится моментом события бытия, в котором платоновское учение оказывается не «заблуждением догматика», говоря словами Ницше, но «машиной воспроизводства идей», работа которой делает эти идеи чем-то гораздо более живым и реальным, нежели любая вещь, доступная мне в чувственном восприятии.

Эта — родившаяся в событии — идея становится способностью упорядочивания окружающей меня неопределенности: например, идея блага — способностью различения добра и зла (различения, которое необходимо осуществлять всякий раз заново), а идея красоты — способностью различения прекрасного и безобразного. Понятно, что это превращение «метафизических сущностей» в «способности» или событийная реконструкция, распространяется на всю область традиционной, или «метафизической», философии. В контексте этого воссоздающего действия

⁴³⁹ Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. СПб., 2007. С. 8.

«Бог» средневековых схоластов оборачивается способностью актуализации в себе своего «внемирного» истока, декартовское «когито» — способностью устанавливаться в позиции разумного субъекта, парменидовское «бытие, совпадающее с мыслью», — способностью фиксировать «точку», из которой любая мысль разворачивается. Иными словами, речь идет о такой парадоксальной встрече «автора» и «читателя», в которой они, собственно, и возрождаются: я воссоздаю полноту своего существования тем, что открываю способ воссоздания этой полноты в философском тексте.

Именно об этом странном способе существования философской традиции говорит М. К. Мамардашвили: «...вся проблема... в отношении того богатства мысли, которое мы находим в истории философии... состоит в том, что оно может быть преемственно только в той мере, в какой я могу воспроизвести это богатство как возможность своей собственной мысли. Что это я могу сейчас помыслить в совершенно других, “современных” предметах. Не просто текстуально воспроизвести некое содержание, а помыслить, что я могу это помыслить. Таким образом, здесь возникает следующая связка: мы живы в том акте, который выполняем сейчас, если держим *живыми*, а не умершими, наших предшественников»⁴⁴⁰. Иными словами, я могу стать настоящим, обнаруживая, воспроизводя настоящее (во всех смыслах этого слова) в философском тексте, и в этой «точке настоящего» встречаются, сходятся в парадоксальном единстве все те опыты осмысления мира как целого, которые и составляют «богатство мысли, которое мы находим в истории философии». Таким образом, мы открываем здесь «вертикальное измерение» этой истории, в котором ни одна позиция не может быть преодолена или отброшена и одновременно не может утвердиться в качестве единственной. Каждая из этих позиций, будучи достоянием прошлого, может быть включена в настоящее актом события бытия — как условия существования всего, что есть.

⁴⁴⁰ Мамардашвили М. К. Идея преемственности и философская традиция // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 94.

Список рекомендуемой литературы к разделу IV

- Ахутин А. В.* Поворотные времена / А. В. Ахутин. — СПб. : Наука, 2005.
- Бакеева Е. В.* Апофатическое мышление как элемент новой рациональности / Е. В. Бакеева // Вестн. ТГУ. Бюл. оператив. науч. информации. Вып. 25. — Томск : Изд-во Томск. ун-та, 2004.
- Бахтин М. М.* Работы 20-х гг. / М. М. Бахтин. — Киев : Next, 1994.
- Бибихин В. В.* Энергия / В. В. Бибихин. — М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Библер В. С.* От наукоучения — к логике культуры / В. С. Библер. — М. : Изд-во полит. лит, 1991.
- Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. — М. : Добросвет, 2000.
- Делез Ж.* Логика смысла / Ж. Делез. — М. : Академический Проект, 2011.
- Делез Ж.* Различие и повторение / Ж. Делез. — СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1998.
- Деррида Ж.* О грамматологии / Ж. Деррида. — М. : Ad marginem, 2000.
- Деррида Ж.* Письмо и различие / Ж. Деррида. — М. : Академический Проект, 2000.
- Керимов Т. Х.* Бытие и различие: генеалогия и гетерология / Т. Х. Керимов. — М. : Академический Проект : Фонд «Мир», 2011.
- Котелевский Д. В.* Понятие «локальный мир» как основание онтологии множественности / Д. В. Котелевский // Человек и многомерность сотворенного им мира. — Екатеринбург : Изд-во Урал. акад. гос. службы, 2010. С. 25–38.
- Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. — М. : Логос, 2004.
- Мамардашвили М. К.* Стрела познания. набросок естественно-исторической гносеологии / М. К. Мамардашвили. — М. : Школа «Языки русской культуры», 1996.
- Плотников В. И.* Современная философия накануне нового жизненного выбора / В. И. Плотников // Многообразие жанров философского дискурса : коллектив. монография. — Екатеринбург : Банк культур. информации, 2001. — С. 169–197.
- Пригожин И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. — М. : Прогресс, 1986.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. — Харьков : Фолио, 2003.
- Хайдеггер М.* Время и бытие / М. Хайдеггер. — СПб. : Наука, 2007.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Что стоит за выражениями «смерть философии» или «конец философии», широко употребляемыми в современной интеллектуальной культуре? Как не раз отмечалось на предыдущих страницах, эти констатации обретают смысл в том случае, если под именем философии выступает некая универсальная система знаний. Признавая правомерность этих выражений в таком контексте, можно назвать вышеизложенный курс лекций попыткой «оживления» тех понятий и концепций, которые объявлены «умершими», — попыткой, разумеется, не первой и не последней. Это «оживление», конечно, не направлено на актуализацию философского наследия как на самостоятельную цель. Речь идет прежде всего об оживлении нас самих, сегодняшних людей, нередко ощущающих себя погребенными под многочисленными «мертвыми отходами мысли» (М. К. Мамардашвили), вынужденных существовать не только в условиях «конца философии», но и «конца человека» (М. Фуко). Человек растворяется, рассеивается в хаотической неопределенности, в смешении всего и вся, подобно всем остальным «вещам мира». В попытке как-то преодолеть это рассеивание человек может обратиться — и нередко обращается — к стройным идеологическим концепциям, к различным вариантам «научного мировоззрения», к духовным учениям разного толка или даже к здравому смыслу.

Проблема, однако, заключается в том, что сама необходимость выбора того или иного образа мира, той или иной жизненной стратегии свидетельствует об относительности, шаткости всех тех конструкций, на которых строится человеческое существование. Ни одна из этих конструкций не может рассматриваться в качестве абсолютно истинной и тем более «пригодной для всех». Речь идет о ситуации, в которой, по словам А. В. Ахутина,

«...ничто уже само собой не способно повести человека по “столбовой дорожке” человечества. Надо решать самому и как бы с самого начала. Дело не в окаянной *решимости* очертя голову предаться наобум какому-нибудь “духу”. Дело и не в рассудительном выборе «факультета». Требуется само умение спрашивать и решать, спрашивать и решать радикально, поскольку дело идет о *корнях и началах, о первом и последнем*. Осмелюсь допустить, что, если современная ситуация в какой-то мере соответствует набросанной картине, она может быть охарактеризована как *философская ситуация* по преимуществу и требуется, призывается ею философ»⁴⁴¹. Можно, пожалуй, утверждать, что в этой ситуации каждый призывается в качестве философа, коль скоро каждый сегодня сталкивается с необходимостью «спрашивать и решать радикально».

Означает ли это, что каждый теперь — сам себе философ? Разумеется, нет: профессиональная философская работа оказывается здесь не менее значимой, нежели в эпохи, связанные с созданием всеобъемлющих философских систем. Более того, нельзя, пожалуй, сказать, что и само это «системотворчество» окончательно ушло в прошлое. Попытки представить мир в некоем единстве по-прежнему имеют (и будут иметь) место в современной философии. Важно другое, а именно понимание того обстоятельства, что любое из направлений этой философской работы (конструирование систем обобщенного знания, описывающих мир на основе единых принципов, расшатывание, проблематизация этих конструкций или перечитывание, «оживление» философских текстов прошлого) всегда предполагает присутствие «второго плана», который в конечном счете оказывается «первым», т. е. основным.

Этот план связан с выходом в то парадоксальное философское «пространство», в котором только и возможно (и одновременно — необходимо) «спрашивать и решать радикально».

⁴⁴¹ Ахутин А. В. Дело философии // Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 30.

Именно присутствие этого плана и выступает, по сути, единственным критерием, позволяющим отличить философию от нефилософии. Дело, однако, в том, что применить этот критерий может только тот, кто уже обнаружил «зерно» философии в самом себе. Иными словами, — тот, кто оказался в состоянии понимания, по отношению к которому знание всегда вторично. Любое знание, будучи универсальным (или полагая себя в качестве универсального) всегда так или иначе претендует на то, чтобы опираться на некий авторитет. Между тем тот план философского дела, о котором здесь говорится, в принципе исключает какую бы то ни было опору на авторитет. Сама попытка «спрятаться» за авторитетом, как замечает М. Хайдеггер, разоблачает «псевдофилософа»: «Лишь пока нас не понимают, этот сомнительный авторитет работает на нас. Когда нас начинают понимать, то обнаруживается, философствуем мы или нет. Если мы не философствуем, весь авторитет сам собой разваливается. Если философствуем, то его вообще никогда не было. Тогда просто становится ясно, что философствование присуще в принципе каждому человеку, что некоторые люди могут или должны иметь странный удел — быть для других побуждением к тому, чтобы в них пробудилось философствование»⁴⁴².

Только в этом философском «промежутке», в котором человек всякий раз оказывается в одиночку, и могут «ожить» те способы осмысления-реализации бытия, которые родились в европейской философии. Повторим еще раз: каждый из этих способов выступает «всего лишь» в качестве образца, сильного и яркого примера осуществления дела философии, что, разумеется, отнюдь не исключает, но, напротив, предполагает (в опоре на идею «бесконечно-возможного бытия») возможность появления и утверждения множества других «способов самосозидания человека».

⁴⁴² Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 465.

Однако ответ на вопрос о том, какой из этих способов должен быть актуализирован, какой ответ на вопрос о бытии может стать основой этого самосозидания (к примеру, переживание моего исходного единства с миром, «прыжок веры» как открытие «потустороннего истока» своего существования, утверждение себя в качестве ответственного за мир-объект разумного субъекта или парадоксальный отказ от самого утверждения бытия как субстанции), может быть дан только каждым в точке «здесь и сейчас», в акте реализации этим «каждым» собственного и одновременно всеобщего, бытия.

Учебное издание

Бакеева Елена Васильевна

ВВЕДЕНИЕ В ОНТОЛОГИЮ:
ОБРАЗЫ МИРА
В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Курс лекций

Завредакцией *М. А. Овечкина*
Редактор *Т. А. Федорова*
Корректор *Т. А. Федорова*
Компьютерная верстка *Н. Ю. Михайлов*

План выпуска 2014 г. Подписано в печать 28.11.2014.
Формат $60 \times 84 \frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Гарнитура Times.
Уч.-изд. л. 19,8. Усл. печ. л. 22,6. Тираж 100 экз. Заказ № 1684.

Издательство Уральского университета
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ
620000, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Тел.: +7 (343) 350-56-64, 350-90-13.

Факс +7 (343) 358-93-06.

E-mail: press-urfu@mail.ru

Для заметок