ВЫСШЕЕ ОБРАЗОВАНИЕ – БАКАЛАВРИАТ
серия основана в 1996 г.

В.В. Миронов
А.В. Иванов

ФИЛОСОФИЯ

ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ И ОНТОЛОГИЯ

УЧЕБНИК

Электронно-Библиотечная Система
znanium.com

Соответствует Федеральному государственному образовательному стандарту 3-го поколения

Москва
ИНФРА-М
2014

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

УДК 111(0758)
ББК 87.21я73
М64

ФЗ № 436-ФЗ	Издание не подлежит маркировке в соответствии с п. 1 ч. 1 ст. 11

Миронов В.В., Иванов А.В.

М64 Философия: Введение в метафизику и онтология: Учебник. — М.: ИНФРА-М, 2014. — 304 с. — (Высшее образование: Бакалавриат). — DOI 10.12737/XXXX (www.doi.org)

ISBN 978-5-16-009447-2 (print)
ISBN 978-5-16-100570-5 (online)

Данный учебник представляет собой переработанные лекции по теоретической философии, которые его авторы читали студентам философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. В первую очередь он предназначен для подготовки профессиональных философов, проходящих обучение по бакалаврским, магистерским и аспирантским университетским программам. Он будет полезен и тем, кто изучает философию как отдельную дисциплину в системе высшего образования нашей страны. Книга также привлечет внимание профессионалов-теоретиков, поскольку поднимает фундаментальные проблемы статуса теоретической философии (или метафизики) в рамках философского знания, своеобразия и связи ее различных разделов. Учебник посвящен введению в метафизику и становлению последней в рамках общего историко-философского процесса. Здесь анализируются важнейшие проблемы и категории онтологии как философского учения о бытии.

УДК 111(0758)
ББК 87.21я73

ISBN 978-5-16-009447-2 (print)
ISBN 978-5-16-100570-5 (online)

© Миронов В.В., Иванов А.В., 2014

Подписано в печать 25.02.2014.
Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Гарнитура «Newton». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 19,0. Уч.-изд. л. 20,50
Тираж 500 экз. Заказ №
Цена свободная.
ТК 255100-12835-250214

ООО «Научно-издательский центр ИНФРА-М»
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел.: (495) 380-05-40, 380-05-43. Факс: (495) 363-92-12
E-mail: books@infra-m.ru http://www.infra-m.ru

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ПРЕДИСЛОВИЕ

Университетский учебник по метафизике (или теоретической философии), который предлагается вниманию читателя, предназначен в первую очередь для подготовки профессиональных философов, проходящих обучение по бакалаврским и магистерским Государственным стандартам третьего поколения. При этом авторы надеются, что данный учебник будет интересен не только студентам, аспирантам и преподавателям философии, но привлечет внимание профессионалов-теоретиков, ибо поднимает фундаментальные проблемы статуса метафизики в рамках философского знания, своеобразия и связи ее различных разделов, а также общего предназначения философии, как **воли к обретению цельного рационального мировоззрения**.

Особенность представляемого учебника связана с тем, что он создан на основе курса лекций, которые были изданы отдельной книгой в 2004 г. под названием «Университетские лекции по метафизике», причем авторы подчеркивали именно монографический статус данного издания, а не его учебный характер. К сожалению, книга, хотя и вызвала большой интерес у специалистов[1], в силу ее маленького тиража осталась недостаточно распространенной[2]. В данном издании упор сделан именно на учебном освещении материала. Кроме того, многие прежние положения и подходы были существенно переосмыслены и скорректированы, некоторые теоретические акценты расставлены по-новому. Естественно, что обновилась и используемая литература.

Вместе с тем авторы не изменили общих принципов подхода к философии, рассматривая ее прежде всего как метафизику. Такая позиция, как нам представляется, позволяет дать именно систематическое изложение философии, в противовес модным ныне текстам-эссе и просто литературным текстам, которые претендуют на «современное» изложение философии. Теперь о некоторых принципах, положенных в основу учебника.

Во-первых, в его основу положены лекции, которые долгие годы читались авторами на философском факультете Московского государственного университета. Многие известные и продуктивно работающие ныне российские философы младшего поколения были их внимательными и критическими слушателями. Ориентированность

---

1 См., например, полемическую рецензию на книгу: *Сокулер З.А., Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике // Вопросы философии. 2005. № 10.

2 Полная версия «Университетских лекций по метафизике» теперь доступна в Интернете.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

именно на преподавательскую сторону дела составляет одну из особенностей данного издания, где исследовательские проблемы переднего края философской науки носят важный, но все же подчиненный характер.

Во-вторых, данный учебник написан при постоянной взаимной корректировке теоретических позиций. Каждый из текстов писался одним из авторов, но обязательно дополнялся и существенно диалогически шлифовался другим. В результате читатель имеет здесь дело с подлинно соборным опытом философского творчества, где, с одной стороны, преодолевается субъективизм и теоретическая предвзятость каждой отдельной позиции, а с другой — в тексте вместе живут и звучат разные индивидуальные философские «Я».

В-третьих, авторы придерживались принципа фундаментальности, в хорошем смысле слова «классичности» в изложении учебного материала. Вечность краеугольных проблем метафизики, будь то проблема первооснов сущего или природы истины, обусловила и соответствующую логику изложения материала, где приоритет отдавался проверенным временем ходам философской мысли, вводящим читателя в сердце многовековых метафизических дискуссий. Понятно, что интересные сами по себе неклассические тренды философской мысли, типа постмодерна или социального конструктивизма, неизбежно переместились на смысловую периферию данного учебника. Оправданием авторам служит то, что многие современные течения и подходы гораздо удобнее и уместнее осваивать в рамках курса истории современной философии и в проблемно-тематических спецкурсах, читаемых на теоретических кафедрах философских факультетов.

В-четвертых, в данном учебнике, как заметит читатель, авторы попытались провести принцип исторической преемственности в понимании и преподавании метафизики на философском факультете МГУ. Это касается имен и идей периода абсолютного господства марксистского диалектического материализма. Авторы глубоко убеждены, что в рамках диамата развивались творческие подходы и были получены метафизические результаты, за которые не только не приходится сегодня краснеть, но которыми можно по праву гордиться. По крайней мере, одному профессиональному принципу точно следует поучиться современному поколению философов, вступающих в самостоятельную творческую жизнь, — это верности систематическому и доказательному характеру философствования. Главное в метафизике — не надменное изрекание метафизических истин и не заумное проговаривание субъективных домыслов, а четкое изложение и обоснование своей теоретической позиции. **Философия — это в первую очередь воля к доказательному мышлению.**

При этом авторы далеки от некогда расхожей мысли, что рациональной философией может быть только светская и наукообразная

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

философия. Они попытаются показать, что идеалистическая и религиозная философия зачастую гораздо рациональнее материалистической, и рациональность внутри философии никогда не зависит от мировоззренческой ориентации мыслителя. Она определяется в первую очередь открытостью его позиции для критики, внятностью высказываемых теоретических тезисов и аргументов. При этом идеалом подлинного философствования во все времена была интенция на синтез, на гармоничное объединение, казалось бы, нестыкуемых идей и подходов. С этих **позиций авторы не скрывают своей приверженности диалектическим традициям философствования и процедурам диалектического синтеза**, прекрасные образцы которого можно найти в диалектических исканиях того же советского периода.

В-пятых, наибольшее число вопросов и критических замечаний в адрес прежних «Университетских лекций по метафизике» касались правомочности отнесения к ней аксиологии как общей теории ценностей. Однако за десять лет, прошедших после того издания, авторы с удовлетворением констатируют, что отнесение аксиологии к метафизическому ядру философии получило довольно широкое признание среди российских философов. Позднее по времени возникновение аксиологии (вторая половина XIX в.) вовсе не влечет за собой вывод о ее неметафизичности. На этих же основаниях следовало бы исключить из метафизики и теорию познания. Но ведь частные аксиологические проблемы, как и фундаментальнее проблемы теории познания, обсуждались в философии с самого начала ее возникновения. Здесь достаточно вспомнить античные споры о природе красоты или источника этических максим поведения. В одной из бесед с коллегами одному из авторов учебника был задан очень точный вопрос: «Можно ли ваш подход к строению метафизики понимать так, что центральной категорией онтологии является бытие, теории познания — истина, а аксиологии — благо?» На этот вопрос, как нам представляется, следует дать утвердительный ответ.

В-шестых, философия является открытой и непрерывно обновляющейся системой знаний, где нет раз и навсегда зафиксированных аксиом, законов и доказанных на их основе теорем. Ее живая стихия — бесконечное вопрошание и напряженное размышление над вечными проблемами человеческого бытия, не могущими получить окончательного и всех удовлетворяющего решения. В силу этого философия плохо стыкуется с жанром любого учебника, даже если ставится сугубо прагматическая задача — дать человеку самые общие представления о проблемах и методах философии, а тем более, ее метафизического ядра. Смысловое пространство этой важнейшей сферы духовной культуры человечества находится вне потока исторического времени, а потому действительное его освоение подразумевает включение человека в непрерывный творческий диалог мыслителей друг

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

с другом — и тех, кто жил 2500 лет назад, и тех, кто творит сегодня. Поэтому нам хотелось, в той мере, в какой это было возможно, сохранить живой — открытый и творческий — дух философии. В наибольшей степени, как нам представляется, это возможно именно в жанре университетских лекций. Их атмосферу нам и хотелось передать. Согласно традициям Московского университета лекции здесь всегда носят систематический и авторский характер, где приобщение к фундаментальным проблемам и ходам теоретической мысли подразумевает активную и творческую позицию лектора, возможность вынесения им на суд аудитории идей и гипотез с «переднего края» науки.

Одновременно, согласно тем же университетским традициям, излагаемый в лекциях материал является лишь основой, своеобразным профессиональным фундаментом, над которым слушатели должны самостоятельно, в результате кропотливой работы, возвести здание своего собственного философского мировоззрения. Прослушивание лекционного материала должно органически дополняться устными дискуссиями с коллегами на семинарах и, что особенно важно, самостоятельной работой с философскими текстами. Университетская лекция призвана в этом плане сориентировать студента в море современной философской литературы, привить ему вкус к чтению философской классики и дать образцы ее квалифицированной теоретической интерпретации. Именно такой синтез систематичности и научной свободы позволяет действительно приобщиться к философии, почувствовать своеобразную красоту ее гипотез и строгость доказательств.

Авторы уже при первом издании осознавали определенную парадоксальность своей позиции, ибо книга, предназначенная для осмысления прежде всего студентами, то есть в большой степени носящая учебный характер, не позиционировалась авторами как учебник. В данном издании, благодаря творческой позиции издательства, мы попытались совместить эти противоречивые стороны. С одной стороны, в своем «старом» варианте и в полном объеме книга будет представлена в электронном виде. С другой стороны, в бумажном виде предлагается учебник, который отвечает государственным стандартам изучения философии в вузах и имеет меньший объем. Нам представляется, что такое комплексное издание представляет достаточный интерес, позволяя тем, кто желает более глубоко исследовать философские проблемы, обратиться и к электронному варианту. Для них данный учебник будет лишь неким стимулом изучения философии.

При чтении данной книги необходимо иметь в виду, что сложный по содержанию материал невозможно изложить просто, но его можно изложить понятно и, смеем надеяться, интересно. Понятно, что полностью воспроизвести на бумаге дух и общую тональность клас-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

сической академической лекции невозможно: там присутствует и строгое доказательство, и вольный полет фантазии, и шутка, и теоретический экспромт, и обязательный момент философской исповедальности. Но мы постарались посильно передать это живое измерение университетского философствования, максимально приблизив стилистику, тематику и архитектонику нашего учебника к реальным лекциям.

И, наконец, последнее. Цельного философского мировоззрения нельзя достичь, если человек не размышляет о бытии истинных благ и не ищет путей к их реальному утверждению в собственной жизни. Заметим, что и стремление к мудрости без этого невозможно. **Споспешествовать личным исканиям мудрости — такова в конечном счете предельная цель любого учебника по метафизике.** Удалось ли ее достичь авторам — о том судить уже не им, а заинтересованным читателям.

Алтай – Москва
2013 год

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Раздел 1
ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ

Глава 1. ПРЕДМЕТНОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

1. СЛОЖНОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ПРЕДМЕТА ФИЛОСОФИИ

Философия происходит из соединения двух достаточно простых для понимания греческих слов — *philia* (любовь) и *sophia* (мудрость), что означает этимологически «любовь к мудрости». Однако эта простота обманчива, и уже на протяжении более 2500 лет философы спорят о том, чем же на самом деле является философия. Причем, в отличие от представителей наук, они не могут отказать в желании участвовать в поисках ответа на данный вопрос ни представителям других видов знания, ни вообще любому человеку. В этом смысле философия выступает как наиболее открытая система, к которой может приобщиться каждый. Но она не дает гарантии, что каждый, даже профессионально занимающийся философией, является философом. Великими философами становились и сапожники, как, например, Я. Бёме, и стекольщики, как например, Б. Спиноза. И, напротив, окончание философских факультетов самых разных университетов вовсе не гарантирует того, что их выпускники действительно станут философами, даже если будут иметь квалификацию преподавателя философии.

В философии всегда присутствует сложнейшая интеллектуальная проблематика и тончайшие метафизические построения, кажущиеся недоступными обычному человеку. Но смысл философии заключается в попытках дать ответы не только на сложные, но и на кажущиеся простыми вопросы, которые человек задает миру, самому себе и другим людям. Философия не является также знанием опредмеченным, т.е. не занимается, подобно наукам, конкретными предметными областями, которые заведомо ограничивают бытие. Предметом философии может быть все что угодно — от звездного неба над головой до былинки под ногами. Обучение любому предметному знанию, конечно, также не является простым, но здесь, по крайней мере,

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ясно, чему надо учиться и что не входит в предметную область данной науки. Философия — это фактически особый тип мышления и даже особый образ жизни, чему научиться сложно, если только вообще возможно. В философии изначально все и всегда равны. Мудрость может быть выражена и ребенком, и поседевшим старцем. Как отмечал К. Ясперс, «философское мышление каждый раз должно начинаться с самого начала. Каждый человек должен осуществлять его самостоятельно»[1]. Ни академический статус, ни положение философа в обществе не являются гарантией действительности его философской мудрости. Между подлинным философом-мудрецом и квалифицированным философом-профессионалом может лежать дистанция огромного размера. Эта мысль может показаться парадоксальной. Еще более странно, что она предваряет учебник по философии, цель которого заключается как раз в том, чтобы помочь профессионально усвоить философские знания. Однако никакого противоречия здесь нет, а лишь обрисовывается область возможных предрассудков, которые настигают нас, когда мы впервые приобщаемся к философии.

Еще одна противоречивая особенность философии. С одной стороны, она требует систематического мышления и творческого освоения интеллектуальных богатств, которые были накоплены на предшествующих стадиях развития философии; а с другой — философское знание всегда обращено не только к коллегам-профессионалам, но и к обычному человеку. Для философа всегда важным является проникновение его идей на все уровни сознания и культуры, в том числе, а может быть, и в наибольшей степени — на уровень обыденного сознания, на котором пребывает большинство людей. Пока философское знание не выйдет из стен философских кабинетов и не станет предметом массовых споров и обсуждений — до той поры оно обречено оставаться достоянием узкого круга специалистов, никак не влияя ни на становление отдельного человека, ни на развитие общества. Обыденное сознание — это и один из источников самой философии, и то, что необходимо философски просвещать в надежде на практические результаты. В этом смысле «философия должна быть доступна для каждого человека»[2].

В то же время, что впрочем, естественно, именно на уровне обыденного сознания, точнее говоря для обывателя, отношение к философии реализуется в известного рода предрассудках, которые полярным образом описывают область занятий философов.

Иногда о ней говорят с презрением, и она воспринимается как бесполезная и никому не нужная болтовня. В силу того, что абстрактные рассуждения философа не всем понятны, вместо того чтобы

---

1 *Ясперс К.* Введение в философию. Минск, 2000. С. 11.

2 Там же.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

вдуматься в них, всегда проще обозначить данный род мыслительной деятельности как обыкновенную глупость. В такой ипостаси выступает, например, в комедии Аристофана «Облака» один из величайших философов древности — Сократ, который ищет ответы на вопросы типа «пищит комар гортанью или задницей», «на сколько стоп блошиных блохи прыгают»[1].

Немногим лучше и противоположное восприятие философии, когда о ней говорят почти с божественным почитанием, считая, что она представляет собой некую завершенную систему абсолютного знания, а философы — это мудрецы, знающие некие вечные истины и непреходящие ценности. Здесь исчезает самое главное — понимание философии как вечного процесса поиска истины, а не истины в последней инстанции. Именно такая трактовка философии приводит к искаженным требованиям по отношению к ней и к наиболее сильным разочарованиям.

Иногда считают, что философией может заниматься каждый, так как она касается всех, а значит, ее освоение — дело простое и всем доступное. Проявлением такого подхода является использование понятия философии где угодно и в каком угодно смысле. Так, бизнесмен, излагая принципы своей работы, может обозначить их как «философию бизнеса». Юрист, оценивая те или иные действия преступника, может говорить о «философии преступника», тренер футбольной команды о «философии игры» и т.д. Однако на уровне массового сознания слово «философия» гораздо чаще используется в негативном контексте, как пустое и практически бесполезное умствование.

Данные достаточно типичные предрассудки, бытующие в сознании людей, были замечены еще Гегелем, который относил их к рассуждениям с позиции «здравого смысла». Ведь всегда легче говорить и рассуждать о том, о чем ничего не знаешь. Вместе с тем внешне знакомый предмет или расхожее понятие кажутся простыми и легко понимаемыми. Однако известное оттого, что оно известно, еще не становится автоматически познанным[2]. Человек как бы подпадает под «магию слова». Произнося слово «философия», которое все слышали и которое у всех вертится на языке, он склонен считать, что все о нем знает.

Многие люди также убеждены, что философию вовсе не надо изучать и что наличие во рту языка, так легко помогающего нам оперировать с пищей, столь же легко позволит производить это и с поня-

---

1 *Аристофан.* Облака // Античная драма (Библиотека всемирной литературы. Сер. I. Т. 5). М., 1970. С. 355–356.

2 См.: *Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Часть первая: Феноменология духа // Соч. Т. IV. М., 1959. С. 16.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

тиями. Гегель говорил по этому поводу: «Относительно всех наук, изящных и прикладных искусств, ремесел распространено убеждение, что для овладения ими необходимо затратить большие усилия на их изучение и на упражнение в них. Относительно же философии, напротив, в настоящее время, видимо, господствует предрассудок, что, — хотя из того, что у каждого есть глаза и руки, не следует, что он сумеет сшить сапоги, если ему дадут кожу и инструменты, — тем не менее, каждый непосредственно умеет философствовать и рассуждать о философии, потому что обладает для этого меркой в виде своего природного разума, как будто он не обладает точно такой же меркой для сапога в виде своей ноги»[1].

Последнее замечание Гегеля современно, так как вскрывает механизм внешне «свободного», раскрепощенного философствования, которое так популярно сегодня и обозначается самыми разнообразными терминами, но в основе которого чаще всего лежит нежелание и неумение систематически рассуждать. Здесь мы сталкиваемся не с творческим мысленным усилием, а с произвольным умствованием, с суетным порождением из самих себя «новых» смыслов, которые часто являются лишь тривиальностями здравого смысла. «Печально то, что незнание и даже бесцеремонное и лишенное вкуса невежество, неспособное сосредоточить свои мысли на каком-либо абстрактном предложении, а тем более на связи между несколькими предложениями, выдает себя то за свободу и терпимость мышления, а то и за гениальность»[2].

Опираясь только на здравый смысл, безусловно, можно облечь банальные истины в личины философских одежд, которыми данная банальность прикрывается, однако к философии это не имеет никакого отношения, хотя и является источником массового философствования, иногда охватывающего общество в те или иные периоды развития и широко ретранслируемого системой массовой информации (чего только стоят разделы философии, которые сегодня можно обнаружить в Интернете). Гегель в этой связи отмечал, что представители такой философии предпочитают «положиться на здравый человеческий смысл и — дабы, впрочем, не отстать от времени и философии, — читать рецензии на философские произведения, да, пожалуй, предисловия и первые параграфы этих произведений. Ибо в предисловиях и первых параграфах даются общие принципы, на которых все строится, а в рецензиях — наряду с историческими сведениями также критика, которая, — именно потому, что она критика, — стоит даже выше критикуемого»[3].

---

1 *Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа. С. 36–37.
2 Там же. С. 37.
3 Там же. С. 38.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

Необходимо понимать, что истинное философствование возникает не на пустом месте. Это не результат фиксирования неких мыслей, возникших в голове. Такая свобода мышления относительна, ибо ее горизонт определяется здравым смыслом, где только самому «философствующему» кажется, будто его мысль самостоятельна и оригинальна. Он не ощущает банальности собственных высказываний, и ему лишь кажется, что он мыслит. Для действительно свободного мышления необходимо определенное погружение в пространство мировой философии, т.е. освоение тех достижений, которые были в ней накоплены за более чем 2500-летний срок. Лишь ориентация в этом пространстве позволяет нам свободно чувствовать себя внутри философской проблематики, осознавать сущность философских проблем, сравнивать существующие варианты их решений и пробовать предлагать свои собственные. Философская самостоятельность должна быть не случайной стихийной свободой, проявившейся в виде двух-трех интересных мыслей, спонтанно возникших в голове, а результатом систематического размышления над краеугольными философскими проблемами. Следовательно, обстоятельное изучение истории философии и научение культуре философского мышления (философствованию) — это необходимый процесс, включающий в себя кроме собственно профессиональной подготовки также освоение различных видов знания, начиная от его конкретных предметных областей, которыми, прежде всего, занимаются науки, до особых форм постижения бытия, которые характерны, например, для религии или искусства.

Философия, стало быть, открыта для всех, и каждый человек в той или иной мере «философствует», однако подлинное овладение философией представляет собой глубокую и систематическую работу мышления, требует определенного настроя души, когда все, окружающее нас, как бы пропускается сквозь призму философской интерпретации, когда как в значительных, так и внешне незначительных явлениях мы вдруг улавливаем законы гармоничного и разумного устройства бытия и понимаем свое действительное место в рамках мирового целого.

Важнейшей предпосылкой обучения философии, безусловно, является изучение истории идей, которые в ней возникали. Как отмечал К. Ясперс, «чтобы прийти к философии, нужно пройти путь через ее историю. Этот путь для отдельного человека есть как бы восхождение вверх по стволу великих оригинальных сочинений»[1]. Однако одновременно, как мы указали выше, философия — это свободное мышление, поэтому тексты, через которые нам представлена мировая философия, являются лишь условием и предпосылкой са-

[1] *Ясперс К.* Введение в философию. С. 150.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

мостоятельного мышления. В этом смысле можно сказать, что без истории философии не может быть усвоена философия, но философия, в свою очередь, не может быть сведена лишь к истории философии.

На первый взгляд, тезис о том, что философия сводима к ее истории, выглядит достаточно убедительно. Действительно, что такое философия как не история идей конкретных философов? Более того, кажется, что именно последовательное хронологическое изучение философских воззрений и дает нам объективное представление о ее развитии. Следовательно, освоение философии есть лишь изучение имевшихся в истории человеческой культуры философских идей. Однако уже здесь возникают серьезнейшие противоречия и трудности.

Прежде всего, как же изучать эту самую историю философии? Вариантов ведь очень много. Ясперс советует выбирать тексты великих мыслителей. «Можно сказать, что уже в одном великом произведении заложено все. Опираясь на одно из великих творений, самостоятельно прорабатывая его, поднимаются в целое царство философии»[1]. Одновременно тот же Ясперс указывает, что есть две фигуры, которые всего предпочтительнее для погружения в ткань философского исследования, — это Платон и Кант. Но в данном случае первичной-то оказывается вовсе не история философии как таковая, а теоретические представления самого Ясперса о сущности и назначении философии.

Важно также понимать, что роль истории философии иная, чем, например, роль истории какой-то из наук. Для изучения современного состояния физики или химии нам вовсе не обязательно знать историю развития этих наук. Относительно науки мы можем с некоторыми оговорками сказать, что последняя научная теория одновременно является и наиболее истинной. Соответственно в науке история реализуется как некий перечень открытий и находок, приведших к развитию данного вида знания. В каком-то смысле история наук — это исторический реестр или архив научных открытий. В философии такая ситуация принципиально невозможна, и в ней мы никогда не сможем указать на некую новейшую и наиболее истинную философию. Платон или Гегель могут оказаться актуальнее любого современного мыслителя. Именно поэтому изложение абсолютно объективной истории философии (если это не просто реестр имен) невозможен. Неслучайно многие крупные философы создают свою собственную историю философии, отдавая субъективные предпочтения тем или иным мыслителям.

Следовательно, история философии — это всегда некоторая интерпретация реального исторического процесса, которая неизбежно

---

[1] *Ясперс К.* Введение в философию. С. 179–180.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

облачает историю идей в предлагаемые самим автором «концептуальные одежды». Есть, например, персонифицированные варианты ее изложения, когда перед нами предстают философы, сгруппированные по степени их значимости и величины с позиции автора данной истории, что вовсе не гарантирует нам ни истинности нарисованной им исторической панорамы в целом, ни даже объективности изложения философских идей этих мыслителей. Против таких вариантов выступал Гегель, который обращал внимание на то, что это — лишь субъективные трактовки, рассказы по истории философии, где она превращается в «предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых *эрудитов*. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т.е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны, и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает. <...> Чтó может быть бесполезнее ознакомления с рядом лишь голых *мнений*? Чтó может быть более безразличным?»[1].

В противовес этому он предлагал создавать последовательную и объективную **теоретическую историю философии**, которая должна быть независимой от пристрастий автора. Но тогда возникает потребность в объективном научном основании для такого изложения истории идей. У Гегеля в качестве такового выступает единый историко-философский процесс, в котором каждая концепция есть лишь этап общего становления философского самосознания. В этом случае на первый план выступает некий смысловой стержень (например, тот же абсолютный идеализм или материализм), на который «нанизываются» философские идеи, что и дает нам вроде бы объективно и систематически выстроенную историю философии. Но здесь возникает важнейший вопрос о критериях выбора указанного стержня, что далеко выходит за рамки самой истории, требует выявления ее внутренней сущности, связи с другими формами сознания, с наукой, религией, искусством и т.д. В результате оказывается, что единство истории философии в любом его варианте «не является фактическим состоянием, но есть некоторая идея. Мы ищем это единство, однако достигаем лишь партикулярного единства отдельных сфер... Ни одна конструкция истории философии в качестве рационально выстроенного ряда позиций не совпадает с исторической фактичностью»[2].

Другая проблема связана с тем, что любая история неизбежно приобретает характер своеобразного собрания памятников, т.е. ей присущи элементы догматизма. В этом смысле практически любой учебник по истории философии является реализацией этого прин-

---

1 *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993. С. 78.

2 *Ясперс К.* Введение в философию. С. 141.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ципа. Он выполняет лишь узкую учебную цель, связанную с приобретением некоторых знаний и их воспроизведением на экзамене или зачете. Такая форма философии также нужна, но она имеет слишком мало общего со свободной философской мыслью, сводя все ее богатство лишь к одной авторской интерпретации. Необходимо помнить, что «никакой философ, даже самый великий, не является обладателем истины»[1].

Философия, как мы позже попытаемся показать, уже по своему определению не может стоять на месте, не может выступить в качестве системы единых, всеми принятых знаний, как это иногда осуществляется в рамках научных теорий. Философия — это вечно развивающееся знание, внутри которого происходит столкновение противоречащих концепций, и результатом этого отнюдь не выступает их отбрасывание по закону исключенного третьего. Более того, наличие жестко конкурирующих теоретических альтернатив — это устойчивое состояние философии, свидетельствующее о ее жизненности в ту или иную историческую эпоху, в той или иной социально-культурной среде.

Отношение к истории философии только как к памятнику может привести, как отмечал еще И. Кант, лишь к слепому повторению того, что уже было зафиксировано в человеческом мышлении. Или, как отмечал Гегель, объективная и как бы застывшая история философии представляет собой лишь бесплодное «скитание среди могил». Как это ни парадоксально, попытка все более объективного и буквального изложения истории философии может вытеснить саму философскую рефлексивную, творческую работу разума, заменив все простым пересказом и комментированием. Но это — уже вечный соблазн профессиональных историков философии, которым не по душе ни гегелевская теоретическая история философии, ни произвольное и предвзятое историческое «странствие по душам», как это было свойственно, например, Льву Шестову (термин, кстати, принадлежит ему). Поэтому очень часто у самих историков философии над духом торжествует буква, а изложение чужих идей не сопровождается их глубоким теоретическим пониманием.

Обращение к методологическим проблемам истории философии порождает еще один важный вопрос: происходит ли в истории реальное приращение философского знания, или философы все время кружатся в кругу раз и навсегда заданной проблематики? И если проблемный и концептуальный фонд философии все же обновляется, то что является причиной этого? Что сподвигает мыслителя к концептуальным прорывам, к рождению новых идей? Неужели только личный произвол и случайные стечения исторических обстоятельств?

---

[1] *Ясперс К.* Введение в философию. С. 153.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Философия — это свободное творчество, и философ «как самостоятельный мыслитель должен применять свой разум свободно и оригинально, а не рабски подражательно»[1]. И он должен быть, в конечном счете, уверен, что его новые построения имеют всеобщую и объективную значимость. Но каковы тогда объективные критерии оригинальности и общезначимости философских идей, заслуживающих того, чтобы остаться в истории?

Однако из всего сказанного вовсе не следует, что никакой объективной истории философии просто нет, а ее изучение в лучшем случае удовлетворяет абстрактное любопытство профессиональных историков философии. Более того, существует позиция, утверждающая возможность существования некого идеального понимания философии, ее сущности и задач в виде **завершенной истинной теории**. Здесь противоположностью исторического плюрализма и релятивизма во взглядах на философию выступает столь же тупиковая позиция абсолютного объективизма и антиисторизма. Но тут возникают все те же вопросы: что такое философская истина, и каковы ее критерии? Одинаковы ли они для любых эпох и культурных традиций? Где гарантии того, что именно в данной философской теоретической модели истина действительно воплотилась? Подобная позиция могла бы быть справедливой лишь в одном случае — если бы некто мог достичь абсолютной истины, абсолютно истинного знания. Однако последнее также невозможно, если мы исходим из разумной и самокритичной позиции и не воспринимаем философию в качестве религии, которая вправе базироваться на недоказуемых абсолютных предпосылках. Слишком уверенным в истинности своих философских положений Гегель предлагал вспомнить слова апостола Петра, которые он сказал Ананию: «Смотри, ноги тех, которые тебя вынесут, стоят уже за дверьми». Или, перенося это на почву наших рассуждений: «Смотри, система философии, которая опровергнет и вытеснит твою, не заставит себя долго ждать; она не преминет явиться так же, как она не преминула появиться после всех других философских систем»[2].

Таким образом, оба вывода: что философия полностью сводима к ее истории и нет никаких объективных и истинных философских теорий; или, напротив, что невозможна объективная история философии (или в силу того, что нет и не может быть теории, которая адекватно описывает весь путь развития философии, или в силу того, есть единственно истинная философская теория, исключающая пересказ исторических заблуждений) — являются крайними и ошибочными позициями. Как часто бывает при наличии некоторого коли-

---

1 *Кант И.* Логика. Пособия к лекциям. 1800 // Трактаты и письма. М., 1980. С. 333.

2 *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. С. 82.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

чества альтернативных вариантов решений той или иной проблемы, ответ на нее лежит где-то «посередине», так как каждый вариант базируется на частичной истине, которая, однако, приобретает здесь абсолютное значение. Поэтому ответ на данную общую проблему связан с решением вопросов об особенности самого историко-философского процесса и специфике философии как особой формы теоретического знания. Человечеству все-таки удается более или менее объективно описать развитие философии, правда, вариантов такого рода описаний достаточно много. А это позволяет рассуждать о пользе альтернативных историй философии. Но несомненно и другое. Существует сфера философии, описывающая ее основные принципы и подходы к бытию, которые при всех их различиях тем не менее можно систематизировать в виде некой системы базовых представлений о философии как таковой, выделить ее основные черты и компоненты.

Именно это выступает центральной задачей нашего курса, целью которого является выяснение того, что такое **философия** именно **как особого рода теория**, что одновременно подразумевает и ответ на вопрос о том, что такое философия вообще. Многообразие концепций, которые существовали и существуют в философии, лишь внешне разрушают представление о ней как о едином историческом процессе. Философия представляет собой более сложный тип единства, включающий в себя разнообразие. Это своеобразное и **органическое единство многообразия**. Разнообразие философских систем и в диахроническом (историческом), и в синхроническом (теоретическом) плане характеризует не отсутствие у философии единого предмета, а подчеркивает специфику существования и развития философии как особого типа знания и сферы духовной культуры.

Дело в том, что философия в принципе не развивается линейно и прогрессивно, поэтому в ней мы практически не найдем общезначимых и истинных результатов, которые фокусируются в новейшей теории, как это характерно для частных наук. Там последняя по времени научная теория одновременно выступает и как более адекватная собственной предметной области, а значит, в этом смысле является более истинной по отношению к предшествующим.

Развитие философии осуществляется по иному принципу, когда разнообразная теоретическая работа ведется в ней в рамках единого **философского проблемного поля**. Это разнообразие внутри единства или единство в неустранимом разнообразии, сохраняющее внутри себя и те философские представления, которые были выработаны в более ранние времена. Поэтому в философии, с одной стороны, нет полностью устаревших идей, так же как и нет абсолютно новых. Это одна из особенностей философии, позволяющая всем философам (и тем, которые были, и тем, которые есть) вести философский диалог друг

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

с другом поверх пространственно-временных и культурно-национальных границ. Особенность же понимания истины в философии такова, что именно вся система философских воззрений позволяет нам ее постигать через развитие и посильное совмещение различных ракурсов ее видения. По сути, разнообразные философские концепции, прошедшие проверку ее историей, суть лишь различные пути и грани постижения философской истины, за исключением внутренне противоречивых (иррациональных) или откровенно безнравственных. Последние, правда, проверку историческим временем чаще всего не выдерживают.

Таким образом, **философия** всегда **реализуется как единство истории и теории**, это лишь две стороны одного предмета. Поэтому разрыв этих аспектов приводит к искажению как самого предмета философии (абсолютизация этих аспектов), так и изложения истории философии (подчинение реального историко-философского процесса абсолютизированным схемам или отказ от всякого концептуального обоснования своих исторических построений).

Еще один важный момент относительно понимания специфики философии мы хотели бы специально отметить. Существует расхожее убеждение, что философия — это совершенно внеутилитарная область занятий, некая интеллектуальная праздная игра, никак не связанная с практической деятельностью человека. Отсюда делаются выводы о том, что она ничего не дает человеку, а тем более обществу. Причем критика философии ведется здесь с разных сторон.

С религиозных позиций, философия впадает в интеллектуальную гордыню, превознося человеческое сознание, пытаясь, в частности, «человеческими средствами», т.е. посредством разума, рассуждать о Боге и даже строить концептуальные схемы его определения и оправдания. С позиции веры — это верх кощунства, когда человек в каком-то смысле ставит себя на один уровень с Богом. Как отмечал К. Ясперс, «образ мышления, основывающийся на авторитете церкви, отвергал философию потому, что она, с его точки зрения, отдаляет от Бога, соблазняя мирским, вредит душе, обращая ее к ничтожным вещам»[1]. Отсюда делается вывод, что философия не может рациональным образом сконструировать и моральные принципы человеческого существования. Они могут определяться лишь Богом, и философия в этом отношении бессмысленна и даже вредна.

Светская же критика философии за ее практическую бесполезность[2] чревата превращением философии в идеологию, в средство

---

1 *Ясперс К.* Введение в философию. С. 16.

2 Вспомним в этой связи знаменитый тезис К. Маркса, что прежние философы различным образом объясняли мир, а дело заключается в том, чтобы изменить его.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

идейного обслуживания чьих-то классовых, партийных или корпоративных интересов, что не только искажает ее внутреннюю сущность, но и может привести (о чем свидетельствует история) к тяжелым последствиям. К сожалению, эти идеи модны и сегодня, когда философию пытаются впрямую увязать с идеологическими задачами власти. Наша позиция состоит в том, что философия по своему предмету должна быть дистанцирована от власти, так же как и в определенной степени от реальных конкретных проблем, но это не означает, что она не может эти проблемы исследовать. Она их исследует на своем уровне, а дело конкретных людей (политиков, ученых и т.д.) принимать данные идеи. Философия не должна работать по заказу, обслуживая интересы определенных групп.

Ученые часто также скептически относятся к философии, ибо она никоим образом не может решать конкретнонаучные проблемы. Правда, как только происходят сложности в развитии самой науки, философия здесь неизбежно появляется, либо в виде предтеории, на базе которой потом возникают научные теории, либо в качестве общей мировоззренческой системы, включающей в себя и данные научного постижения мира. Но опять-таки: жесткое навязывание какой-либо философии в качестве единственно приемлемой для наук является идеологией, а не философией.

В любом случае, как отмечал Ясперс, будь то «притягательная сила потустороннего мира, озаренного явленным Богом, или притязающая на всемогущество власть безбожного посюстороннего мира — и та и другая — хотели бы, чтобы философия прекратила свое существование»[1]. Однако надежды эти тщетны. Философия по определению — это сфера именно духовного освоения бытия, главным инструментом которого выступает Свободный и Творческий Разум. В этом ее сила и значение для человека. Лиши философию свободы и творчества — и она попросту исчезнет как особая сфера духовной культуры. Неудивительно, что философия, как никакая другая сфера духовного освоения бытия, все время должна как бы бороться за собственное существование и оправдываться за свою непрактичность, хотя существует множество иных культурных образований, которым это в вину не ставится, например искусству. К тому же необходимо помнить, что, если бы все в бытии человека мы стали мерить сугубо практическими мерками, тогда в праве на существование надо было бы отказать не только философии и искусству, но также и теоретической науке, которая никогда не развивается, руководствуясь утилитарно-прагматическими запросами. **Человек потому и является творческим духовным существом, что способен задумываться о вечных**

---

1 *Ясперс К.* Введение в философию. С. 16.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

проблемах и задаваться внеутилитарными целями, что, собственно, и отличает его от животного.

Кроме того, необходимо понимать, что философия в определенном смысле может стать и практически полезной. Для иллюстрации мы вкратце остановимся здесь на одном-единственном примере — обосновании универсального тезиса, что при всех прочих равных условиях[1] высшее следует всегда предпочесть низшему, а духовные ценности — материальным.

Так, духовные ценности бесконечны, материальные конечны. Избрав стезю творчества по законам добра и красоты, человек может воплотить свои идеалы во множестве материальных форм. Попытка же придать конечным материальным потребностям бесконечный характер ведет к духовному оскудению личности, а в итоге — к разрушению тела и психики в погоне за все новыми и новыми чувственно-телесными удовольствиями. Кроме того, удовлетворение духовных потребностей дает более глубокое и устойчивое удовольствие — подлинную духовную радость. Воспоминания об умном и прекрасно сыгранном спектакле могут вдохновлять нас и дарить радость по прошествии многих лет и даже десятилетий. В противовес этому телесное удовольствие быстро проходит, а погоня за все новыми удовольствиями никогда не приводит к полному удовлетворению. Эти вопросы мы еще подробно обсудим в аксиологическом разделе учебника.

Кроме того, наличие высоких духовных целей помогает личности не потерять смысла жизни. Собственно, смысл жизни таким образом сориентированных людей и заключается не в материальном накоплении, а именно в следовании духовным целям. Это процесс бесконечный, и он противоположен «дурной», т.е. бессмысленной бесконечности материального накопления и потребления. Материальное накопление необходимо связано с фактором перенасыщенности и ограничено опять же материальными барьерами (ограниченность денег, ограниченность жизни, ограниченность пространства и пр.). Следствием этого выступает освобождение пространства для новых материальных ценностей. Новое здесь всегда связано с отбрасыванием старого (типа выбрасывания устаревшей, но отлично работающей модели сотового телефона), причем это отбрасывание часто не имеет никакого целесообразного оправдания. Осознание «отсутствия пространства» для нового этапа материального накопления, невозможность преодолеть материальные ограниченности приводит к обессмысливанию бытия личности, к ее физическому саморазрушению и даже уничтожению. В этом плане наличие высоких духов-

[1] Ясно, что голодному человеку бессмысленно говорить о вреде чревоугодия; а тяжелобольного убеждать в медицинской пользе активной духовной жизни.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ных целей является даже экзистенциально прагматичным, ибо позволяет успешно преодолевать жизненные драмы, утраты и трудности.

Исходя из этих аргументов, можно утверждать, что занятия философией практически полезны со всех точек зрения и в любом возрасте. Выдающийся русский философ В.С. Соловьев писал: «...Если кто из вас захочет посвятить себя философии, пусть он служит ей смело и с достоинством... пусть он знает, что, занимаясь философией, он занимается делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным»[1].

2. МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ И СТРУКТУРА ФИЛОСОФИИ

Метафизический подход к исследованию бытия проявляется в предельности философского знания. А одной из форм постижения предельности выступают попытки сформулировать какие-то всеобщие закономерности относительно самых разнообразных явлений мира. Именно эта претензия на познание закономерностей провоцирует вывод о том, что философия может быть уподоблена частным наукам. Возникают варианты «научной» философии, что приводит к массе противоречий в трактовке самой философии, ее истории. В этой ситуации, как мы уже отмечали выше, всегда соблазнительно выставить некоторую отдельную систему в качестве единственно научной, а предшествующие концепции рассматривать лишь как этапы ее становления. Этому, в свою очередь, противостоят обратные попытки — трактовать философию как форму духовного освоения бытия, которая никак не связана с его рациональным познанием и обоснованием своей позиции. Тогда понимание философии персонализируется и представляет собой некое индивидуальное восприятие бытия.

Спор о том, является философия наукой или нет, бесконечен, и представляется более верным говорить о вариабельности ее предмета, определяемой единым смысловым пространством, границами которого выступают ключевые философские проблемы, которые можно обозначить как основные вопросы философии. И в этом смысле каждая из философских концепций дополняет наше общее представление о мире, создавая из мозаики взглядов, настроений и переживаний общую картину мира. Поэтому затруднительно дать некое всем подходящее определение философии. Гораздо эффективнее описать указанное проблемное смысловое пространство.

Следует также иметь в виду, что философия является сегодня весьма дифференцированным видом знания, включая в себя совокупность большого количества дисциплин, таких, например, как этика, эстетика, логика, история философии и др. Это может создать впечатле-

---

[1] *Соловьев В.С.* Исторические дела философии // Вопр. философии. 1988. № 8. С. 125.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ние, что изучение философии есть, по сути, последовательное изучение всех этих философских наук. Однако на самом деле это не так или не совсем так, поскольку особенность философии заключается именно в ее целостном характере, и каждая из упомянутых дисциплин тесно взаимосвязана с другими. Более того, абсолютизация дифференциации дисциплин в философии неизбежно приводит к серьезным методологическим ошибкам, когда общее фундаментальное решение проблемы подменяется ее дисциплинарной интерпретацией, часть выдается за целое, а сам философ замыкается в узком кругу своих профессиональных проблем. Это чревато утратой самой сути философии, как стремления к мудрости и цельности миропонимания.

Как нам представляется, блестящее понимание сущности философии и ее структуры дал великий немецкий философ Иммануил Кант. Философ попытался описать философию как совокупность смысловых проблемных уровней, объединенных некой общей проблематикой. Он выделил два самостоятельных уровня философии, выполняющих разные задачи в общественном сознании.

Первый он обозначает как «школярская» философия. Данная характеристика философии не является негативной, если она реализуется в соответствующих ей пределах. Это некоторая совокупность наиболее общих представлений о философии, философах, проблемах, которые стояли в ее истории и с которыми должен ознакомиться каждый культурный и образованный человек в рамках своего самовоспитания, так же как он должен знакомиться с религией, искусством, правом, не становясь при этом обязательно верующим, художником или юристом. Знакомиться с такой философией следует на ранних стадиях обучения: в школах, гимназиях и лицеях, говоря современным языком, в рамках среднего школьного образования. Сами по себе эти знания не учат людей философии, а лишь учат тому, что понимали под философией другие люди. В результате такого обучения человек не научается философствовать, а лишь приобретает положительное знание о ней, в хорошем смысле слова просвещается.

Однако, кроме этого, существует философия как **особая наука о предельных смыслах и целях человеческого бытия**, которая придает ценность всем другим видам знания, выявляя их значение для человека. Именно в этом плане она выступает как философская мудрость. Философ, стремящийся к такой мудрости, должен постигать то, насколько знание может способствовать достижению высших целей Человека и Человечества. «Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу — а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться тому, каким быть, чтобы быть человеком»[1].

---

[1] *Кант И.* Соч. в 6 томах / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. Т. 2. М., 1964. С. 206.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Кант формулирует основные вопросы, на которые должна отвечать это философия в ее всемирно-историческом значении:

Что я могу знать?

Что я должен делать?

На что я могу надеяться?

Что такое человек?

Ответы на эти вопросы, пишет Кант, позволяют философии определить: «1. Источники человеческого знания, 2. Объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец, 3. Границы разума»[1]. Перечисленные вопросы философии, задающие границы ее проблемного поля, позволяют нам представить философию как особый культурный феномен, форма которого варьируется от эпохи к эпохе, зависит от конкретной социокультурной ситуации и в том числе, от ее индивидуального переживания мыслителем.

Таким образом, несколько модифицируя мысли Канта, мы можем говорить, что предметом философии является бытие как особая сложная система, включающая такие его подсистемы, как Мир и Человек. Философия выступает как знание о предельных взаимоотношениях (закономерностях), которые существуют между миром и человеком на всех уровнях бытия.

Мир — это окружающая нас природа на всех ее уровнях, включая общество. Это то объективное и всеобщее (вспомним чувственно-материальный Космос у древних греков), что противостоит Человеку и частью чего он одновременно является в качестве одухотворенного существа.

Человек, с одной стороны, рассматривается в философии как творческий субъект познания и носитель сознания и мышления, а с другой стороны — как самостоятельный объект философского познания, объект самосознания. Человеческое «Я» это и сознание, и мышление, и дух, и особая мыслящая структура в самом бытии. Поэтому противопоставление мира и человека, духа и материи является условным, так как они слиты в едином бытии.

Выявление сущности человека есть фактически выявление различных сторон его взаимоотношений с миром, базирующихся на представлениях об истинном знании. «Истина есть отношение Человека к Миру, Действие есть действие Человека в Мире, Красота есть переживание Человеком Мира»[2].

С этих позиций философию можно определить как разумное искание ответов на вечные проблемы человеческого бытия. В самом первом приближении к таким вечным проблемам можно отнести вопрос

---

1 *Кант И.* Соч. Т. 2. С. 332.

2 *Алексеев П.В.* Предмет, структура и функции диалектичесого материализма. М., 1978. С. 48.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

о первоначалах бытия, о возможности достижения истины, о сущности добра, красоты и справедливости, о происхождении и назначении человека. Исследуя фундаментальные проблемы бытия, философия обязательно намечает те или иные варианты их решения, а значит, вырабатывает систему фундаментальных принципов и законов философского отношения к бытию, миру и человеку, что в философской традиции обозначалось термином метафизика, понимаемая как предельный вид философского знания, связанный с наиболее абстрактной и глубокой формой рефлексии (размышления) человека над проблемами личного и мирового существования.

С этих позиций человек является не неким абстрактным «среднестатистическим» образованием, но всегда индивидом, личностью. Поэтому наряду с проблемами постижения бытия как такового, совпадающего с миром в его целокупности, он исследует и самого себя, свое «Я» как органическую и деятельную часть мироздания. В этом аспекте центральной проблемой метафизики, да и всей философии выступает вопрос о смысле индивидуального существования, ибо именно знание смысла собственной жизни делает человека хозяином собственной судьбы и разумным участником жизни мирового целого.

При этом философ прекрасно понимает, что вечные проблемы бытия не имеют исчерпывающих, раз и навсегда данных решений. Чем глубже и тоньше данный ответ, тем больше новых вопросов ставит он перед свободной и творческой человеческой мыслью. Из того факта, что окончательно решить вечные проблемы человеческого бытия (и соответственно вечные проблемы философии) невозможно в принципе (иначе они не были бы вечными!), вовсе не следует, что философ не должен пытаться предлагать свои собственные варианты их решения. Напротив, он всегда стремится это сделать, причем в максимально обстоятельной и систематической форме. Последовательно решая вечные проблемы, философ формирует то, что носит название «мировоззрение». Мировоззрение есть система взглядов на мир, на человека и, самое главное, на отношение человека к миру. Отсюда не будет ошибкой дать еще одно определение философии, которое было особенно популярно у русских философов (С.Л. Франк, П.А. Флоренский и т.д.): **философия есть учение о цельном мировоззрении.**

Результатом такого рода предельной проблемной рефлексии над бытием и самим собой становится то, что человек вырабатывает в себе определенную культуру мышления, особого рода метафизическое отношение к миру и к любому исследуемому объекту. Это особое метафизическое отношение учит удивляться неизреченным тайнам бытия и грамотно вопрошать это бытие, критически оценивать окружающих и самого себя. Занятия философией шлифуют интеллект и обостряют интуицию, закаляют дух и нацеливают на открытое существование в мире, когда человек больше всего ценит разумную

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

последовательную аргументацию и продуманность жизненной позиции. Поэтому можно сказать, что **философия есть, прежде всего, сам творческий процесс философствования**, которым можно овладеть лишь в результате систематической практики. Поэтому неслучайно говорят, что философия есть школа мысли.

Что же касается метафизики, то это — **сердце философии, и в своем традиционном понимании является учением о первоосновах сущего.** Ее еще иногда называют «теоретической» философией, тем самым противополагая ее «практическим» разделам типа этики или эстетики. О составе философской метафизики, а следовательно, и о структуре теоретической философии до сих пор ведутся споры. Нам близка позиция, рассматривающая метафизику как состоящую из трех, тесно друг с другом связанных разделов: онтологии (учения о бытии), гносеологии (учения о познании) и аксиологии (всеобщей теории ценностей). Именно таковой является и структура данного учебника.

1. Онтология

Онтология представляет собой раздел метафизики, нацеленный на выявление **всеобщих закономерностей бытия как такового**, неважно о какой конкретно разновидности бытия идет речь — природной, культурно-символической, духовной или личностно-экзистенциальной. Любая онтология — признает ли она исходным материальное, идеальное или какое-то другое бытие — всегда пытается выявить всеобщие структуры и закономерности развития **вещей и процессов как таковых (или самой по себе объектности любого рода)**, оставляя в стороне вопросы о закономерностях их познания и о ценностном отношении к ним со стороны познающего субъекта.

2. Гносеология (или теория познания)

Являясь частью бытия, человек в то же время определенным образом противостоит ему и осознает это свое противостояние. Одна из реализаций такой ситуации позволяет рассматривать весь окружающий мир как объект познания. Причем в качестве объекта может выступать не только внешний мир, но и сам человек как часть мира, общество как организованная совокупность людей. На этом уровне философия в предельной форме ставит вопрос о познаваемости мира и обоснованности наших знаний о нем. **Гносеология** (или теория познания) **есть философское учение о знании и всеобщих закономерностях познавательной деятельности человека.** Здесь на первый план выходит проблема взаимодействия между познающим субъектом и познаваемым объектом. В отличие от онтологии, которая ищет закономерности самого бытия, и общей аксиологии, которую интересует его

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ценностное человеческое измерение (или благо), гносеологию занимают следующие вопросы: «как приобретается знание о бытии любого объекта?» и «как оно с ним соотносится?».

Общая гносеологическая проблематика также дает нам самые разнообразные варианты ее решения. Есть философские направления, представители которых не признают познаваемости мира. Есть философские концепции, исходящие из познаваемости мира, хотя и выводящие эту познаваемость из разных начал, как материалистических, так и идеалистических. Имеются философские системы, которые значительно огрубляют процесс познания, сводя его к воздействию объекта на субъект или отрицающие возможность познания части бытия, например, социального. Однако все они затрагивают именно предельные характеристики и условия процесса познания, выявляя смысл познавательной деятельности как таковой. Для представителей частных наук такие вопросы могут показаться, с точки зрения предмета их наук, просто бессмысленными. Здесь вопрос о том, возможно познание или нет, не может даже ставиться, ибо тогда не будет науки. Наука всегда подразумевает оптимистическую познавательную установку, но только философ вправе сомневаться в ее реальности и целесообразности.

3. Аксиология

Человек, живя в мире, является существом одухотворенным. Он не только познает мир, но и активно действует в нем как его часть, эмоционально переживая свое существование, взаимоотношения с другими людьми, свои права и обязанности. Познавая и переживая мир, человек в некоторых ситуациях осознает целый ряд, если так можно выразиться, трагических компонентов своего существования: невозможность абсолютного познания, смертность, греховность, отсутствие, как ему кажется, абсолютных критериев добра, красоты, истины и пр. Человеку свойственно в ряде случаев ориентироваться на абсолютные мировоззренческие установки, на веру. Философия в предельной форме исследует эти ценности человеческого существования, их обоснованность и необходимость.

Таким образом, **аксиология** — это раздел метафизики, который направлен на выявление всеобщих ценностных оснований бытия человека (субъекта), его практической деятельности и поведения. Аксиологию интересует не бытие как таковое и не законы его познания (хотя и это ей может быть интересно), а прежде всего человеческое отношение к бытию и та система ценностных представлений (о красоте, благе, справедливости и т.д.), в соответствии с которыми это отношение формируется и развивается. Иначе говоря, **аксиология — философское учение о бытии истинных ценностей, выступающих проч-**

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ным основанием целеполагающей и оценочной деятельности человека и позволяющих ему вести творческое и гармоничное существование в мире.

Таким образом, метафизика есть по существу фундаментальное основание философии в целом, как бы философия в ее исходном и наиболее глубоком смысле, а дальнейшая дифференциация философских дисциплин реализуется лишь внутри этого общего метафизического пространства, ибо в той или иной степени любая конкретная философская дисциплина (от эстетики до философии религии) представляет собой ту или иную конкретизацию общих метафизических ракурсов исследования (онтологического, гносеологического и аксиологического), а также сложившихся в истории философии фундаментальных метафизических (или философско-теоретических) ходов мысли.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Глава 2. ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ И ИСТОЧНИКИ РАЗВИТИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

1. ВНУТРЕННЯЯ ЛОГИКА РОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

Для того чтобы перейти к выявлению специфики философии как особого типа постижения бытия и как особого метафизического типа знания, нам необходимо провести некоторую предварительную работу, связанную с выявлением особенностей ее становления и вычленения из иных форм духовного освоения бытия. Важно понять, с какого момента развития человеческой культуры и почему мы можем говорить о философии как об относительно обособленной сфере духовной деятельности людей.

Зарождение философии в VII–VI вв. до н.э. по масштабам всемирной истории событие почти мгновенное. Но в данном случае для нас более важен феномен «временной и социокультурной одновременности» становления человеческого духа в разных регионах Земли, ставший переломным моментом в истории нашей цивилизации[1]. В чем же состоял этот перелом? Начало человеческой истории связано с определенными материальными предпосылками — освоением человеком орудий труда, использованием огня и т.д. На этой основе происходит становление великих культур древности — освоение ими жизненного пространства, развитие производственных, социальных и государственно-правовых отношений. Но самое удивительное происходит тогда, когда в этих культурных центрах, которые имели разные предпосылки для своего развития и которые пространственно расположены далеко друг от друга, происходят общие процессы осознания человеком самого себя, своего места и функций в мироздании. При этом он начинает действовать уже не как чисто природное, а как особого рода существо — размышляющее и рационально рефлектирующее над основаниями собственной жизнедеятельности. В человеческой культуре одновременно появляются и творят величайшие мыслители, величайшие не только для своего времени, но и для всей человеческой цивилизации в целом. Назовем вслед за Ясперсом лишь некоторых из них: Конфуций, Лао-цзы, Мо-цзы в Китае; Зароастр в Иране; палестинские пророки Элия, Иссая и Иеритий; Парменид, Гераклит и Платон в Греции; в Индии создаются Упанишады. Вот как описывает Ясперс данный период: «В это время были выработаны

[1] См.: *Ясперс К.* Введение в философию. С. 100–103.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

основные категории, посредством которых мы мыслим до сих пор, и были созданы мировые религии, опираясь на которые люди живут и поныне. Благодаря описываемому процессу были поставлены под вопрос воззрения, нравы и положения, которые до этого ценились неосознанно. Все завертелось в водовороте»[1]. Можно сказать, что именно в этот период появился «современный человек», т.е. человек философствующий, а значит, и внутренне свободный. Он «осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения»[2]. Это было завершение мифологической и начало совсем другой эпохи — эпохи рационального переосмысливания всей жизни человечества, включая и переосмысливание мифов как основополагающих смысловых структур того периода. «Мифы были преобразованы и постигнуты с новой глубиной в то самое мгновение, когда миф в целом был разрушен»[3].

Таким образом, единовременность появления философии в разных регионах Земли подчиняется некой внутренней логике развития самого человеческого мышления и связана с попыткой рационального осмысления как устройства мироздания, так и предельных вопросов собственно человеческого бытия. А вот разнообразие форм философского самовыражения зависит и от конкретных социокультурных обстоятельств, и от индивидуальности каждой из философствующих личностей. Поэтому в некоторых культурах философия изначально формируется как вариант религиозного сознания, в других в ней на первый план выходят проблемы этического или эстетического плана. На Востоке, например, разрыв с мифом был не столь радикален, как в Европе. Можно даже говорить о естественной кристаллизации религиозно-философских систем (конфуцианства и даосизма в Китае; веданты в Индии) внутри традиционных систем восточных верований. В силу глубочайшего традиционализма, особого внимания к мистической интуиции и созерцанию в философском творчестве, а также почитания Учителя — конфликт между философией и религией на Востоке был практически невозможен. Смертный приговор Сократу за оскорбление греческих богов — это нечто совершенно немыслимое для восточной культурной традиции. Европейской философской мысли, напротив, начиная с Древней Греции, свойственна большая связь с наукой и опора на ее позитивные результаты. Если на Востоке великие философы — это чаще всего еще и крупнейшие религи-

---

1 *Ясперс К.* Введение в философию. С. 103.

2 *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М., 1991. С 33.

3 *Ясперс К.* Введение в философию. С. 103.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

озные деятели-реформаторы, то на Западе они по преимуществу еще и выдающиеся ученые. Здесь достаточно вспомнить Пифагора, Фалеса или Аристотеля.

Однако, несмотря на все различия, на всю опосредованность социально-исторической практикой, в развитии философии большее значение имеет ее собственная **внутренняя логика**, отражающая логику развития самого человеческого мышления.

Это проявляется, во-первых, в **единой направленности развития философии**: от первоначально недифференцированного состояния — ко все большей специализации и дифференциации философского знания; от философии как творчества отдельных мудрецов — к формированию профессионального философского сообщества; от спорадического и случайного занятия философией «для души» — к ее преподаванию в школах и университетах в качестве обязательной учебной дисциплины.

Во-вторых, философия выражает дух своего времени в наиболее конденсированной, четкой и ясной форме. По текстам великих философов мы реконструируем образ мышления и «картины мира» древних греков и средневековых людей, деятелей европейского Просвещения и индийского духовного Ренессанса последней четверти XIX – начала XX в. Недаром великий представитель немецкого классического идеализма Гегель определял **философию как духовное самосознание своей эпохи**.

При этом существует органическая связь между характером философствования и его принадлежностью к определенной культуре. Чем более развита духовная культура какого-либо народа, тем более развитой является и его философия, а последняя вполне может быть определена как **важнейшая теоретическая форма национального самосознания**.

В-третьих, несмотря на разнообразие мировой философии, в ней, как мы уже отмечали выше, всегда сохраняется **неизменный проблемный стержень**, придающий ей и историческое (диахроническое), и культурно-пространственное (синхроническое) единство и преемственность. Такой стержень образуют «вечные» проблемы человеческого бытия, устойчивые относительно всех исторических перемен и лишь получающие своеобразную постановку и решение в зависимости от нового социокультурного контекста.

Мы рассмотрим возникновение философии на примере древнегреческой культуры, для чего имеется целый ряд вполне объективных причин. Именно здесь становление и развитие философии реализуется в наиболее «чистом» варианте, что позволяет трактовать античную философию как своеобразный эталон. Именно это давало повод Гегелю достаточно жестко утверждать, что философия как таковая начинается только в Греции. В более мягкой форме, распространяя

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

влияние античной философии лишь на западную культуру, об этом же говорит и Карл Ясперс, усматривая в древнегреческой философии начала западноевропейской философии в целом. Если по поводу восточной философии ведутся споры: была ли это философия в собственном смысле слова или нет, то по поводу древнегреческой философии в этом уж точно не сомневается никто.

Именно здесь почти в эталонной форме происходит известный переход от «мифа к логосу», который в других культурах носил менее определенный характер. Поэтому целесообразно рассматривать данный тип философии как некий классический образец, с помощью которого можно исследовать проблему возникновения философии «в чистом виде», проследить, как она отделялась от иных форм сознания и, в частности, как происходило ее вычленение из мифа.

Гегелю принадлежит известное выражение о том, что развитие философии как бы проходит путь солнечного светила, которое восходит на Востоке, поднимается в Греции и заходит как форма завершенного знания на Западе.

Восточный народ, писал великий немецкий философ, убегает в «пустую абстракцию как в бесконечное; это встречается преимущественно у индусов, которые истязают себя и углубляются в состояние наиглубочайшей абстракции; так, например, индусы смотрят в продолжение десятков лет на кончик своего носа, а окружающие их кормят, они, таким образом, живут без всякого духовного содержания, кроме как знания абстракции; содержание этого знания есть, таким образом, нечто совершенно конечное. Это, следовательно, не почва для свободы»[1].

В связи с этим Гегель вообще отрицал наличие философии на Востоке, где, по его мнению, существовало лишь предфилософское знание, которое, хотя и оказало влияние на греческую философию, но несравнимо с античностью по достигнутым результатам. Конечно, Гегель был явно несправедлив, принижая философские системы восточных стран, но, действительно, Древняя Греция дала нам особую — как бы кристальную — форму философии, с которой, и это не случайно, мы чаще всего и отождествляем само понятие философии.

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. С. 145. Еще более жесткую и тенденциозную оценку восточной философии высказывает Г.Г. Шпет: «Именно Восток есть родина мудрости, всяческих сказок, сказаний и мифов. Восток их *переживает*, ими питается и в них выражается. Он не знает, что такое *рефлексия*; умственная жизнь для него — нечто чуждое; он с трудом отличает ее от тяжелого физического труда, он отдыхает, когда от него не требуют умственного напряжения; умственная лень — его природа и его добродетель» (*Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 228–229).

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

2. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СТАНОВЛЕНИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Специфика любого культурного явления связана с условиями его возникновения и существования, которые во многом определяют его существенные черты. Поскольку мы рассматриваем в качестве своеобразного эталона возникновение древнегреческой философии, то необходимо рассмотреть социокультурные факторы ее становления.

Может быть, главная особенность древнегреческой философии, на что специальное внимание обращал еще Гегель, это то, что она развивается как свободное мышление. Соответственно, необходимо понять, какими были условия возникновения и реализации такого свободного мышления в античности.

Одним из важных факторов становления древнегреческой культуры выступает особенность географического расположения Греции. Страна представляет собой территорию, расчлененную на множество островков земли. Здесь отсутствуют и мощные реки, пронизывающие всю страну, и высокие горы, ее разделяющие. Греция заселена людьми, которые, как отмечал Гегель, видят перед собой одинаковый горизонт, что придает им чувство единства, но, одновременно, это **единство разнообразия**, так как племена, населяющие Грецию, отличны друг от друга. Это важный момент, когда национальное единство обогащается разностью и даже чужеродностью составляющих его элементов. Греческие племена, достаточно поздно придя на ту землю, которую мы называем Грецией, быстро научились земледелию у местных критских племен. От них же они перенимают практику освоения моря. Поэтому, отмечал Гегель, корабль и виноградная лоза надолго становятся любимыми объектами поэтического творчества греков. Таким образом, в Греции реализуется принцип этнокультурного разнообразия в восприятии мира, что оказывает влияние на сам стиль мышления, придавая ему гибкий, диалектический характер. Здесь нужно постоянно брать поправку на возможность иного типа мировидения, иной интерпретации вещей и событий.

Географические факторы в определенном смысле повлияли и на **государственное устройство Греции**. Греция располагалась в гористой местности, но горы были не слишком высоки, чтобы отгораживать друг от друга селившиеся здесь племена. Люди жили между гор и имели выход к общему для них морю, что обеспечивало постоянный контакт. Такая территориальная раздробленность создавала предпосылки для чисто географического разделения (но не раскола!) страны на ряд мелких округов (кантонов). «Такой рельеф создавал благоприятные условия для той политической организации, которую греки назвали полисом»[1], о зна-

[1] *Боннар А.* Греческая цивилизация. Т. 1. От Илиады до Парфенона. С. 32.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

чении которого мы скажем ниже. Относительная культурно-географическая неоднородность государств-полисов приводила к тому, что они жили между собой в соперничестве. Между полисами постоянно велись войны, что отражается в том факте, что в Греции никогда не заключали мира, а были лишь перемирия, которые, как правило, нарушались.

Все это способствовало созданию особых социально-психологических условий для формирования **индивидуального сознания**. Граждане (индивидуальности) здесь «предоставлены самим себе, не соединены с самого начала в патриархальный естественный союз, а лишь объединены в иной сфере — общностью закона и духовных нравов»[1]. Развитие духовной индивидуальности лежит в основе греческого характера, становится атрибутом греческого духа. Греческая индивидуальность, по мысли Гегеля, является своеобразной прекрасной индивидуальностью и реализуется в трех формах: «как субъективное художественное произведение, т.е. формирование самого человека; как объективное художественное произведение, т.е. как формирование мира богов, наконец, как политическое художественное произведение, как строй государства и живущих в нем индивидуумов»[2].

Субъективное художественное произведение проявляется в высокой оценке возможности создания человеком того, чего нет в природе, будь то украшения, собственное тело или государственное устройство. Культивируется способность человека наслаждаться результатами сотворенного, будь то достигнутая красота и гармония тела через физические упражнения или приобретенные духовные способности через обучение. Сотворенная, надприродная форма оценивается значительно выше, чем природная, ибо она — продукт свободного творчества.

Наслаждение самим собой и конкуренция необходимо приводили к столкновению индивидуальностей, поэтому вся жизнь древних греков протекала в соперничестве, как на индивидуальном уровне, так и в экономической, политической, культурной сферах. На уровне взаимоотношений между различными полисами это частенько заканчивалось войнами. Своеобразной вершиной этого всеобщего духа соперничества становятся Олимпийские игры, культурно закрепившие эту форму конкурентно-конфликтного социального поведения. Это были не сегодняшние Олимпиады, в которых демонстрируется преимущественно сила мышц, но также соревнования между поэтами, драматургами, певцами и танцорами. Проводились даже конкурсы красоты. В этом смысле игра как соревнование и как свободный труд (творчество) противопоставляется повседневному труду, который связан с необходимыми потребностями, а значит, несво-

---

1 *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. СПб., 1993. С. 225.

2 Там же. С. 267–268.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

боден. Игра — это возвышенное серьезное дело, так как связана с реализацией духовных устремлений и амбиций человека.

Все это формирует особое духовное состояние личности древних греков, их готовность к соревновательности и спору. В литературе оно обозначается термином «агональность» (от греч. *agōn*), т.е. «борьба», «состязание». Это особое состояние психики человека, когда стыд и нежелание вызвать неодобрение со стороны равных себе, причем по любому вопросу, приобретает характер абсолютной ценности, так же как и желание проявить себя перед лицом соплеменников с наилучшей стороны. Причем желание снискать славу и почести любыми путями приобретает подчас болезненную форму[1]. Такой культ борьбы и самоутверждения любыми способами не способствовал политическому единству страны, что, в конце концов, привело к политическому падению классической полисной Греции и подчинению ее власти македонских царей.

Объективное художественное произведение, по Гегелю, связано с признанием божественного начала. «Мы выяснили понятие греческого духа; религия означает не что иное, как то, что это понятие как существенное становится объектом. Согласно этому понятию и божественное начало будет заключать в себе природную мощь лишь как элемент, который преобразуется в духовную мощь»[2]. Греки относятся к Богу как к духовному началу, проявляющемуся в людях. Поэтому его форма и образ также создаются людьми, творятся ими.

И, наконец, своеобразным синтезом «субъективного и объективного художественного произведения», их вершиной выступает у древних греков **демократия**. Дух здесь становится «живым всеобщим духом, который в то же время является самосознательным духом отдельных индивидуумов. Для этого духа и для этого государства был пригоден лишь *демократический* строй»[3]. Именно этот строй является предпосылкой формирования греческой философии и общей творческой свободы греческого культурного мира. Именно демократия создала предпосылки для свободы индивидуума, которая не зависела в такой степени от государства, как в восточных деспотиях. В этом смысле

---

1 «Об Эмпедокле рассказывали, что он, желая уверить окружающих, будто он взят богами на небо, покончил самоубийством, тайно прыгнув в жерло Этны... Авантюрист II в. н.э. Перегрин, как рассказывает Лукиан, всю жизнь стремился заставить о себе говорить любыми способами и, наконец, торжественно сжег себя, желая уподобиться взошедшему на костер Гераклу. <....> Об Алкивиаде Плутарх сообщает, что он изуродовал дорогую и красивую собаку, отрубив ей хвост, чтобы афиняне говорили именно об этом его поступке...» (*Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. Л., 1985. С. 78–79).

2 *Гегель. Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. С. 271.

3 Там же. С. 277.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

не государство определяло индивидуальность греков, но, напротив, индивидуальность и индивидуализм греков определяли общие свойства греческого государства.

Основой демократии была добродетель, базирующаяся на государственном праве, выражающем всеобщий интерес. Правда, замечает далее Гегель, именно демократия стала и главным условием гибели античной Греции, так как она исторически была еще не готова к существованию, не получила собственную субстанциальность и не стала в полной мере демократией. Это была форма эгалитарной демократии для меньшинства. Как отмечает Андре Боннар, в V в. до н.э. было приблизительно 130 тыс. граждан (включая их жен и детей, так что количество избирателей далеко не достигало этой цифры), 70 тыс. постоянно живущих здесь иностранцев — греков из других полисов, оседло поселившихся в Афинах, но не пользовавшихся политическими правами, и, наконец, 200 тыс. рабов. Таким образом, население Афин, насчитывавшее 400 тыс. человек, наполовину состояло из рабов. «Иными словами, афинская демократия, эгалитарная во всем, что касалось политических прав своих граждан, существовала и держалась главным образом за счет труда рабов»[1]. Любопытно, что раб и рабовладелец порознь не считались цельными людьми. Раб представлял собой некую вещь, способную производить работу (аристотелевское «говорящее орудие»), смысл и цель действия которой придавало движущее начало в лице рабовладельца как особой «формообразующей идеи». Поэтому они не могли существовать друг без друга, образуя некоторое единое целое[2]. В рамках всей Греции это, в конце концов, привело к экономическому застою и нарастанию социальных конфликтов внутри полисов. Вместе с тем частные интересы отдельных городов превалировали над общими греческими интересами и законами. Все это вместе обернулось утратой независимости греческими городами-государствами.

Однако именно демократия стала главным условием возникновения философии. Гегель, высочайшим образом оценивая значение древнегреческой философии, связывал это с тем, что философия вообще есть принципиально свободное мышление, которое не может быть реализовано без соответствующих политических предпосылок. Она возникает как форма свободного мышления, а условием свободного мышления должна быть практическая (при всей ее относительности) политическая свобода мыслящего человека. «Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется

---

1 *Боннар А.* Греческая цивилизация. Т. 1. От Илиады до Парфенона. С. 160.

2 См.: *Лосев А.Ф.* История античной философии в конспективном изложении. М., 1989. С. 13.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

свободный государственный строй»[1]. Это еще ограниченная свобода, это лишь предпосылка для развития философии как неуклонного процесса самореализации и самопознания абсолютного духа. Поэтому философия развивается как возрастание свободы индивидуального человеческого мышления и как рост самосознания человечества в целом.

Культура древней Греции, отмечает Лосев, стала настолько эталоном классики, что даже в сознании профессиональных исследователей античность лакируется, а ее социально-исторические отношения (общество, государство) идеализируются и как бы отождествляются с великими образцами ее художественного развития[2]. Так, например, говоря о демократии, чаще всего имеют в виду афинскую демократию, игнорируя иные примеры государственного устройства, что особенно характерно для историков и философов, пытающихся конструировать реальную историю как единый исторический процесс. Мы частенько находимся под обаянием таких величественных фигур, как Платон или Аристотель, думая, что все греки были таковыми. Мы восхищаемся стихами Сапфо и отождествляем их с восприятием мира и с общим положением античной женщины в целом, которое было отнюдь не столь прекрасно и поэтично. Более того, «сквозь всю греческую поэзию проходит струя женоненавистничества»[3].

Так что демократия вряд ли может быть единственным источником достойной жизни, ибо любая форма правления сопряжена с конкретной культурой и ее традициями, которые могут весьма существенно различаться и нести не только созидательные, но и разрушительные элементы. Работорговля, униженное положение женщины, жесткое деление мира на своих и чужих (греков и варваров), массовый феномен античных тираний, разгул пиратства на море — все это заставляет достаточно критически воспринимать греческую полисную

---

1 *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. С. 143.

2 См.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 394–406.

3 *Боннар А.* Греческая цивилизация. Т. 1. От Илиады до Парфенона. М., 1992. С. 177. Так, Симонид Аморгский, который, по мнению исследователей античной литературы, скомпилировал пословицы и поговорки из поэм Гесиода, создал целую женоненавистническую поэму. В этой поэме все женщины были разделены на несколько категорий по именам животных и предметов. Так, например, женщина-свинья описывается следующим образом:

Все в доме у такой валяется в грязи,
Разбросано кругом, — что где, не разберешь.
Сама ж — немытая, в засаленном плаще,
В навозе дни сидит, нагуливая жир

(*Симонид Аморгский* // Античная лирика (Библиотека всемирной литературы. Сер. I. Т. 4) / Сост. и прим. С. Апта и Ю. Шульца. М., 1968. С. 122).

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

жизнь. Развитие Греции, как и многих иных народов, представляло собой, по выражению А.Ф. Лосева, «душераздирающую трагедию»[1].

Но для нас важны не эти позитивные и негативные социально-исторические аспекты существования Древней Греции, а идеи, оставленные древнегреческими философами в человеческой культуре. И здесь мы обязаны подчеркнуть, что перечисленные социокультурные особенности античной Греции, и прежде всего афинская демократия, привели к невиданной активности индивидуального человека в жизни общества. Здесь необходимо было бороться за свою политическую и человеческую репутацию, быстро и взвешенно принимать публичные решения, уметь вести споры и моделировать продуктивные дискуссии. Указанная выше агональность пронизывает все сферы бытия античного человека, в том числе и философию, придавая ей диалоговую форму, построенную на столкновении противоположных точек зрения, что, в свою очередь, основывается на диалектическом восприятии мира.

Таким образом, философия реализуется в античной культуре как соревнование (борьба) мысли, основанное на развитии **доказательного типа мышления** и такой философской дисциплине, как **логика**, детально разработанной в античности. Борьба за то, чтобы твои аргументы были приняты большинством, необходимость убеждать в своей правоте других порождают также необходимость учитывать сферу **психоэмоциональной жизни** человека, что реализуется в такой дисциплине, как **риторика**.

Политическая риторика, в которой главной выступает задача привлечения на свою сторону как можно большего числа людей, опирается не столько на логическое обоснование политических взглядов, сколько именно на систему психоэмоционального воздействия на субъекта, позволяющую риторическими приемами возвысить самого себя или, напротив, очернить противника. Итогом переживания ситуации, когда человека за что-то высмеяли, могло стать даже самоубийство[2]. И прославление, и очернение противника были нормами греческой политики и мощным средством воздействия на лю-

---

[1] См.: *Лосев А.Ф.* Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения / Отв. ред. Ф.Х. Кессиди. М., 1979.

[2] *А.И. Зайцев* приводит следующие факты из древних источников: «...Насмешки Архилоха довели до самоубийства дочерей Ликамба... Полиагр повесился, не выдержав насмешек в комедии... О Пифагоре сообщают, что он перестал делать своим ученикам внушения иначе как наедине, после того как один из них, которому он сделал выговор в присутствии других, повесился...» (*Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. С. 80–81).

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

дей, впрочем, как и сегодня. Разница лишь в усилении технических средств воздействия на психологию масс.

Логика и риторика дополнили виноградную лозу и корабль в качестве важнейших символов греческой цивилизации.

Именно владение логикой и риторикой стало условием того, что философ в античности занимает важное место в политической борьбе, выступая как политик-профессионал; а политика, в свою очередь, становится авторитетной формой умственной состязательности. Аристотель не случайно выделяет внутри философии такую дисциплину, как философия политики, которая должна являться фундаментом политики как разновидности общественной деятельности. И, кстати говоря, этот термин гораздо глубже понятия «политологии», фиксирующей часто лишь эмпирическую политическую реальность без сколь-нибудь глубокого теоретического и нравственного ее осмысления.

В целом культура античности была проникнута **идеей гармонии**, которая распространялась на все сферы жизни человека. Здесь не было господства культа грубой силы или физически бессильной интеллектуальности. Не случайно Диоген Лаэртский иронизирует по поводу Платона (от греч. *platus* — широкий), настоящее имя которого было Аристокл, что он получил данное прозвище скорее за ширину плеч, как победитель Олимпийских игр, чем за ширину лба, как философ.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что в Древней Греции становление философии было связано с рационалистическим преодолением, а точнее, с диалектическим снятием мифологического сознания. На это непосредственно влияла социально-политическая стихия античного полиса, требовавшая людей энергичных, речистых и склонных к рациональной аргументации. Если в мифах такие проблемы, как, например, проблема добра и зла, блага, ответственности и др., носят художественно-символический характер, что, впрочем, не снимает момента интуитивных открытий и озарений в их решении, то философия постепенно стремится ставить и решать их в рациональной форме, обосновывая и доказывая свои утверждения.

Одновременно философия воспринимает такую особенность мифа, как синтетическое воззрение на мир, соединяющее в единое целое реальное и идеальное, сознательное и бессознательное, рациональное и внерациональное. Установка мифа на целостное понимание бытия и места в нем человека глубоко пронизывает и философию, отличая ее уже с самого начала от дифференцированного, предметного подхода наук. В философии живой и чувствующий субъект мыслительной деятельности, будучи личностью, не отбрасывается. Для нее важны не только рациональные знания, но и сфера эмоциональных и цен-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ностных переживаний человека, от которых он никогда не может окончательно освободиться, не рискуя лишиться полноты бытия.

Таким образом, миф как бы распадается, и та его часть, которая была связана с попытками целостного описания мира, моделированием его закономерностей, или, иначе говоря, его рациональная часть, сохраняется и развивается в философии. Философия делает ясным то, что было смутным в мифе (Гегель), она начинает свое существование в качестве понятийно структурированного мышления, когда на первое место выступает культивирование рациональных знаний, а мыслитель начинает оперировать абстракциями (И. Кант).

В то же время становящаяся **греческая философия не абсолютизирует рационалистическую установку, и в ней большое место отводится образно-символическому восприятию мира**. Ее близость к мифу и одновременно установка на рациональное постижение мира приводит к гармоничному пониманию философии, которая также изначально двуедина, как двуедино само человеческое сознание.

Гармония мира представляется греку почти абсолютной. С помощью разума можно все объяснить и обосновать, но мир трактуется не только как нечто внешнее и сугубо рассудочное, но и как особое художественное творение человека. Подобно тому, как музыкант улавливает в этом мире гармонию звуков, художник — гармонию цвета, скульптор — гармонию форм, поэт — ритмику мира, философ способен как бы своеобразно **усматривать разумность** бытия, раскрывающуюся для нас не только в виде системы понятий и категорий, но и в виде по-своему прекрасной картины Космоса. Греки открывают то, что ныне называется философским умозрением или умным видением сущности вещей.

Таким образом, греки диалектически преодолевают мифологическое сознание, создавая философию как систему воззрений, обеспечивающих универсальное рациональное понимание и одновременно ценностно-эмоциональное восприятие мира, **осуществляя тем самым переход от мифа к философии**.

3. КРИСТАЛЛИЗАЦИЯ ФИЛОСОФИИ ИЗ СЛОВА: МИФ, ЛИТЕРАТУРА, ФИЛОСОФИЯ

С момента своего возникновения философия была тесно связана со словом. Поэтому в античности она выступает прежде всего как особый тип литературного творчества[1]. Античность — очень интересный период, ибо здесь происходит становление самых разнооб-

[1] См., например: *Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // *Аверинцев С.С.* Образ античности. СПб., 2004.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

разных форм постижения человеком мира, которые еще не закрепились в виде норм и стереотипов, и часто их трудно отделить друг от друга. Миф, литература, философия и даже элементы зарождающихся наук — все это формы литературного творчества, которые постепенно кристаллизуются, приобретая собственную специфику.

Философия зарождается и формируется как тип размышляющего, рефлексивного отношения к миру. Она здесь существует в своем первозданном виде, еще не обремененная традициями и социокультурными обстоятельствами. В частности, как отмечал С.С. Аверинцев, она даже не имела своего названия (т.е. зафиксированного значения слова) и была переплетена с мифологией и литературой, хотя уже понятен ее главный вектор развития, связанный с конструктивной работой «философской мысли, прокладывающей путь в неизвестность и получающей при этом импульсы от энергии слова»[1].

Что же это за загадочная энергия слова, о которой пишет С.С. Аверинцев, откуда она возникает и во что может обратиться? Энергия слова возникает в процессе конструктивной работы мыслителя с содержанием и значениями слов как таковых, предшествующей их превращению в понятия и термины. Она возникает из мифа, кристаллизуясь в литературные формы, и пока еще достаточно далеко отстоит от методов своего рационального конструирования.

Миф на ранних стадиях развития человеческой культуры фиксировал и целостность мира, и то место, которое занимает в нем человек. Именно в мифе изначально вырабатывались представления и образы, которые позже фиксировались в философских системах.

Важно понимать, что миф не является сказкой, как некой сконструированной вторичной реальностью. Миф не есть некая условность. Это особый способ описания мира, в котором реальность и чудеса рождены «самой первобытной жизнью и ее наивной верой в обязательность и повседневность чуда»[2]. Миф и не легенда, которая представляет собой фиксацию социально-политических обстоятельств с целью их оправдания или изобличения.

Для того чтобы понять сущность мифа, необходимо погрузиться в атмосферу античной древности, в те слова, которые буквально рождались в культуре, обозначая то или иное явление. Греки очень тонко различали языковые оттенки и в момент фактического становления культуры создавали понятия, которые диалогически пересекались, не имели четких границ и значений.

---

1 *Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 106.

2 *Тахо-Годи А.А.* «Античная мифология» А.Ф. Лосева // *Лосев А.Ф.* Античная мифология с античными комментариями к ней. Энциклопедия олимпийских богов. Собр. первоисточников, статьи и коммент. / Предисл. А.А. Тахо-Годи. Харьков: М., 2005. С. 11.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Миф и есть начало смысло- и языкотворчества. С одной стороны, он выступает как оформление непосредственного чувственно-образного восприятия мира и возникает вместе с возникновением слов как таковых. С другой — это результат обобщающей деятельности мысли, но обобщающей не с помощью логики, а с помощью образов и метафор. Мифологическое слово создает вторичный пласт бытия, который столь же реален для человека, как и окружающий его материальный мир. Индивидуальность человека, его внутреннее «Я» осознается здесь не как противопоставленное природе, а скорее как отождествление с нею, как осознание собственной включенности в нее. «Субъект-объектные отношения в эту... эпоху относительно просты. <...> В сравнении с временами цивилизации... субъект минимален, а объект максимален»[1]. Такое познание мира через восприятия и переживания резюмируется не в понятиях, а в образах, совокупность которых воплощается в мифологических системах.

Образ далее реализуется в слове, поэтому мир античности — это мир становящихся слов, которые подбирают для своего самовыражения философия и литература. Но слова окружают человека в его обыденной жизни, и философия выхватывает нужные ей слова «из родной стихии быта», как отмечает Аверинцев, трансформируя их в термины[2]. Происходит тончайшая работа по различению языковых оттенков слова. Слово многозначно, оно играет всевозможными смыслами, своеобразно проявляясь в той или иной сфере бытия и человеческого творчества. Это и есть момент создания понятий, начинающих описывать конкретные сферы жизни и постепенно ограничивающих исходные значения используемых слов.

Это касается и самого понятия «миф». В прямом переводе с греческого «**миф**» означает всего лишь «слово» (*muthos*)[3]. То есть слово о богах и героях. Но **эпос** — это тоже слово, слово о преданиях[4]. И **логос** — это слово, предполагающее «первичную выделенность и дифференциацию элементов, переходящую затем в некую их собранность»[5]. Если миф выполняет функцию отражения обобщенно-смысловой направленности слова в его целостности, то логос, к которому стремится философия, фиксирует логическую упорядоченность мира и бытия. Именно в мифе вырабатываются представления и образы, которые позже фиксируются в философских системах. Миф обладает своей собственной логикой в рамках особого типа познания —

---

1 *Соколов В.В.* Философия в исторической перспективе // Вопр. философии. 1995. № 2. С. 136.

2 *Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 112.

3 См.: *Тахо-Годи А.А.* «Античная мифология» А.Ф. Лосева. С. 9.

4 Там же.

5 Там же.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

«познания—восприятия». В основе «логики мифа» лежали совершенно иные предпосылки, так как данный тип мышления был не абстрактен, а конкретен и не столько расчленял действительность, сколько, напротив, пытался объединить в едином сознании буквально все.

Миф представлял собой тотальное обобщение. «**Собранность мифа**» является ключевым для понимания философии, ибо философия также есть **собирание и сотворение новых смыслов**. Слово метафорично и содержит в себе множество смыслов. Философия выбирает значение именно для своего — философского — слова, часто пытаясь отойти от расхожих значений повседневного языка. Философия — это «застывшая метафора: бытовое слово, систематически употребляемое в несобственном смысле»[1]. Блестящая мысль, которая позволяет и сегодня объяснить феномен «непонимания» философов. «Для обыденного сознания любое философское высказывание предстает с необходимостью как... словесный выверт»[2], т.е. некоторая игра со словами. Но изначально, отмечает С.С. Аверинцев, так и было: философский термин «рождается из игры и несет на себе сигнатуру своего происхождения»[3]. Поэтому для внешнего наблюдателя, или, если угодно, обывателя, философия не понятна. Он удивляется тому, что философия, считающаяся весьма серьезным занятием, есть еще и игра со словами и их смыслами. Такая интеллектуальная, заумная (то есть находящаяся за рамками обыденного ума) игра не всегда и не всем доставляет удовольствие. Внешне воспринимающий философию не улавливает, что «непонимание» в философии может выступать как просто не проясненный смысл, а может быть и особым дидактическим приемом, «воздействующим на читателя в нужном направлении...»[4].

Миф — результат обобщающей деятельности мысли, но обобщающей, повторим, не с помощью логики, а с помощью многослойных образов и метафор. Этим обусловливается целостность мифа, так как, размышляя над бытием и описывая его, человек не мог отвлечься от собственных психических свойств в условиях недостаточности конкретных знаний о мире и невозможности отделения субъективных и объективных компонентов своего существования. Современный человек достаточно четко отличает собственную индивидуальность от индивидуальности других людей и от реальности, которая его окружает. Для первобытного сознания специфическим является не

---

1 *Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 118.

2 Там же.

3 Там же.

4 Там же. С. 107.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

противопоставление самого себя природе, а скорее отождествление с нею, осознание собственной включенности в нее.

Отсюда важнейшие структурные компоненты мировоззрения — «Мы», «Оно» и «Я» — связаны таким образом, что «Я» (осознаваемая индивидуальность), с одной стороны, сильно зависит от «Мы» (осознаваемая коллективность), а «Я» и «Мы» вместе неотторжимы от «Оно» (как внешней природы). Человек этого периода еще не в силах задавать рациональные вопросы природе, он воспринимает ее непроизвольно и тем самым, конечно, познает ее, но иными, чем сегодняшняя наука, способами. Это, с одной стороны, ограничивало познавательные возможности человека (с позиции сегодняшнего понимания познания), а с другой, позволяло ему воспринимать мир целостно и нерасчлененно[1].

Миф как форма целостного, синтетического восприятия мира не только выступает средством его объяснения, но и выполняет **регулятивно-прагматические функции**. Будучи вымыслом, миф поучает, так как «основан на истине, воспринимаемой как непреложный закон и священное слово, неверие в которое равно богохульству»[2]. Именно нерасчлененность и целостность мифа придавала жесткий характер тем ценностно-нормативным установкам, которые он выдвигал перед индивидом, причем мифологические предписания не требовали дополнительного обоснования.

В философии эта особенность в определенной мере также сохраняется, хотя она и старается обосновывать свои положения. Так, в условиях дефицита конкретных знаний о предельных структурах и свойствах бытия она часто переносит обоснование в сферу сконструированных разумом тех или иных разновидностей «АБСОЛЮТА», как бы выступая от их имени. Это может быть Абсолют под названием «Бог», «Природа», «Разум», «Бессознательное», «Язык», «Дискурсивная практика» и т.д. С этим часто связана особая повелительность философской речи, напоминающая проповеди, так как философ в этом случае говорит не от имени самого себя, а от имени АБСОЛЮТНОЙ ИСТИНЫ. Поэтому для философа тоже важна риторика, усиливающее воздействие аргументов на слушателей. Ссылка на абсолютность придает философским суждениям черты повелительности, и философ нередко выполняет, наряду с функциями теоретического постижения бытия, мировоззренческие функции проповедника.

---

1 См. блестящий анализ такого целостного и живого мифологического отношения человека к миру в работе П.А. Флоренского «Общечеловеческие корни идеализма (философия народов)» в книге: *Флоренский П.А.*, священник. Соч. В 4 т. Т. 3(2) / Ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). М., 1999.

2 *Тахо-Годи А.А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. С. 61.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

Поэтому в философии роль слова, именно слова, а не только понятия или термина, чрезвычайно важна. Слово в такой форме становится мощным фактором коммуникационного воздействия, которое было четко осознано уже античным мышлением. Высказывающегося философа, писал С.С. Аверинцев, нельзя отделять от риторики и даже от жеста, ибо это будет модернизацией реальных отношений. В последнем случае философия предстает перед нами «бесплотно-внесловесной», а риторика «пустой и плоской». Риторика — это не напыщенная речь, в которой форма выражения скрывает бессодержательность, а представляет собою «мускулистую атлетику слова, выкованную “агонами” античности»[1].

Отсюда, повторим, неизбежно вытекает игра со словами, так как за многими из них еще не закрепилось стереотипного значения, характерного для современной культуры. Античный философ «не только подстрекает слово к повышенной подвижности, но и всеми средствами доводит его до кипения, до выступания из собственных семантических берегов»[2]. Слово сначала разогревается, а затем подвергается жесткому интеллектуальному анализу, который лишает его «дорефлективной невинности»[3]. Именно в этот момент слово превращается в философский термин за счет отбрасывания лишних значений и форм, критики языка и выявления некого «безусловного смысла». Здесь начинается философская работа «по докапыванию до истинного и безусловного смысла слов, до их исходного и исконного значения, по оживлению первозданной семантической интенсивности каждого корня»[4]. Эта работа внутри философии будет впоследствии вестись всегда, начиная с платоновского «Кратила» и заканчивая этимологическими изысканиями М. Хайдеггера.

Но есть принципиальная разница между тем же постмодернистским деконструктивизмом, также «раскачивающим» и «доводящим до кипения» значения и смыслы слов, и работой философов античности. Там раскачивание значения слова было конструктивной работой, так как создавались философские смыслы, которых раньше не было; а здесь абсолютизируется деконструктивистское разрушение как таковое, не приводящее к возникновению глубоких смыслов. В античности превалирует целостность, связанная с целостностью мифологического восприятия, а здесь — фрагментарность (клиповость), пытающая выдать себя за целостность. Такое понимание языка и философии отражает ситуацию эпохи, когда стремящееся к тех-

---

1 *Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 125.

2 Там же. С. 132.

3 Там же.

4 Там же. С. 133.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

нической интегрированности сообщество на самом деле является глубоко дефрагментированным образованием с дефрагментированной культурой, которая навязывает человеку клиповое сознание и восприятие. Отсюда, кстати, и момент идеализации античности, о которой мы писали выше: она воспринимается в целом как органическая и созидательная в противовес нынешней — кризисной и раздробленной — культуре.

Мифологическая и словесная составляющие философии породили также диалог как важнейшую форму философской коммуникации. Человек античности еще только «оторвался» от мира, он еще в буквальном смысле его слышал и проговаривал, а сам факт говорения интерпретировал как особый принцип понимания смысла Космоса. Говорящий был одновременно и пророчествующим, олицетворяя собой вещающий Логос. «Логос говорит деревьями, землей, птицами, животными, водой, людьми, вещами»[1]. Соответственно и философ, претендующий на понимание смыслов мира, должен уметь и вслушиваться, и вещать, и пророчествовать. Здесь, возможно, кроется причина отказа многих античных философов фиксировать свои размышления в письменной форме, причем даже в письме эти размышления реализуются в виде диалога, т.е. записанного речевого жанра общения.

Философия — это, прежде всего диалог — диалог человека с другим человеком, диалог человека с Космосом. А любой диалог — это еще и своеобразная борьба мнений, представлений, пониманий. Для античной философии это абсолютно естественная вещь. Философские мысли в силу их диалогического характера были сопряжены также с ритмом. Их можно было и танцевать, и выкрикивать, и изображать. Ритмичность обеспечивает узнавание-предугадывание в диалоге, в том числе и в наше время. Задавая вопрос, мы часто бессознательно оформляем его таким образом, чтобы натолкнуть оппонента на удовлетворяющий нас ответ. В поэтическом диалоге это проявляется в том, что построенный в ритмично-рифмованной форме вопрос требует соответствующего ответа, и вероятность совпадения ответа с ожидаемым становится более высокой.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что миф, выступая первой исторической формой целостного понимания мира, стал одним из важнейших источников философского знания, и ряд особенностей мифологического сознания перешел в философию, подвергшись определенной рациональной интерпретации. Одновременно философия сохранила в себе и внерациональные компоненты, что было связано с поэтическим, образным восприятием мира, который не

---

[1] *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. М., 1998. С. 137.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

менее важен для целостного ощущения бытия, чем дар рационального мышления. Философия, следовательно, возникает как диалектическое преодоление мифологического сознания с его неразделенностью субъектно-объектных отношений, многочисленными вымыслами и фантазиями, даруя новый гибкий тип мировоззрения в принципиально новых исторических условиях.

Однако весь этот переход от мифа к логосу осуществлялся на единой основе, в качестве которой выступало, как мы показали, слово. Становление философии представляет собой терминологическое оттачивание значения слов, придания им более определенных значений и превращение тем самым в систему философских понятий и категорий. Процесс неоднозначный и внутренне противоречивый, так как стабилизация значения слова есть одновременно приостановление возможностей развития вариантов его значений, отказ от метафоричности и многозначности. Это момент перехода от метафоры к понятию, от обыденного значения слова к приданию этому значению иного, закрепленного философскими рассуждениями смысла. Но тем не менее это был период доминирования слова как такового, поэтому процесс становления философии (как и литературы) не мог быть вне слова, вне особой конкретно-исторической и смысловой зоны, которую Аверинцев обозначает как «зону метафоры»[1].

Миф и связанный с ним образ были очень эффективны на уровне восприятия и работы воображения, реализуясь в виде особого рода художественных произведений, поэм, афоризмов и т.д. На этом этапе и философские рассуждения облачались в поэтические одежды, что так привлекает нас и сегодня в античности. Не случайно ряд философов называют этот период **поэтической метафизикой**. «Каждый из этих поэтических метафизиков мыслит мир по-своему, как это больше всего подходит к его эстетической или этической точке зрения»[2]. Тем не менее установка на логические рассуждения необходимым образом приводят к тому, что философия начинает поиск оригинальной формы самовыражения, адекватной собственному предмету. Сначала — это **переход к прозе**. Аристотель отмечает, сравнивая Гомера и Эмпедокла, что у них «нет ничего общего, кроме размера. Поэтому первого правильно называть “поэтом”, а второго — “натурфилософом” [физиологом] скорее, чем поэтом»[3]. Философы

---

1 *См.: Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 117.

2 См.: *Вундт В.* Метафизика // Философия в систематическом изложении В. Дильтея, Р. Риля, В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингауза, Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса. М., 2006. С. 122–123.

3 Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Подг. А.В. Лебедев; отв. ред. И.Д. Рожанский. М., 1989. С. 339.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

уже готовы всему давать определения, но не могут оторваться от поэтической пуповины. Логический аппарат еще настолько слаб, что с помощью поэтического языка и метафор гораздо легче добиться разъяснения и понимания.

Лишь Сократ и Платон придают философским размышлениям более универсальный, а значит, менее зависимый от образов и художественной формы выражения характер. Происходит конституирование рационалистической греческой философской традиции как таковой, основанной на понятийном мышлении, и ее отход от своих изначальных литературных корней. Возникает самая первая разновидность того, что мы сейчас называем философской рефлексией.

В основе **философской рефлексии** лежит критический анализ высказываний оппонента и критичное отношение к самому себе. И, как это ни странно, первым объектом критики становятся миф, искусство и литература. Поэтическое воображение и полет фантазии плохо согласуются с систематической работой абстрактной философской мысли. Рационально-понятийный подход неизбежно становится в философии главенствующим, затрагивая все области человеческой культуры вплоть до морали. Сократ доводит эту традицию до некоторого абсурда, вообще отказавшись от письменной формы выражения своих идей. Только рационально выстроенный разговор сохраняет, по его мнению, жизненность самовыражения философии. «Дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат»[1]. Соответственно наиболее адекватной формой самовыражения философии, по Сократу, как раз и оказывается диалог.

Постепенно диалог становится главной формой описания философской дискуссии. Но если у Платона это еще синтез литературы и философии, поэзии и логики, то позже в классической традиции — это диалог идей как таковых, осуществляемый на высоком уровне абстракции. Поэтическое отходит на задний план, и диалог становится философским жанром. Он превращается в царство философской диалектики, как творческого *противо-речения*, в котором шлифуются и взаимно корректируются позиции оппонентов[2].

Тем не менее от античного «литературного наследства» философии полностью избавиться не удалось, и строгая логика не подавила поэтическую прелесть. Мы знаем целую плеяду философских гениев будущих веков, органически совмещавших философское умозрение

---

1 *Платон*. Федр. 275 d // Собр. соч. В 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1993. С. 187.

2 Блестящий анализ связи диалектики и диалога см. в работе П.А. Флоренского «Диалектика» // *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. М., 1990.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

с художественным даром. Это М. Фичино и Данте Алигьери, Ф. Бэкон и Д. Дидро, Ф. Ницше и В.С. Соловьев.

Показательно, что именно в рамках русской философии, всегда тяготевшей к греческой философии и особенно к ее платоновской линии, число философствующих литераторов и склонных к занятиям литературой философов было особенно велико. Одни фигуры прозаиков Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, поэтов Г.Р. Державина и Ф.И. Тютчева, литературных критиков и публицистов В.Г. Белинского и А.И. Герцена чего стоят! Да и само позднее рождение русской философии из духа всемирно значимой русской литературы во второй половине XIX в. разве не перекликается в какой-то мере с закономерностями становления греческой философии?

4. МЕЖДУ НАУКОЙ, ИСКУССТВОМ И РЕЛИГИЕЙ

Античная философия постепенно приобретает собственную форму самовыражения, неуклонно отходя от мифа и литературы. Миф в эту историческую эпоху как бы «разрывается», и возникают два полюса человеческого сознания, которые, с одной стороны, противоположны, а с другой — неразрывно связаны между собой. Один полюс реализуется в возникновении науки и сориентирован на рационально-теоретическое постижение мира; другой — с ценностным постижением бытия, который органичнее всего воплощается в искусстве и религии. Возникающая философия выступает изначально как некая интегрирующая форма сознания. Она одновременно и форма рационального сознания, то есть возникает как «мышление отвлеченными понятиями»[1], но ее предметом одновременно являются и ценностно-эмоциональные аспекты постижения бытия, специфика которых накладывает на нее свой отпечаток.

В момент зарождения наиболее наглядно можно рассмотреть, каким образом философия начинает себя отличать, с одной стороны, от возникающих наук, а с другой — от искусства и религии.

Наука выходит из мифа одновременно с философией и тесно связана с нею. Более того, в структуре наук философия всегда занимала и продолжает занимать свое особое место, то выступая как натурфилософия, то претендуя на истинную методологию науки, как в позитивистской парадигме. В основе наук о природе, если трактовать их в самом общем виде, лежит особым образом направленное созерцание и рационально интерпретированные чувственные ощущения. Особенность античности заключается в том, что чувственные восприятия, которые не были связаны с непосредственной практической пользой, ценились выше, чем продукты мыслительной деятельности.

---

[1] См.: *Дильтей В.* Сущность философии. М., 2001. С. 48–50.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Именно они могли стать предметом эстетического наслаждения. Соответственно творчество не сводимо к художественному творчеству, как это часто трактуют сегодня. Эстетическое восприятие мира есть прежде всего его чувственное созерцание, позволяющее почувствовать во всем красоту, будь то продукты творчества художников и поэтов или законы науки, отражающие гармонию бытия. Такое созерцание принципиально не прагматично, оно улавливает уже имеющуюся гармонию. Это своеобразное **незаинтересованное созерцание**. Именно поэтому фундаментальный труд Лосева называется, что для многих не совсем понятно, не «история философии», но — «История античной эстетики». Тот, кто попытается там найти только эстетические аспекты, ошибется. Речь в книге идет об истории античной философии и культуры, а точнее о «прекрасном», которое мы улавливаем в созерцании различных аспектов жизни мирового целого, будь то жизнь природы, творение искусства или область межчеловеческих отношений.

Одно из важнейших проявлений Прекрасного, по мысли Платона, — это законы Космоса, поэтому познание законов есть действо эстетическое. В эстетическом созерцании и наслаждении объединяются такие, внешне кажущиеся нам сегодня противоположными области творчества, как искусство и наука. Для человека античной культуры выражения «теория прекрасна» или «умная красота», которые звучат непривычно для современного человека, являются естественными. Само слово «теория» в первичном этимологическом значении и согласно его общему устойчивому использованию в греческой культуре обозначало именно «созерцание», в котором невозможно отделить рациональное от эстетического, а непосредственно схватываемое смысловое содержание от осмысленного посредством слова.

Понятие **искусства** также имело у древних греков несколько иное значение, чем сегодня, и было связано с искусством использования знаний, а не просто произведения искусства. Искусство (от греч. *technē*) — это прежде всего ремесло, умение. Последнее значение мы также используем до сих пор, когда говорим об искусстве какого-нибудь специалиста, например врача, как высшей оценке его профессионализма, которым действительно можно наслаждаться, а не только утилитарно использовать. Искусство — это некоторый навык, доведенный до совершенства, выполняемый артистично и часто даже без осмысления[1]. Таким образом, наука и искусство были едины, и искусство выступало некоторой высшей формой применения имеющихся научных знаний, где эффективность, истина и красота шли еще рука об руку. Отсюда и диалектика, как искусство спора, и гео-

[1] См.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. С. 16–17.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

метрия, как искусство измерения земли. Поэтому «подлинное искусство для Платона — это сама жизнь, но жизнь — методически устроенная и научно организованная»[1].

Но в античности закладывается и начало **различия между искусством и наукой**.

Искусство *порождает*. Это акт делания, т.е. производство того, чего еще нет. Это сотворение вещи, которое может быть и случайным. А научная истина не может быть случайной, ибо представляет собой знание необходимого. Необходимое может быть предметом анализа или открытия, но оно не подвластно нашим действиям, напротив, мы следуем ему как законам природы. Следовательно, наука — сфера умозрительной теории и теоретического созерцания, а не практики. Вывод, который во многом не совпадает с современными представлениями. Хотя для нас наука и является теорией, практическое применение ее результатов не менее, а может быть, и более значимо. Грек видит науку иначе. Ему свойственна более высокая оценка именно созерцательной теоретической деятельности. Она имеет зримые отличия, например, от знаний ремесленника или от изобретателя технических устройств. Первая имеет дело с вечным и истинным, вторая — с бренным и преходящим. «Дух теоретического созерцания есть наидостойнейшее дело свободного человека» — вот девиз древнего грека. Показательно дошедшее до нас описание могилы Архимеда. На мраморной плите был изображен шар, который вписан в цилиндр, и надпись на могиле гласила: «Здесь лежит тот, кто сумел доказать, что объем шара, вписанного в цилиндр, занимает $^3/_4$ его объема». И это достаточно скромное математическое открытие — предмет гордости величайшего техника-изобретателя всех времен и народов!

Из общей созерцательно-интеллектуальной установки вытекает и другая черта греческой научной мысли. Основу наук нельзя найти в самих частных науках. Необходима первая наука, наука наук, а именно — философия. Становящаяся философия делает первый шаг навстречу этой стихийной потребности со стороны становящейся науки. Наука нуждается в чистом, независимом от эмпирического и практического опыта обосновании, которое достижимо лишь посредством рациональной рефлексии, имеющей характер всеобщности и необходимости. Сами частные научные истины вполне могут быть результатом случайных практических догадок, а вот необходимое и строгое доказательство может дать только философия. Здесь, конечно, кроется опасность посчитать себя абсолютной наукой, уже владеющей абсолютной истиной. Это необходимо помнить, ибо такая самоуверенность ведет к «параличу» знания, и философия начинает противоречить своему предназначению — стремлению к мудрости, которое

---

1 *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. С. 21.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

предполагает незавершенность философского поиска. Если бы философия оказалась завершена, то вне философской рефлексии остался бы колоссальный пласт культуры, который находится вне научного и даже вне рационального постижения бытия. По счастью, античная философия сумела достойно избежать своей догматизации в качестве науки наук.

Если наука в большей степени опирается на рационально-теоретический подход к миру, то абсолютно иной полюс отношения к миру воплощается в **религии**. Философия никогда не обходила и не должна обходить молчанием этот важнейший феномен духовной культуры человечества. Более того, между этими двумя феноменами всегда было внутреннее единство, связанное, в частности, с используемыми средствами мышления. Первым средством выступает учение о **Слове-Логосе**, так как в «божественном единстве заложена сила сообщения (*Kraft sich mitzuteilen*), и из нее исходят, как родственные по существу своему, философские и религиозные формы сообщения. Второе средство — это **аллегорическое истолкование**. При его помощи то частное и историческое, что есть в религиозной вере и священных писаниях, возвышается до степени универсального мировоззрения. В самих системах так тесно переплетаются философский инстинкт, религиозная вера, рассудочная аргументация и мистическое единение с божеством, что религиозные и философские процессы представляются как моменты одного и того же явления»[1].

В античной Греции, взлет которой произошел много раньше, чем возникло христианство, философию обозначали как «божественную науку» (Аристотель). Но у греков Бог был философским Богом. Демиург в платоновском «Тимее» творит мир, сообразуясь с идеальными, онтологически сущими образцами, существующими до и независимо от него. Позиция — принципиально неприемлемая для последующего христианского теоцентрического сознания. Именно поэтому теология, как наука о первопринципах, изначально относилась к сфере философского размышления и не могла не носить спекулятивного (рефлексивного) характера, опираясь и вырабатывая соответствующие логические ходы и методы мышления, которые позже так пригодятся христианской философии.

В философии и религии совпадает и многое другое. Прежде всего, это формы самосознания индивида, отражающие внутреннюю жизнь и состояние человека. Отличие в том, что в центре религиозного сознания лежит «**религиозное переживание**, в котором проявляется целокупность душевной жизни; основанный на нем религиозный опыт определяет все составные части миросозерцания...»[2]. Религиозный

---

1 *Дильтей В.* Сущность философии. С. 56.

2 Там же. С. 82.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

человек переживает ценность безусловную, не требующую дальнейших обоснований, над нею не надо рационально размышлять, в нее необходимо верить. «...Трансцендентное сознание духовного человека — лишь только проекция величайшего религиозного переживания...»[1].

В центре же философских размышлений лежат все сферы жизни человека, в том числе и выходящие за рамки духовного переживания. Объединяющее абсолютное начало, основанное на акте веры в Бога, отсутствует; его необходимо найти или сконструировать. Поэтому, в отличие от субъективности религиозного сознания, философия ищет общие рациональные основания миропонимания, пытается их точно определить и выстроить в теоретическую систему. Философия в этом смысле трагична и ведет к разочарованию, так как понятно, что абсолютного обоснования своих идей она никогда добиться не сможет. Именно поэтому элементы религиозного, теологического мышления так популярны в философии. В отличие от светского философа, у философа религиозной ориентации такие абсолютные основания имеются.

В то же время философ всегда выступает как критик, который во всем сомневается, в том числе и в устоявшихся культурных и религиозных стереотипах. Не случайно за такую критику философы часто подвергались осуждению. Сократ, как известно, был осужден за «растление юношей» и «безбожие», которое он проповедовал. За безбожие были осуждены и Анаксагор, и Протагор, и Аристотель. При этом все они в личном плане были людьми верующими и приносили жертвы богам, но в первую очередь они были все же философами, а значит, бескорыстно искали истину вопреки общественным предрассудкам и даже вопреки самим богам, если они отказывались признавать принудительный и всеобщий характер разумных аргументов. И совсем не случайно Бог у того же Аристотеля — это фактически гипостазированный философский интеллект, мыслящий сам себя и направленный на собственные основания деятельности.

В этом и заключается сущность не только античной, но и вообще мировой философии, философского подхода к миру. Религия рассматривалась и рассматривается в ней (за исключением некоторых маргинально злобных атеистических творений) как важнейший компонент культуры, но лишь как один среди других. Философа никогда не сможет удовлетворить эмоциональное восклицание Тертуллиана: «Верую, потому что абсурдно». Он призван как раз обосновывать свои верования. Неслучайно независимый в суждениях теолог (а уж тем более свободный религиозный философ) для церковной иерархии подчас даже опаснее атеиста, ибо может подрывать ее изнутри, привнося творческое сомнение в веру и разрушая тем самым догматические церковные устои.

---

[1] *Дильтей В.* Сущность философии. С. 95.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

При этом истинно верующему философские аргументы не страшны. Он верит в силу собственной веры. Более того, искренность такой веры состоит именно в ее «безоглядности» и безусловности. Это хорошо прописано в Евангелии. Проходящие мимо распятого Христа злословили: «Разрушающий храм и в три дня созидающий! Спаси себя самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста... если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него» (Матф., 27: 41–42). Все хотят сначала чуда, а потому веры. Но логика веры обратна этим обыденным желаниям человека. Сначала безграничная вера, а вот если она есть, то может произойти и чудо. Лишь бы вера обреталась изнутри, а не навязывалась человеку извне. Это, кстати, один из критериев отличия подлинной веры от не подлинной.

У философии есть свой контраргумент против насильственных попыток «навязать» религиозное верование: «Все, что не доказано — абсурдно для разума. Докажи мне истину твоей веры, обоснуй ее». Философ по определению обязан требовать рациональные аргументы, особенно, кстати, религиозный философ, для которого вера сердца и теоретический разум попросту не могут расходиться друг с другом. Если же ты верующий человек, а рационально-философски обосновать свою веру не можешь — тогда не проповедуй и не навязывай ее остальным, а смиренно молчи, ибо о личной вере не спорят — ее уважают в себе и в других, за исключением случаев, когда кто-то оскорбляет предмет твоего или чужого верования.

5. ФИЛОСОФИЯ И МУДРОСТЬ: НЕЗАВЕРШЕННОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Введение термина «философия», как мы уже отмечали, приписывается Пифагору. Г.Г. Майоров указывает, что определение приоритета в данном вопросе не просто желание установить авторство. Дело в том, что само использование данного термина отражает не общепринятую в античности позицию понимания философии. Пифагор же исходил из того, «что человеческое познание по причине своей естественной ограниченности никогда не способно достичь уровня абсолютного знания, которое и есть сама мудрость — «софия»; поэтому человеку, посвятившему себя исследованию истины бытия, остается только любить эту мудрость и неустанно стремиться к истине как к идеалу, а обладание ею благочестиво предоставить Богу; в этом и заключается суть философии — любовного и смиренного служения истине»[1].

---

[1] *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические. С. 10.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

Для того чтобы глубже понять сущность философии, необходимо разобраться в этом. Мы не склонны связывать понятие мудрости лишь с преодолением позиции здравого смысла. Обозначение философии именно как любви к мудрости таит в себе глубокий смысл, связанный с принципиальной незавершенностью философского знания. Философ — не обладатель мудрости (мудрец), но человек, стремящийся к ней (любомудр, т.е. любящий мудрость). Поэтому великая цель философии — не обладание абсолютным знанием, но стремление к истине. Ибо ответы останавливают процесс продвижения, указывают пределы достигнутого, тогда как задаваемые вопросы расширяют пространство нашей философской рефлексии.

Понимание мудрости как некого инварианта дофилософского сознания уходит в далекое прошлое. Мы стали все более осознавать, что понимание самих себя и адекватное понимание окружающего нас мира не может быть основано только на рациональном знании, что фактор «вживленности» в этот мир, сопряженный с его личным творческим переживанием, не менее важен для человека. Историческое преодоление подобной древней мудрости действительно было формой перехода к господству рационального знания, квинтэссенцией которого является наука, но человек, стремящийся к мудрости, всегда таковым остается, независимо от степени позитивных знаний о мире, которых всегда будет не хватать.

С позиций, которые мы отстаиваем, несколько иначе переосмысливается и античное понимание философии, которое было искажено установками на чистый рационализм, долгое время доминировавшими в человеческой культуре и сформировавшими иллюзию, будто постижение бытия возможно лишь позитивным научным образом. Мудрость в античности, вопреки этой одномерной установке, понималась очень разнообразно.

Прежде всего, мудрость трактовалась как особая форма доведения до индивидуального сознания традиционных знаний о мире и принципах поведения в нем человека. Неразвитость научных знаний о бытии компенсировалась полнотой восприятия последнего и глубоким пониманием многомерности связей человека с миром. Это понимание кажется сегодня наивным, но оно помогало регуляции человеческих отношений, впитывая в себя опыт поколений. Не более ли наивными оказались последующие поколения, которые попытались все объяснять лишь узко рационалистически?

Кроме того, античная мудрость обозначала «всякую осмысленную деятельность, умение, сноровку и вообще любого рода целесообразную деятельность»[1]. Поскольку мудрость знает высшие цели, она

---

[1] *Лосев А.Ф.* Термин «София» // Мысль и жизнь. К столетию со дня рождения А.Ф. Лосева. Сб. статей. Ч. 1 / Ред. кол.: Кудряшев А.Ф. (гл. ред.). Уфа, 1993. С. 7.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

направляет человека по пути их достижения, выступая в качестве особого рода искусства жизни. «В таком случае, философствование — это одновременно и научение жизни, и умение умирать. Из-за непрочности существования во времени жизнь является постоянным испытанием»[1]. Философия, таким образом, это не просто некая дисциплина, но особого рода образ жизни, к которому должен стремиться философ. Как отмечал много позже Карл Ясперс, философский образ жизни характеризуется «вдумчивым размышлением», которое не требует коллективности, в отличие, например, от культовых сообществ, а реализуется в уединенности. Именно в уединенности человек способен заниматься саморефлексией, обдумывая самого себя, свои поступки, оценивая их. Таким образом, изначально «как нечто самостоятельное, как особая форма духовной жизни, отличающая себя от всех других, философия рождается сразу, в точно определенном месте и времени, но главное — она рождается не из мифологии и науки (как обычно считают), а из потребностей нравственного сознания»[2]. Мудрость подразумевает нравственную личную жизнь в соответствии с обретенными и целесообразно используемыми знаниями.

Кроме того, мудрость обозначала в античности некоторую **гибкость ума**. «София противопоставлялась неучености и глупости (Plat. Prot. 360 d, Apol. 22 e) и отождествлялась либо с практической мудростью (как у Солона Herod. I 30), либо даже с хитроумием (как у афинян I 60)»[3]. Это свойство гибкости ума, но не доходящее до беспринципности[4], позволяло человеку вырабатывать **диалектическое отношение к миру**, которое становится одним из важнейших принципов философской культуры размышления.

В ранней античной классике мудрость обозначает также и «**строгую всеобще-космическую структуру**»[5]. Учитывая, что древние греки воспринимали Космос как некую космическую душу, становится ясным, что описание Гераклитом мудрости как говорения истины в соответствии с природой, когда к ней как бы прислушиваются[6], означает, что мудрость опирается на некие всеобщие законы, лежащие вне субъекта. Здесь **мудрость — это восприятие упорядоченности мира и знание основополагающих принципов этой упорядоченности**. А это не что иное, как прямая предпосылка метафизики.

---

1 *Ясперс К.* Введение в философию. С. 127.
2 *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические. С. 10.
3 *Лосев А.Ф.* Термин «София». С. 8.
4 За это Сократ как раз и критикует своих оппонентов — софистов.
5 *Лосев А.Ф.* Термин «София». С. 11.
6 Там же.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Сократ дополняет перечисленные характеристики мудрости особым ее пониманием как **целостности** (можно сказать, гармоничности) **ума**, не похожей «ни на какие отдельные и специфические функции чистого мышления. Но этого мало. Сократовская София имеет ближайшее отношение к **добродетели** вообще, вернее же, к **целесообразной практической деятельности** вообще»[1]. Таким образом, в мудрости соединяется мыслительная и практическая деятельность. Мудрость придает деятельности целесообразный характер. Одновременно с этим, по Сократу, мудрость еще и владение художественным словом, поэзией. Развивая эти идеи, Платон рассуждает о **мудрости как о некой смысловой структуре Космоса, определяющей всю духовную деятельность человека**.

Аристотель говорит о **мудрости, как об особого рода знании**, которое представляет собой одновременно учение «о четырехпринципной структуре каждой вещи, то есть учение об ее идее, материи, причине и цели... Мудрый тот, кто не только знает сущность вещи и факт существования этой сущности, но еще знает также и причину вещи и ее цель»[2]. Позже в античности мудрость дополняется еще одним присущим ей свойством — знанием о критериях оценки поступков человека и определением его добродетельности. Мудрость — это знание о сущности и причинах добра и зла (Сенека). Кроме того, мудрость — это еще и познание Бога, т.е. сознание, которое выходит за рамки рационального знания[3].

Таким образом, можно сказать, что **мудрость в античности выступала как особая форма отношения к миру, в основе которого лежало знание основополагающих принципов устройства бытия (Космоса). Она исходила из идеи всеобщей упорядоченности мира, что позволяло ей выступать в качестве мировоззренческого регулятива целесообразной человеческой деятельности и критерия нравственного поведения.**

Перед нами развернутое понимание, которое и порождает то, что мы сегодня обозначаем как философия. Любовь к мудрости есть стремление к целостному пониманию бытия в единстве всех тех аспектов, которые мы перечислили выше.

Философ, как вечно стремящийся к мудрости, находился и находится всегда в противоречивом положении. С одной стороны, он выступает как некий хранитель традиций, закрепляющий истинные жизненные устои, некоторые основополагающие идеи, благодаря чему формируется система ценностей общества.

---

1 *Лосев А.Ф.* Термин «София». С. 13.

2 Там же. С. 16.

3 См.: *Чанышев А.Н.* Мировоззрение и философия // Мысль и жизнь. К столетию со дня рождения А.Ф. Лосева. Сб. статей. Ч. 1 / Ред. кол.: Кудряшев А.Ф. (гл. ред.). Уфа, 1993. С. 231–232.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

С другой стороны, он всегда критик, а значит, разрушитель ценностей. Что давало философу право на критику? Ответ достаточно прозрачен: обладание неким высшим пониманием бытия, которое было доступно отнюдь не всем и которое отнюдь не всегда было реализовано в обществе.

У мудреца, что особенно характерно для античности (а потому и для ранней античной философии), мудрость проявлялась как «непосредственное совпадение с личностной, жизненной программой и позицией человека-философа. "Софос" был не только представителем философского мышления, но и идеалом человека вообще, который в своем жизненном пути "проигрывал" принципы своей теории, подчас в форме крайнего ригоризма, доходящего до житейского парадокса и эпатажа обычных норм... но всегда с наглядностью личного примера и опыта»[1].

Философ мог выступать как в качестве наставника, так и в качестве человека, осуществляющего тотальную критику не только на уровне абстрактных рассуждений, но и на уровне реальной оценки деятельности людей. В этом плане очень интересна мысль В.В. Зеньковского об особой роли юродивых в допетровский период как об одном из факторов, повлиявших и на особенности русской философии[2].

В восприятии мудрости у обыденного сознания (или здравого смысла) всегда возникали сложности. Философ рассматривался как человек, который должен отвечать на сложные вопросы, ибо он каким-то образом связан с мудростью. Таким образом, философы отождествлялись с мудрецами как носителями абсолютных истин, а поэтому от них ожидали скорее не рассуждений, а однозначных ответов, что, кстати говоря, характерно и для нашего времени. И если философ начинал говорить о диалектичности мира, сложности и относительности критериев истинности и нравственности, принципиальной невозможности в ряде случаев дать однозначные ответы, то его мудрость в умах спрашивающих мгновенно превращалась в свою противоположность.

---

1 *Дробницкий О.Г.* Философия и моральное воззрение на мир // Философия и ценностные формы сознания (Критический анализ буржуазных концепций природы философии) / Отв. ред. Б.Т. Григорьян. М., 1978. С. 89.

2 «Юродивые презирают все земные удобства, поступают часто вопреки здравому рассудку – во имя высшей правды. Юродивые принимают на себя подвиг нарочитого безумия, чтобы достичь свободы от соблазнов мира — но в юродстве нет и тени презрения к миру или отвержению его. Юродство, прежде всего, низко ценит внешнюю, суетливую сторону жизни, презирает мелочное угождение себе, боится житейских удобств, богатства, но не презирает человека, не отрывает его от жизни. В юродстве есть устремленность к высшей правде...» (*Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 42).

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Диалог, рассуждение по поводу какой-то проблемы без обязательности ее решения не устраивает обыденный разум. Большинство людей просто не имеет возможности и времени разбираться в тонкостях философской рефлексии, и философские положения воспринимаются (если отбросить вариант их неприятия) как своеобразные познавательные и поведенческие императивы. Это тоже особенность философии, связанная с тем, что она выполняет функцию своеобразного мировоззренческого наставления, как бы оставив внутри самой себя формы обоснования, которые большинству людей безразличны или представляются слишком специальными. Однако это может выступать основой для восприятия философии как замкнутой, а значит, догматической системы, содержащей в себе однозначные ответы на все вопросы жизни.

Средством понятийного выражения любви к мудрости выступает язык, и в этом смысле философия с самого начала опирается на построение связной системы понятий. В центре философских размышлений лежит понятие, слово, причем не любое слово. Любовь к любому слову, как отмечает А.Н. Чанышев, стоит и в центре такой науки, как филология. «Но философия, в отличие, скажем от музыки, также выражается в словах. Поэтому можно сказать, что если филология — любовь или по меньшей мере интерес к любому слову, то философия как любовь к мудрости есть не что иное, как любовь к мудрому слову»[1].

Исторически становление философии отражает факт преодоления повседневной житейской мудрости и переход к рационально обоснованной системе знания. Однако полностью избавиться от элементов недостаточно доказанного и обоснованного знания, которое тем не менее включается в структуру той или иной философской концепции, философия не может и не сможет никогда. Это фиксируется в ситуации, когда вместо владения абсолютными и окончательными знаниями, от имени которых чаще всего и выступает мудрец, остается любовь к истине, т.е. место окончательного и однозначного результата заменяет сам процесс, стремление. Таким образом, философия стремится к мудрости, пытаясь осуществить связь между рационально выработанными представлениями о сущности мира и деятельностью человека в целом, что уже само по себе составляет ее важнейшую особенность, и одновременно пытается направить в истинном направлении обыденные поступки людей, помочь им рационально организовать жизнь в обществе и в сфере межличностных взаимоотношений.

Философия стремится выдвигать, например, нравственные системы ценностей в качестве регулятивов поведения и общежития людей. Но она не выступает с позиций абсолютной мудрости (наподобие религиозной), не диктует того, что непременно должен или не

---

1 *Чанышев А.Н.* Мировоззрение и философия. С. 226.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

должен делать человек, ибо исходит из относительности получаемых знаний о мире и свободе самого субъекта выбора. Философия, как стремление к мудрости, выражается (как позже напишет об этом И. Кант) в особого рода деятельности, которая ориентируется на основополагающие цели человека и человечества.

Философия в этом плане не может быть безразличной ни к какому-либо способу или виду познания, ни к какой-либо позитивной системе ценностей. «Теряя связь с науками, философия вырождается в "служанку теологии", а через нее религии. Теряя связь с художественно-мифолого-религиозным мировоззренческим комплексом, философия вырождается в "служанку науки"»[1]. Как ни стремятся некоторые философы вырваться за рамки мифа и мудрости, связи рационального и внерационального — в философии этот путь бесперспективен, так как философия представляет собой целостное, синтетическое образование, основанное на всех формах духовного освоения бытия человеком. **И в этом смысле понятие философии как любви к мудрости приобретает новый смысл, как бы реабилитируя значение этого древнего понимания для нашего времени.**

Своеобразное «возвращение» философии к своему изначальному пониманию, как нам представляется, происходит в наше время под давлением последствий безответственных техногенных игрищ, лишенных всякой мудрости и ответственности за дело и слово и разрушительно влияющих не только на природу, но и прежде всего, на естественные человеческие взаимоотношения. Наконец, именно мудрого и объединяющего, вдохновляющего и примиряющего, критичного и ироничного слова, устремляющего к истокам подлинного бытия, ждут сегодня от философии простые люди в условиях нарастающего мировоззренческого хаоса и общей цивилизационной нестабильности. Именно этого сократического духа мудрости зримо не хватает современной философии, почему и обращение к античному наследию сегодня столь актуально.

Таким образом, философия возникает как определенный интеллектуальный компромисс, гениальное изобретение греческой античной культуры. Она выступает «благожелательной посредницей между наукой и античной религией, между логосом и мифом. Войдя в античную культуру, она облагородила и миф и логос, смягчила всегда существующий между ними антагонизм и тем самым сохранила их для этой культуры в качестве равноправных ее соучастников»[2]. Философская мудрость или философствование в подлинном смысле этого слова — это бесконечный процесс поиска истины и твердых

---

1 *Чанышев А.Н.* Мировоззрение и философия. С. 237.

2 *Майоров Г.Г.* Философия как искание абсолюта: Опыты теоретические и исторические. С. 16.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ценностных оснований личного бытия, который никогда не может приостановиться. Не овладение истиной, не возведение каких-то истин в догмы, а поиск ее — вот цель философии. И в этом плане философия, безусловно, противостоит науке. Если ученый стремится как бы избавиться от субъективности, то философия, напротив, ставит человека в центр своих исканий. Она исследует все, в том числе и знания (которые иногда кажутся их носителям абсолютными), с точки зрения их значимости для Человека и его бытия в мире.

Мудрость не тождественна многознанию, которое, как говорили древние, «уму не научает». И. Кант писал: «...Одно многознание есть циклопическая ученость, которой недостает глаза — глаза философии»[1]. Блестящий образ. Циклопическая ученость — это ученость односторонняя, мозаичная, искажающая картину мира. Она необходима, полезна, но объяснить мир она никогда не сможет. Отсюда вытекает такая особенность философии, как невозможность выучить ее путем усвоения (зубрежки) какой-то одной или многих философских систем. Результатом такого научения и будет, в лучшем случае, знание этих нескольких систем, не более. Цель же должна заключаться в том, чтобы научить человека философски мыслить, философствовать, развить в нем определенную культуру мышления. Философ должен уметь чувствовать именно философскую проблематику, ее предельность, что бы ни выступало в качестве объекта его исследований. Философия в отличие от науки не имеет целью обязательный ответ на поставленный вопрос. Философия — это вечное удивление и вопрошание. Для нее значимыми могут быть сама постановка проблемы или попытка обратить на нее внимание общественного сознания, культуры.

Философ должен быть внутренне готов к диалогу, к ответу на предельные вопросы, но сквозь призму собственного опыта, переживание мира и с обязательной опорой на ранее полученные человечеством знания. Именно поэтому сократовское понимание процесса философствования, прежде всего как реального, речевого диалога — это не блажь философа, а ценностная установка, основанная на особом понимании путей достижения философской истины[2].

---

1 *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям. 1800. С. 353.

2 Любопытно, что искусство нахождения истины, называемое Сократом майевтикой, т.е. повивальным искусством, встречается в других культурах в том же значении. Например: в немецком языке «мудрость» (*Weisheit*), «повивальная бабка» (*die weise Frau*); во французском соответственно «*la sagesse*» и «*la sage-femme*»; в английском – «*wisdom*» и «*the wise woman*». Причем второй термин в приведенных примерах обозначает также колдунью, целительницу. Это восприятие философии как целительницы души или разума человека также представляется очень важным (см. подробнее: *Миронов В.В.* О понимании философии как мудрости // Философские науки. 1986. № 6).

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Кто же такой философ? Целитель души или ее растлитель? Вопросы эти очень не простые. Сократ считал, что он исцеляет души, просвещая их. Однако общество квалифицирует его действия как «растление душ» юношей. Сократ осуждается на смерть (причем вполне демократично и легитимно), что не мешает нам, в свою очередь, сегодня осуждать его судей. Кто же такой философ? Дьявол-искуситель, но приобщающий к истине? Или Бог, требующий слепой веры? Государство очень часто осуждало людей, которые учили других задумываться и мыслить, и истина, достигаемая мудрецами, отнюдь не всегда устраивала общество.

Таким образом, философия возникает как особая форма рефлексии человека над миром и над самим собой (философская мудрость), которая основывается не только на дискурсивном способе мышления, но и на непосредственно-интуитивном, художественно-эмоциональном их постижении.

Поэтому в рамках философии реализуются два вектора развития. Один направлен на все более полное творческое выявление **метафорического содержания слова «философия»**, насколько это возможно в рамках рационально-понятийного мышления. **Такой вариант философии был реализован Платоном.** Может быть, боясь потерять внутренние возможности слова, потенциальную поэзию и богатство разнообразных, в том числе и противоположных смыслов под давлением логического препарирования и перерождения слова в термин, и пытаясь, не отказываясь от рационально-понятийного мышления, сохранить смысловое богатство потенциальных смыслов слова, он развивает диалектику как главный метод философского познания. Именно диалектика позволят сохранить тенденцию, идущую от Пифагора, трактующего философию как любовь к мудрости. Это была грандиозная постановка задачи и не менее грандиозный вариант ее решения. Результатом стала одна из самых развитых в истории человеческой культуры форма синтетической философии, гармонично сочетающей в себе рациональные и внерациональные средства выражения философской идеи. «Вот почему в центре его внимания находится теория идей — теория, призванная доказать, что философский эрос и стремление человека к полноте бытия, т.е. к бессмертию и совершенству, не беспочвенны и что совершенное и полное предшествует несовершенному и неполному как логически, так и онтологически... Платон посчитал необходимым использовать в изыскании абсолютного все вообще доступные человечеству выразительные средства и приемы: логос и миф, эпос и драму, поэзию и прозу, трагедию и комедию, риторику и диалектику, анализ и синтез и т.п.»[1].

---

[1] *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. С. 41–42.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Другой вектор был выражен Аристотелем, который выстраивает **эпистемный** тип философствования, говоря о том, что в основе беспредпосылочного знания о всеобщем и сущности может находиться лишь абсолютная предпосылка, абсолютная истина, в противном случае любое философское рассуждение может оказаться ложным. Философия — это особого рода наука, которая исследует систему первоначал, что позже будет обозначено термином «**метафизика**». Диалектика при этом, полемизирует он со своим учителем Платоном, есть лишь пропедевтическое средство, расчищающее место для истины. Она должна быть дополнена дедукцией, опирающейся на абсолютную истину как предпосылку выводов. Г.Г. Майоров эмоционально по этому поводу пишет: «Истолковав ее как эпистему, зажатую в тиски формальной логики, Аристотель лишил ее изначальной духовной самобытности, превратил из поэзии в скучную прозу, из творчества любви в работу рассудка»[1]. Отдавая должное эмоциональному пафосу, полностью мы с Г.Г. Майоровым согласиться не можем, так как рациональная работа разума, в том числе и в ее жестко логическом варианте, вряд ли является скучной работой, и она может принести философу не меньшее удовлетворение, чем поэзия.

Резюмируем анализ становления античной философии, которая столь важна для понимания специфики философии как таковой.

Во-первых, древние греки, творчески переосмысляя миф, закладывают традицию, когда **предметом** философских размышлений выступает **всеобщее и бесконечное** в бытии как таковом, а не его отдельные части и особенные свойства, как в науках. Соответственно развиваются разные варианты поисков первоначала бытия, и в первую очередь идет становление онтологической проблематики, что мы будем исследовать на последующих страницах.

Во-вторых, философия, в отличие от религии, опирается на **рациональное объяснение** явлений. Она ничего не принимает на веру, а именно объясняет мир и человека, т.е. строит понятийную систему обоснования, вырабатывая свой особый категориальный язык, свои особые методы, и избавляясь тем самым равно и от элементов поэзии, и от беллетристики. В этом плане любая философия, даже в ее самых иррационалистических вариантах, по существу, рациональна. Однако родовая связь философии с религией, искусством и литературой окончательно не рвется никогда, а проявляется с исключительной полнотой и силой в отдельные эпохи, у отдельных народов и мыслителей. Причины этого — в неустранимом **наличии ценностно-эмоционального и экзистенциального измерений** философского знания.

---

[1] *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. С. 46.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

В-третьих, цель философии — достижение истины, но при условии ясного понимания невозможности ее абсолютного и исчерпывающего постижения. Поэтому философия есть никогда не завершающееся стремление к абсолютному. Нацеленность на рациональный поиск абсолютных первооснов бытия, на постижение мира и человека в их целостности также отличает ее от науки, изначально занятой поисками частных и относительных истин. Таким образом, философия Древней Греции является классическим образцом формирования философии как двойственной формы сознания, гармонично сочетающей в себе рационально-теоретические и ценностно-эмоциональные компоненты постижения мира человеком.

Философия возникает как особая сфера духовной культуры, призванная дать целостное и предельное (в отличие от частных научных знаний) и рационально обоснованное (в отличие от мифа и религии) мировоззрение. Не слепая вера в богов и священные тексты, а разумная философская вера, обретаемая через напряженные размышления о вечных проблемах человеческого существования — вот цель и смысл философии, которым она остается верна с тех далеких времен вплоть по сию пору.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Глава 3. СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ КАК МЕТАФИЗИКИ

1. РАЗРАБОТКА ПРОБЛЕМ МЕТАФИЗИКИ В АНТИЧНОСТИ

Разработка философии как метафизического знания начинается в античности не случайно. Это вызывается как мировоззренческой потребностью человека разумного и культурного целостно осмыслить свое место в мире, так и запросами формирующейся науки, перед которой встают проблемы, выходящие за рамки ее собственных возможностей: поиск первооснов сущего и соответственно твердых оснований знания; критериев истины; методов получения и адекватных форм объективации знания. В этом смысле философия возникает, как закономерное метафизическое усилие мысли заглянуть в «темные глубины бытия», если использовать терминологию выдающегося отечественного мыслителя С.Л. Франка.

Сам термин «метафизика» (греч. *ta meta ta phusika* — «после физики») представляет собой обозначение ряда трактатов Аристотеля о первопричинах. Сделал это в I в. до н.э. Андроник Родосский, обозначив так место главного труда Аристотеля — книги, которая в буквальном смысле «шла после физики». Таким образом, нам приходится реконструировать аристотелевское понимание метафизики сквозь призму интерпретации его наследия учениками, причем почти два века спустя после кончины Стагирита. Однако вряд ли можно усомниться в истинности понимания сущности философии, общего для всех направлений античной мысли и очень точно выраженного именно Аристотелем: **истинная действительность не сводима к природе, данной нам в чувственном опыте, и поэтому не может быть исследована только физически.** Аристотель, выводя исследование надприродного бытия за пределы физики, подчеркивал тем самым специфику человеческого мышления, стремящегося и могущего познавать сущность бытия, всегда лежащую за границами чувственно данного. Поэтому исторически случайное возникновение термина «метафизика» (и некоторая неопределенность, связанная с приложением приставки «*мета*-» к физике) точно отражает закономерный ход мысли великого древнегреческого философа, а в конечном итоге и саму суть философского подхода к миру.

Метафизика — это «философское учение о сверхопытных началах и законах какого-либо определенного типа бытия или же бытия вообще»[1]. Такое понимание означает, что философия, в отличие от

[1] *Доброхотов А.Л.* Возвращение метафизики, или Какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида // Избр. М., 2008. С. 199.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

научного подхода, выходит за рамки какой-то отдельной опредмеченной сущности и занимается поиском первопричин сущего как такового. «Первые причины сущего, того, что действительно предшествует сущему, природе, и в чем она имеет свой принцип, открываются только за пределами самого сущего. <...> В этом смысле первоначальное обозначение *prote philosophia*... соответствует названию "*метафизика*"»[1].

Соответственно любому научному исследованию, как считал Аристотель, должна предшествовать «*prote philosophia*» (протофилософия или первофилософия), которая выступает в роли фундамента более конкретного научного исследования. В этом же значении Аристотель использовал термины «теология» и «онтология», подчеркивая тем самым необходимость особой науки, изучающей сущее как таковое, в отличие от наук, не занимающихся сущим как таковым, а исследующим лишь части или внешние обнаружения этой сущности.

Таким образом, метафизика, по меткому замечанию А.Л. Доброхотова, возникает как особый тип размышления, направленный на «самооправдание» возможности и претензий философии выдвигать собственное понимание мира путем рационально-рефлексивного размышления. Это кардинальным образом отличает ее от становящихся эмпирических наук. «Эмпирическая наука не нуждалась в такого рода самооправдании: наличие опыта и как материала для обобщения, и как критерия эффективности идеи служило достаточной гарантией целесообразности науки. Но философия претендовала на осмысление того, что в принципе не могло стать предметом опыта. Поэтому решающим для самообоснования философии был вопрос о том, может ли мысль независимо от опыта открыть объективную общезначимую истину»[2].

Подчеркнем еще раз, что у самого Аристотеля вместо термина «метафизика» используются термины: «протофилософия» или «первая философия», «онтология» и «теология». Хофмайстер пишет: «Аристотель, пытавшийся придать научную форму конечным причинам сущего, определял эту названную позже онтологией науку как науку, "*исследующую сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе*". Об этой науке он говорит, что она не совпадает ни с какой конкретной наукой, "*так как она не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические*"»[3]. Отсюда вполне объяснимо, что в рамках мета-

---

1 *Хофмайстер Х.* Что значит мыслить философски: Поиск фундамента всего знания и всего сущего. СПб., 2006. С. 130.

2 *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 6.

3 *Хофмайстер Х.* Что значит мыслить философски. С. 127–128.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

физики в первую очередь разрабатывается именно онтологическая проблематика, и метафизика в течение довольно длительного времени совпадает с онтологией.

Онтология этимологически происходит от сочетания древнегреческих слов «*ontos*» (сущее) и «*logos*» (знание), обозначая «знание о сущем». В более современном смысле онтология понимается как учение о предельных, фундаментальных основах и структурах бытия. В большинстве философских традиций учение о бытии, хотя и включает в себя рефлексию над природным бытием, тем не менее не сводимо только к нему. Поиски философами сущности истины как таковой, добра как такового неизбежно наталкивались на проблему выявления первоначала, которое выступает критерием истинности, моральности и т.д. Достоверность получаемого мыслительным путем знания не могла быть обоснована из него самого. Нужен был внешний, независимый ни от чего критерий. И этим критерием могло выступать лишь само бытие — то, что **есть на самом деле**, в отличие от текучих чувственных переживаний и множества преходящих конечных вещей. Но здесь перед онтологической мыслью возникал главный вопрос: а что, собственно, понимать под бытием, какой смысл мы должны вкладывать в это наиболее абстрактное и универсальное среди всех философских понятий? Попытки ответа на него сформировали две основные онтологические линии метафизического (предельного) концептуального подхода к бытию.

Первая линия — **субстанционально-онтологическая**, связанная с поисками устойчивых структур бытия или первосущности вещей. Наивно оценивать такой подход как чисто материалистический. Философы ищут и конструируют первопричины мира, понимая их как сущности (как материальные, так и идеальные), лежащие в его основе. Онтология закрепляется здесь в виде учения о предельных, фундаментальных структурах самого бытия.

Вторая линия — **гносеолого-онтологическая**. «...Философия претендовала на осмысление того, что в принципе не могло стать предметом опыта. Поэтому решающим для самообоснования философии был вопрос о том, может ли мысль независимо от опыта открыть объективную общезначимую истину»[1].

2. ПОИСКИ СУБСТАНЦИАЛЬНОГО НАЧАЛА БЫТИЯ

Ответ на вопрос о том, что такое субстанция, связан с поиском первоначала, лежащего в основе мира. В ранней греческой философии вопрос о сущности бытия интерпретировался как решение про-

[1] *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. С. 6.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

блемы «из чего все состоит?». Здесь понятие субстанции фактически сводится к вещественному субстрату, т.е. в основу бытия кладутся простые и понятные начала или группа начал, взятые из окружающего нас материального мира. Из этих субстратных базовых элементов в дальнейшем строится общая картина мира. Правда, следует отметить, что такая внешне бросающаяся в глаза материальность не есть простое отождествление первоначала с материальными предметами или явлениями, а представляет собой особый вид философской «спекуляции». Конкретные вещественные элементы дают лишь смысловой импульс дальнейшим метафизическим рассуждениям, часто весьма далеким от действительной реальности. К тому же тексты ранних греческих философов дошли до нас в основном в пересказах мыслителей более позднего времени, поэтому вполне возможно, что под теми же стихиями, о которых речь пойдет ниже, понимались более глубокие и абстрактные природные сущности. Например, различные агрегатные состояния вещества: газообразное, жидкое или твердое. Соответственно то или иное стихийное первоначало у ранних греческих философов вполне могло мыслиться как невидимая и внечувственная природная субстанция (огненная, газообразно разреженная или текучая, наподобие воды), порождающая из себя все множество конкретных — чувственно данных — стихий и вещей.

Что же касается сугубо практических источников ранней греческой философии, то человек жил в окружении природных стихий, вынужден был с ними считаться и даже бороться. Так, живя на земле, он замечал, что вся его жизнь с нею тесно связана. Он ее пашет, собирает на ней урожай. Она является источником пропитания. Вода также обеспечивает человека едой и питьем, а кроме того, является важнейшим средством передвижения. То же самое человек мог сказать о воздухе, которым он дышал, и огне, который выступал в качестве созидательной и разрушительной силы. А поскольку античностью Космос воспринимался как чувственно-конкретное образование, то вполне естественно, что его основу можно было усмотреть именно в стихиях, от которых зависело существование человека. Соответственно возникали концепции, базирующиеся на этих чувственных интуициях и развивающие их путем рефлексивного мышления, создавая достаточно стройные онтологические конструкции. Наиболее полно подобного рода взгляды были выражены представителями милетской школы, которые объявляли субстанцией ту или иную стихию или группу стихий.

Фалес «началом всех вещей... полагал воду»[1]. Истоком такого предположения, сделавшего Фалеса основателем материалистической традиции, как считал Аристотель, было наблюдение того факта,

---

[1] Фрагменты ранних греческих философов. С. 101.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

что все возникает из воды и «все ею живет», «а то, из чего все возникает, — это и есть начало всего»[1]. Однако сводить данную концепцию к чисто материалистической было бы значительным упрощением. Философия этого периода еще слишком слита с природой, а природа имеет божественное устройство. Иначе говоря, она пассивна, ибо представляет собой творение Демиурга. У Фалеса материальная субстанция сама по себе пассивна, и требуется некоторая сила, которая приводит это начало в движение. «Элементарную влагу пронизывает божественная сила, приводящая воду в движение»[2], поэтому мир у Фалеса одушевлен и полон божественных энергий[3]. Такая онтологическая предпосылка (поиск первоначала) вела к соответствующей гносеологической установке, когда все знание необходимо было сводить к одной основе. Поэтически Фалес это выразил следующим образом:

Много слов отнюдь не выражают мудрую мысль.
Ищи одну мудрость,
Выбирай одно благо:
Так ты заткнешь бесконечноречивые языки болтунов[4].

Таким образом, хотя субстанциональной основой и выступает материальное начало — вода, но мир в целом к ней не сводим. Точнее было бы даже сказать, что субстанция у Фалеса двуедина: в ней есть водный вещественный субстрат и божественное энергийно-смысловое начало, упорядочивающее и оформляющее его[5].

Старше всех вещей — бог, ибо он не рожден,
Прекрасней всего — космос, ибо он творение бога,
— учил Фалес6.

В этот же период появляются более абстрактные представления о субстанциальной основе мира. **Анаксимандр** (ученик Фалеса) говорит об **апейроне**, который не определяется через другие элементы, представляя собой некое универсальное и неделимое целое. Меняются части, элементы предмета, а целое остается неизменным. Точно определить, что же такое апейрон, невозможно. Одни считали, что это нечто среднее между огнем и воздухом, другие — что это смесь

---

1 *Аристотель.* Метафизика. I 3, 983 a 20 // Соч. в 4 т. Т. 1 / Ред. В.Ф. Асмус. М., 1976. С. 71.

2 Фрагменты ранних греческих философов. С. 114.

3 См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Общ. ред. и вступит. статья А.Ф. Лосева. М., 1979. С. 71.

4 Фрагменты ранних греческих философов. С. 103.

5 Кстати, эта диалектика материи и формы, вещественного субстрата и идеи, хаоса и порядка, намеченная Фалесом, пройдет через всю историю античной мысли вплоть до неоплатоников.

6 Фрагменты ранних греческих философов. С. 103.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

земли, воды, воздуха и огня, третьи склонялись к мысли о принципиальной неопределенности апейрона. Анаксимандра даже упрекали, что он ошибается, не обозначая, а чем же апейрон является — воздухом, водой или чем-то иным? Апейрон был безразличен к стихиям, а значит, и несводим к ним. Это наделяло его свойствами бесконечности и беспредельности, что, в свою очередь, придавало ему качество именно субстанциального (активного), а не субстратного начала всех стихий и природных качеств. Апейрон был вечен, и ему было присуще свойство движения. Он лежал в основе происхождения мира и всего, что есть в мире, включая и явления жизни. Здесь мы впервые сталкиваемся с теоретическим истолкованием субстанции как порождающего начала, которое само остается неизменным и несводимым ни к одному из своих конкретных проявлений. Кстати, Аристотель позже будет критиковать Анаксимандра, говоря о том, что мы можем считать апейрон материальной причиной, но не субстанцией, так как последняя должна быть опосредована чувственным восприятием[1]. Материализм и монизм (как сведение всего сущего к единому началу) концепции Анаксимандра были настолько сильны, что возникновение и развитие мира, в отличие от Фалеса, он объяснял без помощи внешней божественной силы. Правда, апейрон, при желании, может быть истолкован и в пантеистическом ключе, т.е. объединяющем в себе и материальные, и идеально-упорядочивающие начала бытия. Ограниченное количество первоисточников допускает различные теоретические интерпретации наследия ранних греческих натурфилософов.

Анаксимен (ученик Анаксимандра), полемизируя со своим учителем, говорит, что апейрон — это свойство самой бескачественной из стихий — воздуха. Поэтому **в основе всего лежит воздух** — «ибо из него все рождается и в него вновь разлагается»[2].

Гераклит считал **огонь** первоэлементом мира, а все вещи у него есть лишь «обменный эквивалент огня — возникают из него путем разрежения и сгущения»[3]. В отдельных высказываниях огонь у него прочно ассоциируется с разумным началом Космоса — с Логосом, а все, что дается нам в чувствах, чаще всего не имеет отношения к сущности вещей. Устами того же Гераклита устанавливается причина того, почему в познании природы невозможно обойтись без деятельности метафизического разума: «Природа любит прятаться» и «Тайная гармония сильнее явной»[4].

---

1 Фрагменты ранних греческих философов. С. 119.
2 Там же. С. 134.
3 Там же. С. 177.
4 Там же. С. 192.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Другие философы клали в основу мира не одну, а несколько стихий. Лукреций оставил поэтическое описание одной из таких систем:

...Иль за основу всего принимают четыре стихии,
Именно: землю, огонь, дыхание воздуха, влагу,
Первым из первых средь них стоит Эмпедокл Акрагантский[1].

По мнению **Эмпедокла**, как отмечал Аристотель, данные элементы «всегда сохраняются и не возникают, а в большом или малом количестве соединяются в одно или разъединяются из одного»[2]. Этими первоэлементами управляют две противоположные силы Космоса — Любовь и Вражда.

Анаксагор выступает против сведения первоначал мира к каким-либо стихиям. Начало не одно или несколько, их бесконечное множество. Они представляют собой мельчайшие частицы (**гомеомерии, или семена вещей**) тех предметов и явлений, которые нас окружают. Эти частицы нельзя познать чувственно, но можно мыслить. Гомеомерий бесконечно много, и они бесконечно делимы, возникают и уничтожаются путем соединения или разъединения, содержат в себе все, но в мельчайших количествах. Гомеомерии материальны, они как бы беспорядочно рассыпаны в мире. В этом плане они пассивны, и для их упорядочивания необходим Ум (Нус), в качестве творящей причины. «Все вещи были вперемежку, а ум пришел и упорядочил»[3]. Анаксагор, таким образом, — один из первых последовательных плюралистов в онтологии, когда в основу мира кладется не одно, а много самостоятельных материальных начал. Правда, у него, как и у Фалеса, помимо материально-субстратного, обнаруживается и второе начало в жизни Космоса — идеально-оформляющая деятельность Нуса.

Своеобразной вершиной в поисках субстанциальной основы мира выступает атомизм **Демокрита** и **Левкиппа**. Признавая в основе всего материальные начала (атомы), философы отходят от возможности их описания на основе чувственно-конкретных представлений. Таким образом, доля абстракции здесь значительно возрастает. В основе онтологии атомистов лежит решение проблемы о соотношении бытия и небытия, которая будет со всей остротой поставлена элеатами. Здесь данная проблема переосмысливается материалистическим образом. Категории бытия и небытия становятся не просто рациональными конструкциями (результатом только рефлексивной «спекуляции»), а истолковываются физически. Атомы (бытие) противопоставляются своему антиподу — пустоте (небытию). Соответственно признается существование небытия как физической пустоты, пустого пространства.

---

1 Фрагменты ранних греческих философов. С. 338.
2 *Аристотель*. Метафизика I 984 a 5 // Соч. Т. 1. С. 72.
3 Фрагменты ранних греческих философов. С. 515.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Атом (буквально — «неделимое») понимается как мельчайшая, непроницаемая, плотная частица, которая не содержит в себе пустоты. Соответственно бытие трактуется как совокупность бесконечного числа атомов. Пустота, в свою очередь, — это своеобразное условие всех процессов, некое вместилище, которое не оказывает влияния на бытие и представляющие его атомы. Атомы перемещаются в пустоте, разлитой в мире повсюду как бы в виде особого воздуха. Это некие материальные первосущности, первоэлементы. Возникновение вещей есть определенная комбинация атомов, а уничтожение вещей есть их распад на части, а в предельной форме — на атомы. Атомы имеют внутренние или бытийные свойства (неделимость, плотность, вечность, неизменность и т.д.) и внешние свойства, которые выступают формой атомов. Здесь последовательно проведен материалистический плюрализм, ибо число этих форм бесконечно, что и определяет бесконечное разнообразие явлений. Кроме того, атом обладает свойством движения, которое может быть осуществлено только в пустоте.

Перед нами раскрывается грандиозная и последовательно продуманная картина мира, в которой «возможны возникновение и уничтожение, движение, множественность вещей. Атомисты «примирили»... Гераклита и Парменида: мир вещей текуч, мир элементов, из которых состоят вещи, неизменен»[1]. Принципы, сформулированные атомистами, должны носить всеобщий характер, а потому объяснять все явления, в том числе и не имеющие непосредственно физической природы. Так, например, душа — это также совокупность определенных атомов. Исходя из атомистической концепции объясняются также биологические, социальные и моральные явления[2]. Заметим также, что теория первичных и вторичных качеств, приписываемая Локку[3], может быть обнаружена в своеобразной демокритовской «теории отражения». Значение атомизма было огромным. На этой философской основе впоследствии базировалась физика Ньютона. Атомизм, хотя и в сильно измененном виде, дошел до наших дней.

Подводя итог изложенной линии развития философии в античности, которую мы обозначили как поиски субстанциального начала бытия, можно сказать, что все философы данной традиции выступают как натуралисты или физики (точнее, физиологи). Это позволяет ее иногда упрощенно трактовать как чисто материалистическую. Последнее, подчеркнем, неверно, ибо мы встречаем здесь понятия Бога и Мирового Ума (Нуса). К тому же вода, огонь или другие стихии, которые рассматривались в качестве первоначал, конечно, не были физическими

---

1 *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие. М., 1981. С. 185.

2 См.: *Лурье С.Я.* Демокрит: Тексты, перевод, исследования. Л., 1970.

3 О них речь специально пойдет в гносеологическом разделе учебника.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

стихиями как таковыми, а лишь особыми философскими образами. Вода Фалеса — это вовсе не та вода, которую мы можем пить, а огонь Гераклита — вовсе не тот огонь, который разгорается в нашем камине. Это — художественно-метафизические образы, отсылающие нас к первопричинам вещей в такой исторической ситуации, когда их рационально-метафизический, категориально-смысловой анализ еще в полной мере был невозможен. Философия здесь еще насквозь поэтична и мифологична. Она еще не подошла к стадии рафинированно-абстрактных разработок. Но одновременно сама попытка поиска первопричин как таковых придает космологии ранней античности концептуальный характер, готовит почву для развитых онтологий. Напомним также читателю, что подлинные тексты греческих натурфилософов до нас не дошли, и вполне возможно, что их трактовка стихий была более глубокой и обстоятельной, чем нам представляется сегодня.

В целом данный подход к объяснению мира не является в собственном смысле слова метафизическим — он еще слишком физичен и лишен рефлексивного философского измерения, но связь с мифом и метафоричность позволила грекам создать концепции, целостно объясняющие устройство мироздания. Без этого впоследствии не была бы возможна метафизика как таковая.

Развитая и последовательная онтология (и соответственно метафизика) обязательно включает в себя **философию природы** (или космологию в самом широком смысле) — таков поучительный теоретический урок ранней греческой натурфилософии, который могла бы извлечь для себя современная, антропологически центрированная, онтологическая мысль, порой демонстративно пренебрегающая космологической проблематикой. Однако невозможно говорить о человеческом бытии вообще, абстрагируясь от законов природы, поскольку хотя бы своим телом человек, безусловно, принадлежит природному миру и зависит от него.

3. ПРОБЛЕМА БЫТИЯ И МЫШЛЕНИЯ: ВЫЗРЕВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ

Другая линия ранней греческой философии связана не с натурфилософским поиском первооснов бытия, а с размышлением над соотношением бытия и мышления. «Точек совпадения» между бытием и мышлением было достаточно много[1], но наиболее значитель-

[1] Пифагор, например, усматривает такое совпадение в числе. Его метафизическую линию на субстанциализацию числа и структурных закономерностей мироздания мы здесь подробно рассматривать не будем. Она оказала большое влияние на греческую философию (прежде всего на Платона и неоплатоников) и всю мировую философию в целом, равно как и на последующую научную мысль, особенно физику и математику.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ным был их анализ у древнегреческого философа **Парменида**. Сам факт влияния на последующую философию учения Парменида был столь значителен, что это дало основание Гегелю охарактеризовать его творчество как начало метафизики и философии в собственном смысле этого слова. В свою очередь, известный английский мыслитель Б. Рассел также очень высоко оценивал «феномен Парменида», хотя и в негативной форме, считая, что именно с этого момента начинается метафизика в ее отрицательном значении: «Парменид, пожалуй, как никто другой, своим определением отношения бытия и небытия открыл мышлению путь, по которому философия двинулась вперед уже как онтология. Специфическим в ее историческом начале как онтологии стало то, что это начало совпало с попыткой исключить движение, а вместе с ним пространство, время и становление из сущности бытия, это тот почин, который оставил отпечаток на всей истории европейской философии и в то же время был настолько пугающим по своему воздействию, что Платон называл Парменида, у которого и возникла идея этого исключения, “достопочтенным” и одновременно “ужасным”»[1].

Оппозиция Гегеля и Рассела при интерпретации наследия Парменида весьма показательна в плане демонстрации, во-первых, поразительной исторической устойчивости ключевых направлений онтологической мысли (натурфилософского милетского и спекулятивно-метафизического, элейского), и, во-вторых, сохраняющихся кардинальных различий между этими двумя подходами к бытию. Все будущие великие философские контроверзы и метафизические расколы коренятся в этой воистину «осевой», если использовать терминологию К. Ясперса, точке становления европейского философского духа. В самом деле, философия Парменида — это некий принципиальный переход от физичности и конкретности рассуждений предшествующих философов о природе к построению высоко абстрактной (именно: *спекулятивной*[2]) метафизики, которая ищет идеально-смысловые первоначала бытия и неизбежно рефлексивно обращается к стихии самого творческого мышления. Здесь впервые мысль делает саму себя предметом систематического исследования с введением соответствующего метафизического инструментария.

Прежде всего, Парменид вводит в философский обиход саму категорию «бытие», переведя метафизические рассуждения из плоскости рассмотрения физической сущности вещей в плоскость исследования их идеальной сущности. Тем самым философии придается характер предельного знания, которое может быть лишь самопознанием и самообоснованием человеческого разума. Благодаря своим

---

1 Цит. по: *Хофмайстер Х.* Что значит мыслить философски. С. 127.

2 От лат. *speculatio* — наблюдаю, созерцаю.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

всеобщим категориям, среди которых, как блестяще показал Гегель, исторически и логически исходной является как раз категория бытия, метафизический разум способен познавать в вещах и в самом себе то, что недоступно никакому чувственному опыту и никакой системе научных абстракций. Бытие как раз и выступает точкой пересечения «двух непересекающихся рядов — ряда вещей и ряда мысли», точкой «совпадения мышления и бытия»[1].

Бытие всегда есть, всегда существует, оно неделимо и неподвижно, оно завершено. Это — нечто, становящееся доступным нашему мышлению лишь в результате умственных усилий, в результате собственно философствования. Таким образом, философ ставит проблему тождества бытия и мышления, бытия и мыслей о бытии. Сначала он разбирает логические возможности соотношения категорий **бытия и небытия**, вскрывая ряд парадоксов, или, как он их сам обозначает, «западни» на пути истины, попав в которые, разум начинает идти неверным путем.

Если признать небытие, то оно необходимо существует. Если это так, то бытие и небытие оказываются тождественными, но в этом заключается противоречие. Если же бытие и небытие не тождественны, то бытие существует, а небытие не существует. Но как тогда мыслить несуществующее? И Парменид приходит к выводу, что таким образом мыслить нельзя, т.е. фактически формулирует закон запрещения противоречия[2]. Суждение о существовании небытия (несуществующего) для него принципиально ложно. Но это в свою очередь порождает серию вопросов: как объяснить то, что бытие может перейти в небытие? Может ли быть само бытие без своей противоположности? Как, наконец, возможно наше собственное мышление, где как раз отрицание (утверждение о небытии) выполняет важнейшие конструктивные функции?

Для того чтобы ответить на подобные вопросы, Парменид вынужден говорить о невозможности мысленного выражения небытия. Но в этом случае проблема перетекает в плоскость решения вопроса о соотношении бытия и мышления. Мышление и бытие, по Пармениду, совпадают, поэтому «мышление и бытие одно и то же», или «одно и то же мысль о предмете и предмет мысли».

Таким образом, у Парменида с бытием связывается сам факт существования мира, которое есть одновременно и истинно сущее знание. Перед нами предстает первый вариант решения одной из кардинальных проблем всей последующей онтологии — соотношение бытия и мышления, а значит, и познаваемости мира. При этом Пар-

---

1 *Губин В.Д.* Проблема бытия в современной европейской философии. М., 1998. С. 21.

2 См.: *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. С. 152.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

менид рассуждает очень тонко, как бы отвергая аргументы его последующих критиков, которые приписывали философу упрощенную трактовку познания как простого совпадения бытия и мышления, когда познание можно трактовать как зеркальную копию предметов бытия. Он различает простую тождественность истинного знания и бытия и «тождественность с различием», когда между ними нет полного совпадения. А это, в свою очередь, означает, что знание несет в себе и свойства познающего субъекта, отражает специфику мышления последнего.

Так же не прост и вывод Парменида о неподвижности бытия, который так раздражал мыслителей, стоящих на позиции всеобщности развития бытия, мира и т.д. Неподвижность бытия — это следствие логического рассуждения, в котором не должно быть места противоречивым утверждениям. То есть признание бытия и факта его существования запрещает существование небытия. В свою очередь, любое изменение и разделение связано с исчезновением существующего. Если бытие способно к изменению, то оно должно исчезнуть в каком-то отношении. Причем исчезнуть во что-то, т.е. в небытие, так же как и появиться изначально из небытия. Однако тогда это противоречит утверждениям о несуществовании небытия. Следовательно, бытие едино и неподвижно, в нем нет никакой внутренней различенности, в том числе и различенности прошлого и будущего, т.е. временных характеристик, которые присущи конечным объектам.

Этот вывод свидетельствует вовсе не об антидиалектичности позиции Парменида. Полемизируя с Гераклитом, который абсолютизировал всеобщность движения в своем учении о вечной изменчивости Космоса, Парменид разводит реально существующее, данное, прежде всего, в потоке чувственных ощущений, и мысль о существовании как таковом, т.е. о бытии. Космос как нечто реальное был, есть, но может как быть в будущем, так и исчезнуть. Понятие же истинного бытия неотделимо от истинного и доказательного мышления, поэтому оно несовместимо с представлениями о прошлом или будущем. Истинное содержание мысли не зависит от субъективных актов мышления, разворачивающихся в определенном пространстве и во времени. Приведем пример, поясняющий позицию Парменида. Так, суждение «дважды два — четыре» истинно и обладает идеальным бытием, которое совершенно не зависит ни от материального бытия, ни от субъективно психологических особенностей того, кто это суждение непосредственно выносит, ни от физических обстоятельств времени и места. Эта математическая — единая и неделимая — истина существовала во времена греков, принимается нами и будет истинной в будущем.

Таким образом, Парменид, отметим это еще раз, закладывает основы спекулятивных поисков идеальной метафизической реальности,

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

которая отлична от всех иных — материально и психологически — существующих реальностей. Соответственно и Зенон, который далее развивает и отстаивает тезисы Парменида о невозможности движения и делимости бытия, выступает не как антидиалектик, по расхожему представлению, а напротив, как один из изобретателей диалектики, по выражению Аристотеля. Он будет доказывать истинность положений своего учителя через доказательство противоречивости и, стало быть, ложности позиций его оппонентов. Такое понимание бытия позволило Парменида предвосхитить также ряд открытий, связанных с категориями пространства и времени. Задолго до Канта Парменид утверждает, что нет пространства и времени в качестве автономных и независимых сущностей. Это — атрибуты бессознательно сконструированного нами чувственного образа мира, который нас постоянно обманывает и не дает «пробиться» к истинному умопостигаемому бытию, тождественному нашей истинной мысли.

Значение Парменида огромно, и мы солидарны с А.Л. Доброхотовым, который сделал вывод о том, что «история метафизики есть история раскрытия основной интуиции Парменида — мысли о бытии»[1]. Сам этот переход означал перевод метафизических рассуждений из плоскости рассмотрения физической сущности вещей в плоскость исследования их идеальной сущности. Тем самым философии придается характер предельного знания, которое может быть лишь самопознанием и самообоснованием человеческого разума. Благодаря своим всеобщим категориям, среди которых, как блестяще показал Гегель, исторически и логически исходной является как раз категория бытия, метафизический разум способен познавать в вещах и в самом себе то, что недоступно никакому чувственному опыту и никакой системе научных абстракций. Парменид, как может быть никто из философов, продемонстрировал успех и возможности чисто метафизического, умозрительного объяснения бытия, в общем-то, первым выполнив задачу самооправдания философии.

Интересно развивает тезис о совпадении бытия и мышления **Сократ**[2]. Он переводит проблему в плоскость исследования сущности морали, полагая, что философы не должны заниматься исследованием природы. Он считает, что истина и добро должны совпадать. Поэтому, если мы нечто познаем и в результате получаем о нем истинное знание, то необходимо должны измениться и наши человеческие качества. То есть человек по отношению к себе становится качественно иным. Если мы познаем истину о добре, благе, справед-

---

1 *Доброхотов А.Л.* Возвращение метафизики, или Какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида. С. 200.

2 См.: *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. С. 22–36.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ливости, то мы сами становимся благими и добропорядочными. Возражения, которые выдвигались против данного тезиса, были связаны с тем, что существует масса примеров, когда полученные сведения о добре не делают человека добрым. Сократ отбрасывал эти контраргументы, доказывая, что полученные сведения оказывались недостоверными, как бы несубстанциальными в подлинном смысле, т.е. не приобретали характера истинного жизненного знания для личности.

Таким образом, добро может быть осуществлено лишь на сознательном основании, т.е. когда мы знаем соответствующие истины и можем с их помощью практически отличить, например, добро от зла. Конечно, мы можем осуществлять добрые поступки и без их истинного знания, но в таком случае они будут носить случайный, неосознанный характер, а следовательно, не иметь истинного морального смысла. Тем самым Сократ переводит всю моральную проблематику, которую люди всегда склонны относить к проблемам внутренним и сугубо психологическим, в сферу онтологии. Этические принципы действия человека заложены в самом устройстве бытия. Осознавая истинные моральные смыслы, мы обязаны следовать им в своем моральном поведении. Иначе наше человеческое бытие будет порочным, как бы деонтологизированным. Мышление, таким образом, и здесь не противопоставляется бытию, но совпадает с ним даже при интерпретации внешне субъективных моральных проблем. Происходит онтологическое совпадение истины и добра. А отсюда, в свою очередь, вытекает положение педагогического свойства о том, что навыкам разумного и этически ориентированного мышления людей можно обучить, сделав их после этого не только умнее, но и добрее. Философия, опираясь на истинное, т.е. соответствующее устройству бытия, знание, как раз и предназначена для выполнения этой функции.

Сократ закладывает здесь третий — **антропологический** — вектор разработки онтологической проблематики, центрируясь на человеческом бытии. Его антропоцентристский и просветительский пафос во многом предугадывает будущую ключевую установку всей новоевропейской философии, и особенно XX в. Неслучайно образ Сократа (наряду с декартовским *cogito*) — один из излюбленных объектов философской рефлексии в антропологических онтологических моделях XX в., начиная с М. Хайдеггера и кончая Ж. Делёзом.

Важнейший шаг в развитии метафизики осуществляет **Платон**. По Платону бытие предстает перед нами как два различных, но определенным образом взаимосвязанных мира. Первый мир — это мир единичных предметов, которые познаются с помощью чувств. Однако к нему все богатство бытия не сводится. Есть еще второй мир — мир истинного бытия, который представляет собой совокупность идей

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

(или эйдосов), т.е. умопостигаемых идеальных форм или сущностей, отражением которых является все многообразие вещественного мира. Таким образом, мир познаваем, хотя и относительно. Процесс познания, по Платону, это процесс интеллектуального восхождения к истинно сущим видам бытия, совпадающим с идеями различных уровней.

Платоновские идеи — это не просто субстанциализированные и неподвижные родовые понятия, противостоящие текучей чувственной действительности. Идея вещи — это ее своеобразный идеальный принцип строения, как бы невидимый телесному оку своеобразный «информационный каркас», познав который, мы можем сконструировать и саму вещь. Истинное бытие у Платона, как и Парменида, совпадает с истинным знанием. Но, в отличие от последнего, представляет собой процесс непрерывного конструирования мира. Идея вещи есть некая смысловая модель, которая должна лечь в основу материально-вещественной конструкции. Но идея сама обладает при этом некой энергией, своеобразной материальной оформляющей силой. В актах индивидуального познания мы столь же приобщаемся к миру вечных идей и их конструктивно-оформляющему потенциалу, сколь и к невидимой телесному оку особой «умной первоматерии», вне которой бытие и реализация этого идеального потенциала оказывается невозможной. Данный мотив с особой силой будет впоследствии развит у неоплатоников[1] и в «Ареопагитиках».

Таким образом, противопоставление материи и идеи в античной культуре очень условно, о чем мы писали выше при анализе воззрений того же Фалеса. Как утверждал А.Ф. Лосев, характеризуя идеализм Платона, «Платон — объективный идеалист, но с весьма заметными материалистическими тенденциями»[2]. В центре платоновской системы (если не понимать его идеализм формально, исходя из наших сегодняшних интуиций) лежит, как это ни парадоксально, своеобразный монодуализм, если воспользоваться термином Н.Я. Грота, С.Л. Франка и С.Н. Булгакова. В том же «Тимее» Платон развивает свое знаменитое учение о материи-Кормилице, которая у него существует изначально и фактически совпадает с физическим пространством. Это — своеобразное меонально-несущее «лоно» Космоса, воспринимающее упорядочивающее воздействие идеальных эйдосов и физически рождающее все чувственные вещи[3]. Подобная диалек-

---

1 См. знаменитый трактат Плотина «О материи» в кн.: *Плотин*. Соч.: Плотин в русских переводах / Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина; Сост. М. Солоповой. СПб., 1995. С. 363–366.

2 *Лосев А.Ф.* Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. С. 12.

3 См.: *Платон*. Тимей. 48 d — 53 c // Собр. соч. в 4 т. Т. 3 / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1996. С. 451–457.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

тика материального и идеального намечена у Фалеса и Анаксагора, и ее мы в разных вариациях потом обнаружим у Аристотеля, неоплатоников и стоиков, что позволяет избегать абсолютизации одной из сторон исследуемых процессов и явлений.

Платону принадлежит еще одна важная идея. Он обосновывает необходимость метафизики как беспредпосылочного знания. Анализируя особенности математики, философ приходит к идее о недостаточности метода дедукции, на который она опирается даже внутри себя самой. Оказывается, что исходные пункты математики, из которых далее дедуктивно разворачивается обоснование, сами недостаточно обоснованы или вообще не могут быть обоснованы. То есть в основе точного знания нет обоснованных начал, а значит, это во многом лишь гипотезы, которые могут оказаться и недостоверными. В этом смысле Платон даже сомневается, стоит ли считать математику наукой. Должна существовать особая дисциплина, рассуждает далее Платон, которая может устанавливать истинность предпосылок, опираясь на знания, находящиеся за пределами дедуктивных методов рассуждения, в более широком современном смысле — за пределами наук. Этому соответствуют и различные познавательные способности по Платону. В основе математики лежит способность рассуждать — рассудок (*dianoia*), а в основе метафизики — диалектический разум (*noūs*, или *noēsis*), как дар постижения первоначал[1].

Следовательно, философия, как дисциплина, и диалектика, как метод, — выступают фундаментом, который предшествует любому конкретному знанию. Диалектика — это вершина знания, потому что, в отличие от любых иных наук, она не опирается на чувственные и сугубо рассудочные методы познания. Она исходит из умопостигаемых истинных идей, к которым философия может привести с помощью диалектических размышлений и умозрения. Соответственно только она способна обосновать предпосылки любого знания, исследовав предварительно предпосылки знания как такового. Обоснование же самой метафизики (что можно назвать метафилософией) должно было осуществляться через знаменитый платоновский анемнезис (припоминание) того, что некогда непосредственно видела и слышала душа в умопостигаемом мире истинных сущностей. Здесь мы сталкиваемся уже с внерациональным типом обоснования, целиком «завязанным» на личный опыт, недоступный для чужого сознания.

Что же касается структур диалектического разума и его спекулятивных рассуждений, то сама диалектика у Платона еще никак не обосновывалась и представляла собой фактически лишь призыв к ар-

---

[1] На теоретическом различении рассудка и разума мы специально остановимся в гносеологическом разделе учебника.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

гументации. Пожалуй, единственным способом рационального обоснования метафизических положений служит сама форма платоновского философствования, представляющая собою диалог, в рамках которого истинное знание не просто провозглашается, а напряженно, даже драматически, развертывается и конкретизируется через столкновение противоположных позиций и воззрений. Пусть внутри диалога господствует лишь одна сторона и активен только Сократ, но здесь, несомненно, присутствует то, что можно назвать диалектико-драматическим введением в метафизику.

Более детально диалектическое самообоснование разума и попытка впервые эксплицировать его имманентную категориально-смысловую структуру представлены Платоном в двух его знаменитых диалогах — «Софист» и «Парменид». Отсюда, собственно, и начинается европейская диалектическая метафизика в собственном смысле.

Аристотель, полемизируя со своим учителем Платоном, говорит о том, что диалектика не может быть вершиной знания, так как она не дает ответов на вопросы, а лишь вопрошает. Но на каких основах строится такое вопрошание? И Аристотель приходит к выводу, что в основе беспредпосылочного знания о всеобщем и сущности может находиться лишь некая абсолютная предпосылка, абсолютная истина, в противном случае любое философствование может оказаться ложным. Диалектика здесь должна занять свое место, выступая в качестве рационального средства, расчищающего место для знания.

В качестве же изначального метафизического Абсолюта, по Аристотелю, выступает бытие. Бытие — это особое понятие, которое не является родовым. Это означает, что его нельзя подвести под более общее понятие так же, как под него самого подводятся все остальные понятия. Поэтому, принимая тезис Парменида, отождествляющего бытие и мысль о бытии, он уточняет это положение, говоря о том, что бытие само по себе — это лишь абстракция, потенциальное, мыслимое бытие, а реально всегда существует бытие чего-то, т.е. бытие конкретных предметов. Истинное бытие, по Аристотелю «это ум, достигший абсолютного самопознания и связавший таким образом все разрозненные части в личностный узел»[1].

Следовательно, соотношение бытия и мышление есть соотношение конкретного предмета и мысли о данном предмете. Мир представляет собой реальное существование отдельных, материальных и духовных, предметов и явлений, бытие же — это абстракция, которая лежит в основе решения общих вопросов о мире. Бытие — это фундаментальный принцип объяснения. Оно — непреходяще, как непреходяща сама природа, а существование вещей и предметов

---

[1] *Доброхотов А.Л.* Возвращение метафизики, или Какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида. С. 205.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

в мире — преходяще. Бытие просто есть, существует. Всеобщность же бытия проявляется через единичное существование конкретных предметов. Это, по Аристотелю, — основной закон бытия или «начало всех аксиом».

Из этого закона прямо вытекает знаменитое положение Аристотеля о несовместимости существования и несуществования предмета, а также о невозможности одновременного наличия и отсутствия у него каких-либо противоположных свойств. Варианты обоснования этого положения выражены в следующих утверждениях Аристотеля: «Вместе существовать и не существовать нельзя» и «Невозможно также, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же»[1]. Данное положение носит общеонтологический характер и применимо ко всем явлениям мира. Поскольку обоснование данного положения носит чисто логический характер, то оно исследуется логикой. Поэтому «онтология и логика — две стороны одной и той же науки» — метафизики[2].

Здесь Аристотель намечает линию сугубо логического подхода к проблемам метафизики и интерпретации метафизических категорий (принцип тождества логического мышления и бытия), что впоследствии будет развиваться, например, в творчестве Северина Боэция, пройдет через средневековую схоластику и получит завершенную форму в спекулятивном панлогизме Гегеля. Недаром последний так любил не только Платона за его диалектику, но и Аристотеля за его онтологический подход к логике. Но если в случае с Аристотелем мы имеем дело с онтологизацией законов классической формальной логики (прежде всего закона недопустимости противоречия), то у Гегеля мы встречаемся с онтологизацией принципов диалектического метода познания.

Возвращаясь к творчеству Аристотеля, заметим, что из этого же основного формально-логического закона он выводит принцип относительного существования небытия. Развивая тезис Парменида, утверждавшего, что небытие не существует, так как оно немыслимо, а если мы мыслим о нем, значит, оно существует, но уже как бытие, Аристотель утверждает, что ничто нам не мешает мыслить о небытии. Это, однако, не является обоснованием его существования, а лишь говорит об ином присущем ему качестве (несуществовании). Именно в этом смысле оно может существовать в мысли.

Аристотель отмечает, что Парменид трактует бытие слишком однозначно, а это понятие может иметь несколько смыслов, как, впрочем, и любое понятие. Бытие, с одной стороны, может обозначать то, что есть, т.е. множество существующих вещей. А с другой сторо-

---

1 *Аристотель.* Метафизика. 1011 b // Соч. в 4 т. Т. 1. С. 141.

2 См.: *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. С. 289.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ны, — то, чему все причастно, т.е. мыслимое существование как таковое[1]. Ошибка Парменида, приведшая его к метафизической трактовке бытия вне становления и развития, заключалась в том, что он свел бытие лишь к идеальному бытию как таковому, т.е. к существованию в чистом виде, не заметив возможности бытия вещей. Его логика рассуждений была такова, что если допустить существование множественного бытия вещей, то это будет отрицанием абсолютного бытия и его единства. И Аристотель, как пишет Мишель Гурина, замечает по этому поводу, «что если нет ничего помимо бытия, то ни его нельзя приписать чему-либо, ни ему нельзя что бы то ни было приписать, и тем самым оно есть ничто»[2]. В результате онтология Парменида является самопротиворечивой, несмотря на им же введенный принцип недопущения противоречий.

Итак, делает вывод Аристотель, бытие многозначно. Но тогда, как оно может быть предметом строгой науки? И Аристотель вырабатывает систему характеристик, которые описывают бытие. Создается система категорий, каждая из которых является обобщающим предикатом по отношению к конкретным свойствам, а все вместе они конституируют общий многомерный смысл категории бытия.

Аристотель выделяет 4 смысла бытия[3]:

1. **Бытие в себе**, которое описывается категориями или, по Аристотелю, высшими видами бытия (субстанция или сущность, качество, количество, отношение, действие, страдание, место, время, иметь, покоиться). Фактически это именно то, что мы сегодня называем онтологией.
2. **Бытие потенции и акта.** Здесь решается проблема различения, например, актуальной и потенциальной бесконечности и движения.
3. **Бытие акциденций** — это случайные типы бытия.
4. **Бытие как истина**, принадлежащее человеческому интеллекту. Это бытие изучает логика.

Центральным вопросом онтологии, таким образом, становится первый смысл бытия, который сводим к проблеме сущности или субстанции. Как отмечает Гурина, данная категория приводит к единству разнообразные значения бытия. Сущность — это то самое непротиворечивое бытие, которое хотел найти Парменид. Поэтому вопрос о сущности заменяет вопрос о бытии, решая центральную проблему метафизики. Интерпретируя концепцию Платона о существовании мира идей (истинного мира), Аристотель говорит о наличии сверхчувственного уровня, но не в смысле особой реальности его суще-

---

1 См.: *Гурина М.* Философия: Учеб. пособие. М., 1998. С. 189.
2 *Гурина М.* Философия. С. 190.
3 Там же.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ствования в духе платоновского мира идей. Это — уровень сущности вещей, укорененной в них самих, а не оторванный и не противопоставленный вещам, как это было у Платона.

Формальной причиной бытия вещи выступает ее первосущность или форма (*morphē*). Материя есть реальность чувственно воспринимаемая, но реальность чисто потенциальная. Стать чем-то она может, лишь приняв некую форму. Форма — это то минимально общее, что способно дать вещи самостоятельное существование. Логически форма находится между конкретным (отдельным) и родовым. Формы — это то, что не распадается далее на виды. Они вечны, неизменны и являются предметом исследования метафизики. Они могут быть внесены в материю, сотворив тем самым вещь. Таким образом, вещь состоит из активной формы и пассивной материи. Материя сама по себе пассивна, но так же, как форма, вечна. Она необходима для появления конкретной вещи, но в качестве потенциального вместилища. И, кроме того, она придает вещам индивидуальность.

Действительную сущность, таким образом, составляет *sinolos*, т.е. буквально «субстанциональность», которая объединяет материальное и формальное начало. Таким образом, и у Аристотеля нет еще разрыва между идеальным и материальным, формой и субстратом, мыслью и предметом, нет того метафизического раскола между началами бытия, который впоследствии породит однобокий европейский идеализм теистического толка, равно как и воинствующий атеистический материализм. Этот же ложный онтологический раскол спровоцирует в XX в. и ложный стыд перед занятиями метафизикой в классическом смысле этого слова, который не изжит еще и по сию пору.

Однако вернемся к Аристотелю. Сущность можно различить, по крайней мере, по трем родам. Это сущности, к которым сводимы конкретные чувственные вещи (физика). Сущности, к которым сводимы абстракции математики. И, наконец, сущности, существующие вне чувственности и абстрактности. Это сущности божественного бытия. Вот эти три основные части и составляют философию.

Таким образом, абсолютное знание представляет собой по Аристотелю первоначало или **систему первоначал, в качестве которых и выступает первая философия или метафизика.** Начала не могут быть доказаны или выведены из чего-либо, поэтому они и начала. В этом смысле, действительно, **метафизика — это своеобразная метанаука**, которая обосновывает начала не отдельных наук, а научное познание в целом, не отдельные знания, а знание как таковое, не истину физики или математики, но истину вообще.

Философия создает систему начал наподобие математических аксиом. Кардинальное же отличие ее от математики — именно нацеленность на обоснование своих исходных аксиом, на системати-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ческое прояснение того всеобщего теоретического фундамента, который не способна концептуально прояснить никакая другая наука. Эту работу, как показало последующее развитие, философия не может завершить никогда, но отсюда еще совсем не следует, что это вообще «универсальные недоказуемые начала, которые обеспечивают возможность доказательства в любой области наук»[1].

В этом смысле рассуждения древнегреческого философа удивительно современны. Действительно, любая наука исследует лишь часть мира, в каком-то смысле огрубляя этот мир рамками собственного предмета. Этому соответствуют и методы достижения данного предметного знания и предметная истина, которая получается в результате. Например, вряд ли будет эффективной позиция ученого в любой области знания, основанная на сомнении в том, что знание вообще осуществимо. Он в принципе исходит из познаваемости мира. А философ вправе поставить такой вопрос. Ученый вряд ли сомневается (по крайней мере, осуществляя данную научную деятельность) в истинности тех предпосылок, на которых базируется его наука, а философ периодически ставит этот вопрос. А если это делает сам ученый, то он переходит из области собственной науки в область философии. Так в современной философии возникает специальная область, занимающаяся проблемой философских оснований наук. И здесь обнаруживаются удивительные вещи. Оказывается, что науки могут базироваться не просто на необоснованных, но даже на заведомо недостоверных предпосылках. Вспомним в качестве примера обоснование параллельности Евклидом или понятие эфира в классической физике. Именно поэтому в период экстраординарного развития науки так возрастает роль философского анализа новых проблем, появившихся в ней.

Нацеленность Аристотеля на построение метафизики как системы абсолютного знания особенно ярко проявляется в уже цитированном нами выше основном законе бытия, запрещающем противоречия и в мышлении, и в окружающем мире[2]. Мы видим, что перед нами фактически одно из положений логики о непротиворечивости высказываний, распространяемое на свойства реальных объектов мира. Данная аксиома не просто является атрибутом мышления, а представляет собой фундаментальное свойство самого бытия во всех смыслах, о которых говорит Аристотель. Таким образом, **метафизика есть универсальная наука о бытии или философская онтология, дающая знание о сверхчувственных принципах и началах любых видов бытия и любых видов знания.**

---

1 Цит. по: *Гурина М.* Философия. С. 185.

2 См.: *Гурина М.* Философия. С. 185.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

4. СТРУКТУРА ФИЛОСОФИИ В АНТИЧНОСТИ

Все это позволяет Аристотелю сформулировать классическую структуру философии. Схематично[1] это выглядит следующим образом:

Логика или аналитика (как инструмент размышления)	
Первая философия или теология (метафизика):	
Теоретическая философия	**Практическая философия**
Физика	Этика
Космология	Политика
Психология	Риторика
Зоология	Пойетика (Риторика + Поэтика)
	Поэтика

Первая философия или теология (метафизика) занимается миром надприродным, сверхчувственным, вечными сущностями. В этом смысле она исследует первопричины или высшие начала: сущность бытия и его законы, субстанцию (как бытие сущности) и сверхчувственную субстанцию (в этом смысле Бога).

Сверхчувственную субстанцию исследует теология. «Античная философия сознавала себя с самого начала как *созерцание* сущего, которое к тому же является теорией причины сущего, т.е. созерцанием божественного. Поэтому как наука об *arche* философия является не только онтологией, наукой о сущем, но в то же время и наукой о его высшей и главной причине, т.е. *теологией*... Здесь теология не противостоит философии, так как составляет ее собственную часть»[2]. Теология здесь, как отмечает философ и теолог Хофмайстер, исследует веру, но на понятийном, т.е. рациональном уровне, не различая пока Бога как предмет знания и как предмет религиозной веры. Соответственно сам термин «теология» понимался расширенно, в отличие от более поздних времен. Теология занималась высшими причинами и первоначалами и не «только познанием сверхъестественного»[3], именно поэтому она и была частью философии. Метафизика у Аристотеля — это фактически единство онтологии и теологии.

Действительно, если мы ищем первые причины и высшие начала, то неизбежно должны прийти к первоначалу и первосущности, которая носит **сверхприродный** характер. Бог Аристотеля — это, прежде

---

1 См: *Кунцман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф.* Философия: dtv-Atlas. М., 2002. С. 12.

2 *Хофмайстер Х.* Что значит мыслить философски. С. 128.

3 Там же.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

всего, сверхчувственная и неподвижная сущность, и его нельзя смешивать с более поздними трактовками, например, христианского Бога. Это скорее необходимый принцип объяснения, некая идеализированная причина — «вместилище всех сверхприродных, обособленных от материи, неподвижных, сверхчувственных, иначе говоря, метафизических сущностей»[1]. Без Божественного Ума-Перводвигателя Аристотель не может объяснить ни источника идеальных форм в природе, ни причин ее движения к определенным предзаданным целям на уровне живых организмов, ни, наконец, активной природы нашего ума, который способен сверхчувственно познавать бытие. Можно сказать, что Бог Аристотеля — это своеобразный Метафизический Бог в виде абсолютного и очищенного от конкретных свойств Разума.

Произошедшее позже размежевание онтологии и теологии привело к тому, что метафизика стала «разрабатывать онтологию независимо от понятия бога, от *archē*, а с другой стороны, разрабатывать теологию, ограничиваясь откровением, без оглядки на сущее как таковое»[2]. При этом онтология стала ограничиваться лишь миром природы, отождествляя бытие с природным бытием, устраняя проблему сверхчувственных первоначал; а, напротив, теология пытается иногда устранить из метафизики онтологию, сводя ее к исследованию лишь высших сущностей. Аристотель оказался во многом гораздо глубже более поздних философов, включая в **метафизику онтологию и теологию**, обратив также внимание на то, что метафизика не может быть чистой теоретической дисциплиной, «но включает в себя и вопросы этики, поскольку на ее вопросы невозможно ответить без знания проблем этики и высших принципов сущего»[3].

Физика (или «вторая философия» по Аристотелю) занимается миром природным (но в рамках умозрительного исследования). Предмет физики — «чувственные сущности», которые изменчивы. Это не современное понимание физики, а именно философское исследование чувственной или природной субстанции, в отличие от неподвижной субстанции как объекта метафизики. Когда мы сегодня используем термин «физика», то у современного читателя сразу возникает образ одной из наиболее развитых современных наук, базирующейся на огромном теоретическом и практическом материале. Это наука, в которой важнейшим выступает принцип эмпирической проверяемости теорий. Конкретные физические закономерности не являются объектом философии.

Но во времена античности все выглядело по-другому и даже противоположным образом. Физика в аристотелевском смысле не име-

---

1 *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. С. 301.
2 *Хофмайстер Х.* Что значит мыслить философски. С. 131.
3 Там же. С. 133.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ла достаточного эмпирического материала и строилась как философская умозрительная дисциплина, представляя собой систему спекуляций и гипотез по поводу природного бытия.

Однако целый ряд проблем, касающийся всеобщих природных закономерностей, не является предметом только физики, а представляет собой область философских рассуждений, т.е. относится к сфере философии природы как органической части онтологии. Здесь исследуется проблема движения, выделяются формы движения, исследуются феномены пространства и времени, конечного и бесконечного, типы детерминации и т.д. Сюда же Аристотелем относится исследование природы математических объектов. В частности, Аристотель показывает, что математические объекты — это единицы Разума, связанные с нашей способностью к абстракции. Поэтому они актуальны в нашем уме и лишь потенциально — в вещах. То есть метафизика исследует не только божественное бытие, но и природный мир, отвечая на вопрос: чем является природное бытие само по себе в своих существенных закономерностях?

После работы аристотелевских учеников, верных духу своего учителя, термин «метафизика» зажил собственной жизнью, и понятие «после физики» наполнилось смыслом «стоящая над физикой», или «по ту сторону физики», т.е. над природой или даже вне ее. А это, в свою очередь, породило позже ложную традицию жесткого противопоставления метафизики (и философии в целом) наукам — как теоретическим, так и практическим. Достижения Аристотеля были столь высоки, что в развитии метафизики после него образовался определенный вакуум и даже некоторая деградация уровня исследования[1].

В поздней античности, хотя и происходит дальнейшее развитие метафизики, она трактуется довольно ограниченно. Эпикуреизм и стоицизм подвергают критике абстрактный рассудок, который оторван от реального бытия, и дают трактовки соотношения бытия и мышления, отличающие их от концепций и Парменида, и Аристотеля. «Для скептиков бытие — это поток жизни, который открыт лишь молчаливому созерцанию. Роль мышления в том, чтобы снять догматические конструкции, порождающие псевдобытие. Для эпикурейцев бытие — единичность атома...»[2].

Стоицизм разводит понятие сущности как «первовещества всего сущего» и тела как ограниченной сущности. Для понимания бытия разрабатывается система категорий, в которой главной выступает

---

1 *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. С. 130–135.

2 *Доброхотов А.Л.* Возвращение метафизики, или Какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида. С. 207.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

«нечто» (Хрисипп) или «сущее» (Зенон), которые порождают все остальные. Такая попытка привела фактически к разложению онтологического подхода как такового. Понятие сущности было подменено понятием вещества, что привело к потере универсальности категории бытия. Чтобы связать концы с концами, вводится целый ряд новых категорий типа «логос», «лектон», «провидение», что лишь усложняет онтологическую концепцию, не привнося в нее ясности и запутывая то, что было у Аристотеля[1]. При внешней сходности концепция стоиков, по существу, противоположна аристотелевской.

Эпикур оказался ближе всех к Аристотелю в развитии онтологической, а точнее — натурфилософской традиции поздней античности, хотя он и привносит в нее совершенно новые моменты. Для него нет разницы между чувственно воспринимаемым и мыслимым, а следовательно, «чувства воспринимают самое настоящее бытие»[2]. Касаясь Бога, как начала бытия, Эпикур связывает его с миром посредством вещества. Результатом всей этой онтологической реконструкции становятся выводы о «внезаконности чистого бытия». Атом обладает свободной волей и не подчиняется необходимости. Это позволяет наметить оригинальную этическую программу, в которой человеческая свобода — «не исключение из природного порядка, а его проявление»[3]. Утверждается свобода элементарных частиц бытия. Говорится об истинности феноменального мира. Фактически понятие единого и умопостигаемого бытия устраняется.

Важнейшим результатом позднеантичных исканий в области метафизики (особенно у стоиков) стало то, что была намечена проблема существования особого слоя бытия, не сводимого к другим, — человеческого бытия (экзистенции), что позже получило свое развитие в экзистенциальной метафизике Хайдеггера и Ясперса.

Плотин, глава школы неоплатоников, предпринимает гениальную попытку синтеза различных метафизических подходов, выработанных в античной традиции, где тонкая диалектика и учение о Мировой Душе Платона соседствует с учением о Божественном Уме и логическим формализмом Аристотеля, идеализм элеатов и пифагорейцев с его вниманием к проблемам существования различных уровней материи, включая «светоносную материю» Мирового Ума. Онтологической иерархии сущего (Единое – Мировой Ум – Мировая Душа – мир чувственных вещей) у неоплатоников соответствует иерархия познавательных способностей человека (сверхчувственная интуиция – диалектический разум – калькулирующий рассудок – чувственность), т.е. метафизичес-

---

1 *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. С. 132.

2 Там же. С. 138.

3 Там же. С. 137.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

кий принцип единства мышления и бытия здесь проводится, быть может, наиболее последовательно. Эманации (онтологическому развертыванию) Единого, как неизреченной светоносной полноты бытия, во тьму и потенциальную множественность физического Космоса, соответствует обратное гносеологическое восхождение человеческой души вверх по ступеням антропологического совершенствования. Неоплатоники оказали большое влияние на всю последующую европейскую метафизику, но ряд кризисных явлений поздней античной философии характерен и для них. Это касается явного примата теологических и спекулятивно-идеалистических аспектов метафизики при отсутствии интереса к реальной проблематике человеческого бытия и к проблемам философии природы (ко «второй философии» Аристотеля). В позднем неоплатонизме проявилась склонность к метафизической схоластике, когда оперирование с категориями стало превращаться едва ли не в самоцель (особенно у Прокла). К тому же в неоплатонизме всегда был силен мистический элемент с тенденцией к ремифологизации образов и сюжетов античной мифологии (особенно у Плотина). Борьба с нарождающейся христианской религиозно-философской мыслью завершилась не в пользу неоплатоников. Сожжение знаменитой Александрийской библиотеки и смерть ее последней хранительницы — неоплатоника Ипатии в начале V в. н.э. — подвели символическую черту под многовековой историей античной метафизики.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что в античности формулируется классическое представление о метафизическом (беспредпосылочном) характере философии, в центре которого стоит онтология как учение о бытии. Здесь действительно присутствуют все ключевые темы и идеи, превращающие последующую европейскую философскую традицию в бесконечные комментарии к одному-единственному — бесконечному по плотности смыслов — тексту под названием «греческая философия».

5. СРЕДНИЕ ВЕКА: МЕЖДУ МЕТАФИЗИКОЙ И ТЕОЛОГИЕЙ

В Средние века сложилась удивительная ситуация. С одной стороны, философия и теология стремились отмежеваться друг от друга, а с другой — теология пыталась использовать метафизику в ее классическом понимании, как учение о сверхчувственном, для рационального обоснования теологических истин, интерпретируя метафизику сугубо теологически.

Центром размежевания стала проблема соотношения философии и Божественного Откровения. «Возможны ли успехи метафизики там, где она, собственно исчезает? <...> Там, где дело касается не самого откровения, а рефлексии о нем, оказывается, что во многих случаях метафизика чистого бытия стимулирует осознание границы между

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

откровением и умозрением»[1]. Теологическая трактовка связана с тем, что сверхчувственное не подвластно не только эмпирическому, но и умозрительному (метафизическому) опыту, а может быть постигнуто лишь в Откровении. В то же время средневековые философы указывали на связь между метафизикой и Откровением, особенно когда решались внутренние задачи обоснования необходимости существования самой метафизики. В этот период возникают конструкции разных типов метафизик, связанных с отдельными античными традициями: «метафизика Исхода», «метафизика Любви». Даже «метафизика Воли», основанная на антитрадиционалистских идеях номинализма, развивала знакомые мотивы античного понимания. Это, с одной стороны, было «умиранием» античной метафизики, а с другой — где-то и ее «возрождением», возвращением на новом уровне к старым истинам. Так, именно метафизика преодолела «номиналистический бунт», «припомнив» (блестящая метафора А.Л. Доброхотова) концепцию Парменида, который показал, что «мысль, постигающая истинное бытие, не является абстракцией»[2].

В целом же оформление теологии как учения о церкви приводит к тому, что тезисы Аристотеля относительно божественного начала бытия трансформируются в понимание сверхчувственного начала именно как христианского Бога. Либо вся метафизика теологизируется, либо из нее изымаются аргументы, связанные с пониманием сверхчувственного начала. Логика рассуждений здесь строится по принципу зависимости различных сущностей от первосущности. У Аристотеля Бог, хотя и является причиной мира, но лишь целевой причиной, которая задает тенденцию развития мира, но не есть единственная причина физического мира. В христианской теологии Бог — творец и единственная причина всего существующего.

Как отмечает М. Гурина, следует лишь удивляться тому, как был интерпретирован Аристотель. У него Бог не только не создает мир, но внешен по отношению к нему, «ибо мыслит только самого себя». В христианской теологии Бог, напротив, активен и ради спасения мира готов пожертвовать даже своим сыном. «В результате метафизика была сведена к теологии, понятой как наука о первой сущности, к которой все сущности привязаны как причине своего бытия»[3]. И, соответственно, античное понятие мудрости, было проинтерпретировано как знание Бога. А отсюда вытекает и новое значение философии как любви к мудрости. Это — прежде всего любовь к Богу. «Мудрость есть знание вещей божественных», — писал **Августин**. Соответственно, если

---

1 *Доброхотов А.Л.* Возвращение метафизики, или Какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида. С. 209.

2 Там же. С. 211.

3 *Гурина М.* Философия. С. 194.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

наука исследует знание человеческое, то мудрость — знание божественного. Но поскольку божественное является первоначалом, то именно теология опирается на абсолютную достоверность, данную от Бога, придавая достоверность и другим наукам.

В результате метафизика, основанная на теологизированной онтологии, становится просто теологией, применительно не к сверхчувственному началу вообще, а к христианскому Богу. Так, Эриугена «интерпретирует бытие как форму бога», что ставит Бога выше любого сотворенного момента существования — это «сама природа существования»[1]. В последовательном теоцентризме того же Августина Блаженного никто, кроме Бога, не обладает подлинным бытием. Он, воистину, начало и конец всего сущего; исток и цель любого частного вида бытия. Все преходяще, кроме его божественной полноты.

Фома Аквинский очень тонко проводит идею о том, что в науках может быть собственная рациональность как система обоснований, не связанная с исследованием сверхсущности. Отсюда он делает вывод о том, что именно поэтому наука занимается доказательством, т.е. выведением следствий, но она бессильна против опровержения собственных принципов. Метафизика не может доказывать своих начал или принципов, как и наука, но она может дискутировать и аргументировать против своих оппонентов. А поскольку метафизика совпадает с теологией, то в области веры задача метафизики — дискутировать с еретиками. При этом понятно, что если ваш противник не верит ничему, то невозможно эту веру в нем создать путем рассуждений. Вера достигается путем откровения. Истина о вещах — с помощью разума. Сущность бога заключается в том, чтобы существовать, а вот в сотворенных вещах сущность и существование не совпадают. Следовательно, познать Бога, как сущность, мы не можем ни через какие известные нам модусы существования, так как его там просто нет. Мы знаем, что Он **есть**, исключительно благодаря вере. И, напротив, познание конкретных предметов вполне возможно. Мир сотворен Богом разумно и потому постижим человеческим разумом. Соответственно, разум может помочь вере тем, что логически, с необходимостью возводит нас к Первопричине бытия через анализ именно земных причин и явлений, находящих основы своего существования в божественной необходимости, целесообразности и совершенстве. Этому, собственно, и посвящены его знаменитые доказательства бытия Бога.

Это согласуется с общей онтологической позицией Фомы Аквинского. Бог есть само бытие. Он прост и не из чего более не состоит. А все, что сотворено, является составным. Так, например, человек

---

[1] *См.: Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. С. 154.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

состоит из формы и материи. Это придает людям индивидуальность. Формой выступает душа, которая придает существование телу, сама получив существование от Бога.

В результате Фома Аквинский создает именно метафизическую модель бытия, так как она основана на особом понимании уровней сущего, в которой есть сущее как таковое, применимое к любому существованию — это «логическое сущее». Далее следует «реально сущее», применимое к экзистенциальным существам от Бога до человека. Лишь Бог по своему бытию совпадает с сущностью, все остальное сотворено, т.е. потенциально совпадает с сущностью, но может и не совпадать. Следовательно, существование некоторых вещей, из которых сотворен мир, не необходимо, и весь мир — лишь реализация возможности. То, что он есть, — это случайность, в отличие от необходимого существования Бога. Поэтому существующий мир, хотя и сотворен разумно, но существует не сам по себе, но целиком зависит от Бога. Кроме того, «все сущее есть благо». Все, сотворенное Богом, несет на себе печать божественного, благого. Необходимо радоваться благу и Богу, так как в противном случае мы утрачиваем подлинное бытие.

В творчестве Фомы Аквинского проявился основной парадокс и двойственность европейской христианской теологии, которая, с одной стороны, строилась на рациональных началах, жестко разграничивая веру и знание; а, с другой — не могла согласиться с независимостью знания от веры, человеческой истины от Бога. Было ясно, что это противоречие должно было каким-то образом разрешиться. Постепенно стала вызревать тенденция разведения чистой метафизики, не занимающейся бытием сверхчувственного, и теологии, исследующей Бога как сверхчувственное начало.

Одним из первых за последовательное размежевание философской метафизики и теологии выступает **Дунс Скотт**, который справедливо указывает, что уже сами споры и варианты такого единства, на самом деле, лишь показывают их различие, которое следует уточнить.

Дунс Скотт различает предмет метафизики — бытие как сущее, из которого рациональным образом выводится все остальное, и предмет теологии, каковым выступает вера, основанная на Откровении. Смешение предметов в одном образовании лишь приводит к искажению сущностей и философии, и теологии. Философии это затрудняет рациональный путь обоснования истин христианского вероучения; а теология, использующая философские методы, не становится от этого более убедительной.

Бытие одинаково как на уровне Бога, так и сотворенного им мира. Поэтому не надо выделять существование как особый аспект реальности. В реальности существуют лишь осуществленные сущности, поэтому понятие сущности самой по себе — также лишнее. Бог является Первосущим совсем по другому основанию, лежащему вне

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

конечного и сотворенного им мира. Поэтому применение к Богу понятия «существование», как это делается применительно к реальным вещам, просто излишне. Бог не требует никаких доказательств. Бесконечное бытие Бога необходимо по определению, тогда как конечное бытие такой необходимостью не обладает.

Таким образом, между философией и теологией нет гармонии, но нет и противоречия. В понимании природы философия самодостаточна и ни в какой теологии не нуждается. Но и философы должны отказаться от претензий на универсальное познание, а уж тем более — на познание самого Бога.

Своеобразна и онтолого-антропологическая позиция Дунса Скотта: личностное начало человека совмещает в себе особенное и универсальное, но не как подчиненность индивидуального универсальному. Это не просто детерминация универсальным, а вовлечение его, как свободного индивида, в высшую реальность, в исполнение высших Божественных целей.

Уильям Оккам исходит из понимания вспомогательного характера философии по отношению к теологии. У него речь уже идет не о различии веры и знания, а о пропасти, которая существует между ними. Если мир — лишь одно из порождений Бога, рассуждает философ, то между ними нет ничего общего, кроме самого акта творения. Соответственно, сотворенный мир состоит из индивидуальных элементов, который бессмысленно упорядочивать с помощью понятий, типа сущности. Отсюда вытекает сугубо эмпирический принцип познания мира. В его основе лежит интуиция о принятии вещей такими, какими они нам представляются. Если мир состоит из индивидуальностей, то и универсалии в нашем уме не существуют в реальности. Это лишь имена, введенные нами для удобства.

Вся эта цепочка рассуждений приводит философа к выработке такого известного положения, как «бритва Оккама», которое выступает в качестве методологического принципа, буквально разрушающего предшествующую метафизику: «Не следует умножать сущности сверх необходимости». Этот момент можно квалифицировать как начало распада спекулятивно-теологической средневековой метафизики.

Действительно, метафизика бытия не нужна, так как конечное и бесконечное, реальное и потенциальное связываются лишь актом божественной воли. Человеку рассуждать по этому поводу бессмысленно. Понятия типа «субстанция», «акциденция», «сущность» ничего не добавляют в наше познание мира, разве что множат метафизические заблуждения и фантомы. Вещи мы познаем в опыте, и без него рассуждать вообще бессмысленно.

При этом воспитанник Оксфорда Оккам немало способствует тому, чтобы вновь начала оживать и набирать силу старая, почти заглохшая онтологическая линия философии природы, которая и до Оккама

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

имела в Оксфорде своих блестящих защитников и немногочисленных продолжателей аристотелевской «второй философии» или «онтологической физики». Это — Роберт Гроссетест и Роджер Бэкон. Именно с той далекой поры Англия становится главным оплотом борьбы не только с теологической метафизикой, но и с умозрительностью философских построений вообще, тяготея к позитивистской и эмпиристской мировоззренческим ориентациям.

Освобождение метафизики, как и всей философии, от диктатуры теологии происходит в эпоху Возрождения. Этому способствует возвращение в философский оборот всего богатства античного духовного наследия. Появляется удивительная концепция **Николая Кузанского**, которая уже никак не укладывается в средневековые теологические рамки. В его системе вновь оживает целостный метафизический подход с направленностью на синтез его различных онтологических линий, где высочайший уровень спекулятивной метафизики при обсуждении собственно теологических проблем сочетается с интересом к проблемам философии природы. Вся последующая натурфилософия эпохи Возрождения испытывает колоссальное влияние со стороны Николая Кузанского, в том числе и Леонардо да Винчи.

У Кузанского мы встречаемся также с возрождением тончайшей античной метафизической диалектики бытия и небытия, возможности и действительности, максимума и минимума, развертывания и свертывания, апофатического и катафатического богословия применительно не только к бытию Бога и его познанию, но и к взаимоотношениям между Богом и миром, Богом и человеком. Истинно быть может только Абсолютное бытие, все иное лишь причастно ему. Но благодаря акту творения Бог, оставаясь самим собой, все же переходит в свое иное, в творение. Он содержит в себе все вещи (компликация), и сам содержится во всех вещах (экспликация), является единством компликации и экспликации (контракция), в рамках которой осуществляется «единство... во множественности, простота в сложности, покой в движении, вечность в чередовании времен, и так далее»[1]. Таким образом, все содержится во всем. Из этой общей онтологической позиции вытекает концепция человека как «микрокосма». В онтологическом плане человек связывает все вещи в мире, в гносеологическом, обладая разумом и сознанием, способен универсально познавать и восходить по ступеням божественного всеединства, преодолевая свою конечность. То есть через познание в себе «божественного человека» можно развернуть всю Вселенную, кото-

---

1 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье (От Библейского послания до Макиавелли). СПб., 1995. С. 257.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

рая в человеке свернута. И этот процесс подобен разворачиванию Бога в мире.

Исключительный интерес представляет знаменитая парадигма Николая Кузанского — общеонтологическая схема бытия, которую мыслитель разрабатывает в своем трактате «О предположениях». В этой наглядной схеме Кузанский гениально синтезирует базовые идеи предшествовавших онтологий античности и Средневековья. В ней непротиворечиво сводятся воедино и логико-спекулятивные, и натурфилософские аспекты онтологии, подчеркивается единство идеальных, структурообразующих и материально-меональных начал бытия, а также его принципиальная иерархичность и динамичность[1].

Самое ценное, что свою парадигму, как универсальную объяснительную схему, Кузанский тонко применяет к познанию как природных, так и человеческих характеристик. Здесь как раз дается не только собственно метафизическое обоснование модели через ее систематическую концептуальную экспликацию и логическое развертывание, но, самое главное, обоснование строится посредством демонстрации эвристических возможностей применения этой модели к различным предметным областям. Кузанец здесь предвосхищает гегелевское понятие теоретического доказательства, когда истинность исходных посылок подтверждается богатством развернутого на их основе конкретного смыслового содержания.

Николай Кузанский оказывается ключевой фигурой, венчающей Средневековье и открывающей эпоху Нового времени. У него впервые проблематика гносеологии, как важнейшего раздела метафизики, приобретает отчасти самостоятельный характер. Здесь достаточно вспомнить его знаменитый принцип «ученого незнания», проведенный последовательно через все его творчество. У него же, как и у Аристотеля, оказываются развитыми все разделы онтологии, включая обостренный интерес к человеческому бытию, правда, пока в преимущественно познавательном модусе. Наконец, в трудах великого кардинала заложены семена многих метафизических систем[2], которым, в полном в соответствии с его учением, суждено будет **развернуться** в рамках классической европейской философии.

---

1 См. наглядное изображение парадигмы и ее интерпретацию в кн.: *Кузанский Н.* О предположениях // Соч. в 2 т. Т. 1 / Общ. ред. В.В. Соколова и З.А. Тажуризиной; Сост. В.В. Бибихина. М., 1979. С. 207.

2 И это в условиях, когда он был забыт почти на два века. Его еще упоминает Лейбниц, но он уже совершенно неизвестен Гегелю, хотя диалектические построения последнего (особенно диалектика категориальных смыслов) иногда удивительно напоминают идеи Кузанского.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Глава 4. СТАНОВЛЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ

1. САМООПРЕДЕЛЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ И ЕЕ ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ

В период Нового времени углубляется разделение теологии и философии, происходит их оформление в качестве различных учебных дисциплин и сфер интеллектуальной деятельности. Эта ситуация закрепляется в европейских университетах, в структуре которых до сих пор присутствуют и теологический, и философский факультеты. В то же время под давлением развивающихся наук и кризиса католической церкви философия все чаще начинает рассматриваться как сфера свободного творчества, совмещенная с литературой и противостоящая догматической университетской традиции.

Эта тенденция в первую очередь связана с именами великих поэтов, таких как Данте Алигьери и Франческо Петрарка. Как в своих поэтических произведениях, так и в философских трактатах эти мыслители проводят идею ценности земной жизни, критического отношения к официальной религии и ее представителям и, главное, постулируют новое отношение к Человеку, к его чувствам и разуму, к его неповторимой индивидуальности и общему предназначению в мире. Происходит «переоткрытие» Платона и дается новая интерпретация идей Аристотеля. Философы исследуют проблему человеческих чувств и взаимоотношений, рассматривая человека как целостное существо, которому присуща разумность, но который не может жить и творить вне телесных желаний и аффектов. Возникает взгляд на человека как на универсального творца и титана, призванного продолжить на Земле дело Божественного творения. Неслучайно в философии эпохи Возрождения нарастающий интерес к антропологической проблематике (возрождение метафизической линии Сократа) органично совмещается с разработкой проблем философии природы. Отсюда понятен и расцвет пантеизма, позволяющего комплексно разрабатывать онтологическую проблематику и мировоззренчески совмещать ее с сугубо научными исследованиями[1]. Пантеистическая метафизическая установка, максимально сближающая Бога и природу, мате-

[1] Фигура Николая Кузанского и здесь является ключевой, если учесть не только его занятия математикой и практические опыты по взвешиванию различных веществ, но и активную педагогическую и гуманитарно-филологическую деятельность.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

риальные и идеальные начала бытия, мир и сознание[1], уже никогда не уйдет из европейской философии и получит свое развитие у Джордано Бруно и Якоба Бёме, Спинозы и Шеллинга. Правда, эта метафизическая линия никогда не будет доминировать ни в рамках классической, ни тем более неклассической философской традиции, хотя всегда будет оказывать серьезное влияние на мировую, в том числе и на отечественную метафизическую мысль.

С эпохи Возрождения серьезные изменения затрагивают и религию, а точнее, жизнь церкви как особого социального института. Усилиями таких мыслителей, как Лютер, Кальвин, Мюнцер закладываются идеи реформации церкви, которые выходят далеко за ее церковные рамки, приобретая общекультурный характер. Происходит возрождение изначальных новозаветных учений, строящихся на простых и понятных принципах, близких к мирской жизни человека. Они противопоставляются недоступной для большинства верующих догматике Средневековья. Следствием реформации становятся глубокие изменения в духовно-религиозной области, в политическом ландшафте Европы и экономико-социальных структурах. Возникший протестантизм в социальной сфере приводит к становлению новой этики, которая оправдывает труд в любой его форме и предпринимательство, которое становится отныне нравственной ценностью.

И, наконец, для эпохи Возрождения характерно бурное развитие науки. Именно в этот период усилиями Леонардо да Винчи, Коперника, Галилея, Кеплера и др. формируются основы современного естествознания, современный образ науки. Тезису Фомы Аквинского «малое знание о высочайших вещах лучше, чем самое подробное знание о вещах низких и мелких» Галилей противопоставляет принцип: «Я предпочитаю найти одну истину, хотя бы и о незначительных вещах, нежели долго спорить о величайших вопросах, не достигая никакой истины»[2]. Для Кеплера и Галилея наука должна заниматься отношениями, которые можно выразить числом, а ее истины желательно облечь в математическую форму, ибо сама «книга природы написана на языке математики». Традиционно же считавшиеся научными вопросы о сущности мира, о смысле жизни и т.д. отодвигаются на второй план, как не поддающиеся строгому научному анализу.

В метафизике под влиянием науки начинает кристаллизоваться ее вторая важнейшая часть — теория познания, как философское

---

1 Ее предшественниками в античной традиции можно считать того же Фалеса и неоплатоников.

2 Цит. по: *Швырев В.С.* Проблема отношения науки и метафизики в современной англо-американской философии науки // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60–70-х годов XX века / Отв. ред.: Н.С. Юлина. В.А. Лекторский. М., 1983. С. 31.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

учение об истинном знании, а в самой онтологии — все явственнее проступать проблематика, связанная с особенностями человеческого существования. Все перечисленные процессы приводят к становлению той традиции в философии, которую часто обозначают как классическая модель[1]. Для данной философской традиции, охватывающей период от Декарта до Гегеля (а значит — с XVII в. до середины XIX в.), характерным является представление о философии как о форме рационально-теоретического сознания, с помощью которой можно объяснить самые разнообразные явления духа и природной действительности.

В основе классических метафизических представлений лежит направленность на систематическое и целостное объяснение мира, которое основывается «на глубоком чувстве естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармоний и порядков (доступных рациональному постижению)»[2]. Это, в свою очередь, приводит философов к выводу о принципиальной рациональной познаваемости мира. Человек при этом рассматривается как особый субъект познания, очищенный от своих личностных характеристик и выступающий в качестве конструктивного мыслящего начала. Если попытаться обозначить сущность данной традиции одной формулой, то ею станет **«Господство Разума»**. Безусловно, были и иные концепции, выпадавшие за рамки указанной традиции, но основная, магистральная линия философских размышлений строилась все же на примате рационального объяснения мира и человека.

Установка на рациональность и систематичность проявляется в том, что в этот период создаются, как правило, всеобъемлющие философские системы, которые включают в себя буквально все, что на данном историческом этапе доступно философскому исследованию. В наивысшей степени это проявилось в философской системе Гегеля, представившего энциклопедическую для своего времени картину становления и достижений человеческого духа.

Большинство представителей классической философии рассматривают историю философии как единое целое. Это позволяет критически переосмысливать предшествующие философские концепции, трактуя свою систему в качестве закономерного этапа общего развития философии. Как писал по этому поводу Гегель, «*история философии* показывает... что кажущиеся различными философские учения

---

1 См.: *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии / Редкол.: Л.Н. Митрохин, Э.Г. Юдин, Н.С. Юлина. М., 1972.

2 Там же.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

представляют собой лишь *одну* философию на различных ступенях ее развития...»[1]. Именно здесь начинает формироваться представление о нерасторжимом органическом единстве истории и теории философии. Она прослеживается уже у Ф. Бэкона, Лейбница и ряда других мыслителей этого периода, достигая четкой формулировки и последовательного воплощения в гегелевской философской системе. В дальнейшем этот плодотворный общеметодологический принцип совмещения теоретического и исторического ракурсов постижения предмета получит название «принципа единства логического и исторического».

Особым образом понималось в классической философии соотношение мира и человека. Мир мыслился проникнутым идеей гармонии, целесообразности, естественного порядка. В нем вновь особую роль стали играть число и пропорция, структура и мера. Происходило своеобразное возрождение пифагорейского взгляда на мироздание. Человек при этом рассматривался как существо универсально деятельное и универсально познающее, способное проникать своей мыслью в гармонию мирового целого. Как телесный конечный индивид, человек был несоизмерим с миром. Но в качестве мыслящего субъекта, рационально интерпретирующего и конструирующего мир и как бы очищенного от своих бренных свойств, он становился ему соразмерным. Поэтому мир представлялся доступным познанию простыми и рациональными способами, так как сам был создан по рациональным законам. Отсюда вытекает стремление уподобить философское познание математическому, сделать его столь же простым и ясным. Это выражается даже терминологически — в «геометрическом методе» Спинозы, в «демонстративных» методах Локка, в «правилах для руководства ума» Декарта, в априорных схемах Канта и в интеллектуальной интуиции Фихте.

Особо следует сказать о такой важнейшей черте новоевропейской философии, как интенция познающего субъекта на рефлексивное постижение собственного арсенала приемов и методов познания, на превращение познающего мышления в центральный объект метафизических исследований. Средневековая теология, центрированная на механизмах и условиях богопознания, сменяется своеобразной светской философской «теологией разума», когда последний превращается в демиурга бытия и фактически занимает место Бога. Соответственно, самопознающий разум, рефлексивно осваивающий свои глубины, постепенно поглощает все другие предметные поля философских исследований. При этом для самого себя он оказывается абсолютно прозрачным, и нет в нем такой глубины, куда бы не мог

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 99.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

проникнуть луч его рефлексии. «Разум», «рефлексия» и «рациональное самопознание» — вот ключевые метафизические слова, частота употребления которых неуклонно нарастает в течение всего этого исторического периода от Декарта до Гегеля.

В классической философии приобретает завершенную форму и общий метафизический метод философствования, который, при самом разнообразном его содержательном наполнении, можно определить как особое, доказательное и систематически разворачиваемое в виде философского текста размышление мыслителя над предельными основаниями устройства мира и местом в нем человека; над познанием и его границами; над ценностными ориентирами человеческой деятельности. Философский Разум не может быть несистематичным и неясным — он обязан светоносно прояснять для человека основания и цели его жизнедеятельности.

Такое понимание философии вело и к особой трактовке ее места и предназначения в обществе. Философ выступал не от имени себя лично, а от имени законов разумного устройства мира, а поэтому мог претендовать на роль поучающего субъекта. Отсюда такой высокий просветительский пафос классической философии и вера в то, что, разъяснив людям, что и как надо делать в этом мире, мы можем действительно построить его по гармоничным и простым законам. Оборотной стороной этого было представление о людях, как некой инертной массе, наполненной всяческими предрассудками, от которых философ призван ее избавлять.

Таким образом, если дополнить характеристику данной традиции еще одним словом, то в качестве емкой формулы, обозначающей ее сущность, будет начертано: «**Разум и Просвещение**». Для этой традиции специфическим является подчеркнутый интерес к метафизике, но уже в единстве двух ее главных частей: онтологии и гносеологии.

В связи с четко поставленной проблемой субстанции в новый этап взаимоотношений вступят две основные онтологические линии — **спекулятивно-метафизическая и натурфилософская**. Последняя получит мощный импульс для своего развития, что будет связано с господством ньютоновской классической механики. Не случайно Ньютон назовет свой основной труд «Математические начала натуральной философии». Однако и логико-спекулятивная метафизика, сосредоточившись на проблеме субстанции, отныне получит свое четкое проблемное оформление. Не бесплодные рассуждения о бытии и Абсолюте вообще, не произвольная игра предельными категориальными смыслами — праздное занятие келейных философов-схоластов, а целенаправленный поиск такого безусловного и фундаментального рода бытия, которое лежит в основании всех других видов бытия и обеспечивает возможность их рационального познания с единых

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

позиций — вот истинная цель существования спекулятивной метафизики в новоевропейской философии.

2. РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ОНТОЛОГИИ

Дуалистический вариант рационалистической онтологии создает в своей метафизике Рене Декарт. «Под *субстанцией*, — отмечает философ, — мы можем разуметь лишь ту вещь, которая существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи»[1]. Сотворенный мир образован, по Декарту, двумя такими, не сводимыми друг к другу, субстанциями: духовной и материальной.

Духовная субстанция неделима, вечна, фактически это — мышление, от которого производны все иные атрибуты (главные неотделяемые свойства), называемые модусами мышления, — чувства, воображение и др. Идея такой нематериальной субстанции нам врождена, т.е. присуща мышлению и не может быть приобретена в опыте. К врожденным относятся также идеи Бога, числа, протяженности и некоторые другие.

Бытие есть отныне бытие мысли. Еще точнее, оно есть бытие мыслящего субъекта[2]. Бытие мысли становится тем первопринципом, на основе которого, как считает Декарт, можно доказать бытие Бога и как гаранта разумной истины, и как первопричины материального мира. Соответственно из метафизических идеальных начал вытекают и сами первоначала физики, и их достоверность.

Материальная субстанция, напротив, бесконечно делима, и от нее производны модусы протяжения — геометрические и физические свойства мира. Соответственно, все знания о мире, развивающегося по естественным законам, могут быть приобретены в результате опытного знания. Из понятия материи Декартом полностью исключаются чувственные признаки вещей, а ее единственным атрибутом остается протяженность. Материя как чистая протяженность несовместима с понятием пустоты. «Мир подобен полному яйцу. Пустота атомистов неприемлема как несовместимая с континуальностью протяженности материи»[3].

Протяженность проявляется как пространство и движение, а разнообразие явлений мира связано с количеством движения, которое само по себе неизменно. Иначе говоря, движение представляет собой перемещение одной части материи или тела в другое место, т.е. движение сводится к механическому пространственному перемещению.

---

1 *Декарт Р.* Первоначала философии // Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. М., 1989. С. 334.

2 См.: *Декарт Р.* Первоначала философии. С. 315–318.

3 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. Новое время (От Леонардо до Канта). СПб., 1996. С. 205.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

В философском плане это был определенный шаг назад даже по сравнению с Аристотелем, который говорил о многих разновидностях движения. Пространство, не являясь пустым, заполнено эфиром, который выступает источником и средой любого движения.

Соответственно в таком физическом мире основными принципами выступают законы механики. Это принцип сохранения, означающий, что количество энергии в мире постоянно. И принцип инерции, означающий, что поскольку материя пассивна, то любое тело нуждается в толчке со стороны других тел. Два этих принципа с неизбежностью подводят Декарта к идее первотолчка. В результате связь физики (природы) с метафизикой устанавливается через христианский догмат творения. Декарт делает вывод, что истинным бытием, а еще точнее — истинной субстанциальностью, обладает только Бог, а духовная и материальная субстанции нуждаются для своего бытия в Боге. Таким образом, субстанциальный дуализм Декарта оказывается относительным, и речь, по сути дела, идет о рациональном обосновании бытия Бога как первоначала и совершенного существа[1].

Метафизика — это наука о Боге и идеях, т.е. о нематериальном и сверхчувственном. Благодаря дедукции мы можем извлечь из метафизики начала всех наук и обосновать достоверность знания. По отношению к науке необходим строгий и рациональный дедуктивный метод, позволяющий выстраивать ее по единому плану и дающий человеку возможность осуществлять посредством научных достижений свое господство над природой.

Спиноза строит модель **пантеистического монизма** в понимании бытия. Пантеизм противостоит дуализму, не разрывая материальное и духовное начала, а сливая их воедино в рамках единой субстанции. Спиноза считал, что проблема субстанции является ядром метафизики, поэтому вслед за Аристотелем утверждал, что в природе нет ничего кроме субстанции. Субстанция является причиной самой себя. «Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться»[2]. В онтологическом смысле Бог отождествлялся с субстанцией: «Я понимаю Бога как абсолютно бесконечное существо,

---

1 Кстати, в «Размышлениях о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом» Декарт именно так и формулирует основную задачу своей метафизики, причем с самых первых страниц.

2 *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке // Избр. произведения в 2 т. Т. 1 / Общ. ред. В.В. Соколова. М., 1957. С. 253.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

т.е. субстанцию, составленную из бесчисленного множества атрибутов, каждый из которых выражает ее вечную и бесконечную сущность»[1].

Если Бог Декарта рассматривался как внеприродное существо, привносящее в природу активность, то для Спинозы Бог — не сила, действующая извне, а имманентная и разумная причина вещей: «Бог же — первая причина всех вещей, а также причина самого себя — познается из самого себя»[2]. Пантеизм Спинозы, реагируя на развитие частных наук, все более разрывающих мир на отдельные предметы, отстаивает античную идею целостности и единства бытия. Бог должен быть связан как с миром природы, так и с миром человека. Он и выступает у Спинозы как всеобщая порождающая природа (*natura naturans*), лежащая в основе всех своих особенных (акциденциальных) проявлений (*natura naturata*). В качестве порождаемой природы (*natura naturata*) выступает конкретный мир потенциально бесконечных, но конечно оформленных вещей. Конечные вещи взаимодействуют «в реальном, эмпирическом пространстве и вполне измеримом времени, обычно именуемом *длительностью*... Актуально бесконечная, внепространственная субстанция выключена из времени, она всегда существует в вечности...»[3]. То есть конечные вещи и явления — это модусы субстанции, ее проявления, свойства.

Мир оказывается единым, Бога-субстанцию и модусы субстанции связывают бесконечные модусы, которые являются посредниками между бесконечными атрибутами и конечными модусами. Так, например, бесконечный модус бесконечного атрибута протяженности — это движение и покой. В мышлении — бесконечный интеллект. Таким образом, Бог — это субстанция, наделенная бесконечными атрибутами, а реальный мир состоит из конечных и бесконечных модусов. Они не могут существовать друг без друга, поэтому мир не случаен, а необходимое следствие Бога.

Главной характеристикой онтологии Спинозы можно считать ее объединяющий характер, позволяющий связать бесконечно разнообразные вещи и процессы, даже, казалось бы, столь далеко отстоящие друг от друга, как разумное мышление человека и мир неживой природы.

Ярчайший вариант идеалистического плюрализма в философии Нового времени представлен в **монадологии Лейбница**.

Лейбниц трактует субстанцию как особую активную духовную единицу бытия (монаду). Монады просты, лишены частей — это не-

---

1 Цит. по: *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. С. 239–240.

2 *Спиноза Б.* Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Избр. произведения в 2 т. Т. 1. С. 82.

3 *Соколов В.В.* Введение в классическую философию. М., 1999. С. 206.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

кие внепространственные «духовные точки», которые присущи всем индивидуальным объектам мира от людей до мельчайших атомов. Главными атрибутами монады выступают сила (или энергия), а также дар перцепции (восприятия).

Мир, населенный монадами, не пассивен и безличен, как у Декарта или Спинозы, а динамичен и индивидуализирован. Субстанция — главное деятельное начало мира, центр его жизненной силы. Существует бесконечное множество монад, и каждая из них индивидуальна, поэтому количественной (механицистской) интерпретации мира недостаточно. Необходимо его качественное понимание. Это мощная сторона учения Лейбница была направлена против господствующего тогда механицизма. Строение мира при такой трактовке оказывается не только динамичным, но и иерархическим, т.е. организованным. Более того, мир по Лейбницу представляет собой эволюционирующую целостность, где каждая из монад может вступать в сложные взаимоотношения с другими и повышать уровень своей организации, двигаясь от бессознательных перцепций к самопознанию (апперцепции). Этим свойством наделен человек, и так он приближается к Богу. В мире господствует не причинная, а целевая детерминация и закон предустановленной гармонии, когда каждая из монад внутри себя знает обо всем, происходящем вовне, в других монадах.

Важнейшей категорией идеалистической метафизики Лейбница является Бог (высшая монада), обладающий атрибутами: могуществом, знанием и волей. Бог трактуется как внеприродное существо, как творящая мыслящая сила, создающая активные субстанции и выбирающая из всех возможных сценариев их свободной эволюции наш мир — «лучший из всех возможных миров».

Самым ярким выразителем материалистических традиций классической философии выступает **философия французского Просвещения**, конструирующая модель «просветительского рационализма». Мир здесь трактуется как единое и объективно существующее целое, связанное разумными законами — прежде всего законами механики. Соответственно разумное поведение человека и общества — это следование законам природы, познание которых объявляется одной из самых высоких ценностей человеческого общества. Самые яркие представители французской материалистической метафизики XVIII в. — Дидро и Гольбах. Понятно, что здесь именно материя становится единственной субстанцией, являющейся причиной самой себя и порождающей не только все множество физических вещей и процессов, но и духовные явления. Важной чертой анализируемого направления является также «просветительский атеизм», с позиций которого подвергаются критике религия и Церковь.

Таким образом, в XVII–XVIII вв. складывается спектр основных онтологических моделей, задаваемый двумя парами основных оппо-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

зиций: «монизм – плюрализм» и «материализм – идеализм», где ключевой категорией является «субстанция».

3. ЭМПИРИЗМ И СМЕЩЕНИЕ ВЕКТОРА МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ИСКАНИЙ

Эмпиризм выступает как своеобразное отражение ситуации становления естественных наук. Он переосмысливает традиционные методы познания и отдает безусловное предпочтение опытному изучению природы. В этом смысле он противостоит философскому рационализму. Однако само это противостояние становится частью классической философии, ее внутренним противоречием, порождая дискуссию о методах познания и методологии в целом. Эта также рациональная установка, но с опорой на результаты, которые достигаются науками, осваивающими действительность эмпирическими средствами.

Дж. Локк, как последователь бэконовского эмпиризма, смещает предмет и задачи метафизики в область гносеологии, занимая в онтологии промежуточное положение между материализмом и идеализмом. С одной стороны, он критикует теорию врожденных идей Декарта и платоников и доводит свою критику до отрицания всеобщих положений в науке, нравственности и логике. С другой стороны, он не мог отрицать наличие внутреннего опыта человека, который трудно объяснить только материалистически. Выходом из данной ситуации выступает его учение о первичных и вторичных качествах. Человек обладает знанием некоторых первичных качеств вещей, которые являются их внутренними сущностными характеристиками и никогда не изменяются. Это протяженность (величина), форма, число, движение и т.д. Но имеются также и вторичные качества. Они порождаются действием вещей на нас, но существуют лишь в нашем внутреннем переживании (цвет, вкус, запах).

Если и рационализм, и эмпиризм, занимая различные гносеологические позиции, исходят из принципиальной познаваемости мира, то **Дж. Беркли** подвергает эту предпосылку сомнению.

Беркли утверждает, что разделение на первичные и вторичные качества ошибочно, так как фактически все качества вторичны и их существование сводится к способности быть воспринятыми. Соответственно и понятие «материя» в смысле ее существования как чего-то объективного и субстанционального не имеет смысла, так как нет ничего вне нашего сознания. Существует лишь духовное бытие, в котором присутствуют идеи вещей, как некие воспринимаемые нами качества. Идеи существуют в человеке в виде страстей и ощущений и не являются копией предметов внешнего мира. В духовном бытии имеются также и «души», которые выступают в качестве активного

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

начала, в качестве причины. Очевидно существующей душой является лишь собственная душа субъекта — та реальность, которой присущи ощущения и помимо которой нам ничего не может быть дано.

Беркли закладывает еще одну влиятельную метафизическую традицию, которая через Фихте, Штирнера и отчасти Гуссерля[1] просуществует вплоть до настоящего времени. Обыкновенно ее называют субъективным идеализмом (или солипсизмом), но не будет большой ошибкой назвать ее эгоцентрическим субстанциализмом, когда именно индивидуальное сознание оказывается единственной деятельной субстанцией, порождающей образ мира. Это как бы лейбницевская монада в единственном числе и без предустановленной гармонии.

В целом эмпиристская линия классической европейской философии всегда тяготеет к разработке гносеологической проблематики и именно здесь получает капитальные метафизические результаты. Те же Беркли и Юм вместе с Лейбницем окажут огромное влияние на Канта, речь о котором у нас впереди. Одновременно онтологическая проблематика всегда вызывает у последователей этой линии критическое и откровенно скептическое отношение, как у Юма. И главным аргументом здесь будет принципиальная невозможность опытной верификации суждений, направленных на решение универсальных онтологических проблем, будь то проблемы первооснов бытия, конечности или бесконечности Вселенной, существования Бога или природы причинности. Эта антионтологичность сохранится в эмпиристской метафизической традиции вплоть до сегодняшнего дня и преимущественно в рамках англо-американской философии. При этом эмпиризм, по крайней мере, в его классической разновидности XVII–XVIII вв., является именно метафизикой, ибо, во-первых, решает всеобщие познавательные проблемы, и, во-вторых, сам отказ от обсуждения фундаментальных проблем онтологии оказывается ее своеобразным вариантом, как у того же Юма. Краткий очерк истории метафизических гносеологических исканий читатель найдет в соответствующем разделе нашей книги.

4. КРИТИКА ДОГМАТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТОМ

Под давлением развивающихся наук и признания эффективности методов научного познания, в философии наступает определенный кризис абстрактного рационализма с его и спекулятивно-метафизическими, и натурфилософскими построениями, которые, действительно, очень трудно подвергнуть какой-либо эмпирической проверке. Соответственно, критике в XVIII в. подвергаются спекулятив-

[1] Напомним, что сам Гуссерль в отдельных работах называл свою философскую позицию «солипсистской эгологией».

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ные предпосылки практически всех предшествующих философских построений, особенно теистического характера.

В этом процессе революционную роль сыграла философия И. Канта, которого часто называют «разрушителем метафизики», что нам представляется достаточно распространенным заблуждением. Кант действительно подверг жесткой критике предшествующую догматическую метафизику, расчищая место для ее нового, научного, как сам он считал, понимания. До него, в частности, в наиболее авторитетной тогда системе Христиана Вольфа (учителя Канта) метафизика разделялась на общую (онтология) и специальную (теология). Общая метафизика не занималась основаниями бытия и исследовала лишь предпосылки, не касающиеся абсолютных начал. Следовательно, общий метафизический подход отсутствовал, в отличие, например, от Аристотеля, где такого разрыва быть не могло. В результате в специальную метафизику включались психология (в современном смысле, философская антропология), космология и собственно рациональная теология (учение о Боге как Абсолюте). То есть понятие теологии значительно расширялось и исследовало все то, что имело отношение к абсолютным основаниям и ценностям. А это приводило к тому, что разум как главный источник метафизического знания по Канту, опирался на мнимые знания, которые носили религиозно-спекулятивный характер.

Кант предлагает программу «реабилитации» метафизики, которая должна стать общим основанием наук. Он в каком-то смысле возвращается к традиции Аристотеля. Иначе говоря, и теология, и психология, и космология, а значит, и метафизика в целом — должны быть рациональными средствами постижения бытия, основанными на знании, но сама метафизика к чистому знанию не сводима. Метафизика «в целом не только теоретическая философская дисциплина, но включает в себя и вопросы этики, поскольку на ее вопросы невозможно ответить без знания проблем этики и высших принципов сущего»[1].

Кант, таким образом, ставит проблему универсального обоснования знания и критикует прежние философские представления о познании как простом слепке с бытия. Процесс познания всегда есть процесс субъектно-объектного отношения. Познающий субъект является носителем способностей, которые помогают ему упорядочивать окружающий мир с помощью априорных форм чувственности и разума. Познание, таким образом, есть конструктивная деятельность, в которой важнейшая роль принадлежит познающему субъекту. Причем субъект рассматривается им не как индивидуальная

---

1 *Хофмайстер Х.* Что значит мыслить философски. С. 133.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

личность, а как некая гносеологическая абстракция, к которой относятся познавательные способности и источники познания.

В свою очередь, в субъекте необходимо различать область социально-психологического, связанную с особенностью человека как личности, и область надличностную (трансцендентальную), которая обеспечивает его функционирование как познающего субъекта. Познающий субъект — это не конкретный индивид, а субъект всеобщий, способный достигнуть главной цели познания — объективной истины. В кантовском понятии трансцендентального субъекта фиксируется наличие всеобщих и доопытных (априорных) познавательных способностей, которые одинаковы у всех людей. Это не значит, что человек не имеет индивидуальных, личностных характеристик, но они не должны играть ведущей роли в процессе познания. Кант считает, что для понимания того, что такое истинное знание, необходимо различить субъективные и объективные аспекты процесса познания, а не противопоставлять их, как это было прежде, когда субъективное рассматривалось как нечто мешающее процессу познания, искажающее истину.

Таким образом, схема познания у Канта выглядит следующим образом. Некая вещь (неизвестная «вещь в себе») воздействует на человека через его чувственность. Это порождает многообразие ощущений, которые упорядочиваются с помощью априорных форм созерцания. Но на этом этапе знание остается субъективным. Далее в дело вступает рассудок, который облекает имеющиеся знания в форму понятий, т.е. привнося в них нечто общее. Поэтому в конечном счете лишь познающий субъект, объединяющий данные чувственности и рассудок, создает единство, которое можно считать знанием.

Решая вопрос об источниках и границах знания, Кант исходит из анализа трех основных способностей познания: чувственности, рассудка и разума. Это формулируется им в трех знаменитых вопросах: «возможна ли математика как наука?»; «возможно ли естествознание как наука?»; «возможна ли метафизика как наука?».

Математика опирается на такие априорные формы чувственности, как пространство и время. Иначе говоря, познающий субъект смотрит на мир как бы сквозь призму его пространственного и временного порядка. Пространство в данном случае — это априорная форма внешнего чувства, а время — априорная форма внутреннего чувства. Именно такая априорность и определяет возможность существования необходимых и всеобщих математических истин, а значит, и математики. Здесь — исток возможности создания пространственных фигур в геометрии и натурального ряда чисел в арифметике.

Естественные науки (прежде всего физика) также опираются на целый ряд категорий, таких, например, как множество, единство, причинность, целое и т.д., которые «чисты» в силу своей априорнос-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ти, как бы «не загрязнены» опытом. Эти категории лежат в основе доопытных универсальных основоположений, конституирующих саму возможность опытного исследования природы. Таким образом, естествознание возможно, так как законы, фундирующие опыт, берутся из рассудка.

В метафизике до сих пор, отмечает мыслитель, разум исследовался с позиций рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии, которые на самом деле являются науками мнимыми. Они связаны с тремя регулятивными идеями чистого разума: душой, миром и Богом, с помощью которых разум тщетно силится придать познанию систематическое и завершенное единство. И Кант подвергает данные подходы критике, а значит, отвергает и саму возможность существования онтологии, которая строится на данных предпосылках.

Такое понимание онтологии оказывается невозможным ни в спекулятивно-метафизическом, ни в натурфилософском измерении, и от него надо отказаться. Таким образом, И. Кант «расчищает» место для более глубокого понимания философии. Критикуя всю предшествующую метафизику, как основанную на антинаучных принципах, а потому не являющуюся наукой, Кант формулирует положения о том, какой должна быть философия, отвечающая научным требованиям. Философия — это особая наука, которая не может быть сведена к чистому знанию. Философия должна исследовать фундаментальные цели человеческого разума, и в этом смысле она имеет абсолютную ценность, придавая ценность и другим видам знания. Философия не может быть оторвана от опытного знания, так как в этом случае она вырождается в систему чисто догматических построений, не имеющую никакого обоснования. Будущая онтология должна быть соединена с теорией познания, и мыслитель намечает пути такого рода соединения. Поэтому, как справедливо указывает А.Л. Доброхотов, несмотря на то, что Кант редко обращается к центральной онтологической категории — «бытие», тем не менее главные элементы разворачиваемой им философской системы отвечают прежде всего на вопросы онтологические[1].

Таким образом, теория познания становится ядром рациональной метафизики и дает фундаментальные предпосылки знания, без которых невозможно ни эмпирическое познание, ни развитие самой философии.

Критические идеи Канта расчистили почву для построения более обоснованных философских, в том числе и онтологических, систем внутри немецкой классической философии. Что же касается кантов-

---

[1] См.: *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. С. 178.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ского критицизма и трансцендентализма, то они оказали огромное влияние на последующую философскую традицию, став источником формирования целого спектра неклассических философских ходов мысли в первую очередь в теории познания, аксиологии, философской антропологии и философии культуры.

В плане же подготовки почвы для становления синтетических неклассических онтологий конца XIX–XX вв., о чем речь у нас пойдет в следующей главе, очень важным оказался пантеистический вариант метафизики, намеченный Шеллингом под огромным влиянием кантовского критицизма и диалектического наукоучения Фихте. У него проявилась сильная сторона всех пантеистических онтологий, намеченная уже у неоплатоников, в Ареопагитиках и особенно у Николая Кузанского и Джордано Бруно, а именно — попытка органического совмещения метафизической проблематики, связанной с Божественным бытием и разрабатываемой в рациональном духе (спекулятивная метафизика); проблем философии природы и проблем человека, как органической и творческой части мироздания.

В каком-то смысле замысленная Шеллингом пантеистическая метафизическая система (так, правда, и оставшаяся незаконченной) является оправданием и развертыванием трех идей диалектического разума Канта — Бога, мира и человека. Сильной стороной метафизических установок Шеллинга является направленность на синтез предшествующих односторонних метафизических систем классического периода.

Синтетический характер своей метафизики он наиболее лаконично и емко выразил в «Штутгартских беседах». Вот этот ключевой методологический фрагмент, который цитирует А.Н. Гулыга в своей прекрасной книге «Шеллинг»: «Декарт устанавливает две абсолютно различные субстанции

А	и	Б
идеальную или духовную субстанцию		реальную, протяженную или материальную субстанцию

Он — абсолютный дуалист. Спиноза — абсолютный антидуалист, то есть полагает А=Б, мыслящая и протяженная субстанция представляет собой одно и то же... Лейбниц устраняет совсем Б и устанавливает только А...

Французы (“Система природы”) устраняют совсем А, то есть духовное, у них только Б, то есть материя, чисто внешнее; у них тождество, возникающее вследствие гибели всего духовного.

Кант и еще решительнее Фихте сводят Б к А. У Фихте тело, внешний мир не имеет не только идеального, но вообще никакого существования. Идеальное не выступает то субъективно (в нас), то объ-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ективно (вне нас), но всюду только субъективно. Это идеализм в его высшей ступени, крайней односторонности...

Я отличаюсь

а) от Декарта тем, что не утверждаю абсолютного дуализма, исключающего тождество;

б) от Спинозы тем, что не утверждаю абсолютного тождества, исключающего любой дуализм;

в) от Лейбница тем, что реальное и идеальное (А и Б) не растворяю в одном идеальном (А), но утверждаю реальную противоположность обоих принципов при их единстве;

г) от собственно материалистов тем, что духовное и реальное не растворяю целиком в реальном (Б). Последнее, впрочем, относится только к наиболее одухотворенным материалистам — гилозоистам. У собственно французских материалистов А исчезает совсем и остается только Б (атомисты и механисты), это полная противоположность Фихте, который оставляет только А;

д) от Канта и Фихте тем, что я не полагаю идеальное только субъективно (в Я), напротив, идеальному противопоставляю нечто вполне реальное — два принципа, абсолютным тождеством которых является бог»[1].

В рамках русской философии подобная метафизическая позиция получит название **монодуализма**, когда противоположные начала (дух и материя, единство и множество) не только исключают, но и взаимно предполагают, опосредствуют друг друга, и каждая из противоположностей нуждается в другой для своего полного проявления. С этих позиций Шеллинг всегда будет выступать против панлогизма и идеализма гегелевской философской системы.

5. ОНТОЛОГИЯ ГЕГЕЛЯ КАК ДИАЛЕКТИКА АБСОЛЮТА

В своем наиболее развернутом виде онтология в классической философии представлена в системе Гегеля. Причем Гегель изначально исходит из тезиса о совпадении бытия и мышления, следовательно, из совпадения онтологии и логики. Поэтому изложение онтологии происходит в его главном труде, который называется «Наука логики». Здесь мы встречаемся даже не просто с самым развитым вариантом онтологии, а с самым развитым вариантом спекулятивной метафизики. Логика предшествует гегелевской философии природы, подчиняя себе последнюю. Фактически на новом этапе налицо возвращение к схеме Аристотеля, который, как мы помним, различал «первую философию», которая занималась исследованием первона-

[1] Цит. по: *Гулыга А.Н.* Шеллинг. М., 1982. С. 188–189.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

чал, и «вторую философию» (или физику), которая занималась изучением основ природного бытия. Близок Гегель и к Николаю Кузанскому, особенно в аспекте своих диалектических построений.

Однако своим последовательно проведенным панлогизмом во взглядах на природу, Бога и человека он разительно отличается от обоих предшественников, даже от Аристотеля с его попытками онтологизировать законы классической формальной логики. Здесь рационализм классической философии достигает предельной степени и изживает сам себя. Гегель, в противовес Канту, осуществляет попытку создания традиционной метафизики как науки. Соответственно в начале системы стоит Абсолют, который понимается как Божественное в его вечной сущности, как истина сама по себе.

Абсолют у Гегеля тождественен тому, что он называет «логической идеей», и весь мировой процесс представляет собой процесс реализации, разворачивания исходной свернутой полноты этой идеи, разные стадии которого Гегель и описывает в своей системе.

Вначале Абсолют развивается как «идея-в-себе или идея как логос». Исследованием этого занимается логика, в рамках которой разворачиваются все предельные категориальные характеристики бытия. Далее Абсолют реализуется как «идея-вне-себя» (философия природы), и завершается «идеей в себе и для себя», или как «идея, вернувшаяся к себе» (философия духа). Соответственно философия природы у Гегеля — это особый период отчуждения идеи на пути к самопознающему Духу.

Понятно, что именно логика представляет собой подлинную онтологию Гегеля. Внутри логики выделяются соответственно логика бытия, логика сущности и логика понятия.

Логика бытия подразделяется на логику качества, количества и меры. Понятие качества совпадает с определенностью вещи, количество — это то, изменения чего безразличны к качественной определенности. Мера есть синтез, снимающий противоречие качества и количества и совпадающая со структурной определенностью вещи, имеющей числовое воплощение. Таким же диалектическим образом по принципу «тезис – антитезис – синтез» строится вся понятийная система Гегеля. В учении о бытии мысль еще абстрактна и категориально замкнута на саму себя, т.е. разворачивается внутри своего особого мысленного пространства, формируя логико-смысловой каркас и будущего природного мира, и человеческой истории, и индивидуального познающего мышления. Здесь в идеальной форме уже наличествует все, чему в мире вещей и исторических событий суждено будет сбыться.

Соответственно по закону гегелевской триады бытие (тезис) должно быть отчуждено, опредмечено в материальном мире (антитезис)

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

и снято в результате духовного самопознания, обогатившись конкретным содержанием всех пройденных ступеней (синтез).

Но гегелевская система сталкивается с трудностями уже с самого начала, с анализа категории бытия. Это, с одной стороны, всегда нечто, которое есть (конкретность), а с другой — есть вне всяких конкретных определенностей, т.е. ничто (абстракция). Таким образом, бытие — это первая чистая мысль. Как из мысли возникают вещи и зачем?

Истинная философская система должна базироваться на истинном начале. А истина сама по себе и вся сразу никогда и ни в каком бытии не дана. Истина — это всегда венец, завершение рассуждения, конец некой цепочки мысли. Гегель делает вывод, что истинная система замкнута, ее конец должен совпадать с началом, т.е. первичная абстрактность бытия должна наполняться конкретным содержанием всей системы знаний. Само диалектическое развертывание философской системы, по Гегелю, должно обосновывать истинность исходных предпосылок: абстрактность и пустоту бытия как такового, совпадающего со своей противоположностью — абсолютным небытием (ничто). Это исходное диалектическое напряжение дает импульс дальнейшей, все более конкретной и содержательной, диалектике категорий.

Как происходит это первое логическое движение в гегелевской системе, позволяющее и далее восходить от абстрактного к конкретному? Противоречие между бытием и ничто как раз и разрешается в категории нечто, в которой исчезает неопределенность и абстрактность бытия. Оно начинает обладать реальными признаками, т.е. определенным качеством. Происходит переход от категории «для-себя-бытие» к определенному бытию. Это, в свою очередь, определяет переход от бытия к сущности. **Логика сущности** заставляет мысль двигаться еще дальше вглубь предмета, вскрывая диалектику сущности и явления, показывая их реализацию в действительности. Здесь бытие теряет свою неопределенность и абстрактность, оно становится лишь видимостью, за которой стоит сущность и которая сама раскрывается посредством более конкретных и точных категорий содержания и формы, причины и следствия, взаимодействия и т.д.

Таким образом, Гегель резко изменил представление об истине, трактуя ее, прежде всего, как процесс. «Категория, всегда бывшая символом устойчивости и неизменности, превратилась у него едва ли не в главный двигатель эволюции универсума»[1]. Абсолютное бытие универсума, говорит Гегель, и есть сама история.

---

[1] *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. С. 228.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

Логика понятия представляет собой завершение гегелевской «Науки логики», когда мысль достигает полноты, как бы возвращается к себе. Гегель называет логику понятий еще и субъективной логикой. Здесь исследуется такие предельные категории, как «субъективность», «объективность», «жизнь» и, наконец, сама «абсолютная идея». В итоге первично нерасчлененная и абстрактная абсолютная идея становится тотальностью логического понятия, т.е. она сама себя в лице человеческого разума понимает в единстве всех своих исторически и логически развернувшихся моментов.

Правда, все, что было изложено выше, — это абстрактно-спекулятивный уровень понимания. Это, как говорил Гегель, «представление Бога». Это начало и конец его философской системы без своего среднего — важнейшего — элемента. Для того чтобы система была завершенной, необходимо исследовать сотворенный мир, т.е. природу, в которую первично отчуждает себя абсолютная идея, дабы потом быть снятой, как бы вновь «идеализированной», по словам Гегеля, работой духа в человеческой истории.

Этой опредмеченной в материи и отчужденной от своего логического естества идее посвящена гегелевская **«Философия природы»** — вторая часть его общей системы. Здесь исследуются механика, физика и органическая физика (или биология). В собственно онтологическом смысле здесь интересно рассмотрение механики, в которой анализируются категории пространства и времени, материи и движения. При этом вся жизнь природы, трансформация всех ее форм целиком определяется логически предзаданными законами и структурами. Философия природы полностью определяется гегелевскими категориально-спекулятивными построениями.

Наконец, в рамках третьего раздела своей системы — **«Философии духа»** — Гегель исследует то, как в лице человека абсолютная идея исторически осознает саму себя в разные эпохи посредством разных сфер культуры (в религии, искусстве и философии) и достигает своего завершения в рамках гегелевской системы логических категорий, являющейся закономерным итогом развития всей мировой культуры и философии.

Таким образом, гегелевская метафизика начинается и завершается логикой. Однако, несмотря на весь свой идеализм, натурфилософское игнорирование данных конкретных наук и логический преформизм, Гегелю удается:

- во-первых, подвергнуть глубокому теоретическому осмыслению все предшествовавшие метафизические модели, выделяя в них наиболее значимые элементы;
- во-вторых, рассмотреть бытие как развивающееся по объективным и всеобщим законам;

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

- в-третьих, своеобразно соединить все важнейшие линии онтологии, где идеальные основы бытия неотрывны от природного мира и от культурной жизни человека и человечества.

И, быть может, самое главное значение Гегеля состоит в том, что сами недостатки и ограниченности его подхода дают толчок практически всем последующим философским (и в том числе онтологическим) исканиям.

Критика гегелевского идеализма с сохранением его диалектических идей приведет к возникновению марксизма. Гегелевский культ человека как разумного существа стимулирует разработку альтернативных — иррационалистических и экзистенциальных — подходов к человеческому бытию. Пренебрежение Гегеля к данным конкретных наук и умозрительный характер его философии природы дадут толчок, с одной стороны, позитивистским и сциентистским философским построениям, а с другой — натурфилософским поискам внутри самой науки, начиная с Геккеля и Гексли и кончая современной синергетикой. В целом же Гегель исчерпывает возможности классического подхода к построению метафизических моделей, где игнорируется многомерность и драматическая сложность человеческого бытия, которое нельзя покрыть никакой системой замкнутых логических определений и невозможно уложить в прокрустово ложе абстрактных миросхематик.

Многообразное бытие самого человека и его культуры — вот что станет в центре метафизических исканий последующих философских традиций, в том числе и особый интерес к миру человеческих ценностей, к тому, чем практически не занималась классическая метафизика. Неслучайно именно гносеология и аксиология начинают существенно теснить онтологию и выходить на первый план в метафизических исканиях послегегелевской европейской философии. Да и в рамках онтологии во второй половине XIX–XX вв. произойдут знаменательные подвижки, о которых речь пойдет далее.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Глава 5. НЕКЛАССИЧЕСКИЕ ОНТОЛОГИИ XIX–XX ВЕКОВ

1. КРИЗИС И «ВОЗВРАЩЕНИЕ» ОНТОЛОГИИ

Классическая философия, особенно в форме гегелевского идеализма, в каком-то смысле исчерпала возможности построения традиционных метафизических систем и дала импульс становлению философских концепций иного типа, которые иногда обозначают как неклассические.

Сильной стороной классических философских концепций, ориентированных на построение в первую очередь целостных и замкнутых онтологий, является их установка на принципиальную познаваемость мира и тотальную прозрачность бытия (природного, социального и человеческого) для рациональной рефлексии. Более того, истинно познанное бытие является гарантией истины при оценке всех проявлений человеческой сущности и любых человеческих действий, начиная от проблем различения добра и зла, прекрасного и безобразного, и кончая выработкой ценностных установок как ориентиров жизни и деятельности. Такие онтологии всегда представляли собой развитые и даже всеохватывающие концептуальные системы. Но именно эта сильная сторона выступала при ее абсолютизации как серьезная слабость, ибо такого рода философские системы, как правило, носили закрытый характер, претендуя на достижение истины в последней инстанции (абсолютной истины), что противоречило изначальному смыслу философии. Напомним, термины «метафизика» и «онтология» фактически рассматривались как синонимы, и метафизические системы разворачивались в виде различных субстанциалистских онтологий. Кант, как мы помним, нанес по классическим онтологиям сильный гносеологический удар. Под влиянием его критики немецкая классика предложила ряд новых метафизических ходов мысли в диапазоне от фихтевского субъективно-идеалистического конструктивизма до шеллинговского пантеизма, где наиболее всеобъемлеющей оказалась гегелевская идеалистическая система, как бы подытожившая многовековой метафизический опыт развития европейской философии.

После Гегеля в философии возникает кризис, который можно обозначить как кризис классической модели философии, повлекший за собой возникновение множества неклассических вариантов философствования[1]. Лозунгом классической философии выступали, как

[1] См.: *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

мы помним, ценности Разума и Просвещения, на основе которых выстраивалась философия как рациональное и систематическое знание о предельных (метафизических) основаниях бытия, с помощью которого можно было объяснить все явления в мире, включая Бога и Человека. Два подхода в метафизике при этом явно доминировали: спекулятивно-метафизический и натурфилософский.

Натурфилософская позиция была серьезно поколеблена в XIX в. развитием конкретных наук. Отказ он онтологии в этом случае часто проявлялся в абсолютизации гносеологической сущности философии (марбургская школа неокантианства) или переводе философской проблематики исключительно в область методологии и эпистемологии (позитивизм). В свете новых эволюционных представлений уточняется также картина природы в целом, которая не может носить застывшего и вечного характера, как это было в господствующих натурфилософских метафизических концепциях прошлого. Возникновение дарвиновской теории эволюции подрывает позиции абстрактного натурфилософского схемотворчества гегелевского типа.

Явный недоучет ценностной проблематики в предшествовавших метафизических построениях также бросает тень на онтологию как самостоятельную философскую дисциплину. В философии на первый план начинает выдвигаться проблема человека и ценностей человеческого существования. В этом русле оформляется аксиология как одно из центральных звеньев философии (неокантианство Баденской школы).

Спекулятивно-метафизическая установка, связанная с построением замкнутых онтологических систем и рационализацией проблематики Бога[1] и человека, порождает реакцию отторжения самого принципа закрытости системы и санкционирует допустимость философской вариативности при решении тех или иных проблем. Кроме того, желание выйти за пределы навязываемого классикой понимания рациональности привело к поискам действительности, лежащей вне разума, что «оборачивалось редукцией разума к той или иной иррациональной стихии»[2]. Происходит иррационалистический поворот в философии, в результате которого на первый план выдвигается поиск новых фундаментальных «реальностей» типа воли, бессознательного, экзистенции и т.д.

Однако кризис онтологизма оказался не столь уж долгим, и уже в конце XIX – начале XX в. происходит возврат к онтологической проблематике. Он был не случаен и представлял собой, с одной сто-

---

[1] Включая рациональную критику религии и понятия Бога в рамках материалистических онтологий, как у Л. Фейербаха.

[2] *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. С. 231.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

роны, преодоление абсолютизации гносеологической интерпретации философии, а с другой — переход к более сложному философскому пониманию структуры бытия и месту в нем человека. Однако акценты в этих новых — неклассических — онтологиях будут различны: где-то под влиянием достижений естествознания совершенно новую форму примет философия природы; где-то принципиально новое звучание получит спекулятивно-метафизическое измерение онтологии и трактовка идеальных сущностей, которыми оперирует человеческий разум; а в ряде философских школ упор будет сделан на антропологическом измерении онтологии, и на первый план выйдут различные онтологические интерпретации экзистенциального и культурного бытия человека. В некоторых же трудах с разной степенью проработки и обстоятельности будут предприняты попытки осуществить органический синтез этих трех векторов онтологического анализа с новым осмыслением классической онтологической проблематики.

2. СИЛЬНЫЕ И СЛАБЫЕ СТОРОНЫ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ

В истории философии и науки, как мы уже отмечали выше, всегда была важной идея субстанциальности в качестве объясняющего фактора как природных, так и общественных процессов и явлений. С развитием наук она стала во все большей степени приобретать конкретно-научные черты.

Уже в основе физики Ньютона лежало убеждение в «простоте» устройства мира и его исходных элементов. Поэтому в качестве субстанции выступала материя, понимаемая как вещество или механическая масса (т.е. количество материи), которая состоит из физически неделимых мельчайших частиц — атомов. «Быть материальным» означало «состоять из неделимых частиц», обладающих массой покоя. Это была механическая картина мира, в которой материя представляла собой иерархию систем. Вначале атомы связываются в некоторые тела, которые в свою очередь образуют более крупные тела, и так вплоть до космических систем. Вещество равномерно распределено во Вселенной и пронизывается силами всемирного тяготения. В этой физике пространство и время рассматривались как абсолютные сущности, не зависимые друг от друга и от других свойств материальной действительности, хотя к этому времени существовали и иные концепции (например, Августина или Лейбница).

Ньютон, как позже отмечал А. Эйнштейн, дал модель мира, которая в силу своей стройности долгое время оставалась непревзойденной. «...Мышление современных физиков в значительной мере обусловлено основополагающими концепциями Ньютона. До сих

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

пор не удалось заменить единую концепцию мира Ньютона другой, столь же всеохватывающей единой концепцией»[1]. В то же время, отмечает А. Эйнштейн, концепция Ньютона по существу представляла собой именно теоретическую (сконструированную) модель, которая не всегда вытекала из опыта. В философском плане Ньютон дал своеобразную натурфилософскую картину мира, которая базировалась на том, что физические закономерности, присущие части мироздания, распространялись на все его образования, включая человека и общество. Предлагалась абсолютно гомогенная, лишенная динамики и иерархичности картина мира.

Таким образом, обоснование материального единства мира здесь было связано с очень сильными теоретическими допущениями, характерными для философии метафизического (в смысле антидиалектического, не учитывающего процессы развития) материализма данного периода. «Хотя всюду заметно стремление Ньютона представить свою систему как необходимо вытекающую из опыта и вводить возможно меньше понятий, не относящихся непосредственно к опыту, он тем не менее вводит понятия абсолютного пространства и абсолютного времени. <...> Ясное понимание им этого обстоятельства выявляет как мудрость Ньютона, так и слабую сторону его теории. Логическое построение его теории было бы безусловно более удовлетворительным без этого призрачного понятия...»[2].

Доминирование физики в системе наук во многом определило философские представления об устройстве мира, которые в буквальном смысле отождествляли конкретную физическую картину мира с философией природы и даже онтологией как таковой. Это не могло не отразиться и на теории познания, в которой исходили из неизменной сущности познаваемого объекта и абсолютности истины. Однако само развитие физики подвергло сомнению установленные физикой Ньютона взгляды на мир. На рубеже XIX–XX вв. в физике происходят кардинальные открытия, которые разрушают старые представления и ту картину мира, которая на них базировалась.

Парадокс философской ситуации данного периода заключался в том, что метафизический материализм был уже не способен объяснить новые явления в физике, а наиболее мощная философская система, которая потенциально могла бы выступить основой философских оснований наук, т.е. идеалистическая диалектика Гегеля, была во многом оторвана от развития конкретных наук. Для решения новых мировоззренческих и методологических проблем в науке необходима была синтетическая концепция, соединяющая в себе ма-

---

1 *Эйнштейн А.* Физика и реальность. Сб. статей / Отв. ред. Б.Г. Кузнецов. М., 1965. С. 102.

2 *Эйнштейн А.* Физика и реальность. С. 16–17.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

териалистические и диалектические компоненты подхода к миру, и на эту роль стал претендовать диалектический материализм, если, конечно, не сводить данную философию к ее сугубо идеологическим интерпретациям. В рамках данной концепции была осуществлена попытка выработать новый тип онтологии, базируясь на соединении новейших знаний из области естественных наук, прежде всего физики, и диалектико-материалистической разновидности философии.

Огромную роль здесь сыграли работы по философии природы Ф. Энгельса. Философ оказался на стыке двух парадигм в философии: гегелевский идеализм и соответствующая философия природы, с одной стороны, и зарождающийся позитивизм, призывающий философию «следовать» за открытиями в науке и не увлекаться метафизическими фантазиями, — с другой. Любопытно, что Ф. Энгельс занимает весьма взвешенную философскую позицию.

Бурное развитие науки этого периода породило взрывной характер в процессах дифференциации научного знания и возникновения новых научных дисциплин. В науке возникла во многом именно метафизическая проблема классификации наук, а значит, и поисков фундаментального основания этой классификации.

Позитивизм, в лице прежде всего О. Конта, пытается, отказавшись от метафизических представлений, систематизировать науки на основании их механистического суммирования и построить некую новую онтологию, основанную на позитивных знаниях. Результатом этого становится чисто формальная классификация наук, которые рассматриваются изолированно друг от друга, как некие не связанные между собой ни генетически, ни структурно предметные миры. Подразумевалось, что каждая из наук исследует какую-то часть реальности, а поэтому совокупность наук должна нам дать полную картину реальности, которая могла бы быть реализована в некой единой системе наук. Но, во-первых, всегда остается область бытия, которая не охвачена науками как принципиально, так и фактически на данный момент развития. А во-вторых, не учитывается, что предметный характер науки является своеобразным «искажением» реальности, ее предметным препарированием, когда происходит абсолютизация неких свойств исследуемого объекта одновременно с процессом абстрагирования от несущественных для данной науки особенностей. В результате у О. Конта получилась следующая иерархическая схема:

МАТЕМАТИКА – АСТРОНОМИЯ – ФИЗИКА – ХИМИЯ – ФИЗИОЛОГИЯ – СОЦИАЛЬНАЯ ФИЗИКА (или СОЦИОЛОГИЯ)

Все эти науки входили в философию как «общую систему человеческих понятий». «...По сути дела своим выделением теоретических и абстрактных наук Конт... подготовлял почву для позднейшего выявления

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

основных форм движения в природе... а также социальной формы как особой формы движения»[1]. Именно данная схема легла в основу знаменитого «Курса позитивной философии», с чего и берет свое начало позитивизм. Ф. Энгельс, высоко оценивая данную классификацию, отмечает, что в ее основе лежал принцип координации, который выстраивал науки лишь внешним образом, не выделяя действительных оснований для этого. Такая схема, хотя и была направлена против идеалистической метафизики, но значительно упрощала мир и не могла выйти за рамки принципов господствующей науки (физики и математики). Кроме того, не учитывался тот факт, что в основе столь фундаментальной классификации должны лежать некие общие принципы, выходящие за рамки специфики отдельных фрагментов бытия, отражаемых науками, т.е. фактически — метафизические принципы.

В противовес этому Ф. Энгельс, хотя и опирается на тот ряд наук, который выделил О. Конт, выдвигает иные принципы для построения взаимосвязи между ними, которые он обозначает, в противовес координации, как субординация наук. Данный принцип исходит из принципа взаимосвязи между науками, каждая из которых отражает часть единого развивающегося целого, т.е. природы. Иначе говоря, взаимосвязь между науками и их субординация не случайны, а определяются единством самого материального бытия. Соответственно важнейшими методологическими предпосылками, которые можно положить в основу классификации наук, а значит, и единой картины мира, выступают принцип монизма и принцип развития.

Науки можно субординировать по их предметам, отражающим объективное восхождение человеческой мысли от более простого к более сложному. Такое познавательное восхождение отражает диалектическое развитие самой природы, порождающей свои более сложные формы из простых. Единство материи и монизм в науке неотделимы здесь от развития конкретных природных форм и сложной системы иерархических и генетических связей между ними; а принцип развития, в свою очередь, реализуется не иначе, как через качественную специфику и единство предмета каждой из наук. Иными словами, Ф. Энгельс делает вывод, совершенно не утративший своего значения и сегодня: **подлинная целостность не может не развиваться и не дифференцироваться, а развитие всегда целостно. Это касается и бытия, и познания**[2].

Поскольку в основе мира и его научного познания лежит материальное субстратное начало, то Энгельс начинает с поисков этого начала в качестве основы классификации наук. Изначально он в ка-

---

[1] *Кедров Б.М.* Классификация наук. Ч. 1. Энгельс и его предшественники. М., 1961. С. 118.

[2] См. детальный анализ этой энгельсовской классификации: *Кедров Б.М.* Классификация наук. Ч. 1. Энгельс и его предшественники. С. 318–381.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

честве такового выделяет энергию, и соответственно классификация принимает следующий вид, в которой усложнение вида энергии приводит к усложнению и области исследований в науке:

МЕХАНИЧЕСКАЯ – ФИЗИЧЕСКАЯ – ХИМИЧЕСКАЯ – БИОЛОГИЧЕСКАЯ – СОЦИАЛЬНАЯ

Однако энергии в качестве субстратного начала оказалось недостаточно. Это позволяло субординировать лишь механику, физику и химию. Энгельс ищет иное субстратное начало, которое должно определять формы движения материи. Соответственно материальным носителем механической формы движения выступает масса; физической — молекула; химической — атом; биологической — белок.

Получается целостное описание природы, в котором низшие формы движения материи являются предпосылками возникновения высших. Схема становится не формальным, но содержательным описанием природного бытия. При этом, однако, высшие формы не сводимы к низшим. Более того, Энгельсу на основании такого рода философских рассуждений удается предсказать ряд научных открытий и даже появление новых отраслей знания.

Между различными формами движения материи нет непроходимых границ. Поэтому существует нечто, находящееся между ними, относящееся, например, к механике и физике, к физике и химии, к биологии и социологии. «Называя физику механикой молекул, химию — физикой атомов и далее биологию — химией белков, я желаю этим выразить переход одной из этих наук в другую, — следовательно, как существующую между ними связь, непрерывность, так и различие, дискретность обоих»[1].

Конечно, с позиции современной науки и философии схема Энгельса требует уточнений, но в целом объяснение устройства материального бытия было дано очень убедительное. Причем самым главным здесь было то, что природное бытие стало рассматриваться дифференцированно, или, как скажет позже Н. Гартман, многослойно.

И, наконец, В.И. Ленин поставил в центр диалектико-материалистического понимания онтологии представление о материи, как особой философской категории для обозначения объективной реальности[2], существующей до и независимо от человеческого сознания. Это означало, что она не может быть сведена к какому-то конкретному физическому образованию. Это была форма материалистического монизма, так как все остальные сущности, в том числе и сознание, рассматривались как производные от материи, т.е. как атрибуты реального мира. Здесь главной выступает именно идея монизма, но необходимо понимать, что при таком подходе материя может пониматься и как мате-

---

1 *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 20. С. 567.

2 См.: *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 18. С. 131.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

риальное, и как идеальное начало, что отмечал, в частности, В.В. Зеньковский[1]. Кстати, последний вывод всегда вызывал недовольство у последовательных материалистов, которые в советский период все время пытались придать ленинскому пониманию материи дополнительный — субстанциально-онтологический — смысл.

Сильной стороной диалектико-материалистического подхода являлось представление о совпадении законов мышления и законов природы. Диалектика понятий трактуется здесь как отражение диалектики действительного мира. Соответственно, философия представляет собой систему взаимосвязанных категорий диалектики, которые выступают инструментом объективного познания бытия. Онтология описывает реальные процессы в мире (объективная диалектика). Гносеология выявляет диалектику развития и функционирования познавательной деятельности человека (субъективная диалектика). А диалектическая логика выявляет условия совпадения субъективной и объективной диалектики. Это позволяет трактовать мир как совокупность неисчерпаемых свойств, который принципиально познаваем, а сам процесс познания носит бесконечный характер, связанный с диалектикой абсолютной и относительной истины.

Слабостью марксистского диалектического материализма является упрощенное толкование категории бытия, которое не выполняло никаких функций, кроме синонима объективной реальности. В результате онтология трактовалась весьма упрощенно, сливаясь с материалистически интерпретируемой философией природы. Именно в силу этого здесь так и не удалось удовлетворительно решить, например, важнейшие метафизические проблемы природы всеобщих идеальных образований (типа чисел и логических законов), а также сущности сознания. Понятно, что тенденциозно и однобоко истолковывались и традиционные метафизические проблемы, связанные с проблемой Бога и сущностью религиозного опыта.

3. СЛОИ БЫТИЯ Н. ГАРТМАНА

Немецкий философ Николай Гартман[2] поставил задачу «реабилитации онтологии». Основной пафос его концепции заключается в обосновании необходимости систематического мышления, но не

---

1 *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 248.

2 Не всем известно, что Н. Гартман — немец прибалтийского происхождения, учился в Санкт-Петербургском университете, участник семинаров Введенского, Лапшина и Лосского. Как указывает Б.В. Яковенко, реалистические и онтологические настроения в русской философии были более сильными, чем в Европе, и Гартман перевез их в Германию, став фактически неким символом общего философского процесса «возвращения к онтологии» (См.: *Яковенко Б.В.* История русской философии. М., 2003. С. 416–417).

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

как традиционно натурфилософского, а как проблемного. Системность здесь сохраняется, но при этом она не стремится выступить как некая завершенность, что присуще классическим онтологическим построениям. В философских исследованиях, говорит философ, должны объединиться установка на целостность (что может привести к завершенности конструируемой системы) и одновременно установка на принципиальную открытость (т.е. незавершенность системы). В этом смысле ошибочность всех философских концепций, будь то идеализм, материализм, прагматизм или психологизм, не позволяет им учитывать заслуги других философских подходов и признавать тот факт, что философия не может быть завершенной.

Таким образом, главным выступает метафизичность подхода, который отражает сам характер непрерывного «прогрессивного» исследования. «Так как проблемы меняют только одеяние, их содержание остается одинаковым, они многолетни. Зато их заботит неразрешимый остаток, с одной стороны, их неопровержимость — с другой. Метафизическими в этом смысле являются все проблемы, которые уклоняются от прямых решений, совершенно безразлично, в какой области философии они находятся. Фактически они рассыпаны во всех областях, располагаясь повсюду на заднем плане познаваемого»[1].

Этому проблемному метафизическому принципу должны соответствовать и традиционные области философии и, прежде всего, онтология. Онтологию уже нельзя строить как некую завершенную систему, ибо в учении о бытии отражается сама изменчивость природного мира. Онтология необходимо должна учитывать «многослойность» бытия и тот факт, что ни гносеология, ни философская антропология не могут выступать от имени всей философии, так как вскрывают лишь какой-то один аспект взаимоотношений человека с миром.

Эти слои бытия, пишет Н. Гартман, взаимосвязаны между собой, но не своими закономерностями, которые специфичны для каждого слоя, а самим бытием, самой «гетерогенностью слоев бытия». «Более высокий слой всегда имеет более высокую оформленность и закономерность. И всегда в его формах и закономерностях сохраняется низший слой. Но этого недостаточно для формирования более высокого слоя, в каждом более высоком слое присоединяется новая и автономная форма и закономерность»[2]. То есть для бытия характерна определенная иерархичность, и высшее всегда зависит от низшего. Поэтому, например, в основе социума, безусловно, лежат необходимые физические и биологические предпосылки, но социум

---

1 *Гартман Н.* Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра. Сб. статей / Пер. с нем. СПб., 2001. С. 221.

2 Там же. С. 241.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

есть качественно более высокое образование, и он подчиняет в некоторых случаях закономерности низших слоев бытия высшим социальным нормам и ценностям. Социальное здесь подавляет или вытесняет биологическое.

Точно так же индивид, который причастен и к неорганическим, и к биологическим, и духовным слоям бытия, сам по себе «перерастает» их, привносит в них свою индивидуальность. Более того, человек вбирает в себе все предшествующие слои бытия и тем самым связан со всеми структурами мира. Философия должна постараться охватить эти многообразные «бытийные отношения», чтобы претендовать на постижение полноты мира и самого человека. Таким образом, мы не можем понять человека и его свойства, в том числе и сознание, не учитывая его «встроенность» в бытие, а следовательно, мы необходимым образом решаем главную онтологическую проблему взаимоотношения Человека и Мира, Человека и Бытия.

Также не может быть без онтологии решена и проблема познания, отмечает Гартман. Любая гносеология должна быть основана на онтологии или, по выражению философа, гносеология должна быть фундирована онтологией. «В самом деле, никто не мыслит ради мысли. Это было бы бесплодное мышление. Напротив, сама мысль существует ради чего-то иного. А это иное есть сущее»[1]. Следовательно, познание есть один из видов бытийного отношения «между сущим объектом и таким же сущим субъектом»[2]. Познание не изменяет предмета (это был бы уже поступок), а раскрывает его сущность. А это — прямой выход в область онтологии.

Целый ряд трудностей, которые были в одностороннем гносеологизме той же Марбургской школы неокантианства, достаточно легко преодолеваются с привлечением онтологического подхода. Становятся понятными множественность видов знания и ракурсов постижения мира, так как конкретные виды знания схватывают лишь одну сторону бесконечно богатого предмета. При этом предмет (физический или идеальный) — не есть чистый конструкт нашей мысли. Он обладает собственным бытием и встроен в объективную иерархию бытия мирового. Отсюда становится понятной как невозможность исчерпывающего описания бытия, так и ложность релятивизма. Множество знаний о предмете не означает множественности существования самого предмета. Само объективное и многомерное бытие словно сопротивляется как абстрактному субстанциализму классического типа, так и конструктивистскому произволу познающего субъекта.

---

1 *Гартман Н.* Познание в свете онтологии // Западная философия: Итоги тысячелетия / Общ. ред.: А.В. Перцев. Екатеринбург, 1997. С. 471–472.

2 Там же. С. 473.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Необходим возврат к онтологии, призывает Гартман, но с пониманием того, что она должна быть уже иной, обогащенной той критикой, которую осуществил в отношении старой онтологии гносеологизм. Мы должны перейти от общей и универсальной онтологии к новой модели, которая должна учитывать данные наук, а не выстраивать систему на чисто умозрительных началах. В основе онтологической системы должна лежать не порождающая субстанциальность, а диалектика, которая связывает в единую систему разноуровневые объекты и процессы. Мир, таким образом, оказывается многослойным, и все слои между собой взаимосвязаны. Более высокие определяют более низкие и т.д. «Главных слоев четыре: физически-материальный, органически-живой, душевный, исторически-духовный. Каждый из этих слоев имеет свои собственные законы и принципы. Более высокий слой бытия целиком строится на более низком, но определяется им лишь частично»[1].

«Что же такое бытие в целом?» — задает вопрос Гартман. Идти по пути классической философии путем абстрактного конструирования данного понятия уже нельзя, но можно анализировать возможные отношения, которые есть между реальным и идеальным бытием. Таким образом, пишет Гартман: «Модальный анализ — ядро новой онтологии. Все остальное относится к учению о категориях»[2]. Далее необходимо выделить фундаментальные категории (общие принципы) отдельных слоев бытия. В такой бытийной картине нет идеального бытия как порождающей субстанции (равно как нет и материальной), а есть духовный слой, который является лишь одной из плоскостей единого бытия, в который включаются язык, право, нравственность и т.д.

Исходя из данной онтологии можно, по мнению Гартмана, объяснить все явления мира, включая духовные образования. Причем диалектика заключается в том, что более низкие категориальные принципы выступают основанием более высоких, их необходимым фундаментом, а более высокие, хотя и зависят от первых, выступают как более самостоятельные, «свободные», так как способны воздействовать на низшие. Например, понятие свободы воли человека является не просто чьей-то субъективной декларацией и основанием для произвола, а отражением того объективного факта, что личность располагается на иной плоскости бытия, чем природные объекты. Объективные идеи и ценности, без которых немыслимо полноценное человеческое бытие, также образуют определенный слой мирового бытия, не сводимый к субъективно-психологическим актам, посред-

---

1 *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Западная философия: Итоги тысячелетия. С. 322.

2 Там же.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ством которых эти идеи и ценности созидаются и применяются. Постулировав наличие такого слоя, Гартман продолжает линию спекулятивной метафизики. К слабым сторонам гартмановской онтологии можно отнести антиэволюционную, статичную трактовку бытия, в силу чего остается непонятным происхождение разных онтологических уровней (особенно духовного). Кроме того, явно должно быть какое-то субстанциальное и даже субстратное единство между различными слоями мирового бытия, иначе они никак не могли бы быть связанными между собой.

4. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ВЕРСИИ ОНТОЛОГИИ XX ВЕКА

Диалектический материализм и стратификационистская модель бытия Н. Гартмана оказались все же единичными примерами неклассической разработки классических ветвей онтологии — философии природы и спекулятивной метафизики. Большинство же онтологических исканий XX в. развернулось по третьей линии, дотоле явно недостаточно или крайне односторонне разработанной в классических версиях онтологии. Речь идет о многочисленных вариантах антропологического подхода, где в центре внимания оказывается человеческое бытие, рассматриваемое в различных ракурсах. В нашем кратком экскурсе мы рассмотрим лишь ключевые ходы этого направления онтологической мысли, как бы основной спектр логических возможностей, которые открывает такой подход. Их детальный анализ и оценка — профессиональная задача историков философии, а не теоретиков. Многие ходы онтологической мысли XX в. вытекают из одного источника — гуссерлевской феноменологии.

Для Гуссерля никакая прежняя метафизика и никакое объективное бытие невозможны без учета фундаментально значимого факта, открытого еще Декартом и всесторонне осмысленного Кантом: все, с чем мы сталкиваемся в нашем разнообразном эмпирическом опыте, — лишь результат многообразной конституирующей работы нашего сознания, общей для всех индивидуумов, монад, как иногда называет их Гуссерль, используя терминологию Лейбница. Только феноменология, как строгая наука о сознании, обеспечивает «сознательное проведение *феноменологической редукции, чтобы достигнуть того Я* и той жизни сознания, *которые делают правомерной постановку трансцендентальных вопросов как вопросов возможности трансцендентального познания*»[1].

Результатом такого избавления от наивной «естественной установки» сознания за счет процедуры эпохэ (заключения в скобки всех

[1] *Гуссерль Э.* Парижские доклады // Логос. № 2. 1991. С. 25.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

прежних метафизических, психологических и натуралистических допущений) должно стать, по Гуссерлю, «систематическое истолкование смысла, который мир имеет для всех нас еще до всякого философствования, и который может быть только философски искажен, но не изменен»[1]. Соответственно, реальное существование мира, как и другие элементы «естественной установки», — это лишь убеждение или вера человека, связанная с необходимостью взаимодействовать с реальными вещами. Но это очевидное для обывателя существование внешних вещей нельзя квалифицировать как философский факт. Из убеждений нельзя построить философию. Единственное, что всегда подлинно и есть в бытии, чего нельзя усомниться, — это реальность человеческого сознания. «Сознание — не просто реальность наиболее очевидная, но и реальность абсолютная, основание всякой реальности»[2]. Соответственно, повседневный мир, мир науки, философии, религии, искусства заменяется у Гуссерля «образами мира» в сознании, а феноменология претендует на их объективное, методологически четко фундированное (через процедуру того же *эпохэ*) и систематическое описание изнутри самого сознания.

В результате Гуссерль приходит к выводу, что существуют «региональные онтологии», которые исследуют феномены природы, общества, морали, религии (т.е. различные регионы бытия). Для того чтобы их исследовать, необходим предварительный анализ сущностей и их свойств. В результате возможно создание, например, феноменологии ценностей (что осуществит позднее Макс Шелер) или феноменологической типологии религиозного опыта (работы известного философа религии Рудольфа Отто) и т.д. Но возможна, по Гуссерлю, и универсальная онтология, заключающая в себе все эти возможные «горизонты бытия» в качестве ответвлений.

Таким образом, мир полностью конструируется сознанием и в целом прозрачен для рациональной феноменологической рефлексии и реконструкции[3]. Гуссерль даже позволяет себе изречь философский афоризм: «Нужно потерять мир в эпохэ, чтобы вновь приобрести его в универсальном самоосмыслении»[4]. Однако универсалистские онтологические (впрочем, как и гносеологические) претензии феноменологии очень скоро обнаружили свою ограниченность: и сознание оказалось для рациональной рефлексии непрозрачным, и из собственного сознания перейти к миру и к чужому сознанию оказалось не

---

1 *Гуссерль Э.* Парижские доклады. С. 27.

2 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От романтизма до наших дней. СПб., 1997. С. 375–376.

3 Отсюда, кстати, один шаг до постмодернистской деконструкции. Если уж кого-то и считать подлинным предшественником постмодерна, так это основателя феноменологии.

4 *Гуссерль Э.* Парижские доклады. С. 29.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

так-то просто. Да и сознания различных людей столь качественно различны, что невозможно гарантировать объективность и всеобщность результатов внутреннего феноменологического опыта, на какие бы строгие методы он ни опирался. Наконец, как остроумно заметил С.Н. Булгаков, гуссерлевский идеализм и тотальный конструктивизм быстро развенчиваются опытом этой самой «естественной установки». Стоит только больно удариться ногой о реальный стол, чтобы убедиться, что внешний мир — отнюдь не чистый конструкт нашего сознания.

Одним из наиболее привлекательных и многообещающих вариантов неклассической онтологии, во многом вытекающим из попыток преодолеть недостатки гуссерлевской феноменологии, стал экзистенциализм в многочисленных его разновидностях. Правда, еще большее влияние на его становление оказали Достоевский и Кьеркегор. В экзистенциализме был верно схвачен исключительно важный онтологический момент, подмеченный, впрочем, еще Декартом в его принципе *cogito*: человеческое бытие имеет ряд важных преимуществ по сравнению с другими видами бытия.

Оно, во-первых, представляет собой бытие самоочевиднейшее и наиближайшее, ибо связано непосредственно с жизнью нашего сознания. Еще С.Л. Франк писал в «Предмете знания»: «...В лице “нашего сознания” — мы имеем бытие не только сознаваемое, но и подлинно сущее — бытие, которое не противостоит нам, а есть в нас и с нами»[1]. Буквально ту же самую мысль о самоочевидности такого рода бытия можно найти у русского мыслителя В.И. Несмелова[2] и позднее у Ж.-П. Сартра в его «онтологическом законе сознания»[3].

Во-вторых, бытие экзистенции в его существенных чертах может быть нами свободно управляемо и изменяемо. Оно находится в нашей прямой власти. Так, человек может направить свою мысль на любую предметность, может попытаться вспомнить любой факт своей биографии или представить любую ситуацию, могущую случиться с ним в будущем.

В-третьих, все другие виды бытия даны человеку только сквозь призму его экзистенции. Она — значимое условие приобщения и к природному, и к социальному бытию, и к чужой экзистенции, да и к трансценденции (к Богу, если он существует). Мы всегда впечатываем в мир структуры своей субъективности и никогда не имеем дело с чистым внешним бытием как таковым. Эти три момента были под-

---

1 *Франк С.Л.* Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию. СПб., 1995. С. 158.

2 *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1994. С. 122–123.

3 *Сартр Ж.-П.* Воображение // Логос. 1992. № 3. С. 106.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

мечены М. Хайдеггером еще в ранний период его творчества, который писал: «У здесь-бытия много преимуществ перед остальным сущим. Первое преимущество — *онтическое*: это сущее в своем бытии определено экзистенцией. Второе преимущество — *онтологическое*: здесь-бытие «онтологично» на основе того, что оно определено экзистенцией. Но здесь-бытию равноизначально принадлежит <...> понимание бытия всякого сущего, существующего не по мере здесь-бытия»[1].

Онтологические исследования экзистенции могут разворачиваться в разных направлениях, что и было осуществлено в рамках философии XX в. Акцент может быть сделан или на способности человеческого бытия активно формировать собственную сущность, строить себя в мире (знаменитый тезис о том, что «существование предшествует сущности», наиболее развитый у Ж.-П. Сартра); или на свободном творчестве человека, созидающего культурный мир и преодолевающего его окостеневшие объективированные формы (Н.А. Бердяев); или на перманентной, не поддающейся рационализации свободе действия, коммуникации, морального выбора и вычитывания шифров трансценденции (К. Ясперс); или на первичном опыте переживания телесности, задающем всю последующую картину мира человека (Г. Марсель, М. Мерло-Понти) и т.д. Во всех вариантах именно человеческое бытие (рефлексивное или дорефлексивное, подлинное или неподлинное) оказывается первостепенно важным. Все рациональные картины природы, общества, другого человека начинаются и заканчиваются в экзистенции.

Человеческое бытие первично и фундаментально, а потому оно единственно и заслуживает философского интереса — вот ключевой тезис всех онтологий экзистенциального типа. Рассуждения же о мире, обществе и Боге без учета этой фундаментальности — есть старая мертвая метафизика, угрожающая свободному и творческому человеческому бытию.

Другая разновидность неклассических онтологий в противовес онтологиям экзистенциальной направленности ищет ключ к тайнам человеческого бытия в структурах бессознательного. Именно бессознательное психическое бытие определяет не только важнейшие формы существования сознания, но в конечном счете, и всю картину мира, в которой живет человек. Помимо Фрейда особую роль в разработку этой онтологической парадигмы вносит К.Г. Юнг с его идеей коллективного бессознательного и архетипов как их носителей. По мысли К.Г. Юнга, особенно позднего периода, архетипы образуют как бы особый сущностный мир в духе идей Платона, обеспечивая рождение всех великих научных идей, религиозных символов и ху-

---

[1] *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / Сост. А.В. Михайлова. М., 1993. С. 318.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

дожественных творений, конституируя науку, религию и искусство. «Все наиболее значительные идеи в истории, — писал К.Г. Юнг, — восходят к архетипам»[1]. В сущности, природный и культурный миры оказываются здесь проекциями коллективного бессознательного, его своеобразным инобытием. От иррационалистических построений, скажем Шопенгауэра или Э. Гартмана, онтологию К.Г. Юнга отличает лишь четкая антропологическая позиция — ключ к архетипическим истокам бытия скрыт в самом человеке. Архетипы должны быть описаны и посильно рационально истолкованы его сознанием. Онтология здесь сближается частью с психологией, частью с искусством, частью с культурологией, частью же с мистикой, что было особенно свойственно позднему Юнгу.

Еще одна линия неклассических онтологий с самого начала избирает радикально иную стратегию. Не в экзистенции и не в бессознательном коренится тайна человеческого бытия. Эти пути ведут лишь к иррационалистическим тупикам философской и онтологической мысли. Не возможен также прежний классический субстанциализм ни в его идеалистически-спекулятивном, ни в натурфилософском варианте. Надо обратиться к бытию особого типа, а именно — к онтологии человеческой культуры.

Именно закономерности существования мира культуры — ее языка, текстов различной природы, материальных артефактов, произведений искусства — являются ключом к самопознанию человека и к тем картинам мира, в которых он живет. Одним из первых свой вариант онтологии культуры, основанной на понятии символа, как ее конститутивного элемента, развивает неокантианец Э. Кассирер. «В языке, религии, искусстве, науке, — пишет создатель знаменитой “Философии символических форм”, — человек не может сделать ничего другого, кроме как создать свою собственную вселенную — символическую вселенную, которая позволяет ему объяснять и интерпретировать, артикулировать, организовывать и обобщать свой человеческий опыт»[2].

Приблизительно одновременно с Кассирером онтологическая проблематика культуры начинает разрабатываться и в герменевтическом ключе, т.е. как онтология текста, подлежащего истолкованию. Все интерпретируется как текст определенного рода: и мир культуры, и окружающий мир, и, наконец, сам человек. Открывается возможность сказать, что сущностью человеческого бытия является понимающее бытие, от которого производны все другие виды бытия,

---

1 *Jung C.G.* The Structure and Dynamics of the Psyche // Collected Works. Vol. 8. Princeton, 1969. P. 152.

2 *Cassirer E.* An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven, 1944. P. 220.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

окружающие человека. В развитие этого направления огромный вклад внесли Х.-Г. Гадамер, отечественные мыслители Г.Г. Шпет и М.М. Бахтин, французский мыслитель П. Рикер и М. Хайдеггер. Работы последнего представляют собой определенный синтез идей феноменологии, экзистенциализма и герменевтики, в силу чего мы уделим ему чуть ниже особое внимание.

Возможен и еще один своеобразный антропологический ракурс подхода к бытию, который был в западной философии наиболее систематически проведен К. Ясперсом, М. Бубером и Ю. Хабермасом, у нас в России с известными оговорками — С.Л. Франком. Имеется виду особая роль человеческого общения или коммуникации в конституировании собственно человеческой реальности. По мысли М. Бубера, «особая сущность человека прямо познается лишь в живом отношении. Ведь и горилла — индивид, и термитник — коллектив, однако *Я* и *Ты* имеются в нашем мире только потому, что имеются люди, и притом *Я* возникает лишь в отношении к *Ты*»[1]. Все остальные виды бытия производны от первичной и фундаментальной реальности общения живых людей. Разработка подобных онтологических моделей всегда опирается на тот или иной психологический материал и спектр психологических проблем, с которыми сталкивается индивид в процессах коммуникации. В той или иной мере этот онтологический ракурс присутствует во всех антропологических версиях онтологии, начиная от тех же Гуссерля, Кассирера и Сартра и кончая «теорией коммуникативного действия» Ю. Хабермаса.

Наконец, следует сказать об онтологии постмодерна, которую не будет большой ошибкой назвать «онтологией субъективности», где предметом исследований может быть бытие как быт (Р. Барт), язык и текст (Ж. Деррида), власть (Ж. Делез) или бытие культурных маргиналий, т.е. периферийные и патологические пространства культуры типа безумия, однополой любви, проституции или тюрьмы (одна из излюбленных тем М. Фуко). Неклассичность онтологии здесь во многом совпадает со специфической предметностью, которую просто обходила традиционная метафизика. При всей симптоматичности и подчас тонкости постмодернистского онтологического дискурса в нем видно общее исчерпание антропологической линии в онтологии, оторванной от философии природы и от спекулятивно-метафизической проблематики: ее неспособность ни целостно и систематически осмыслить человеческое бытие, ни быть интересной для науки.

Раздробленный образ самого человека, лишенного твердых нравственно-онтологических опор, и постоянно угрожающие его существованию страшная бездушная природа и страшная бездуховная власть — вот, в сущности, картина бытия, которую рисует постмодерн.

---

[1] *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 232.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Здесь уже нет ни подлинной экзистенции, ни подлинного общения, ни подлинной культуры, ни рациональной жизни сознания, а остается на выходе одна сплошная онтологическая виртуальная игра. В этом смысле перманентные апелляции постмодерна к авторитету М. Хайдеггера не очень уместны. Между его бытием и бытием постмодерна лежит «дистанция огромного размера».

5. ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ М. ХАЙДЕГГЕРА

Хайдеггер усматривает сущность философии в особом философском созерцании, которое является предпосылкой мышления. «Я должен через это созерцание уловить особенности мира, чтобы затем мыслить о нем». Такое созерцание, конечно, связано с рассудком, повторяет Хайдеггер вслед за Кантом, «но необходимая принадлежность чувственности и рассудка к сущностному единству не исключает, а подразумевает тот факт, что существует иерархичность в структурированном на основании мышления созерцании...»[1].

Наука, по мнению Хайдеггера, выступает лишь средством упорядочивания (конструирования, интерпретации, моделирования, идеализации и т.д.) мира. А это представляет собой опредмечивание сущего, т.е. выявление лишь отдельных сторон бытия, его состояний. Это наглядно проявляется в создании понятийного аппарата каждой из наук, различие которых как раз и связано с описанием разных предметных областей. Немецкий философ задает справедливый вопрос об обоснованности такого подхода к бытию в целом и указывает, что в философии существует область, связанная с разработкой общей онтологической картины мира, которая лежит в основе конкретных наук, является наукой самой по себе. Науки описывают как бы локальные картины мира по сравнению с общефилософским представлением о нем как целом.

Бытие средствами науки познать нельзя, им можно овладеть лишь с помощью философии, которая и представляет собой истинное мышление. Философия мыслит о смысле, который делает вещь именно таковой, какой она есть. Истина бытия не связана с ее практическим использованием, как это осуществляется в науках. Цель наук — овладение миром, но не понимание его смысла. Философия же не стремится овладеть бытием, а направлена на постижение его смыслов. Поэтому философское мышление так близко стоит к поэзии и вообще к слову[2]. Постигая в слове смысл бытия, философ творчески самоосуществляется в нем.

---

1 *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1973. S. 33.
2 *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. S. 155.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Ученый при исследовании смотрит на мир как бы сквозь «предметные очки». Философски же мыслящий человек должен не отворачиваться от бытия при помощи предметного ограничения, а, напротив, повернуться к нему лицом и слушать его зов, постигать его тайны, которые современный мир науки и техники все больше закрывает от нас. При этом вслушивающегося в «зов бытия» совсем не должен смущать тот факт, что он может ослышаться. Здесь нет готовых истин, а есть лишь постижение смысла. Человеку не дано проникнуть в смысл бытия, но оно само может приоткрыть свою тайну человеку.

Поскольку бытие само должно раскрыться человеку, то метафизика и должна заниматься человеком. Но не индивидом, а человеком как особой структурой бытия — «вот-бытием» (*Dasein*). Соответственно это требует особого обоснования места вот-бытия в бытии как таковом. «Раскрытие бытийной конституции (*Seinsverfassung*) вот-бытия есть онтология. Поскольку в ней должна быть заложена основа возможности метафизики, — фундамент которой суть конечность вот-бытия, — она называется фундаментальной онтологией»[1].

Онтологическая система, говорит философ, есть всегда конструкция или проект. Проектируя, мы постигаем. Но это не просто свободная и анархичная мыслительная конструкция, а та, которая дает нам понимание бытия. «Каждая фундаментально онтологическая конструкция осуществляет себя в том, что́ позволяет увидеть ее проект, т.е. в том, как она проводит вот-бытие к его открытости и позволяет его внутренней метафизике вот-здесь-быть (*da-sein lößt*)»[2]. Такая конструкция как бы обнажает перед нами внутреннюю сущность бытия. Это процесс «схватывания» того, что лежит в основе метафизического «перво-факта». Или, иначе, конечности вот-бытия.

«Конечность вот-бытия — понимание бытия — *лежит в забвении*»[3]. Онтологическая конструкция вырывает из забвения. Поэтому метод такого вырывания — «припоминание» (*Widererinnerung*). Главный (решающий) способ бытия, дающий бытийное понимание человека (вот-бытия), — повседневность. Но это не просто психологическое описание переживаний индивида. Оно важно, но недостаточно. «Экзистенциальная аналитика повседневности не станет описывать, как мы обходимся с ножом и вилкой. Она должна показывать, что и как в основе всякого обхождения с сущим, для которого именно так все и выглядит, как будто бы дано только лишь сущее, — уже лежит трансценденция вот-бытия — в-мире-бытие»[4].

---

1 *Хайдеггер М.* Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология // Мартин Хайдеггер и философия XX века: Сб. докл. / Щитцова Т.В. (отв. ред.). Минск, 1997. С. 190.

2 *Хайдеггер М.* Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология. С. 190.

3 Там же.

4 *Хайдеггер М.* Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология. С. 191.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Фундаментально-онтологическая аналитика вот-бытия обнаруживает «страх» как основное состояние и возможность понимания бытия перед угрозой неизбежного ухода. Страх заставляет ввести и понятие «заботы», почувствовать «дрожь всего существующего». Понятие заботы есть первая стадия фундаментальной онтологии.

Вот-бытие также всегда временно или есть временность, но не в обыденном понимании времени. Временность — это смысл бытия сущего, это горизонт понимания бытия[1].

Время всегда онтологический разграничитель регионов сущего. Например, есть временно сущее: процессы природы и события истории. Есть вневременно сущее (пространство, количественные отношения). Есть надвременная сущность – вечность. Итак, временное — это грань существующего, существующего в это время. То есть время приобретает исключительно онтологическую сущность. Бытие является постижимым только относительно времени, поэтому его нельзя исследовать изолированно от него. Важно выяснить проблему бытия во времени, т.е. как присутствующее бытие.

Поэтому основная проблема фундаментальной онтологии — понятие временности в качестве трансцендентной первоструктуры. А для этого необходима экзистенциальная интерпретация совести, долга и смерти. Поэтому «метафизика есть не то, что человеком только “создается” в системах и учениях, но — бытийное понимание, его проект и его отказ, свершающееся в вот-бытии как таковом»[2].

Далее Хайдеггер говорит о том, что метод исследования онтологии не может быть основан только на мыслительной спекуляции. Необходимо исследовать вещи сами по себе, т.е., иначе говоря, как феномены. Таким образом, это феноменологический метод. Феномен нельзя путать с явлением. Явление указывает на что-либо в сущем, т.е. на одну сторону предмета, но оно может не указывать на сущность как таковую. Феномен — это само себя показывающее бытие, т.е. очевидное для нас сущее. Феноменология это прямое понимание предметов, которая, в конечном счете, показывает бытие сущего. Феномен и есть то, что составляет бытие. Поэтому современная онтология «возможна лишь как феноменология»[3]. Онтология — это предметно-содержательная феноменология. То есть она решает вопрос о смысле бытия вообще.

С методологической точки зрения, поскольку бытие представляется мыслящему человеку, смысл феноменологии заключается в ис-

---

1 *Хайдеггер М.* Двойная задача в разработке вопроса о бытии. Метод и план исследования // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1997. № 4. С. 20.

2 *Хайдеггер М.* Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология. С. 196.

3 *Хайдеггер М.* Двойная задача в разработке вопроса о бытии. С. 38.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

толковании феноменов бытия. То есть феноменология есть, по существу, герменевтика. Последняя, с одной стороны, выполняет методологическую задачу истолкования; а с другой — разрабатывает условия «возможности каждого онтологического исследования»[1]. И, наконец, герменевтика здесь содержит третье значение. Она «онтологически разрабатывает историчность здесь-бытия как онтическое условие возможности истории»[2]. То есть сохраняет за собой традиционное значение как методология исторических наук о духе.

Таким образом, М. Хайдеггер строит экзистенциальную метафизику, в центре которой стоит фундаментальная онтология и методами исследования которой выступают феноменология и герменевтика. Правда, большие вопросы вызывают основные хайдеггеровские экзистенциалы, конституирующие человеческое бытие, типа конечности, заброшенности, страха или заботы. За это его с разных сторон критиковали такие мыслители, как Э. Кассирер и С.Л. Франк. Например, С.Л. Франк считал, что вовсе не хайдеггеровская заброшенность, а чувство имманентной связности с другими людьми и с миром конституирует первичное бытийственное переживание человека (*Dasein*), а хайдеггеровские экзистенциалы периода «Бытия и времени» — типичные вторичные продукты философской рефлексии.

6. ИНТЕГРАЛЬНЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ. РУССКАЯ СОФИОЛОГИЯ

Осознание необходимости совмещения трех имманентных линий в онтологии (философии природы, спекулятивной метафизики и антропологии) привело в конце XIX – начале XX в. к созданию нескольких синтетических онтологических моделей, оказавшихся, правда, невостребованными в то время ни широкой научной, ни философской мыслью. Мы имеем в виду софиологию в рамках русской традиции «метафизики всеединства», модель эволюционирующей Земли в «Феномене человека» П. Тейяра де Шардена, а также интегральную йогу индийского мыслителя Шри Ауробиндо Гхоша. Лишь теперь они обнаруживают свой богатый методологический и эвристический потенциал в условиях, когда интегративные процессы в науке приобретают все больший размах, а экологический и культурный кризис, напротив, обнаруживает тенденции к обострению.

Мы, конечно, далеки от того, чтобы солидаризироваться с теми идеями, которые изложены в вышеназванных трудах, тем более что они носят религиозно-философский характер и созданы мыслителями, принадлежащими к совершенно различным конфессиям: пра-

---

1 Там же. С. 40.
2 Там же.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

вославию, католичеству и индуизму. Нам как раз и важно то, что вопреки своей религиозной ориентации (так сказать, «символу веры»), столь разные мыслители высказывают весьма схожие общие идеи, во многом созвучные исканиям современной науки.

Не имея возможности детально изложить и проанализировать все эти три интегральные онтологические концепции, мы вначале сформулируем лишь общие для них положения, а подробно остановимся только на идеях русской софиологии, как наиболее ранней, развитой и близкой нам по базовым культурным интуициям. В трех указанных выше концепциях, представляющих не только разные религиозные системы, но и разные культурно-исторические миры, можно выделить следующие общие черты:

1) неразрывную связь материальных и идеальных начал бытия (своеобразный монодуализм или «духовный материализм», как выразился в статье о В.С. Соловьеве С.Н. Булгаков[1]), а также науки, философии и религии. Это благоприятствует синтезу натурфилософского, спекулятивно-метафизического и антропологического ракурсов онтологии;
2) наличие идеи эволюции, но без претензий на завершенность концепции и абсолютность зафиксированных закономерностей;
3) выделенность человеческого существования в составе космического целого, где человек, наделенный сознанием, выступает в качестве его важного эволюционного фактора;
4) тесную связь с научными данными без позитивистского подчинения философии научному дискурсу. Отстаивание права философии на спекулятивную метафизическую гипотезу и универсальные обобщения;
5) особый упор на этическом измерении бытия, на онтологическом характере морали и ее укорененности в самом фундаменте мирового целого.

Обратимся для иллюстрации этих положений к русской софиологии. Как справедливо отмечает В.В. Зеньковский[2], сама внутренняя логика развития «метафизики всеединства», заложенная трудами В.С. Соловьева, заставляла многих отечественных мыслителей религиозной направленности обращаться к идее Софии. Дело в том, что без этого нерешенными оставались ключевые проблемы построения целостного религиозно-философского мировоззрения.

---

1 См.: *Булгаков С.Н.* Природа в философии В.С. Соловьева // Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост. С.С. Хоружего. М., 1993.

2 См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 146–147.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Во-первых, систематическое мышление всегда искало посредствующее звено между вечным, единым и духовным бытием Бога и тварно-временным, материально-множественным миром.

Во-вторых, просвещенному религиозному сознанию рубежа XIX–XX вв. необходимо было найти смысл, как в естественной эволюции природы, так и в человеческом телесно-земном существовании, т.е. философски оправдать материальные начала бытия.

В-третьих, русской философии в силу ее исконной всеединящей направленности нужно было преодолеть односторонний европейский рационализм и наукоцентризм за счет признания фундаментальной роли религиозного опыта и интуитивных форм постижения бытия.

В-четвертых, в противовес антропоцентризму следовало понять человека как соборное и космическое существо, ответственное за гармоничный процесс эволюции биосферы и всего Космоса.

При всей явной теистической направленности софиологических изысканий было бы, однако, глубоко ошибочным считать, будто идея Софии не имеет эвристического значения для рационального осмысления общезначимых (в том числе и для материализма) философских проблем. Стремясь к целостности и завершенности своих построений, философия нередко опережает свое время, как бы «забегает вперед», продуцируя посредством своего всеобщего категориального языка такие универсальные смысловые матрицы понимания мира и человека, которые не могут быть практически проверены на данном уровне научно-технического развития общества. Философия словно «заготавливает их впрок», чем помогает последующей строгой научной мысли избегать тавтологий, ложных логических ходов и непродуманных обобщений.

Очень интересно этот феномен «забегания философии» в будущее объясняет один из ведущих современных философов В.С. Степин. Философия, отмечает он, воспроизводит доминирующие смыслы культуры[1]. С одной стороны, она задает общие культурные традиции, выступая фактором сохранения и стабильности культуры, а с другой — всегда стремится «выйти за рамки своей культурной традиции и сконструировать такие смыслы категорий, которые адресованы не настоящему, а будущему»[2]. Именно поэтому философ и философия могут быть очень неудобны, так как «философское познание способно генерировать новые мировоззренческие смыслы и тем самым вносить **мутации в культуру** (выделено мною. — *В.М.*), подготавливая карди-

---

1 Важно, чтобы работа не прекращалась... Интервью с академиком В.С. Степиным ведет И.Т. Касавин// ЧЕЛОВЕК, НАУКА, ЦИВИЛИЗАЦИЯ. М., 2004. С. 63.

2 Там же.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

нальные изменения социальной жизни»[1]. Необходимость выхода философии за рамки устоявшейся культурной традиции особенно проявляется и становится важной в, так называемые кризисные эпохи, когда прежняя исторически сложившаяся и закрепленная традиция «категориальная модель мира» перестает обеспечивать трансляцию нового опыта, сцепление и взаимодействие необходимых обществу видов деятельности[2].

Одной из таких метафизических «заготовок впрок» как раз и является идея Софии, которая, повторим, по ряду существенных позиций оказывается созвучной процессам, происходящим в современной науке, причем в самых высоко абстрактных ее областях. При этом надо иметь в виду, что сама русская софиология не является чем-то внутренне гомогенным: в ее общем русле разрабатывались различные, подчас трудно согласуемые между собой темы и велась довольно интенсивная теоретическая полемика (например, между С.Н. Булгаковым и Е.Н. Трубецким).

Сначала скажем несколько слов об идейных истоках отечественной софиологии. В основе всех европейских учений о женском матерински-материальном начале Космоса лежат два весьма разнородных источника.

Первый из них — знаменитый платоновский «Тимей», где великий греческий мыслитель развивает теорию Мировой Души, выступающей субстанциально-животворящим началом мироздания и выполняющей функцию посредницы между Божественным Умом (Демиургом) и миром космических форм. По природе своей она есть продукт сложного соединения тождественного (идеально-сущего) и иного (бескачественной материи). Основным христианским источником софиологии всегда служила книга Притчей Соломоновых. В ней София понимается как предвечный замысел Бога о мире, предшествующий его физическому сотворению; но одновременно и как некое специфическое субстанциальное начало, лежащее в основе физических и психических космических процессов: «Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом» (Кн. Притчей Соломоновых, 3:19).

Впоследствии своеобразный синтез греческих и христианских софиологических мотивов был осуществлен Николаем Кузанским в учении о «третьем единстве мира» наряду с Абсолютом и Божественным Интеллектом[3], а также Я. Бёме[4]. Но особенно сильное влияние на русскую софиологическую мысль помимо Кузанского и Беме оказали работы Ф. Шеллинга, особенно позднего периода, когда он раз-

---

1 *Степин В.С.* Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 214.
2 *Степин В.С.* Цивилизация и культура. С. 209.
3 *Кузанский Н.* О предположениях. С. 271.
4 См.: *Бёме Я.* Christosophia, или Путь ко Христу. СПб., 1994.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

вил учение о «темной основе» мира, его волевом хаотическом начале, «что в самом Боге *не есть он сам*»[1]. Очевидно также воздействие на русскую мысль со стороны гностической традиции, преимущественно на В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина. И все же отечественная софиология, несмотря на все теоретические заимствования, — явление глубоко самобытное и оригинальное.

Главная черта Софии, признаваемая большинством представителей русской религиозной философии, — это ее деятельное посредничество между Богом и миром. В этом пункте русская софиология почти полностью совпадает с учением Шри Ауробиндо Гхоша о Великой Матери Космоса (Шакти-Ишваре). В силу этого природа Софии глубоко динамична и диалектична (даже антиномична по мнению ряда софиологов!), ибо соединяет в себе духовные, причастные к жизни Божественной Троицы, и материальные элементы космической жизни. Она как бы всегда существует на грани между порядком и хаосом. П.А. Флоренский писал: «София стоит как раз на идеальной границе между божественной энергиею и тварной пассивностью; она — столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. О ней нельзя сказать ни "*да*", ни "*нет*", — не в смысле антиномического усиления того или другого, а в смысле предельной переходности ее между тем и другим миром»[2]. В силу двоякости своего положения София имеет два лика — Божественный и Тварный. Образно говоря, своим Божественным ликом она повернута к «смысловому солнцу» Божественной Троицы, а другой ее лик направлен на нее саму, а вернее, «погружен в пучину» физического Космоса.

Онтолого-генетические аспекты категории «София» были наиболее смело и оригинально, хотя и весьма непоследовательно, разработаны С.Н. Булгаковым в «Свете невечернем». Свое понимание происхождения Софии он раскрывает через своеобразную интерпретацию основополагающего христианского догмата творения мира из ничего. Ничто приобретает у него двоякий смысл. С одной стороны, ничто есть «глухое бездонное небытие», «кромешная тьма», «чуждая всякого света»[3]. С.Н. Булгаков именует подобную разновидность небытия «ук-оном». Это как бы абсолютный первичный хаос, противостоящий творящему Богу. С другой стороны, ничто он понимает как «меон», как некую вторичную инаковость Сущего, уже обладающую конструктивно-энергийными потенциями, наподобие платоновской материи-Кормилицы из «Тимея». Соответственно творение мира предстает как сложный двухэтапный процесс.

---

1 *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. в 2 т. Т. 2 / Сост., ред. А.В. Гулыга. М., 1989. С. 108.

2 *Флоренский П.А.* Иконостас: Избр. тр. по искусству / Сост., предисл. и библиогр. справка А.Г. Наследникова. СПб., 1993. С. 314.

3 *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 160.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Первый этап связан с воздействием Бога на первичный «ук-он», на несущее ничто, в результате чего он превращается в «меон» как несущее нечто, в первоматерию. Второй этап связан уже с воздействием Логоса-Слова на «меон», в результате чего и возникает София в ее субстанциальной творящей мощи, сопричастная своими высшими слоями совершенной смысловой жизни Божественной Троицы (или Божественного Ума в неоплатонической терминологии) и хранящая в своих низших — меональных — проявлениях темно-хаотические энергии предвечного хаоса —«ук-она». С.Н. Булгаков так описывает этот процесс: «Сначала — стихия, первореальность, мэон, положенный волей Отца Духом Св. из ничего, ук-она. Это первое положение тварной Софии, в которой заключена стихия, т.е. бездна, самость, возможность мятежа. Это тварная первосамость. Затем ей или в нее говорится Отцом Слово. Это повеление всемогущества, *приказ* стихии, который она должна исполнить, *стать всем* по творческому слову»[1].

Иными словами, София, первоначально являясь чисто духовным замыслом о мире в Божественном Уме, обретает актуальное субстанциальное существование и вполне «материальный образ» в результате синтеза противоположных составляющих Космоса: духовно-смысловых и материально-несущих, номологических и хаотических. Тот же С.Н. Булгаков писал, что София «есть универсальная связь мира, одновременно идеальная и реальная, живое единство идеальности и реальности, мыслимости и бытия»[2]. Индийский философ Шри Ауробиндо Гхош, развивая свое учение о Матери Мира, называет ее Сознанием-Силой[3], т.е. также подчеркивает присущее ей единство идеально-смысловых (Сознание) и материально-энергийных (Сила) начал. Вспомним в этой связи и идеи П. Тейяра де Шардена о психической энергии, лежащей в основе мировой жизни[4].

Мы не будем далее касаться всего сложного комплекса философско-богословских проблем, связанных с трактовкой Софии. Для нас важно то, что онтологически Космос здесь предстает как **иерархически организованное, материально-идеальное образование, пронизанное токами жизни и сознания.** Для В.С. Соловьева София в одной из трактовок — это незримая простым глазом светящаяся первоматерия Космоса (*Materia Prima*), связующая своими многообразными телесно-несущими, меонально-энергийными потоками весь мировой организм. Характеризуя эту первоматерию, В.С. Соловьев именует ее не только «невесомой» и «всепроникающей», играющей роль как

---

1 *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 399.

2 *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 197.

3 См.: *Ауробиндо Ш.* Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. Л., 1991. С. 48–60.

4 См.: *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987. С. 59.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

бы универсального строительного материала, но также и «психофизической», «субъективной»[1], т.е. способной как к трансформации под воздействием человеческой мысли, так и к энергийному воздействию на нее. Словом, это — «живая и чувствующая» первоматерия, выполняющая сложные функции:

а) глубинного физического субстрата;

б) несущей основы психических процессов различного уровня.

Следовательно, вся природа во всех своих частях оказывается насквозь одушевленной и софийной. Н.О. Лосский назовет такое миропонимание «органическим»; В.В. Зеньковский — «биоцентрическим». «Как энтелехия мира, — писал С.Н. Булгаков, — в своем космическом Лике София есть мировая душа, т.е. начало, связующее и организующее мировую множественность, — *natura naturans* по отношению к *natura naturata*. Она есть та универсальная инстинктивно-бессознательная или сверхсознательная душа мира, *anima mundi*, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала... Софийная душа мира закрыта многими покрывалами, как Саисская богиня, причем эти покрывала сами собой истончаются по мере духовного восхождения человека»[2].

Таким образом, действительность Софии – Мировой Души принципиально слоиста и иерархична, начиная от самых грубых и плотных ее материально-энергийных проявлений, где идеально-эйдетические компоненты скрыты за хаотическим множеством развернутых на их основе конкретных форм жизни, а светящаяся первоматерия обнаруживается лишь в физическом виде; и кончая высшими слоями ее бытия, где почти невозможно развести идеально-сущие и материально-несущие ее составляющие и где можно непосредственно созерцать высшие эйдосы мира, включая сам Лик Божественной Софии, который трижды мистически являлся В.С. Соловьеву, если вспомнить его поэму «Три свидания».

Общая схема космологического творения по-разному трактуется русским мыслителями. По одной из версий, если вспомнить С.Н. Булгакова, Божественная София вместе с Логосом творят мир из естества Софии Тварной, актуализируя ее меонально-материальные потенции воздействием упорядочивающих идеально-эйдетических структур. По другой — гностической — версии (В.С. Соловьев), она в бессознательном акте своеволия как бы отпадает от исходного божественного единства в тварную множественность, хаотичность

---

1 См.: *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соч. в 2 т. Т. 2 / Сост., общ. ред. и вступит. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М., 1988. С. 238–239.

2 *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 196.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

и временность физического Космоса. В ходе развития Космоса, по мысли В.С. Соловьева, каждая вновь появляющаяся космическая форма (каждая реализовавшаяся в материи идея-энтелехия) создает несущие основы для воплощения более высокой эволюционной формы-энтелехии, пока на вершине природной эволюции не появляется человек, который, будучи наделенным свободой воли, может выполнять и созидательные, и разрушительные функции в бытии.

Подобную модель эволюции Н.О. Лосский назвал супранатуралистической теорией эволюции. В соответствии с ней именно высшее детерминирует и направляет низшее, хотя и нуждается в последнем для своего непосредственного материального осуществления. Таким образом, налицо направленный характер эволюции во Вселенной от неразумных — к разумным формам живого. Абсолютно ту же мысль проводит П. Тейяр де Шарден, у которого мировое бытие направлено к появлению и дальнейшему развитию разума (ноогенез в его терминологии)[1]. Шри Ауробиндо Гхош также постулирует направленное развитие Космоса по линии: разум — сверхразум (*overmind*) — суперразум (*supermind*)[2]. Весьма близки все указанные концепции и в понимании назначения человека: его задача — активная созидательная деятельность в мире и всестороннее личное совершенствование. По учению русской софиологии, это означает деятельное и сознательное проявление человеком своего потенциального софийного богоподобия через свободное сотворчество с Софией и Словом-Логосом в деле собирания и одухотворения Вселенной.

Если оставить в стороне религиозную интерпретацию сущности и назначения человека в Космосе, то онтологические взгляды на процессы развития в целом (его направленный характер, особая роль целевой детерминации, конструктивная роль хаоса в самоорганизации систем, природная укорененность основ морали и ее эволюционные функции) окажутся в этих концепциях на удивление хорошо согласующимися с современными научными результатами из области синергетики, космологии, современных физических и биологических представлений. Здесь достаточно вспомнить «антропный принцип» в его сильной версии, гласящий, что Вселенная устроена так, чтобы на определенной стадии ее эволюции появился наблюдатель. В следующих разделах учебника мы еще вернемся к этим проблемам.

---

1 См.: *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. С. 148.

2 *Aurobindo S.* The Future Evolution of Man: the Divine Life upon Earth. Pondicherry, 1963. P. 87–92.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Глава 6. ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ СПЕЦИФИКИ ФИЛОСОФИИ ЕЕ ДВОЙСТВЕННЫМ ХАРАКТЕРОМ

Проследив пути становления и развития европейской метафизики (особенно онтологических исканий), мы показали, что главной целью философии всегда являлось целостное осмысление мира и человека, где спекулятивная и натурфилософская направленность на поиск первооснов бытия, задающих прочные основания наукам и социальному существованию человека, неотделима от исканий смысла жизни отдельным человеком. Все смысловое пространство философии реализуется в системе «Мир – Человек» и связано как с осмыслением объективных сторон существования бытия и его свойств, так и с переосмыслением этих знаний в сознании человека с точки зрения его чаяний и потребностей. То есть для философии ее характерной особенностью является некая двойственность, реализующаяся в том, что, с одной стороны, она стремится реализовать себя как система объективных знаний, что сближает ее с наукой. А с другой — она выступает формой самопознания и самовыражения человека, где он постигает бытие и самого себя самыми разнообразными средствами, которые не сводимы к научным. Человек живет и переживает мир, выносит оценочные суждения, саморефлексирует над собственной сущностью. Все это связано с тем, что философия конструирует некое общее воззрение на мир, на взаимоотношение между миром и человеком, выступая особым типом теоретического мировоззрения. В этом смысле философия находится вне крайностей узкого предметного познания науки и религиозной веры, выступая своеобразным интегративным образованием, в котором органично сочетаются рационально-теоретические и ценностно-мировоззренческие компоненты. Философия опирается на все формы сознания от науки до религии, от обыденного до развитого теоретического мышления, когда осуществляет свои обобщения, когда дает универсальную картину бытия. В начале учебника мы привели определение философии как попытку построить цельное мировоззрение. Остановимся на этом более подробно.

1. ФИЛОСОФИЯ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Предметное поле философии располагается внутри глобального взаимоотношения между Миром и Человеком, в рамках которого существуют особенности, в большей мере тяготеющие к рациональному познанию мира, вектор которых направлен на построение философии как науки. Однако в рамках этого же взаимоотношения

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

существует пласт проблем, которые носят в большей степени мировоззренческий характер. И в том и в другом случае мировоззрение и теоретичность неразрывны. Теория философии не может абстрагироваться от мировоззренческой проблематики, что и определяет ее личностный характер и влияет на богатство формулируемых концепций. В свою очередь, философское мировоззрение — это наиболее развитая форма теоретического мировоззрения, когда ценностно-эмоциональные особенности взаимодействия человека с миром приобретают характер рационального осмысления.

Мировоззрение (уже по этимологии самого слова) — это систематизированная совокупность взглядов человека на мир и на самого себя, как деятельную часть этого мира. Понятно, что такого рода совокупности могут быть весьма разнообразны, поэтому выделение типов и форм мировоззрения может осуществляться по самым различным основаниям.

Традиционно выделяют пять основных форм мировоззрения: мифологическое, религиозное, художественное, научное (или натуралистское) и философское. Такое деление фиксирует наиболее распространенные формы мировоззрения. Они могут сочетаться в самых разных вариантах в сознании конкретного человека.

Однако более верно пойти по другому пути и определить логико-культурные основания для выделения типов и форм мировоззрения. Бросается в глаза то, что любой человек, кем бы он ни был по своему признанию или внутреннему состоянию: ученым, поэтом или философом, — живет обычной жизнью среди других людей, разделяя многие общекультурные стереотипы. Поэтому можно выбрать в качестве отправной точки выстраивания вариантов мировоззренческих моделей **обыденное мировоззрение**, как предпосылку иных мировоззренческих типов. Это воззрение на мир, которое носит во многом случайный характер и складывается стихийно, в зависимости от самых разнообразных параметров взаимоотношения человека с миром. Это не систематическая форма мировоззрения, где причудливо перемешаны истина и заблуждения, научные и традиционные, рациональные и внерациональные виды знания.

Забегая вперед, скажем, что философия, будучи формой развитого теоретического мировоззрения, необходимо опирается и на этот тип мировоззрения. С одной стороны, связано это с тем, что, в конечном счете, все самые великие вопросы философии так или иначе, рождаются из внешне простых вопросов, которые человек задает миру и самому себе. Философия, рефлекеируя над данными вопросами, показывает, что при внешней простоте они оказываются не столь простыми для ответа и подчас таят в себе подлинно метафизическую глубину. С другой стороны, философия обязана решать поставленные мировоззренческие проблемы, ибо есть простой человек, жаждущий

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

глубокого и ясного ответа. В данном случае философ не может игнорировать подобных ожиданий ни по существу, ни даже по самой форме ответа. Если считать обыденное мировоззрение некой нулевой точкой отсчета, как наименее систематизированное, то **по степени отдаления от него выделяются три уровня мировоззрения**[1].

Образно-эмоциональный уровень (искусство, мифология, религия), где мировоззрение выражается в образах и символах, нравственных притчах и заповедях. Это — «плод души» по выражению А.Н. Чанышева.

Уровень перехода от образа к понятию, где мировоззренческим максимам свойственно смешение «слов обыденной речи и философской терминологии»[2].

Понятийно-бесстрастный уровень мировоззрения, который базируется на рациональных знаниях наук. Это то, что иногда обозначают как **натуралистское** мировоззрение. Но одновременно оно может выступать и как некая имитация науки, когда понятийные средства науки просто заполняют обыденный язык.

Другое основание для деления типов мировоззрения — это решение **основного вопроса мировоззрения**, т.е. вопроса о взаимоотношении Человека и Мира, Мы и Мироздания, Я и Вселенной и т.п. Это те формы мировоззрения, в основании которых лежит то или иное решение вопроса о взаимоотношении «объекта мировоззрения» (мир) и «субъекта мировоззрения» (индивид, человек). Исходя из решения этого основного вопроса, можно выделить **два типа мировоззрения.**

Антропоморфно-социоморфное мировоззрение, когда мир объясняется путем перенесения на него форм человеческого общения и психических свойств индивида.

Натуралистско-редукционистское мировоззрение, когда «люди осознают себя и общество, перенося на себя и общество законы природы, мироздания как такового»[3].

Если соотнести уровни мировоззрения и два указанных выше типа, то можно выделить виды мировоззрения в зависимости от вариантов их сочетания.

В первом, т.е. образно-эмоциональном уровне мировоззрения, можно выделить основные и производные типы мировоззрения.

Основные — это варианты художественного мировоззрения, выражаемые в системе образов. Они подразделяется на субъективно и объективно художественные. **Субъективно-художественное** (первый уровень и первый тип) мировоззрение, в котором «изображаемое в значительной степени подменяется производным им субъективным

---

1 См. более подробно: *Чанышев А.Н.* Философия древнего мира. М., 1999. С. 8.

2 *Чанышев А.Н.* Философия древнего мира. С. 9.

3 Там же.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

впечатлением и служит воспроизведению состояния человека»[1]. На его базе возникают производные типы мировоззрения, в основе которых лежит субъективно-художественное восприятие мира. Это религия и мифология.

Объективно-художественное мировоззрение реализуется как натуралистско-реалистическое, в котором на образно-эмоциональном уровне человек объясняет окружающий его природный и социальный мир.

Третий уровень мировоззрения — уровень наук. Внешне можно было бы назвать этот уровень научным в смысле истинного отражения дел. Но на самом деле это не так, поскольку данное мировоззрение базируется на предметном понимании истины и мира. Оно научно, в смысле истинности относительно узкой части бытия, тогда как целостное бытие сочетает в себе и рациональные знания, и ценностное переживание мира и должно быть выражено и образами, и понятиями.

Второй, т.е. переходный уровень мировоззрения, — это некоторое соединение эмоциональности и рациональности. **Это и есть уровень философии, единство души и ума.**

Решение основного мировоззренческого вопроса изначально задает двойственность предмета философии, о которой мы говорили выше. Философия в идеале — это гармоничное соотношение души и ума. Однако изначальная двойственность философского мировоззрения может также тяготеть либо к душе, либо к уму. Соответственно в первом случае мы получаем художественно-поэтические формы философии, во втором — сциентизированные.

Таким образом, философия сочетает в себе рассудок и воображение, научное и мифологическое понимание мира, будучи не сводимой ни к одной из этих форм. Она опирается как на рационалистические формы сознания (наука), так и на образно-духовное освоение бытия с помощью религии, поэзии, искусства и т.д.

Можно привести и другую классификацию типов философского теоретического мировоззрения. Так, Г.Г. Майоров выделяет **софийный, эпистемный и технематический типы философского мировоззрения**[2].

Первый тип восходит к Пифагору с его классическим пониманием **философии как любви к мудрости** и к платоновской устремленности разумной души к трансцендентным основам бытия. Выразителем данного типа в истории философии выступил Платон, который дал нам пример наиболее интегративной формы философии, в которой объединены рациональные и внерациональные средства выражения философской идеи. Такое понимание философии стало на рубеже XIX–XX вв. самовыражением русской религиозной философии.

---

1 *Чанышев А.Н.* Философия древнего мира. С. 9–10.

2 См.: *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

Эпистемная философия берет начало с Аристотеля и стремится придать философии научный характер с нацеленностью на позитивные результаты и строгие логические доказательства. Выразителем и этой философской традиции стал ученик Платона — Аристотель, который попытался обосновать философию именно как теоретическую науку, прежде всего как метафизику, что стало классическим образом философии на многие века, включая нынешний.

Технематическая линия берет начало с наследия киников и софистов. Эта философия ориентирована не столько на обретение мудрости и получение доказательного знания, сколько на субъективную философскую самореализацию и самоутверждение, на техническую изощренность языка, интеллектуальную игру и эпатаж общественного мнения. Воплощением технематических традиций служит сегодня так называемая **постмодернистская** философия.

Учитывая органическую причастность философии к различным сферам духовного творчества (религии, искусству, науке), историческое и национальное варьирование ее теоретических тем и ценностных пристрастий, а также исключительную широту (практически бесконечность) ее предметных интересов (от внутренних переживаний человека до проблемы божественного бытия), не следует изумляться исключительному разнообразию типов философских мировоззрений. Философия с самого начала направлена (эпистемный вектор развития) на объективное постижение бытия и формирование ее как особого рода науки. Однако, одновременно, она не может отвлечься от поисков трансцендентных основ бытия, часто лежащих за пределами объективного научного знания о мире (софийный вектор). Именно такая двойственность порождает чрезвычайное многообразие реальных философских систем, которых объединяет единое смысловое пространство философского вопрошания. И именно эта двойственность определяет специфику решения некоторых проблем, часть которых мы рассмотрим ниже.

2. ФИЛОСОФИЯ КАК РАЦИОНАЛЬНО-ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ: ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

Философия связана с науками генетически, так как все науки вышли из лона философии, приобретя свой конкретный предмет. Кроме того, философия на всех этапах ее развития как система понятийного мышления также базировалась на знании, которое необходимо было обосновывать и доказывать, хотя и не всегда теми же способами, как в частных науках. Многие крупнейшие философы были одновременно и выдающимися учеными. Достаточно вспомнить имена Пифагора и Фалеса, Декарта и Лейбница, Флоренского и Рассела.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Науку и философию роднит и то, что они являются сферами рациональной и доказательной духовной деятельности, ориентированными на достижение истины, которая в ее классическом понимании есть «форма согласования мысли с действительностью». Однако между ними есть по меньшей мере два серьезных различия, которые сразу бросаются в глаза.

Первое различие состоит в том, что любая наука имеет дело с фиксированной предметной областью и никогда не претендует на формулировку универсальных закономерностей бытия. Так, физика открывает законы физической реальности; химия — химической, психология — психологической. При этом законы физики весьма опосредствованно связаны с психической жизнью, а законы психической жизни, в свою очередь, не работают в сфере физических взаимодействий. Философия же, в отличие от науки, выносит универсальные суждения и стремится открыть метафизические законы всего мирового целого.

Второе отличие науки от философии заключается в том, что наука традиционно абстрагируется от проблемы ценностей и от вынесения ценностных суждений. Она ищет истину — то, что есть в самих вещах, не желая обсуждать, хорошим или плохим является то, что она нашла, и есть ли во всем этом какой-то смысл. Иными словами, наука отвечает преимущественно на вопросы «почему?», «как?» и «откуда?», но предпочитает не задаваться метафизическими вопросами типа «зачем?» и «для чего?».

В отличие от науки, ценностная компонента знания неустранима из философии. Она, претендуя на решение вечных проблем бытия, ориентирована не только на поиск истины, как формы согласования мысли с бытием; но также на познание и утверждение ценностей, как форм согласования бытия с человеческой мыслью. В самом деле, имея представления о добре, мы стараемся перестроить в соответствии с ними как свое собственное поведение, так и окружающие обстоятельства жизни. Зная, что в мире есть нечто прекрасное и сформировав систему соответствующих идеальных представлений, мы творим в соответствии с ним прекрасное художественное произведение.

В трактовке взаимоотношений с наукой у философии есть две тупиковые крайности, своеобразные Сцилла и Харибда. Это, с одной стороны, спекулятивная натурфилософия, как попытка строить универсальные картины мира без опоры на данные науки, а с другой — позитивизм, призывающий философию отказаться от обсуждения метафизической (прежде всего ценностной) проблематики и сосредоточиться исключительно на обобщении положительных фактов науки. Прохождение между Сциллой умозрительной натурфилософии и Харибдой позитивизма подразумевает постоянный творческий диалог между наукой и философией: внимание конкретных наук

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

к универсальным философским моделям и схемам объяснения и, обратно, учет философской мыслью теоретических и экспериментальных результатов, полученных в современных научных исследованиях.

Натурфилософскую (или космологическую) компоненту из онтологии устранить невозможно в принципе, но для того чтобы она была рациональной, а не спекулятивно-умозрительной, для философии наука должна выступать важнейшим фактором приращения объективного (пусть и предметного) знания, на основании которого все время уточняется общая картина мира, происходит открытие все новых структур и форм его существования, требующее новых философских обобщений. Часть понятий естественных наук, после определенной философской переработки может стать философскими категориями, уточнить общеметодологические подходы философии. Так, например, разработка понятий «система», «элемент», «структура» в системном подходе позволила уточнить исконно философскую проблему соотношения части и целого. Эйнштейновское понимание пространственно-временных закономерностей в значительной степени подтвердило философские представления о взаимосвязи пространства и времени.

Но кроме этой взаимосвязи есть еще и сущностное родство между наукой и философией. Один из векторов развития философии, как формы теоретического сознания, всегда направлен на науку, по крайней мере, в виде реализации стремления быть таковой. И следует признать, что по целому ряду параметров она может претендовать на это. Однако здесь возникает принципиальный вопрос, насколько все же близки философия и наука, насколько всеобщие критерии научности применимы к философии как типу знания.

Одна из проблем, которая здесь возникает, — это проблема объективности получаемых знаний, ибо это один из важнейших критериев научности. Наука должна описывать объект таковым, каким он есть на самом деле, а результаты объективного познания должны быть общезначимыми, т.е. признаваться всеми. Отвечает ли данному критерию философия? Ответ на этот вопрос очень сложен и связан, в том числе, с различным пониманием объективности и его соотношения с истиной. Всегда ли и в самой науке работает, например, критерий общезначимости? Долгое время все считали, что существует лишь евклидова геометрия с ее аксиомой о непересекаемости параллельных прямых. Однако с развитием познания оказалось, что может существовать несколько геометрий, в основе которых лежат разные, в том числе и философские (гносеологические) представления о мире и познании.

Кроме того, само понятие науки является общим для огромного количества отличающихся друг от друга конкретных наук. Каждая из них описывает собственную предметную область и использует специфические методы ее исследования. Сам исследуемый объект, об-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ладающий бесконечными свойствами, словно «рассекается» здесь в разных предметных плоскостях. Насколько в этом случае правомерно, без дополнительных уточнений, говорить об объективности исследования? Можно ли считать такое узкое описание предмета объективным описанием объекта как такового? Удовлетворит ли нас определение человека как, например, совокупности механических рычагов, или его сведение только к протеканию в нем биологических процессов? И, наконец, может ли сам по себе критерий объективности и общезначимости, т.е. признания всеми, иметь прямое отношение к истине?

Таким образом, можно сделать вывод, что принцип объективности довольно относителен, а в философии он тем более работает с серьезнейшими уточнениями. Философия исследует бытие как таковое, поэтому объективность здесь носит всеобщий характер. Однако, предельность исследуемых объектов и анализируемых проблем не позволяет философии в каждом отдельном случае говорить о достижении некой абсолютной объективности, как это возможно сделать в науках. Само различие, порой противоположность фундаментальных ходов философской мысли — лучшее подтверждение этого тезиса.

Более того, наука вправе отбросить (или, более мягко, на время отложить) исследование некого феномена, если в ее арсенале нет соответствующих объективных методологических средств его познания. В противном случае сам феномен будет интерпретироваться и исследоваться не сам по себе, а предстанет в субъективно проинтерпретированном и препарированном виде. Так, например, феномен веры может быть исследован любой наукой, но вряд ли математик достигнет здесь серьезных количественных результатов, а физик — удовлетворительного физического объяснения. Безусловно, более определенно о природе веры скажет психолог или социолог. Но целостность такого феномена может описать лишь философия, которая не только сопоставит и обобщит результаты различных научных способов изучения феномена веры, но и попытается проникнуть в метафизическую (предельную) сущность объекта, включая ответ на главный вопрос, до ответа на который никогда не дойдет ни одна наука, — а какова общая роль веры в человеческом бытии и познании? Может ли человек жить, не веруя? Круг подобных проблем и вызывает к жизни самостоятельную отрасль философского знания, которая называется философией религии.

И наконец, философия, как высшая форма самосознания, на уровне исследования предельных оснований знания может поставить под сомнение само понятие «критерий объективности» и показать, в частности, что оно подвержено сильным изменениям и что субъективный фактор в науках также полностью неустраним.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Следующий критерий, которому должно отвечать научное знание — это критерий обоснованности или доказательности. Философия, безусловно, форма рационально-теоретического постижения бытия. Она является системой доказательного знания и выражается в рационально-понятийной системе даже в своих самых иррационалистических вариантах. Но одновременно философия не сводит понятие рациональности только к научной рациональности и показывает, что черты рациональности можно обнаружить в любой форме сознания, так же как и ценностно-мировоззренческие аспекты присущи не только религии или искусству. Философия здесь выступает как метадисциплина, которая как раз и исследует сочетание данных компонентов в разных формах знания. Понятно, что в религии на первый план выходит момент ценности, веры, а рациональность отходит на второй план; в науках, напротив, на первый план выходит научная рациональность, а ценностные аспекты являются вторичными. А вот в философии как раз осуществляется наиболее сбалансированный вариант такого сочетания, причем ту или иную систему ценностей философ пытается рационально обосновать (в отличие от верующего человека), а рациональные построения и доказательства сознательно развивать, исходя из каких-то общих ценностных представлений. Знаменитый тезис Сократа «я знаю только то, что ничего не знаю» носит не рационально-познавательный, а именно ценностно-регулятивный характер.

Безусловно, что философия отвечает и критерию, связанному с нацеленностью на постижение сущности объекта (эссенциалистский критерий). Но и здесь имеются существенные отличия от наук. В науках познание сущности осуществляется относительно «просто» — за счет сильного огрубления предмета. Для науки сущность — это всегда «концептуально препарированная» сущность, сущность в каком-то одном отношении. Для философа сущность — это понимание исследуемого объекта как такового, т.е. во всех его связях и опосредствованиях, хотя понятно, что абсолютного понимания сущности достичь и здесь нельзя.

Философия является также формой упорядоченного, системно организованного знания, однако и здесь упорядоченность может носить как наукообразный, так и символически-поэтический характер. Известно, что осевой философский текст индийской традиции — «Бхагавадгита» — написана в стихотворной форме и является частью классического эпоса «Махабхараты»; а тексты ницшевских произведений, отличающихся выдающимися художественными достоинствами, на самом деле довольно тщательно логически и системно выстроены.

Наконец, в философии есть свои стандарты аргументации и организации философского текста. Абсурдно подходить, скажем, к ге-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

гелевскому триадическому развертыванию и обоснованию его «Энциклопедии философских наук» с традиционными стандартами построения научных энциклопедий. Романы Ф.М. Достоевского являются глубоко философскими по своему содержанию, и им присуще свое художественно-философское обоснование, не укладывающееся в прокрустово ложе научных стандартов системности и аргументированности.

Критерий проверяемости также часто называется в качестве основного для характеристики любой науки. Но здесь все зависит от его трактовки. Если это чисто эмпирическая проверяемость, то многие науки, типа математики или истории, части психологии его не выполняют. К тому же, то, что не проверяемо сегодня, может оказаться проверяемым завтра. И можно ли с этих позиций вообще говорить о какой-то эмпирической проверяемости философских утверждений? Они ведь по определению носят бесконечный и универсальный характер и, значит, не могут быть прямо ни подтверждены, ни опровергнуты ни в каком возможном опыте, который всегда конечен.

Таким образом, можно сделать вывод, что, с одной стороны, философия, безусловно, попадает под ряд научных критериев, а некоторые ее формы достаточно близко располагаются к наукам. С другой стороны, философия подвергает критическому анализу сами эти критерии, которые всегда оказываются узкими и представляют собой некоторую конвенцию научного сообщества. Философия — это специфическая разновидность рационально-теоретического познания, которая не подчиняется полностью ни одному критерию научности. Поскольку философия, в отличие от наук, исследует предельные характеристики бытия и знания, то она обосновывает саму себя и выступает онтологическим, гносеологическим и аксиологическим основанием для всех других наук, в частности, системно и критично осмысливая сами критерии научности. В этом плане мы также говорим о метафизичности философского знания.

Философия при всех связях с наукой имеет собственную область исследования, т.е. свой предмет. Сложность вычленения собственного предмета философии была связана, во-первых, с тем, что в него долгое время включались знания о самых различных сторонах бытия, которые позже становятся объектами специальных наук. Во-вторых, как мы уже отмечали, в философии имеется огромное количество противоположных философских концепций, каждая из которых могла бы претендовать на единственно правильное понимание предмета философии. Несмотря на это и вопреки этому, мы используем термин «философия» относительно всех философских концепций, которые существовали ранее и существуют сейчас. Более того, достаточно четко, пусть даже на интуитивном уровне, мы можем отделить философские и нефилософские знания.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Связующим стержнем философии выступает установка на решение предельных (вечных) проблем человеческого бытия, значимых для всех времен и народов. Особенности же трактовки этих проблем в конкретных философских системах и в разные эпохи представляют собой лишь углубление и разную акцентировку в их решении, когда на первый план выходят, например, когнитивные, онтологические, экзистенциальные или логические аспекты. По аналогии мы можем привести пример с наукой как таковой. Конечно, можно дать общую дефиницию науки, но столь же ясно, что на самом деле мы всегда имеем дело не с наукой вообще, а с конкретной наукой, предметная сфера которой значительно у́же и специфичнее ее общего понимания.

Таким образом, предельность (метафизичность) и всеобщность проблематики была характерна для всех этапов развития философии, что позволяет говорить о ее объектной стабильности (П.В. Алексеев). Все изменения происходили внутри философии, уточняя и дифференцируя ее предмет. Непонимание стабильности предмета философии породило так называемую концепцию «распочкования», характерную для позитивистской традиции, что и привело к такой трактовке предмета философии, которая связана с исключением ее из разряда наук или сведением ее методов к методам частных наук типа логики или математики. В силу того, что в философию изначально включались знания из тех областей бытия, которые не стали предметом конкретных наук, постепенно, с образованием такого предмета, от философии отпадали некоторые области знаний: физика, психология, социология, политология и др. Это давало повод говорить об исчезновении философии вообще. В. Виндельбанд так образно описывал понимание позитивистами этого процесса: «Философия подобна королю Лиру, который раздал своим детям все свое имущество и которого вслед за тем, как нищего, выбросили на улицу»[1].

Однако такая трактовка развития философии оказывается справедливой лишь в том случае, если бы объединение различных дисциплин и сфер познания в философии было искусственным, чисто механическим и отсутствовало бы то связующее начало, которое и позволяло иметь философии свой, пусть иногда излишне расширенный предмет. Хотя в философию долгое время включались некоторые конкретно научные знания о мире, даже они были в ней частью философии, определенным образом преломляясь через специфику ее внутреннего содержания. Философия не представляла собой случайное собрание знаний из всех областей действительности. Поэтому, наряду с «отпадением» от философии ряда специальных дисциплин, происходит как бы процесс «очищения» ее собственного предмета,

---

[1] *Виндельбанд В.* Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904. С. 16.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

который П.В. Алексеев удачно обозначил как процесс «**предметного самоопределения философии**».

Отход философии от мифологического сознания формирует ее вполне определенную рационально-теоретическую направленность в познании и понимании бытия. Философия — высший вид теоретического знания о фундаментальных основах бытия, принципах его познания и истинных ценностях, которыми может руководствоваться человек в своем поведении. **Философия — это рациональное учение о всеобщем.**

Чем же реально наполняется это учение о всеобщем, т.е., иными словами, какова совокупность объектов и связей, которые исследует философ? И здесь мы переходим на следующий проблемный уровень философии, связанный с тем, что в центре философских исследований всегда в конечном счете, явно или неявно, стоит Человек, и одна из целей философского знания — выявление сущности и предназначения Человека в мире. В этом плане, философия всегда выступала как особый социокультурный феномен, форма которого зависела от конкретной исторической эпохи и ее авторского переживания мыслителем. Философия отвечала на «запросы» эпохи, выступая самосознанием культуры. Поэтому, уточняя данные выше определения предмета философии, мы можем сказать, что философия исследует фундаментальные, предельные основы бытия и человеческого отношения к бытию, преломленные через историческое сознание индивида.

Однако, как мы уже отмечали, данное разнообразие осуществляется в рамках единой проблематики и общей интенции на предельность, обоснованность и систематичность даваемых ответов. Поэтому каждая из философских концепций дополняет наше общее представление о мире, внося в него свой неповторимый штрих. Таким путем в ходе своей долгой истории философия создает из мозаики идей и систем, философских умонастроений и переживаний общую картину мира, которая никогда не может быть дописана окончательна.

Сущность философии как формы теоретического сознания не может быть сведена только к специфике ее проблем, предмета, критериев научности и роли личностного начала в производстве знаний. Важнейшей ее стороной выступает метод, с помощью которого она реализует себя как форму теоретического познания. Проблема выделения специфического философского метода достаточно сложна. Существует огромное количество философских концепций, которые ориентируются на то, что философия является формой внерационального, а в некоторых случаях даже иррационального постижения бытия. Означает ли это, что мы не можем говорить о специфических принципах и приемах проведения исследования, которые характерны для философии в целом? Нам представляется, что в некотором

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

смысле можно говорить об общефилософском методе, не вступая в противоречие с тем, что каждая конкретная философская система опирается на методы, присущие именно ей. Философия представляет собой, прежде всего, систематическую и критическую работу разума, размышляющего над наиболее общими проблемами бытия. Такой тип размышления получил в философской традиции название **рефлексии**. Отличие философской рефлексии от иного рода рассуждений связано с тем, что философ ставит вопросы, затрагивающие сущность самой духовной деятельности человека и тех возможных границ, которые могут быть перед ней поставлены.

Философская рефлексия — это особое понимание мира, когда познанные объективные закономерности преломляются сквозь призму интересов Человека, а субъективное ценностно-эмоциональное восприятие мира подвергается рациональному — критическому и систематическому — осмыслению. Это размышление над предельными основаниями бытия во всех его проявлениях, включая размышление над предельными основаниями существования самого Человека, смысла его жизни. «Это поиск логических и иных (нравственных, ценностных, эмоциональных и пр.) оснований и форм духовной жизни, культуры в целом»[1].

Конкретное наполнение рефлексии может быть различным, что и создает богатство философских подходов к миру. «Характерными примерами специфики философской рефлексии могут служить постановка и разработка Платоном проблемы относительно самостоятельной и устойчивой жизни понятий, картезианское радикальное сомнение, кантовская проблема априорных условий познания»[2]. Важнейшими разновидностями философской рефлексии выступают феноменологический, герменевтический и диалектический методы. Последнему иногда придается статус универсального философского метода, с чем, в принципе, можно согласиться, ибо не может быть недиалектической философской рефлексии, равно как и диалектики, лишенной рефлексивной компоненты. В то же время указанное методологическое разнообразие реализуется, как мы указали, в рамках относительно единой философской проблематики, приводя к постоянному обогащению философской рефлексии новыми подходами к проблемам, методами их решения, способами их описания и доведения до сознания людей. Такое приращение представляет собой процесс самопознания и самосознания Человека и человеческой культуры в целом.

---

1 *Юдин Э.Г.* Системный подход и принцип деятельности. Методологические проблемы современной науки. М., 1978. С. 87.

2 Там же.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Философия как форма рационально-теоретического знания органично связана с другими науками и с иными видами (сферами, формами) духовного освоения бытия. В науках философия заполняет теоретический вакуум, который по тем или иным причинам не охвачен конкретной наукой, но который тем не менее приходится рационально осмысливать и обсуждать. Сциентистские надежды на то, что когда-то все пустоты такого рода будут заполнены, несостоятельны, ибо наука не только их заполняет, но все время порождает новые. Всегда будут существовать проблемы, находящиеся на стыке одной или нескольких наук, где также необходим отстраненный от конкретного предмета рефлексивный взгляд философа. Всегда будет существовать область человеческих знаний о мире и о самом себе, которая находится на стыке научного познания и иных форм постижения бытия, типа искусства и религии. И здесь роль философии как теоретической формы сознания наиболее важна.

Наконец, внутри самой науки возникают ценностно-познавательные проблемы, которые не могут быть решены средствами самой науки, а требуют философской рефлексии. Это проблема соотношения истины и ценности, проблема обоснованности «оснований науки», проблема ответственности ученого за свои открытия, необходимость выработки моральных норм и гуманистических границ научного познания и пр. В таких ситуациях ученый не может оставаться в рамках своей узкой предметной области, а вынужден занимать ту или иную четкую мировоззренческую позицию. Зримое пересечение науки и философии вокруг этических проблем сегодня характерно, например, для биоэтики.

Кроме того, философия исследует науку в более широком контексте, рассматривая ее как один из важнейших элементов культуры, ставя и решая такие вопросы, как прогресс науки, рациональность науки, эволюция ее места в системе культуры, проблема лидерства науки в системе культуры, ее соотношение с другими формами культуры и т.д. В этом смысле философия способствует самосознанию науки как специфического отношения к бытию.

Одной из важнейших функций философии по отношению к науке выступает **мировоззренческая интерпретация** научных результатов. Здесь происходит оценка научных результатов с позиции их значимости для общества, ставится проблема ответственности ученого за научные открытия, или, более широко, проблема соотношения внутренних целей развития науки с общественными интересами и потребностями. Философия в некоторых случаях способна задать ориентиры развития научному знанию или сигнализировать о тех проблемах, к которым может привести неконтролируемое обществом развитие тех или иных отраслей знаний.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

В результате, с одной стороны, создается общенаучная картина мира как важнейшая часть **мировоззрения** человека; а с другой — философия выполняет по отношению к науке важные **методологические функции**, выступая как своеобразная общая методология. Конечно, данный момент нельзя абсолютизировать в том смысле, что, не занимаясь философией, ученый ничего не сможет познать, но и нельзя полностью игнорировать, ибо в решающие моменты развития науки роль философии стремительно возрастает. Философия позволяет сравнивать методы разных наук, не допуская их абсолютизации, как и абсолютизации всей науки как единственного способа познания бытия. Философия может вести и самостоятельную конструктивную методологическую работу. Так, дедуктивный (Аристотель, Декарт), индуктивный (Ф. Бэкон, Д.С. Милль), системный (Гегель, К. Маркс) методы были подвергнуты обстоятельной философской рефлексии именно в философии, что знаменовало качественный скачок в их развитии. Одновременно философия разрабатывает и свои собственную универсальные методы — диалектический, герменевтический, которые дали блестящие результаты в конкретных науках.

Особую методологическую функцию в культуре и науке играют ключевые идеи философов, порой намного опережающие свое время. Здесь методологическая функция тесно смыкается с **эвристической**. Так, идеи Платона из диалога «Тимей» о геометрическом строении материи оказали прямое влияние на открытия Кеплера и Галилея, а в XX в. — на творчество физиков Гейзенберга и Паули. Идеи неевклидового строения пространства были впервые высказаны Николаем Кузанским; интуиция о принципиальной связи электрических и магнитных явлений — немецким философом Шеллингом; уверенность в неизбежном схождении западной и восточной традиций в понимании сущности человека — индийским мыслителем Свами Вивеканандой. В.И. Вернадский испытал большое влияние «Творческой эволюции» А. Бергсона, а гештальт-психология — влияние гуссерлевской феноменологии. Способность забегать вперед и порождать дерзкие гипотезы делает философию привлекательной для науки, особенно когда последняя попадает в ситуацию методологического и мировоззренческого кризиса и ощущает дефицит свежих идей.

Именно такой была ситуация на рубеже XIX–XX вв. во времена кризиса ньютоновской классической механики, а знаменитый «принцип дополнительности» Нильса Бора, легший в основу квантово-механической картины мира, был сформулирован им под прямым влиянием китайской идеи об универсальном характере связей противоположных сил «инь» и «ян». Идеи К.Э. Циолковского о ракетном освоении пространства во многом стимулировались космическими идеями русского мыслителя Н.Ф. Федорова. Эвристическую функцию

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

философия способна выполнить именно потому, что она находится вне рамок предмета отдельных наук, одновременно опираясь на их результаты. Это позволяет ей соотносить разные науки и обнаруживать знания, находящиеся на стыке научных дисциплин, на стыке науки и иных форм постижения мира.

Эта роль философии становится особенно заметной, когда происходят изменения самих парадигм в науке, когда она переходит в стадию революционного развития. В этой ситуации представитель науки не всегда может сбросить старые «концептуальные и методологические шоры» и признать новые идеи, которые могут противоречить старым. Как отмечал К. Поппер, в целом критически относящийся к метафизике, философские идеи, даже носящие весьма спекулятивный характер (например, атомизм), способствовали прогрессу науки. Более того, «научное открытие невозможно без веры в идеи чисто спекулятивного, умозрительного типа, которые зачастую бывают весьма неопределенными, веры, совершенно неоправданной с точки зрения науки и в этом отношении “метафизической”»[1].

Как был показано рядом исследователей, роль философии здесь связана с тем, что научная теория создается не в некотором вакууме, а связана как с частнонаучной картиной мира, так и с философскими представлением о мире и его строении. То есть «внеэмпирический» базис в науке играет важную роль. Правда, при этом следует иметь в виду, что критерием того, что ученый будет опираться на ту или иную философскую идею, выступает не ее принадлежность к «научной» философии, как это пытались обосновать в диалектическом материализме, а ее свойство способствовать приращению и развитию знания. Философские идеи здесь чаще всего используются фрагментарно и выборочно, а поэтому любые из них, будь то материализм или идеализм, субъективизм или объективизм, могут быть успешно использованы, что и показывает развитие науки. Здесь необходимо оговориться, что эвристичность философии не может быть реализована только по типу конкретных предсказаний в науках. Она важна как генератор общей творческой атмосферы в обществе, той духовной «ауры», без которой никогда не совершаются великие открытия.

Приведем лишь один пример. В конце XIX в. биология развивалась в основном как накапливающиеся знания с сильной тенденцией дифференциации внутри них. Это часто приводило к разрыву методов разных дисциплин, зачастую из чисто искусственных соображений. В частности, разрывались морфологический и физиологический аспекты исследования живого организма, закономерности его онто- и филогенеза. В результате давались упрощенные классификации органов животных в отрыве от выполняемых ими функций, непонят-

---

[1] *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 60.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ными оказывалась и генетическая преемственность в формировании органов. Работы А.Н. Северцова и И.И. Шмальгаузена, исходивших в своих трудах из необходимой взаимосвязи формы и содержания целостно развивающегося объекта[1] (т.е. чисто философская предпосылка, которая была еще не востребована наукой), сделали вывод о том, что строение органов животных должно исследоваться в связи с выполнением ими определенных эволюционно-адаптивных функций. В результате уже с этих позиций сознательно был выдвинут ряд гипотез, которые вскоре нашли свое экспериментальное подтверждение.

Философия выполняет также важнейшую **интегративную или синтетическую функцию.** Она всегда выступала как форма синтеза различных знаний. Частные науки дают отдельные локальные картины мира. На их основе (правда это уже философская работа, так как она выходит за рамки предмета отдельной науки) можно дать общенаучную картину мира. Однако богатства взаимоотношений человека с миром нельзя ограничить наукой. Мы постигаем мир также с помощью искусства и религии. Следовательно, научные открытия и описания мира необходимо вписываются в более общую картину мира, которая создается философией. Благодаря этому, философия выступает как мощнейший фактор интеграции знаний. Синтетическая функция философии выходит сегодня на первый план в ситуации, когда, с одной стороны, явно обнаруживаются синтетические тенденции в современной науке и культуре, а с другой стороны, налицо нарастающее противостояние между различными религиозными конфессиями и культурными мирами, между богатым Севером и нищим Югом, между Востоком и Западом. С этих позиций философия — еще и важнейшее средство ведения продуктивного межкультурного и межконфессионального диалога.

3. ОСОБЕННОСТИ ИСХОДНОГО БАЗИСА ФИЛОСОФИИ

Важной особенностью проблемного поля философии выступает широкий исходный базис, на который она опирается в своих решениях. Один из элементов этого базиса — личность самого мыслителя и его ценностные установки.

Приведем только один пример этого. В начале XX в. философы, ученые, вообще культурные деятели заговорили о кризисе западной культуры. Одной из виновниц этого была объявлена философия. Как отмечали сами мыслители, философия, забыв о ценности живого поступка и ценности практического добра, оторвалась от интересов отдельного человека. Многие философы сами обратили внимание

[1] Одна из самых знаменитых работ И.И. Шмальгаузена так и называется «Организм как целое в индивидуальном и историческом развитии» (1938).

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

на эту ситуацию, предложив теоретические «рецепты» выхода из кризиса. Предложил такой «рецепт» и Альберт Швейцер (1875–1965). Для Швейцера философия не имеет смысла, если она не выступает в качестве стимула поведения отдельного человека. Таким стимулом для него самого выступила развитая им концепция «благоговения перед жизнью». Личным примером он попытался утвердить этические принципы своей концепции. Такая практическая (но не прагматическая) позиция философа не привычна для европейской философской традиции, рассматривающей философа прежде всего как теоретика, заведомо удаленного от жизни и занимающегося рефлексией над миром в тиши собственного кабинета. Позиция Швейцера стала своеобразным возвращением к античной модели философии, а еще точнее — к сократовской традиции. А. Швейцеру удалось воплотить принципы своей философии в жизни. Личность А. Швейцера, философа и теолога, искусствоведа и музыканта, врача и ученого, может быть, одного из последних универсальных гениев человечества гетевского масштаба, к сожалению, была долгое время мало известна в нашей стране. И это не случайно. В рамках любой тоталитарной системы поступок отдельного человека рассматривается как следствие неких общих государственных детерминант. Подвигом считается выполнение своего общегосударственного долга и, напротив, любое отклонение от этого трактуется как проступок или даже преступление.

Совершение поступка, исходящего из личных мотивов (если они каким-то образом не совпадают с общими установками) рассматривается чаще всего как случайность, не имеющая этического будущего и в большинстве случаев нарушающая исходные идеологические принципы. Такие индивидуальные поступки в лучшем случае квалифицировались тоталитарной пропагандой как идеалистический гуманизм, отвлекающий человека от реальных дел и не могущий воздействовать на общество в целом. Соответственно жизнь Швейцера, которая являлась в подлинном смысле слова подвигом, не вписывалась в изложенную схему и рассматривалась советской идеологией, как пример абстрактного (т.е. бесполезного) гуманизма. Столь же бесполезной и вредной представлялась атеистической советской идеологии деятельность христианских святых и подвижников, труды русских религиозных философов и поэтов. А ведь жизни многих из них столь созвучны жизни и подвигу Швейцера — упомянем только священника Павла Флоренского и хирурга, священника, незаурядного христианского мыслителя-философа Луку Войно-Ясенецкого.

Философия становится связующим звеном культуры, когда вырабатываемые ею теоретические принципы реализуются в активной жизненной позиции провозглашающего их человека. Это своеобразная, по выражению Бахтина, «философия поступка», о чем речь еще пойдет ниже, в связи с проблемами экзистенциально-жизнеустрои-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

тельного знания. Она не является лишь чистым умозрением в духе знаменитого требования Спинозы, предъявляемого к деятельности философа: «Не плакать, не смеяться, но понимать». В этом случае философия остается незавершенной и даже дисгармонирующей как с реальным миром, так и с внутренним миром отдельного человека. Поступок, за которым стоит собственное понимание мира, превращает теоретическую рефлексию в факт мирового бытия, тем более значимый, чем более сознательным и ответственным этот поступок является. Такой поступок, согласный с философскими принципами, в наибольшей степени убедителен для других людей и не требует дополнительных обоснований.

Для философских выводов повседневный (жизненный) опыт людей, действительно, важен. Если наука стремится в максимальной степени отвлечься от субъекта познания, от человека, что придает «чистоту» ее теориям, то философия принципиальным образом от человека неотделима, рассматривая внутренний мир последнего как важнейший материал для рефлексии. Познавая самого себя — вспомним знаменитый призыв Сократа, — человек глубже познает и других людей, и окружающий мир. Накопление и рефлексивное осмысление опыта самопознания (своеобразная рефлексия над рефлексией) выступают важным условием развития и самой философии, и всей человеческой культуры в целом.

Напомним в этой связи, что внимание к мыслящему «Я» привело к становлению спекулятивной метафизики Парменида, а внимание к телесным условиям бытия человека, неразрывно связанным с природным миром, во многом положило начало философии природы в милетской школе. Продолжая развивать эту рефлексивную линию, философия, начиная с Сократа, обратилась к внутреннему психологическому миру человека и его ценностным убеждениям, что через труды поздних стоиков (особенно Сенеки) резюмировалось в развитых формах нравственной христианской рефлексии. Здесь достаточно вспомнить евангельское различение духа и души, «внутреннего» (духовного) и «внешнего» (телесного) человека, потенциального «образа Божьего», скрытого в каждой личности, и актуально достигнутого «богоподобия».

Начиная с ранних вариантов христианской нравственной философии и психологии, неуклонно разворачивается и набирает силу антропологическая составляющая метафизического знания, которая выходит на первый план в послегегелевской европейской философии. Именно в этот период рациональная рефлексия как бы на время отступает на второй план, бессильная перед внерациональными глубинами человеческого существа. Это дает толчок обостренной экзистенциальной рефлексии и становлению экзистенциальной философии как таковой. Особую роль здесь сыграют романы Достоевского.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Показательно, что в западной философской традиции почти не знают русской философии как таковой, но зато все знают и ценят Достоевского[1]. Х.Г. Гадамер — патриарх европейской философии XX в. — прямо заявил, что практически вся немецкая философия XX в. «вышла из Достоевского». И в этом суждении не будет преувеличения, ибо именно у Достоевского экзистенциально-антропологический источник философского знания обнаружил всю свою трагическую глубину и новизну. Самопознание в романах великого русского писателя стало поводырем всей мировой философии по еще неизведанным метафизическим тропам. Через художественный роман, а не абстрактный философский трактат утверждается третья линия онтологии наряду со спекулятивной метафизикой и философией природы — метафизика человеческого бытия, временящегося, экзистирующего (по выражению М. Хайдеггера), т.е. постоянно выступающего за свои пределы и совершающего бесконечные трагические усилия постигнуть самое себя, тем более тщетные, чем более это бытие противопоставляет себя природе, другому человеку и разуму.

В качестве важнейшего исходного материала для философии выступает и **переосмысление собственной истории**. Есть какая-то фундаментальная связь между индивидуальным временем человеческого бытия и историей философии, между экзистенциальным и историческим становлением краеугольных философских смыслов. Погружение индивидуального сознания философа в исторический поток становления идей и метафизических систем помогает ему открыть новые ходы философской мысли и найти духовных соратников; а вся история философии, в свою очередь, начинает искриться новыми смыслами и проблемными глубинами, когда к ней прикасается рефлексивно развитая и духовно одаренная философская индивидуальность.

При этом личностная погруженность в историю философии может быть связана с добросовестной и кропотливой профессиональной работой в области истории философии. Для последней важен и ценен, прежде всего, сам историко-философский процесс во всей его сложности и неоднозначности. Здесь изучаются конкретные тексты и персоналии, традиции, концептуальная перекличка идей, образов и интуиций, устанавливаемые в кропотливом историко-философском исследовании, где есть свои методы, школы и признанные авторитеты. Это — своеобразная школа философии, без которой не может существовать профессиональное философское сообщество. Здесь хранятся нормы профессионального философствования и заклады-

[1] Вспомним о загадочном высказывании А. Эйнштейна, до сих пор будоражащего исследователей, что больше всего для создания теории относительности ему дал не Мах, а Достоевский.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

вается хороший философский вкус. От этой эмпирической истории философии следует отличать, как мы уже отмечали, теоретическую историю философии, которая ставит своей задачей нарисовать общую закономерную картину развития историко-философского процесса (или каких-то отдельных его тем, проблем, школ), установить его внутреннюю логику и основные внешние влияния.

От эмпирической и теоретической истории философии нужно отличать интерес к истории философии со стороны философа-теоретика. Философ-теоретик особым образом относится к наследию. Для него сам процесс аналитической критики является органической частью философского исследовательского мышления. Цель такой критики не отбрасывание того, что было достигнуто философами много столетий назад[1] (как и не абсолютизация элементов этого наследия в качестве единственно истинного), а поиск того непреходящего идейного содержания, которое может выступать источником новых размышлений. Философы прошлого для него — вечные спутники и мудрые собеседники, а не идолы, на которых надо молиться.

История философии не есть, как иногда утверждают, история ошибок и заблуждений, которые делало человечество, размышляя над бытием, а представляет собой значимую форму самосознания конкретно-исторической эпохи, отражающую важный этап духовного становления человечества в целом. Одновременно — это всегда достаточно объективный метафизический фрагмент в единой философской картине бытия, фрагменты истины, которые так щедро разбросаны по дорогам столетий. Личностный характер философии, ее принципиальная открытость, незавершенность, невозможность построения единой и абсолютно истинной философской системы, а также особое и многозначное отношение к собственной истории — все это обусловливает глубокую специфику философской проблематики. Большая часть философских проблем носит цикличный и вечный характер. Философские проблемы постоянно мигрируют из эпохи в эпоху (в этом смысле движутся по кругу, вернее даже по спирали), и их решение никогда не достигает завершенности.

Философия в целом выступает как вневременной диалог мыслителей всех эпох и воззрений, внутри которого сталкиваются разнообразнейшие точки зрения и синтезируются в едином общечеловеческом мыслительном процессе противоположные концепции.

---

[1] «Человек, который судит о каждом философе не потому, что является непреходящим, прогрессивным в его деятельности, а потому, что было неизбежно преходящим, реакционным, судит по *системе*, — такой человек лучше бы молчал» (*Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 38. С. 108).

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

В рамках этого общего диалога происходит возвращение к «старым» проблемам и открытие новых.

При этом для философии важным остается не только решение проблемы, но и ее постановка. И постановка новой проблемы, и переформулировка старой обладают ценностью подчас не меньшей, чем их решение. Ибо решение чаще всего носит относительный характер, а постановка проблемы может приобрести вечный — сверхиндивидуальный и сверхвременной — т.е. предельный метафизический характер, способный будировать творческую мысль у далеких потомков.

4. СПЕЦИФИКА ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

Широта исходного базиса философии определяет и многообразие ее языкового самовыражения. Человека, который впервые знакомится с философией, может смутить язык, которым пользуется философ, излагая свои мысли.

С одной стороны, язык философии, в значительной степени определяющий всю ее специфику и весь ее рефлексивный потенциал, — это язык категорий, тех предельно общих понятий (дух – материя; необходимость – случайность; добро – зло; прекрасное – безобразное; истина – заблуждение и т.д.), на котором формулируются ее вечные предельные вопросы даются рациональные ответы. Смыслам базовых философских категорий свойственно наполняться различным содержанием в разные исторические эпохи и выступать в роли явного или неявного смыслового фундамента различных научных дисциплин и картин мира. Любая наука в любой исторический период использует категории количества и качества, причины и следствия, сущности, закона и т.д., сознательно или бессознательно заимствуя эти предельные категориальные смыслы из философии. Благодаря системе своих всеобщих категорий, философия помогает наукам осмыслить и, самое главное, целенаправленно сформировать собственные философские основания, адекватные их предмету и задачам. Профессиональное овладение этим категориальным языком — задача не из простых, в чем читатель сможет убедиться, ознакомившись с последующими разделами книги.

С другой стороны, терминологический аппарат философии кажется всем знакомым и включает в себя обыденные слова и выражения, которыми человек пользуется каждый день. При этом, в отличие от конкретных наук, понятийный каркас философии носит во многом личностный характер, и содержание понятий может значительно варьироваться в разных концепциях. Зная, например, терминологический аппарат математики, человек, по-видимому, будет способен воспринимать любой математический текст, по крайней мере,

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

он сможет его понять. Знание же терминологического аппарата одной философской системы вовсе еще не гарантирует понимание других концепций. Причем на современной стадии развития философии, когда значительно возрастает вариативность, разброс философских направлений, когда целый ряд философских концепций прямо исходит из обыденного сознания, данная проблема даже усиливается.

Философию упрекают в том, что она излишне перенасыщена понятиями обыденного языка, и на этом основании лишают ее возможности быть наукой, так как последняя отличается от любой иной именно языком. Однако при этом не учитывается тот факт, что даже обыденные понятия носят в философии совершенно иной смысл, ибо они уже получили концептуальную обработку. Вместе с тем богатство языковых форм философии отражает специфику ее предмета, то, что она опирается и на образно-эмоциональные средства самовыражения души человека, и на понятийно-рефлексивное сознание, стремящееся к точности понятий.

Ценностная составляющая философии также значительно расширяет ее языковые средства, допуская, в том числе, и поэтическую форму самовыражения. Это не может не повлиять и на остальные языковые структуры философского языка, многозначность которого гораздо выше, чем в науках. Нельзя, наконец, недооценивать и влияние структур национального языка на характер философской терминологии. Известно, сколь трудно переводить философские тексты других культур, особенно восточных, на другие языки, и сколь остро порой ощущается нехватка (или, наоборот, избыточность) родного языка для точной передачи смысла. Существует даже крайняя позиция в этом вопросе, утверждающая, что, например, специфика философских построений Гегеля и Хайдеггера в значительной степени определяются грамматикой немецкого языка, а текст Дао дэ цзин в принципе точно непереводим на другие языки.

Однако следует учесть, что внутренняя однозначность языка, во-первых, в абсолютном смысле недостижима даже внутри такой строгой науки, как математика, что проявляется в разнообразии ее метатеорий и отсутствии единой математики; и, во-вторых, однозначность и точность языка связана с предельным огрублением отражаемого объекта в научных понятиях. Если там это благо, то для философии это смертельно.

Для философского языка характерна большая универсальность и нацеленность не на одну область познания, но на широкий мировоззренческий круг обобщений. Поэтому, если понятия конкретных наук фиксируют относительно узкие аспекты бытия и действительности, что придает им «жесткость» и определенность, то те же философские категории, напротив, относительно размыты и неопределенны. Так, во всех философских традициях (восточных и западных,

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

древних и современных) используются предельные категориально-смысловые образования типа «тождество», «различие», «бытие», «причина», «следствие», «истина», «ложь», «ценность», «добро» и т.д., но конкретное содержание, которое вкладывают философы в данные термины, порой существенно различно. Отсюда — важная работа философской мысли над прояснением смысла своих базовых категорий и установление их субординации.

В результате в философском языке сочетаются моменты определенности (устойчивости) и моменты неопределенности (изменчивости), которые отражают противоречивость самого бытия. Допущение полностью определенной философии означает лишь то, что она достигает некой абсолютной истины, становится абсолютным знанием, но это противоречит самой сути философии как вечного стремления к истине. Но и «неопределенность» философских терминов также нельзя абсолютизировать. Это противоречит смыслу философствования, которое должно прояснять человеческие мысли, а не запутывать их до предела. Как отмечал Ортега-и-Гассет: «Я всегда полагал, что ясность — вежливость философа... По моему мнению, исследуя и преследуя свои истины, философ должен соблюдать предельную строгость в методике, однако, когда он их провозглашает, пускает в обращение, ему следует избегать циничного употребления терминов, дабы не уподобиться ученым, которым нравится, подобно силачу на ярмарке, хвастать перед публикой бицепсами терминологии»[1].

Философ, конечно, может остаться непонятым по тем или иным причинам, однако не должен стремиться заведомо не ясно излагать свои мысли. Чаще всего за внешней сложностью и неясностью скрывается путаница или примитивность мышления.

Практически используемый в философии язык чрезвычайно разнообразен. Помимо базовых его элементов — логических, ценностных и экзистенциальных — категорий, речь о которых у нас впереди, в нем можно выделить, во-первых, понятия, которые используются для иллюстрации философских положений. Эти понятия любых иных языковых систем. Здесь особое место принадлежит фрагментам обыденного и художественного языка, от которых в частных науках пытаются всячески освободиться. Именно этот слой придает философии эмоциональный характер, повышает степень влияния философских идей на сознание человека. Во-вторых, понятия более высокой степени абстракции, которые заимствуются как готовые из других областей знания. Сюда в наибольшей степени включаются фрагменты научного языка, не имеющие специального философского значения. В-третьих, понятия могут быть взяты из любой сферы человеческой

---

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991. С. 54.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

культуры, но проходят философскую интерпретацию с целью выявления их мировоззренческого и гносеологического характера.

Процесс создания целостной системы категорий и понятий в философии выступает как процесс «концептуализации философского знания», т.е. перехода от языка с большим нефилософским содержанием к категориальному философскому уровню в результате сложных процессов логико-методологической экспликации первичного неопределенного семантического поля[1]. Этот процесс концептуализации (философской интерпретации) «выводит» понятия, во-первых, на уровень всеобщей значимости, или всеобщности, как важнейшего предварительного условия. Во-вторых, выявляет их содержательные философские (мировоззренческие, гносеологические, методологические и др.) стороны, которые должны схватывать наиболее существенные черты постигаемой предметности.

При этом надо иметь в виду, что есть особая поэзия философского языка, где идеалом является совпадение точности, ясности и полноты высказываемых философских идей, что придает им не только познавательное и культурное, но и эстетическое значение. Красота и истина, как мы помним, всегда идут рука об руку, и философия здесь не является исключением.

5. ПРОБЛЕМА САМООБОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ

Широта исходного базиса и вечный характер философских проблем определяют особенности доказательства и обоснования философского знания. Доказательство в философии осуществляется как внутритеоретическими способами и методами (логико-семантическое обоснование), так и иными способами, не характерными для частных наук. Философия не имеет той «льготы», которую имеют частные науки, исходящие из предметно ограниченной сферы исследования, что определяет и специфику доказательства в них. Если наука несет информацию о конечном фрагменте реальности, то философия несет информацию о закономерностях бытия в целом. Ее суждения носят универсальный характер, а предмет — сфера бесконечного. Это не означает, что философия противостоит формально-логическому или эмпирическому доказательству в том смысле, что не опирается на них. Напротив, непротиворечивость и полнота доказательства очень важны в философии как форме рационально-теоретического знания, равно как и подтверждение ее идей на практи-

---

[1] См.: *Брутян Г.А.* Концептуализация философского знания // Вопр. философии. 1980. № 11. С. 89; *Маркарян Э.С.* О семантических уровнях языка философии // Вестник общественных наук Армянской ССР. 1979. № 7. С. 54.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ке. Однако только к этому философское обоснование сведено быть никак не может.

Впрочем, даже процедура доказательства имеет в философии некоторые особенности. Если в логической и математической теориях исходные аксиомы принимаются без доказательств, то философия, как всеобщее знание, вынуждена заниматься самообоснованием своих исходных положений через их экспликацию, систематизацию и эвристическое развертывание на их основе каких-то содержательных рассуждений и проблемных решений.

Обосновывая свои положения, философия обращается ко всей общечеловеческой практике, опирается на знания, полученные при исследовании самых разнообразных сторон бытия. Поэтому она и может ставить под сомнение все иные системы обоснования и показывать их ограниченность. Конечно, философия опирается и на научные доказательства, включая научные положения и фактуальный базис в собственную систему, но, как мы уже показали, лишь подвергнув их философской обработке. Таким образом, философия нуждается в системном, интегральном самообосновании.

Это, в свою очередь, порождает и особый характер философской аргументации. С точки зрения философов, стоящих на чисто логических позициях, «**аргументация** — *это обоснование какого-либо положения (суждения, системы суждений, концепции) посредством других положений и средств логики*»[1]. Это во многом правильно, и не случайно, что логика выступает уже у Аристотеля в качестве особой дисциплины, в некотором смысле предшествующей философии и обучающей мыслить логически. Но философия охватывает все мышление как таковое, которое сферой чисто логического мышления, как мы помним, не ограничивается. Есть еще и ценностно-гуманитарная, и экзистенциальная проблематика, где есть место и философской интуиции, и воображению, и фантазии, и даже эмоциональному переживанию. Но даже и в области чисто теоретических логических рассуждений у философов есть совершенно специфические концептуальные конструкты, типа мира идей Платона, абсолютного максимума Николая Кузанского, монады Лейбница или абсолютного духа Гегеля, которые создаются совершенно особым — **умозрительным** — образом, хотя и работают при этом как базовые теоретические объекты теории, подлежащие осмыслению. И умозрительность, которую так не любят логики[2], — это имманентное свойство философского

---

1 *Ивлев Ю.В.* Учебник логики: Семестровый курс. М., 2003. С. 74.

2 Для того же Ю.В. Ивлева достоверность (доказанность) является отличительной чертой теории, отличающей ее от «философско-умозрительного объяснения» (*Ивлев Ю.В.* Учебник логики. С. 78).

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

мышления. Критиковать его за это — все равно что критиковать искусство за метафоричность и символичность языка.

Если встать на жестко логицистскую позицию, то от философии вообще ничего не останется, а если и останется — будет слишком бедным и тривиальным по своему философскому содержанию. Философ, как мы писали выше, не имеет возможности свести обоснование к иным, более фундаментальным положениям, и ему неоткуда заимствовать общие понятия для своей философской системы, разве что из предшествующей философской традиции. Чаще же всего он вынужден их сам конструировать. Поэтому процесс философской идеализации основан не на принципе отвлечения свойств от реально существующих объектов и процессов, а, напротив, мыслимый философом идеальный, часто с признаком абсолютности, объект наделяется особого рода свойствами или атрибутами. Теоретические построения такого рода не подлежат эмпирической проверке и прямой научно-концептуальной критике, но зато с их помощью часто удается поразительно глубоко и точно объяснять мир и бытие человека в мире, как это удается только поэтам. Другое дело, что такое философское умозрительное построение должно быть не только плодом умозрения, но и дискурсивного обоснования, насколько это возможно.

Напомним также читателю, что дело философии — это не только поиск ответов, но и «открытие все новых форм вопрошания» (М. Хайдеггер), а иногда — и просто желание творчески увлечь читателя, зажечь в нем жажду истины и творческой свободы. Этот момент любил подчеркивать Н.А. Бердяев, говоря, что его цель — не абстрактно навязать истину всем, а доносить свою истину до того, кому она экзистенциально близка, и кто может ее расслышать[1]. Такая позиция, если ее не доводить до абсурда, имеет свои основания, ведь философия не имеет окончательных знаний, да и сознательно к этому не стремится. Поэтому ее теории всегда не завершены, всегда личностно окрашены, и поэтому не может быть какой-то одной формы подлинной философии. Философ должен постоянно отдавать себе отчет, что всегда стоит лицом к лицу со знанием о незнании. Поэтому знаменитое утверждение Сократа: «Я знаю только то, что ничего не знаю» — это не просто философская бравада с целью эпатировать общественное мнение, а совершенно четкая гносеологическая установка, отражающая сущность бытия философии в целом. Впоследствии Николай Кузанский точно определит философию как «ученое незнание».

В этом заключается сила и, одновременно, слабость философии, даже ее определенный трагизм. Философ должен отвечать на вопросы, осознавая принципиальную недостаточность знаний для полного ответа. Поэтому его ответы — это своеобразное прояснение проблем-

---

1 *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 20–31.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ной ситуации, вечное приближение к истине, но не ее абсолютное достижение. Как отмечал Ортега-и-Гассет, именно «этим философия отличается от других наук. Когда последние сталкиваются с неразрешимой проблемой, они просто отказываются от ее рассмотрения. Философия, напротив, с самого начала допускает возможность того, что мир сам по себе — неразрешимая проблема»[1].

Таким образом, философ всегда осуществляет собственную философскую деятельность в условиях принципиального дефицита знаний. Он должен ставить проблемы и давать ответы на них, осознавая всю неполноту и относительность таких ответов. Но в этом заложены и огромные возможности философии как особой творческой деятельности, как своеобразной «закваски культуры», приносящей истинную радость и самому философу, и тому, кто ему внимает. Главное дело философии — пробуждение в людях воли к самостоятельной и творческой мысли, воли к обретению цельного мировоззрения и активной жизненной позиции.

Отсюда совсем не случайно, что глубина и обстоятельность философских построений, а также мера их влияния на окружающих людей и на потомков, есть всегда отражение глубины и масштаба личности самого философа. Яркая индивидуальность в философии и наличие у нее свежих и оригинальных идей — это важнее, чем все логические обоснования и общая профессиональная компетентность. Философия строится творческими усилиями отдельных личностей и призвана воспитывать критически, синтетически и систематически мыслящих творческих личностей, стремящихся к мудрости.

Однако в идеале оригинальные идеи не противоречат профессиональным и фундаментальным знаниям. Последние желательно капитально освоить, дабы не изрекать тривиальности. Более того, ничто так не стимулирует творческую мысль, как освоение накопленных ранее интеллектуальных богатств. Это в полной мере относится и к метафизике.

---

1 *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? С. 79.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Раздел 2
ОНТОЛОГИЯ

Глава 1. БАЗОВЫЕ КАТЕГОРИИ ОНТОЛОГИИ

1. КАТЕГОРИЯ БЫТИЯ. ДИАЛЕКТИКА БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ

Выше мы выяснили, что онтология является важнейшим разделом метафизики как учения о предельных основаниях бытия, познания и ценностного отношения человека к миру. Исторически онтология формируется в первую очередь и в течение долгого времени практически совпадает с метафизикой. На то есть целый ряд веских причин. Дело в том, что онтология решала и решает ряд ключевых мировоззренческих вопросов. Человек всегда задумывался над проблемой, что такое мир, является ли он неизменным или находится в состоянии развития и обновления? Если он развивается, то существуют ли объективные закономерности такого развития, его общие смысл и цели? Не менее важной проблемой, над которой всегда билась творческая мысль человека, заключается в следующем: является ли мировое бытие закономерно упорядоченным и целостным, или же оно представляет собой хаос, лишенный всякой структурной организации? Что лежит в основе мира: возник ли он естественным путем или представляет собой акт божественного творения? Единственен ли наш мир или есть иные миры, устроенные по другим законам? Существуют ли, наконец, онтологические основания человеческой свободы и творчества, или же они — не более чем иллюзия нашего ограниченного разума?

Перечисленные вопросы носят предельный характер и относятся к пониманию мира и человеческого бытия в целом, т.е. являются предметом, прежде всего, философского анализа. Конечно, любая наука также вырабатывает собственные представления о мире, однако в силу предметного ограничения области исследований эти представления формируют лишь частную, локальную картину мира. В такой картине мир упорядочен и целесообразен, подчиняется общим законам, которые исследуются данной наукой. Совокупность таких

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

научных представлений о мире позволяет выработать и общую научную картину мира, создать своеобразную «научную натурфилософию».

Однако эта общенаучная картина мира всегда остается неполной. Принцип ее построения — объединение существующих на данный момент научных знаний в некую систему, при этом то, что не попадает в поле зрение наук, часто просто изымается из рассмотрения или даже объявляется лженаукой. При этом забывается, что сами научные взгляды и общенаучные подходы также меняются. Иногда эти изменения настолько быстры, что заставляют полностью менять общенаучную картину мира даже на протяжении жизни одного поколения. Например, создание эйнштейновской физики довольно быстро изменило предшествующие представления о физическом устройстве мира. Таким образом, строить общее представление о мире и о человеческом бытии только на фундаменте научных знаний, достигнутых на данный исторический момент, — по крайней мере, сомнительно, ибо человек не только рационально познает мир, но и переживает его, испытывает различного рода чувства и эмоции, а в ряде случаев не может обойтись без веры, в том числе религиозной. А есть еще и огромные пласты народной мудрости, передающиеся из поколения в поколения; и опыт художественного освоения мира. Все это также необходимо учитывать, ибо окружающий нас многомерный мир нельзя свести лишь к совокупности природных или социальных явлений, изучаемых наукой.

Философия как раз и представляет собой такое образование, которое базируется на объективных знаниях о природе и человеке, но одновременно анализирует экзистенциальные и ценностные аспекты человеческого бытия. Это требует иных фундаментальных оснований, которые не могут быть сведены к частным проявлениям и закономерностям. Это очень хорошо понимали в античности, в том числе и в силу отсутствия достаточных научных знаний о мире. Именно философам приходилось строить натурфилософские картины мира в условиях дефицита положительных знаний о нем и отсутствия научных объяснительных схем. Именно метафизика, выступающая как особого рода метазнание, вырабатывает систему предельно общих понятий или категорий, целостно описывающих бытие.

Как мы показали в нашем кратком историко-философском введении, метафизика выстраивает свои объяснительные схемы, опираясь на разработку категории бытия в качестве фундаментальной предпосылки. Логика выбора этой категории понятна. За всей изменчивостью и множественностью мира необходимо должно было стоять нечто единое и неразрушимое. В противном случае мы не сможем объяснить не только устойчивые компоненты существования, но и само развитие, которое должно осуществляться внутри некой стабильности. Впервые этот подход к пониманию мира был развит,

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

как мы помним, Парменидом в его концепции неизменного и неделимого умопостигаемого бытия.

Сколь бы далеко философская онтологическая мысль ни продвинулась со времен Парменида, она в любом случае вынуждена начинать и класть в свою основу именно категорию «бытие», разворачивая из нее всю систему других онтологических понятий и категорий, которые описывают это бытие с различных сторон.

В данном разделе учебника мы и будем в основном заниматься экспликацией важнейших онтологических категорий («материя», «дух», «движение», «развитие», «пространство и время», «причина», «следствие», «элемент», «вещь», «свойство», «отношение», «свобода» и т.д.), посредством которых метафизическая мысль способна строить разнообразные модели бытия, по-разному решая ключевые онтологические проблемы, сформулированные нами выше.

Мы начнем наш теоретический анализ с основополагающей пары онтологических категорий — «бытие – небытие».

Историко-философскую эволюцию их содержания, особенно в рамках греческой метафизической традиции, мы уже отчасти проследили выше. Здесь же отметим, что нет ничего удивительного в том, что и исторически, и логически человеческая мысль начинает именно с этих категорий. Если мы внимательно осмотримся вокруг, то увидим, что между легким облаком, плывущим в небе; неподвижно лежащим тяжелым камнем; прекрасной живой розой, каждое утро раскрывающей свой бутон навстречу солнечным лучам; и человеческой мыслью, не имеющей видимого материального бытия, — на первый взгляд, не существует ничего общего. Это — совершенно разные вещи и процессы в мире, принадлежащие, казалось бы, к непересекающимся фрагментам окружающей нас реальности. Здесь мы сталкиваемся скорее с тотальностью различного и полным отсутствием чего-то тождественного в вещах. Но это — только на первый взгляд. Дальнейшее размышление убедит нас в том, что во всем этом разнообразии есть и нечто общее, объединяющее все вышеназванные вещи и процессы, а именно: и облако, и камень, и роза, и человеческая мысль обладают одним, безусловно, общим свойством — **они есть, существуют, обладают некоторым бытием.** Именно этот бесспорный факт и дает нам основания заявить следующее: «Бытие — это наиболее общее свойство всех вещей. Свойство “быть” объединяет все, что только может находиться в поле нашего внимания и понимания. Бытие — это нечто тождественное во всем, различных вещах и явлениях». Однако за этой вроде бы тривиальной и скучной констатацией как раз и открывается вся бездна фундаментальных онтологических проблем, с которыми впервые и столкнулся Парменид.

Во-первых, как может существовать бытие вне категории небытия, ведь даже само слово «бытие» отличается от всех других слов языка,

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

т.е. не является, не бытийствует в качестве таковых? Но если небытие объективно существует, то как же его мыслить, ведь стоит только сделать его объектом мышления, как оно тут же обретает некоторое существование, становится своеобразным бытием?

Во-вторых, один и тот же предмет может существовать в различных формах, как бы обладать бытием и тем, что может быть названо инобытием. Так, например, мы можем выделить:

а) реальный физический огонь;
б) его субъективное психическое восприятие в виде соответствующего переживания;
в) абстрактную всеобщую идею огня, общую для многих индивидуальных сознаний, типа знаменитого гераклитовского огня.

В каких взаимоотношениях находятся эти три рода бытия: можно ли выделить среди них какой-то базовый, онтологически исходный вид бытия, где остальные представали бы его вторичными, производными — инобытийственными — формами?

Отсюда вытекает и третий принципиальный онтологический вопрос: можно ли среди всех возможных видов мирового бытия выделить такой, который лежит в основании всех других видов бытия, как бы вызывая последние к бытию из небытия, но который сам при этом остается неизменным и объяснимым только из себя самого? Этот третий вопрос напрямую связан с проблемой субстанции — еще одной базовой категорией онтологии.

Остановимся вначале более подробно на категории небытия. При всей проблематичности его рационального осмысления, от небытия нам никуда не уйти. В самом деле, все вещи и явления в мире рождаются из небытия и уходят в небытие. В семени каким-то удивительным — «небытийственным образом» — присутствует будущее взрослое дерево. С другой стороны, какое-то событие уже прошло, стало небытием (типа Второй мировой войны), но оно продолжает оказывать воздействие на настоящее, как бы незримо присутствовать в нем. Каков же онтологический статус такого своеобразного присутствия в настоящем явлений будущего, которых еще нет; и явлений прошлого, которых уже нет? Эта проблема заставила уже Аристотеля, как мы помним, четко различать бытие потенциальное и бытие актуальное со всем непростым спектром отношений между ними.

Однако диалектика бытия и небытия имеет еще ряд важных аспектов. Обратимся к феноменам жизни и сознания. Из биологии и физиологии хорошо известно, что сам факт нашей жизнедеятельности невозможен без перманентного процесса отмирания старых клеток организма и их замены новыми клетками. Феномен же нашей сознательной жизни — это во многом дар забвения, очищения сознания от избыточной и ненужной информации, препятствующей творческому мышлению. Без такого небытия невозможно бытие ни

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

жизни, ни нашего сознания. Кстати, одна из принципиальных проблем в сфере создания искусственного интеллекта — это как раз невозможность научить машину творческому забвению.

Укажем также на тот очевидный факт, что без феномена «значащего отсутствия» — пробела в тексте, молчания в речи, паузы в музыке, пустого пространства на холсте — не были бы возможны ни письменная, ни устная речь, ни музыка, ни живопись. Еще в знаменитом «Дао дэ цзине» сказано: «Из глины делают сосуды, но употребление сосудов зависит от пустоты в них. Пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем. Вот почему полезность [чего-либо] имеющегося зависит от пустоты»[1].

Диалектика бытия и небытия обусловливает также возможность движения нашего логического мышления. Приведем пример. Первичное определение любой вещи или предмета — это указание на то, чем данный предмет не является. Это так называемое определение предмета через «его иное», когда мы определяем, скажем, стол через указание на то, что он не является стулом, креслом и т.д., т.е. тем самым мы как бы очерчиваем внешние границы бытия предмета, не углубляясь в его сущность. Показательно, что подобным образом чаще всего определяются Абсолюты любой природы, бесконечные внутри себя по определению. Таково, например, апофатическое определение Бога во всех религиозных традициях, когда последовательному отрицанию подвергаются все его возможные позитивные свойства, ибо он, как именно Абсолют, превосходит любые свои конечные и относительные определения. Таково и определение материи в диалектическом материализме, которая противостоит всем своим конкретным свойствам и проявлениям. При этом любопытно, что в богословии и религиозной философии через отрицательное определение Бога, как совершенной и запредельной для разума духовной полноты, фактически утверждается реальность «не», как его материальной хаотической противоположности; а при определении материи как всеобъемлющей и неопределимой «объективной реальности» всегда указывается на ее противоположность сознанию (субъективной реальности), т.е. фактически утверждается реальность идеального, духовного начала бытия. Здесь во многом уже кроется невозможность построения последовательно идеалистических и материалистических систем, чего мы еще коснемся ниже.

Значимость категорий «небытия» («ничто») можно показать и на примере гносеологической проблематики. В самом понимании объекта познания, как блестяще показал С.Л. Франк в работе «Предмет знания», коренится указание на некое Х, тайну, на небытие знания,

---

[1] Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2 т. Т. 1 / Сост. Ян Хин Шуна. М., 1972. С. 118.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

которое мы в акте познавательной деятельности и стремимся устранить. Любопытно, что чем больше у нас объем знаний, тем больше и осознание безмерности нашего незнания, а чем объем знаний меньше, тем, наоборот, больше возникает иллюзий всезнания. Это символически можно уподобить, с одной стороны, большому шару, внешняя поверхность которого велика, а с другой стороны — точке, внешняя поверхность которой стремится к нулю. Отсюда возникает и знаменитый образ «ученого незнания» Николая Кузанского, как символа извечного философского стремления к мудрости (тотальности, полноте знания) и, одновременно, осознания невозможности ее достижения (невозможности полностью избавиться от незнания).

Другая грань взаимоотношений бытия и инобытия тесно соприкасается с диалектикой сущности и кажимости, подлинного бытия и его так называемых «превращенных форм». Данная проблематика в ее преимущественно гносеологическом и социальном аспектах была блестяще разработана в рамках марксистской философии. Особенно ценным является в этой связи учение К. Маркса об отчуждении[1].

Отметим еще один важный аспект диалектики бытия и инобытия. Он касается человеческого существования и сферы межличностного общения. Данная проблематика занимает весьма важное место в философской литературе XX в., особенно экзистенциального направления. Хорошо известен факт, что люди часто думают иначе, нежели говорят и делают, и подчас стремятся сознательно ввести нас в заблуждение. Здесь инобытие человека (его речь, поступки и жесты) призваны замаскировать его подлинное внутреннее содержание. Бытие здесь словно прячется за внешними — неподлинными и обманчивыми — формами своего обнаружения. И наоборот, нам иногда так хочется быть абсолютно прозрачным для близкого человека, открыть ему свое подлинное бытие и, в свою очередь, самим проникнуть в глубины его души. Здесь хочется полностью снять инобытийственные границы между экзистенциями, сделать их непосредственно соприкасающимися и понятными друг для друга. Но возможно ли это в принципе? И если «да», то за счет каких средств? Ряд крупных философов (Н.О. Лосский, Макс Шелер) говорили о даре эмпатии — непосредственной способности проникновения в бытие чужого «Я».

Однако большинство мыслителей утверждает, что бытие другого человека никогда не может быть нам дано вне и помимо его инобытийственных внешних обнаружений, а интерпретация последних с целью проникновения в существенные характеристики чужого бытия (во внутренний мир другого человека) всегда будет осуществляться

---

[1] См. учение об отчуждении: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956; *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

нами сквозь неустранимую призму собственного бытия. Наше «Я», в свою очередь, не имеет иной возможности сделать доступным для других свои внутренние переживания и идеальные содержания помимо перехода в инобытийственные предметные формы.

Однако как бы ни решалась данная проблема, она всегда незримо связана с другим важнейшим онтологическим вопросом: можно ли вообще утверждать, что существует какое-то единое и подлинное бытие за всеми многообразными и зачастую обманчивыми формами его инобытия? Или, в более общей формулировке: можно ли вычленить единую основу у разнообразных явлений мира? Существует ли тот незримый и неизменный корень бытия, откуда произрастает все видимое мировое древо вещей и событий? Здесь мы выходим на важнейшую категорию субстанции.

2. СУБСТАНЦИЯ И КЛЮЧЕВЫЕ ХОДЫ КЛАССИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Проблема субстанции возникает тогда, когда человеческая мысль за всем многообразием вещей и событий мира силится обнаружить неизменное и устойчивое единство, выявить такой глубинный вид бытия, который служит причиной появления всех других видов бытия, а сам не имеет иных причин существования, кроме самого себя. Наиболее точным в русском языке для передачи смысла латинского термина «субстанция» является слово «естество», где зафиксировано двойное слово «есть», т.е. такое бытие, которое лежит в основании всех других видов бытия. Как мы уже отмечали, проблема субстанции в явной форме ставится уже у Аристотеля, когда он занят поиском сущности вещей. В истории философии категория субстанции (от лат. *sub stare* — буквально «стоять под», быть «подлежащим») понималась трояким образом, и все эти три базовых категориальных смысла с теми или иными вариациями сохраняются в онтологических построениях вплоть по сию пору.

Исторически первой трактовкой субстанции является ее отождествление с субстратом, с вещественным началом, из которого составлены все вещи. Таковы физические начала вещей в милетской школе — вода, воздух и огонь, о которых мы говорили выше. В последующей греческой традиции субстанция, как восприемница идей и как начало, подлежащее оформлению, сопрягается с бескачественной материей. Такое понимание субстанции при отсутствии самого термина явно прочитывается уже у Платона (идея материи-Кормилицы) и у Аристотеля (первая материя). Наиболее последовательно идея субстанции как материального субстрата проведена в атомизме, причем если у Демокрита и Эпикура образование всех вещей связано с самодвижением атомов, то в атомизме Нового времени возможны

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

деистические ходы мысли, когда движение и порядок привносятся в материю со стороны Бога.

Вторая трактовка категории субстанции связана с ее интерпретацией как деятельного духовного первоначала, имеющего причину бытия в себе самом. Здесь субстанция — это не пассивный объект воздействия и не субстрат, из которого составлены все вещи, а сознательное и волевое оформляющее начало, субъект действия. Такое понимание можно обнаружить в античной трактовке души у тех же Платона и Аристотеля, несмотря на все их расхождения. Впоследствии такое понимание субстанции станет весьма распространенным в средневековой схоластике и получит классическую форму развития в монадологии Лейбница. Трактовку субстанции как идеального деятеля можно будет обнаружить с теми или иными вариантами у Фихте и Шеллинга, В.С. Соловьева и Н.О. Лосского, во французском персонализме.

Наконец, можно выделить и третий, в значительной степени интегральный, категориальный смысл. Субстанция — это порождающая неизменная основа всего конкретного множества своих модусов (состояний) и условие общения (взаимодействия) последних. Здесь субстанция оказывается в равной мере и субстратной, и деятельной; и объектно-претерпевающей, и субъектно-воздействующей. Она — причина всех вещей и, одновременно, самой себя. Это последнее истолкование категории «субстанция» — достояние преимущественно новоевропейских пантеистических систем, хотя его зачатки вычитываются уже у Анаксимандра с его апейроном, в неоплатонической Душе Мира и, отчасти, в «пневме» стоиков. В наиболее последовательном варианте пантеистическая трактовка субстанции представлена в философии Б. Спинозы. Приведем еще раз его знаменитое определение: «Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться»[1].

Образно говоря, субстанция здесь может быть уподоблена невидимому телесным взором всеобщему живому корню вещей, откуда они все произрастают. Другой наглядный образ спинозовской субстанции — поле, в котором хранятся семена всех растений, из минеральных веществ которого строятся их цветы и стебли и в которое все они возвращаются после того, как минует время их бытия. Эти растения, как относительные модусы субстанции, — множественны и преходящи, в то время как порождающее их поле-субстанция — вечно, едино и единственно, т.е. абсолютно. Иногда вместо термина «субстанция» используются термины «начало вещей», «первооснова»,

---

[1] *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке // Избр. произведения в 2 т. Т. 1. С. 253.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

«первоначало» и т.д. Аналоги латинского термина «субстанция», помимо русского естества, можно найти и в восточных философских системах — в Китае и в Индии. Например, в индийском санскрите есть философский термин — *satattva* (буквально — истинно сущее). Точно так же в Китае и в Индии можно найти аналоги тех ключевых ходов онтологической мысли, которые сложились в Европе в период Нового времени.

Спектр классических ходов онтологической мысли напрямую связан с тем или иным решением вопроса об общем числе и качестве субстанций, лежащих в основе бытия.

Двумя наиболее фундаментальными качественными интерпретациями категории субстанции являются ее отождествление или с идеальным (духовным), или с материальным началом бытия. Противопоставление духа и материи, как двух альтернативных субстанций, дает нам концепции соответственно идеалистического или материалистического типа.

Концепции материалистического типа чрезвычайно разнообразны и в конечном счете связаны со сведением всех вещей и процессов мира к материи, которая, в свою очередь, выступает либо:

а) как конкретно-чувственное вещество типа воды или огня (ранний материализм милетской школы);

б) как вещественные образования, не данные в чувственном опыте, однородные, дискретные, далее неделимые (античный атомизм и атомизм Нового времени, теория элементарных частиц, кварков и т.д.);

в) как бесконечно делимое, континуальное (непрерывное) начало в виде или платоновской материи-Кормилицы, в сущности совпадающей с пространством Космоса; или механического пространства Декарта, или искривляющегося пространства-времени общей теории относительности Эйнштейна, или различных фундаментальных физических полей.

В этих трактовках материи отчетливо доминирует подход к материи как к субстрату, строительному материалу бытия, в силу чего они вполне совместимы с идеалистическими субстанциалистскими взглядами. Свои варианты материализма разрабатывались в индийской философии — школа чарвака-локаята и в китайской традиции — учение знаменитого философа I в. н.э. Ван Чуна.

Особая трактовка материи представлена в марксистской диалектико-материалистической традиции. Здесь она трактуется даже не столько как субстанция в собственном смысле слова, сколько как «объективная реальность, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями»[1]. Такая объективная реальность включает

---

[1] *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. С. 131.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

в себя все: от образований на уровне микромира до процессов, идущих на уровне мегамира. На основе такой в подлинном смысле слова универсалистской интерпретации категории «материя» была выработана достаточно интересная философская концепция, претендующая на всеобъемлющее объяснение мира. Однако это одновременно стало и ее основным недостатком, так как возникла соблазнительная возможность сведения всего богатства духовного содержания исключительно к материи и материальным закономерностям. Такая установка способствовала построению принципиально новой философии природы с эвристически и методологически ценными результатами, адекватными запросам естествознания своего времени; но она давала существенные сбои при объяснении человека и общества, особенно сознания человека и его идеальных образований.

Концепции идеалистического типа, связывающие категорию субстанции с идеальным активным началом, обнаруживают свои сильные стороны там, где слаб материализм (духовное измерение социального и экзистенциального бытия человека, природа идеальных структур типа чисел) и, наоборот, весьма неуверенно чувствует себя на сильных «полях» оппонента — прежде всего в объяснении многообразных природных и социальных явлений, а также специфики телесной жизни человека. Известны также вечные проблемы теистических версий идеалистического субстанциализма — объяснение источника зла и хаоса в мире, а также свободной воли в человеке.

Среди идеалистических построений можно выделить так называемую объективно-идеалистическую позицию в понимании первооснов бытия. Здесь деятельной и творящей субстанцией мироздания могут быть признаны Абсолютная Идея (Гегель), Мировой Разум (Анаксагор, стоики), Мировая Душа (гностические онтологии), Мировая Воля (Шопенгауэр), Космическое Бессознательное (Э. Гартман) и т.д. В последовательно теистических разновидностях объективного идеализма началом и концом мира признаются Божественный Абсолют (иудейская, христианская, мусульманская религиозные традиции), Божественный Брахман (философия индийской веданты), Божественное Дао в китайских теистически ориентированных философских системах и т.д. Современными вариантами идеалистического субстанциализма служат разнообразные гипотезы «семантических вселенных», «информационных полей», «пси-полей» т.д., чаще всего принадлежащих перу натурфилософствующих естествоиспытателей.

Все богатство бытия в таких онтологических моделях — это своеобразное метафизическое разворачивание духовно-идеальных первоначал через систему философских категорий, чисел, символов или мистических образов, отражающих иерархическое устройство бытия. Здесь всегда есть момент перехода от исходной полноты и единства — к тварной множественности космических и земных форм, будь то нео-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

платоническая эманация Единого, христианский креационизм или гегелевское категориально-логическое саморазвертывание Абсолютной Идеи. Обычно это глобальные философские системы, охватывающие буквально все, что только может помыслить человеческий разум. Именно в этом лежит основа объяснительной эффективности данного философского подхода, позволяющего рассматривать действительность как часть рационально выстроенной системы.

Последовательный **объективный идеализм** не столь уж далек в качестве объяснительной парадигмы от последовательного материализма, и не случайно концепция Гегеля, как наиболее развитая и логически продуманная философская система такого рода в Европе, вызвала к жизни диалектико-материалистическую концепцию Маркса. Как выясняется, духовный Абсолют весьма легко может быть заменен материальным Абсолютом, особенно если учесть, что объективному идеализму столь же свойственно неявно вводить материальное начало мира, как и материализму — идеальное. Здесь можно указать, к примеру, на совершенно материалистическую интерпретацию «ничто» в христианском догмате творения у С.Н. Булгакова в «Свете невечернем»[1] или на гегелевскую трактовку природы как «идеи в форме инобытия»[2], где это загадочное гегелевское инобытие оказывается поразительно напоминающим бескачественную аристотелевскую первую материю. Еще более сближаются позиции материализма и идеализма, вплоть до снятия противоречия между ними, если принимаются принципы универсальности развития и иерархического строения бытия.

Субъективный идеализм, о котором мы уже говорили выше, кристаллизуется, в отличие от объективного идеализма, только в Новое Время. Здесь субстанция во втором из отмеченных нами метафизических смыслов, как активное и деятельное духовное начало бытия, интерпретируется с предельно индивидуалистических позиций и приобретает форму солипсизма.

Логика рассуждений Беркли, с которого можно начинать отсчет существования последовательной субъективно-идеалистической установки в философии, приблизительно такова. Поскольку в этом мире мы можем достоверно говорить только о том, что переживается нашими чувствами и сознанием, и нет гарантии, что есть нечто еще, находящееся за пределами сознания, то быть — и означает «быть воспринимаемым». Предмет есть до тех пор, пока мы его восприни-

---

1 См.: *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 156–170. См. об этом подробнее в конце предыдущего раздела при анализе синтетических вариантов метафизики.

2 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 26.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

маем. Достоверно существуют лишь разнообразные идеи нашего внутреннего мира. Соответственно конструировать сложные метафизические системы с использованием таких понятий, как дух или материя, абсурдно, так как они не могут быть непосредственно восприняты нами.

Здесь человеческое индивидуальное «Я» фактически превращается в единственную порождающую субстанцию мироздания, как бы «раздувается» до размеров всей Вселенной. Даже внешний антисубстанциализм Беркли оборачивается, в сущности, этим скрытым творящим субстанциализмом индивидуального «Я»[1]. Он станет явным уже у Фихте и достигнет завершенности у М. Штирнера. Поразительно, но этот классический волюнтаристский субстанциализм, казалось бы, окончательно и надежно изжитый уже к началу XX в., возродится в самых что ни на есть неклассических ходах современной философской мысли. Укажем только на постмодернистский культ субъективного игрового «Я» и виртуальный характер порождаемых миров, в которых оно живет.

Вторая группа предельных онтологических вопросов связана с количеством субстанций, которые рассматриваются в качестве первоосновы мира. Те философы, которые кладут в основу мира одну субстанцию, одно начало, называются **монистами**. Монистическое понимание единства мира в истории философии реализовалось в двух основных философских школах, о которых мы говорили выше: идеалистическом и материалистическом монизме.

Материалистический монизм в своей классической форме представлен трудами французских материалистов, особенно П.А. Гольбаха, и, конечно, своей наиболее развитой формой — диалектическим материализмом. Здесь в основу мира кладут только материальное начало, рассматривая разнообразные свойства бытия и феномен сознания как проявления материального единства мира. Классический вариант идеалистического монизма — индийская веданта, где подлинным бытием обладает лишь единый духовный Абсолют-Брахман, а все многообразие материальных вещей в мире — лишь субъективная иллюзия, майя.

---

[1] Английский философ воюет, прежде всего, с идеей материи, как с единственной порождающей субстанцией. Материализм — его самый непримиримый враг. Беркли честно признается: «Если слово *субстанция* понимать в житейском смысле... т.е. как комбинацию чувственных качеств, протяженности, прочности, веса и т.п., то меня нельзя обвинить в их уничтожении. Но если слово субстанция понимать в философском смысле — как основу акциденций или качеств вне сознания — то тогда действительно я признаю, что уничтожаю ее, если можно говорить об уничтожении того, что никогда не существовало, не существовало даже в воображении» (*Беркли Дж.* Соч. Сост., общ. ред. и вступит. статья Н.С. Нарского. М., 1978. С. 187).

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Монистическая субстанциалистская установка — неважно, является она материалистической или идеалистической — сталкивается с несколькими принципиальными трудностями. Первая связана с тем, что от абстрактного исходного единства довольно трудно перейти к своеобразию единичной вещи и тем более — к активности и творчеству уникальной человеческой личности. Беда любого абсолютизированного монизма — в его имперсональности, деиндивидуализированности бытия. Вторая трудность состоит в том, что последовательный идеалистический монизм испытывает трудности с объяснением материальных структур бытия, а материалистический, наоборот, с уяснением природы идеальных образований.

Первая трудность ведет к становлению плюралистических онтологий. **Плюрализм** в онтологии исходит из множества независимых начал, обладающих активностью и самодетерминацией, т.е. выступающих причинами самих себя. Плюрализм может быть и идеалистическим (Лейбниц), и материалистическим (Демокрит), а может наделять множественные начала бытия в равной мере и психическими, и материально-физическими свойствами, как это свойственно ранней буддийской теории дхарм — множественных психофизических первоэлементов бытия. Последовательно проведенный плюрализм удачно объясняет, например, активность и свободу человека, но, в свою очередь, сталкивается с двумя трудностями: невозможностью объяснить происхождение множества деятельных индивидуальных субстанций, а также факт их очевидного телесного и духовного единства. Не случайно тот же Лейбниц в своей «Монадологии» вынужден вводить представление о Боге как «первичном единстве» и «изначальной простой субстанции», а все остальные монады «рождаются... из беспрерывных... излучений (*fulgurations*) Божества»[1]. «Мягкие» варианты плюралистических онтологий представлены в XX в. идеал-реализмом Н.О. Лосского с его идеей субстанциальных деятелей, а также экзистенциализмом и персонализмом.

Дуализмом называют философские концепции, которые кладут в основу мира два начала, в подавляющем большинстве случаев — дух и материю. Его сверхзадача — сохранить положительные элементы материализма и идеализма, преодолев их минусы, а также избежать слишком большого числа начал, как в плюрализме. Иными словами, одной субстанции — мало, а три субстанции — уже избыток для построения взвешенной онтологической модели, позволяющей объяснить и природное, и социальное, и человеческое бытие. Дуалистические онтологии были созданы и в Европе (классический вариант — дуализм Декарта), и в Индии (классические варианты — система санкхья и двай-

---

[1] *Лейбниц Г.-В.* Монадология // Соч. в 4 т. Т. 1 / Ред. и сост., автор вступит. статьи и примеч. В.В. Соколов. М., 1982. С. 421.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

та-веданта Мадхвы). Главная проблема дуализма — механизмы взаимодействия и взаимопроникновения противоположных субстанций, особенно применительно к человеку как к целостному существу, что, в конце концов, заставляет явно или скрыто проводить монистическую установку. Это весьма характерно для философии того же Декарта, вводящего представление о Боге, о чем мы говорили выше.

Казалось бы, онтологической моделью, позволяющей оптимально синтезировать монизм и дуализм, является **пантеизм**, где единой субстанции приписываются бинарные атрибуты, чаще всего — те же дух и материя. Природа при этом максимально обожествляется, а Бог — натурализуется. Пантеизм с необходимостью подразумевает органицистское и даже гилозоистическое истолкование природы. Классические европейские пантеистические системы созданы Дж. Бруно, Я. Бёме, Спинозой и Шеллингом. Системы пантеистического толка, соответственно, с китайской и с индийской спецификой созданы Ван Янмином (мыслителем XV–XVI столетий, сумевшим органично синтезировать предшествовавшие китайские религиозно-философские учения) и Рамануджой (ведантистским мыслителем XI–XII столетий, создателем влиятельной школы вишишта-адвайта, преодолевающим абстрактный монизм Шанкарачарьи). Слабостью пантеистических систем являются, во-первых, гипертрофированное сближение, почти отождествление духовных и материальных, психических и физических элементов бытия[1], что иногда сопровождается утратой понимания их специфики, и, во-вторых, статическая картина мировой и экзистенциальной жизни. Дело в том, что здесь остается непонятным (и на это указывают почти все критики пантеизма), зачем такой исходно совершенной и единой субстанции, в которую, в конце концов, призван вернуться и в акте слияния с которой должен успокоиться каждый разумный индивид, нужно вообще порождать несовершенный и множественный физический мир.

Попытками преодолеть эти недостатки пантеизма и добиться более гармоничного синтеза ключевых ходов классической онтологической мысли является позиция монодуалистических онтологий.

В принципе, элементы **монодуализма** есть в большинстве развитых онтологических систем: у Платона и Аристотеля, Иоанна Скота Эриугены и Николая Кузанского, Шеллинга и Гегеля, В.С. Соловьева и Н.О. Лосского. Сущностью монодуалистической онтологической установки является признание органического единства (монизм) двух противоположных — материального и идеального — начал (дуализм), которые нуждаются во взаимном динамическом опосредствовании и взаимопроникновении. Соответственно, мир в монодуалистичес-

---

[1] В этом пункте преимущества пантеизма по сравнению с его оппонентом дуализмом оборачиваются недостатками.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ких моделях предстает как непрерывно эволюционирующее и развертывающее целое, где нет тождества и нет разрыва между материальными и духовными составляющими, но есть различный характер взаимодействия между ними на различных уровнях мирового бытия. В принципе монодуализм принадлежит уже к классу неклассических онтологий, о чем речь шла выше.

Для полноты картины ключевых ходов классической онтологической мысли укажем также на довольно многочисленные модели, кладущие в основу мира не какую-то разновидность бытия, а, наоборот, его абсолютную противоположность — **ничто**. Онтологии ничто чрезвычайно разнообразны, начиная от буддийской школы мадхьямиков с их учением о первичной и рационально неопределимой пустоте-энергии под названием шуньята, откуда рождаются и куда возвращаются все ее единичные порождения; и кончая сартровским ничто, как чистой — дорефлексивной и беспредметной — активностью нашего сознания. Сюда же, кстати, могут быть отнесены и современные натурфилософские интерпретации природы физического вакуума (ничто), как субстанции всего сущего. Таким образом, ничто может быть истолковано и материалистически, и идеалистически; с позиций и объективного, и субъективного идеализма; и монистически и плюралистически, т.е. в конечном счете сведется к одной из перечисленных выше конструктивных онтологических моделей.

3. ВЕЩЬ, СВОЙСТВО, ОТНОШЕНИЕ

Чрезвычайно важными и эффективно работающими онтологическими категориями являются также «вещь», «свойство» и «отношение». Понятие «вещь» появляется достаточно рано в человеческой культуре, когда человек начинает отделять самого себя, свое сознание от окружающей действительности. Осознание самого себя в качестве особого «Я» позволяет все то, что находится за его пределами, рассматривать как нечто внешнее, т.е. как «вещь».

В истории философии понятие вещи было четко сформулировано Аристотелем, который говорил о том, что вещь — это то, что обладает признаками и самостоятельно существует в пространстве и времени, но само не может быть ничьим признаком. Одной из самых глубоких и интересных была позиция И. Канта, который вводит понятие «вещь-в-себе», означающее, что мы познаем лишь те характеристики вещи, которые нам доступны в явлении. Таким образом, сущность вещи познаваема лишь относительно, через понимание нами ее феноменально обнаруживаемых свойств, каждое из которых связано с сущностью вещи как таковой.

Объективная же выделенность вещи в бытии связана с тем, что она отличается собственными качественными и количественными

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

характеристиками. Качество есть такая определенность вещи, утрачивая которую, вещь перестает существовать, переходя из бытия в небытие. Количественные же характеристики вещи могут до известной степени изменяться, но сама вещь при этом сохраняет свою качественную определенность. При этом любая вещь взаимосвязана с совокупностью других вещей, т.е. является элементом более крупной системы, в той или иной мере приобретая и так называемые системные качества.

В истории науки и философии долгое время вещь отождествлялась со свойством вещественности (или телесности), что в рамках физики часто просто отождествлялось с массой покоя. И, соответственно, материя отождествлялась с веществом, что ограничивало сферу применения данной категории только рамками природного мира. Однако оказалось, что данная категория эффективно работает и при анализе социальных явлений, фиксируя определенный тип отношений между людьми, которые могут приобретать характер овеществления. Например, созданный мною предмет есть овеществленная сущность моего труда, т.е. в конечном счете затрата времени, изъятого из моей жизни. Таким образом, в вещи я нахожу собственную отчужденную и овеществленную сущность. Нетрудно видеть, что здесь феномен овеществления сущностных сил человека совпадает с переходом бытия в свое инобытие.

В мире человеческой культуры мы сталкиваемся с особым родом вещей, которые несут идеально-информационное содержание, т.е. их тело выражает нечто с этой телесностью связанное, но, вместе с тем, и отличное. Так, деньги — это не просто бумага с краской, а всеобщий эквивалент стоимости, наглядно-телесное воплощение идеального свойства соизмерять различные товары, благодаря чему только и возможно бесперебойное рыночное движение физических вещей и услуг. Книга — это тоже вроде бы материальная вещь, но за ее буквами и бумагой стоит мир человеческих идеальных смыслов, подлежащих творческой интерпретации другим сознанием. Такая вещь, созданная человеком и включенная в мир человеческого общения и совместной деятельности, носит название символа или знака в самом широком смысле. Весь мир человеческой культуры может быть понят, как созданный нами мир вещей-символов, наделенных идеальными смыслами и имеющих определенное функциональное предназначение.

В такой двойственности вещей – символов культуры, в равной мере и идеальных, и материальных, — коренится онтологический соблазн увидеть идеальную реальность и за вещами природного мира, постулировав, подобно Гегелю, что вся природа — не что иное, как символическое обнаружение Абсолютной Идеи, а цель науки — «идеализация природы», т.е. познание этого скрытого за материальными явлениями и процессами их сущностного идеального содержания.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

С позиций же материализма природный мир состоит из отдельных вещей, объединяющихся материальными законами и причинами в единую систему. Здесь нет места Богу и независимым идеальным сущностям. Соответственно, в рамках материализма возникает соблазн иного рода: попытаться трактовать все идеальные структуры в обществе и в сознании человека исключительно как вторичные функциональные образования, производные от материальных — вещных — процессов и взаимодействий.

Остановимся теперь на несколько ином аспекте, связанном с познанием вещей. Все вещи в мире (не важно, относятся они к миру природы или к миру культуры), хотя и относительно обособленны друг от друга, но находятся при этом в постоянном взаимодействии (или в определенных отношениях друг к другу). Именно взаимодействие определяет свойства вещей. Если предположить, что взаимодействия нет, то вещь становится недоступной познанию, она никак не проявится. Здесь можно даже говорить о природном небытии вещи и культурном небытии символа.

При этом одна и та же вещь может реализовать во взаимодействии различные свойства. В этом смысле, можно согласиться с Кантом, свойства вещи бесконечны, и нам доступна лишь их часть. Другое дело, что из этого можно заключить как о принципиальной и абсолютной недоступности нам объективных свойств вещи (как у самого Канта), так и об их временной непроявленности (относительной недоступности). Таким образом, свойства вещи реализуются только в рамках ее определенного взаимодействия с другими вещами.

Отсюда можно сделать важный онтологический вывод о том, что бытие, наряду с другими характеристиками, представляет собой **систему взаимодействующих вещей**. Наряду с категорией взаимодействия (отношения) в философии используется и категория связи. Связь — это такое взаимодействие, где изменения претерпевают обе взаимодействующие вещи или явления. К тому же связи в мире могут быть многоуровневыми и многосторонними. Познание человеком вещи, таким образом, есть познание свойств самой этой вещи, но которые, в свою очередь, обусловлены теми системами связей, в которые вещь объективно включена и которые нами исследуются в настоящий момент времени.

Связи могут быть внутренними и внешними. **Внутренняя связь — это структура предмета**, т.е. совокупность его внутренних связей. Она обеспечивает его выделенность, целостность и устойчивость, т.е. качество. Но, поскольку предмет или вещь не находятся в вакууме, они испытывают влияния со стороны других предметов или вещей. Соответственно, внутренняя структура зависит от внешних связей и может изменяться под их прямым влиянием (приспособляться в биологических системах, подвергаться механическому разрушению и т.д.).

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Само понятие вещи претерпело значительную эволюцию и шло по пути нарастания его абстрактности. От понятия вещи как внешнего тела или предмета, через аристотелевское понятие самостоятельности существования, до выделения семантического (или символического), онтологического и гносеологического смыслов понятия «вещь». В онтологическом плане вещь — это любой носитель признаков. В гносеологическом — любой объект мысли. В семантическом — нечто, что может быть обозначено или названо, т.е. имеет идеально-информационное измерение.

Итак, природные вещи представляют собой материальные образования, включенные в относительно устойчивые системы движения. Вещи, благодаря такому движению, воздействуют друг на друга. Взаимодействие и связь вещей порождают у них ряд новых свойств и, одновременно, выявляет относительную самостоятельность вещей, наличие у них неповторимых качественных характеристик. Точно так же и символы культуры, как идеально-материальные образования, всегда включены в систему человеческих отношений, проявляя только в этом процессе свои имманентные качества и только в нем обретая новые системные свойства. Так, ложка является ложкой, а не куском обработанного металла, только если используется по своему прямому функциональному назначению. При этом понятно, что вещи и символы культуры включены в различные типы системных связей, определяющих многие их свойства и качества, называемые системными. Об этом мы еще подробно поговорим в следующей главе.

Выделим еще один проблемный пласт, связанный с человеческим отношением к вещам. Прав был, по-видимому, М. Хайдеггер, говоря, что человек дает сказаться, выявиться вещам, помогает им вступить в круг бытия и обрести голос, который они никогда бы не обрели, не соприкоснувшись с живой стихией его сознания. Человек не только создает вещи актами своей материальной деятельности и не только дает жизнь молчавшим дотоле текстам, партитурам опер и живописным полотнам, но и делает явным «немотствующий сказ» вещей природы, когда «небо начинает дышать осенью», месяц зажигает у нас над головой «синие свечи звезд», а вроде бы заурядный горный пейзаж обретает глубочайший смысл, живую полноту и красоту бытия. Он как бы включается в мир значащих и важных человеческих вещей. Такое внеутилитарное и творческое отношение к вещам окружающего мира приобретает особое значение в условиях все более обволакивающего нас технического мира вещей и символов, где перед человеком открываются гигантские возможности владеть и управлять вещами, но одновременно все зримее становится опасность утратить какие-то важнейшие черты собственно человеческого бытия.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Глава 2. СТРУКТУРНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ БЫТИЯ

1. СООТНОШЕНИЕ ЧАСТИ И ЦЕЛОГО: ПРИНЦИП СИСТЕМНОСТИ

Вещи могут быть простыми, а могут быть и чрезвычайно сложными по своему составу и строению, включенными в различные природные и культурные образования более высокого уровня на правах подчиненных моментов. Все это с необходимостью ставило перед онтологической мыслью важные вопросы о соотношении целого и частей и о различных видах целостности, существующих в мире.

В философии были развиты два основных направления в решении вопроса о соотношении части и целого[1].

Меризм (от греч. *meros* — часть) рассматривает любой объект как сумму составляющих его частей. Предполагалось, что сумма частей и составляет качество целого предмета. Поскольку часть предшествует целому, то совокупность частей не порождает качественно ничего нового, кроме количественной совокупности исходных качеств. Целое здесь полностью детерминируется частями. Познание объекта есть, прежде всего, его расчленение на более мелкие части, которые познаются относительно автономно. А уж затем из знания этих частей складывается общее представление об объекте. Такой подход к исследованию объекта получил в науке название элементаристского, основанного на методе редукции (сведения) сложного к простому.

Холизм (от греч. *holos* —целое) исходит из того, что любой объект имеет некоторые внутренние неотъемлемые качества, которые остаются в нем даже при отделении частей. Иначе говоря, качество целого всегда превосходит сумму качеств его частей. То есть в объекте как целом всегда присутствует некий остаток, который существует вне качеств частей и может даже им предшествовать. Это качество целого как такового обеспечивает единство предмета и непосредственно влияет на качества его отдельных частей. Соответственно, познание реализуется как процесс познания частей на основании знания о целом. Такой подход, при всей его внешней привлекательности, также часто оказывался ошибочным, ибо приводил к мыслительному конструированию «остатка», который и выступал в качестве главной детерминанты системы. Но сам этот остаток часто оставался неопределенным, что приводило к спекулятивным объяснениям

[1] Анализ антиномий целостности см. в кн.: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 1997. С. 391–394.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

реальных процессов. Например, процесс горения объяснялся с помощью «теплорода», а жизнь — через феномен «витальной силы».

Антиномичность данных подходов — их аргументированность и, вместе с тем, ограниченность — заставляли задуматься о более тесной и сложной взаимосвязи между частью и целым, что постепенно привело к пониманию того, что обе позиции в определенном смысле дополняют друг друга, отражая объективную противоречивость существования сложных объектов. Так, развитие физики, например, долгое время шло в русле редукционистской методологии, что было весьма эффективно и позволило человеку построить стройную механическую картину мира. Однако как только физика проникла на уровень элементарных частиц, оказалось, что законы физики здесь совершенно иные и отличаются от механических законов. Отличие было в том, что неопределенность в классической физике объяснялась отсутствием знания о движении элементарных частиц. При этом господствовала вера, что познанные законы их движения будут относиться к тому же типу классических динамических законов, что и в ньютоновской механике, позволяющих однозначно предсказывать поведение объектов в последующие моменты времени. Однако в квантовой механике соотношение неопределенностей выступает в качестве основы физических представлений, исходящих «из принципиальной невозможности установить одновременно и местоположение и скорость частицы»[1]. Точно так же и живой организм, как стало особенно явным к концу XIX в., хоть и представляет собой совокупность частей, но его целостность из свойств этих частей никак не выводима.

Диалектическое понимание соотношения части и целого реализуется в **принципе целостности**. Он основан на понимании того, что в целом существует взаимосвязь между частями, которая сама по себе обладает новыми свойствами и придает системе в целом новое качество. Долгое время диалектика части и целого в явном виде присутствовала лишь в философии на уровне рефлексивно-логических умозаключений, часто не связанных с конкретным материалом. Такое понимание было не востребовано науками, которые находились на эмпирической стадии развития. Соответственно, преобладали идеи элементаризма и механицизма, которые распространялись в виде соответствующих частнонаучных методов на познание любых явлений и процессов от механики до исследования человека и социума. Такая ситуация сохранялось вплоть до середины XIX в., когда накопленные знания стали столь велики и разнообразны, что понадобилось

---

[1] *Рапопорт А.* Различные подходы к построению общей теории систем: элементаристский и организмический // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник-1983 / Ред. кол.: Д.М. Гвишиани (гл. ред.). М., 1983. С. 45.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

их целостное осмысление. Возникают концепции, которые пытаются связать в систему самые разнообразные знания как в одной, так и в нескольких отраслях науки.

В философии это в наибольшей степени осуществили Гегель, применительно к обществу — К. Маркс и М. Вебер, в естествознании — Ч. Дарвин и А. Эйнштейн. Объектом научного интереса постепенно становятся эволюционирующие динамические объекты — живая природа в целом и отдельные биологические виды; человеческие культура и язык; экономические и социальные отношения в обществе; наконец антропологическая эволюция самого человека. К концу XIX — началу XX в. параллельно в целой группе наук постепенно формируются основные черты и понятия **системного подхода**. В области политэкономии — это, несомненно, системные идеи «Капитала» Маркса[1]; в области лингвистики — структурные идеи Ф. де Соссюра[2], в биологии — набирающее силу так называемое организмическое движение, акцентировавшее внимание на целостных свойствах живого[3].

В наиболее явном виде программа системных исследований оформилась в 1930–40-е гг., когда Л. Берталанфи столкнулся с решением некоторых проблем биологии и первым предложил вариант общей теории систем (ОТС). Правда, еще в 1920-е гг. А.А. Богданов в своей тектологии[4] также обосновывает необходимость исследования любого объекта с «организационной точки зрения». С этих позиций законы системной организации носят всеобщий характер и могут проявляться в самых разнообразных конкретных системах, включая и явления неживой природы. Происходит становление системного подхода, который не подменяет философские размышления о диалектике части и целого, но представляет собой весьма эффективную общенаучную методологию.

Результатом системного подхода выступает создание общенаучных методологических концепций, разработка которых осуществляется «в сфере нефилософского знания, главным образом в рамках совре-

---

1 В обоснование и раскрытие данного факта огромный вклад внесли советские философы. См., напр.: *Кузьмин В.П.* Проблемы системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1974; *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960; *Оруджев З.М.* К. Маркс и диалектическая логика. Баку, 1964; *Он же*: Диалектика как система. М., 1973.

2 См.: *Соссюр Ф. де*. Труды по языкознанию. М., 1977.

3 См.: Анализ истории организмического движения в кн.: История биологии с древнейших времен до начала XX века / Под ред. С.Р. Микулинского. М., 1972.

4 См.: *Богданов А.А.* Тектология (Всеобщая организационная наука. В 2 кн.) / Редкол.: Л.И. Абалкин (отв. ред.). М., 1989.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

менной логики и методологии науки»[1]. Системный подход не отменяет философского принципа целостности, а, напротив, представляет собой его развитие через уточнение новых понятий, связанных со свойством системности объектов. Более того, этот тот самый случай, когда общенаучные понятия органично входят в ткань философских исследований и позволяют говорить о философском принципе системности. Если системный подход, как общенаучный метод, опирается на знания систем реальной действительности, то **философский принцип системности** преломляет проблему части и целого (в том числе и ее решения системным подходом) сквозь призму предельного философского отношения к миру, т.е. сквозь призму онтологических, гносеологических, методологических и мировоззренческих проблем. Это именно философский принцип, который имеет методологическое значение «для построения всех других форм теоретической рефлексии... относительно системных исследований, включая и системный подход»[2].

Понятие целого в принципе системности интерпретируется через понятие **системы**, которая в первом приближении понимается как упорядоченное множество взаимосвязанных элементов. Соответственно **элемент** — неразложимая далее относительно простая единица сложных предметов и явлений. Несмотря на то, что элемент как таковой может существовать в виде отдельного предмета, в качестве элемента он существует только внутри системы, выполняя определенные функции. Понятие элемента уточняет философское понятие части. Элемент выступает наиболее простым образованием внутри системы, представляя ее первый низший уровень. Далее, есть уровень «подсистемы», т.е. некой совокупности элементов, представляющей более сложное образование, чем элемент, но менее сложное, чем сама система. Подсистемы «объединяют в себе разные части (элементы) системы, в своей совокупности способные к выполнению единой (частной) программы систем»[3].

Понятия элемента и системы уточняют традиционные философские понятия части и целого. Однако в системе присутствует еще одно очень важное образование, которое придает всей системе целостность и устойчивость, связывая элементы и подсистемы в единство, создавая определенную организацию данной системы. Это образование является **структурой** системы. Структура может носить более или ме-

---

1 *Садовский В.Н.* Системный подход и общая теория систем: статус, основные проблемы и перспективы развития // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник-1979 / Ред. кол.: Д.М. Гвишиани (гл. ред.). М., 1980. С. 36.

2 Там же.

3 *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 2000. С. 463.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

нее упорядоченный характер. Это зависит от ее устойчивости, которая, в свою очередь, обеспечивает и устойчивость всей системы. Когда мы говорим о системном подходе, то прежде всего имеем в виду устойчивую и упорядоченную связь элементов системы. Соответственно, поскольку устойчивая и повторяющаяся связь есть не что иное, как закон, структура системы есть определенная совокупность законов, определяющих связь элементов в системе, превращающих ее в единое целое.

Таким образом, принцип системности связан с тем, что, исследуя сложные объекты, мы должны подходить к ним как к системам. Это означает выявление в них элементов и связей между ними. При этом, изучая элемент, мы должны выделять, прежде всего, те его свойства, которые связаны с его функционированием в данной системе. Отсюда еще одно очень важное понятие системного подхода — **функция**. Функция — это те свойства и действия (операции) элементов или подсистем, которые направлены на поддержание стабильности и развитие системы как целостности. Сам по себе элемент, как отдельный объект, может обладать неограниченным числом свойств. В системе он проявляется как бы одной из своих сторон. Поэтому некоторые объекты могут быть элементами разных систем, включаться в разные взаимосвязи. В системном подходе уточняется понятие внутренних свойств объекта, которые, по выражению холистов, присущи ему изначально. Таким изначальным связывающим качеством как раз и выступает структура объекта, которая, с одной стороны, связывает его элементы в единое целое, а с другой — заставляет эти элементы функционировать по законам данной системы.

Если человек, как элемент, включен, например, в какую-то социальную систему, то здесь на первый план выступает не вся совокупность его личностных свойств, а, прежде всего то, что позволяет ему активно функционировать в качестве элемента данной системы. Все иные его личностные свойства будут затребованы лишь в той степени, насколько они способствуют данному функционированию, обеспечивая устойчивость и функционирование системы в целом. В противном случае, если человек, как элемент общественной системы, нарушает ее нормальное функционирование, то он будет ею отторгнут или будет вынужден отказаться от проявления некоторых собственных качеств, мешающих данному функционированию.

Именно поэтому изменение общественной системы необходимо связано с изменением ее структуры, т.е. совокупности устойчивых связей между элементами, а не просто заменой одних элементов на другие (например, путем кадровых перестановок), не изменяющих сути структуры. В некоторых ситуациях может потребоваться полная замена структурных связей, т.е. изменение системы в целом. Все это особенно наглядно проявляется в периоды различного рода револю-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ций и реформ в обществе. Человек, претендующий на роль реформатора, необходимо должен «ломать» структуру, организацию системы, иначе данные связи неизбежно заставят даже новые элементы системы (если их количество недостаточно, как чаще всего в обществе и бывает) функционировать по-старому. В стабильной стадии развития любой системы радикальная ломка ее структуры нежелательна. Если система эффективна, то замена элементов в ней должна осуществляться только в случае сохранения и усиления этой эффективности.

Особенность системного принципа заключается в том, что, исследуя с его помощью явления, мы исходим из целостности объекта. То есть, в отличие от элементаристского подхода, где сначала познаются части, а затем осуществляется их синтез, интеграция, системный подход исходит из первичной целостности объекта. Следовательно, он рассматривает элементы не отдельно, а как части функционирующей системы.

Системный подход позволяет дать определенную типологию систем по характеру связи между элементами. Выделяются следующие виды систем.

Суммативные — это системы, в которых элементы достаточно автономны по отношению друг к другу, а связь между ними носит случайный, преходящий характер. Иначе говоря, свойство системности здесь, безусловно, имеется, но выражено очень слабо и не оказывает существенного влияния на данный объект. Свойства такой системы почти равны сумме свойств ее элементов. Это такие неорганизованные совокупности, как, например, горсть земли, корзина яблок и т.д. В то же время при некоторых условиях связь элементов в этих суммативных системах может укрепляться, и они способны перейти на иной уровень системной организации. Так, при поливе песков и внесении в них элементов органики образуется почва, которая отличается в первую очередь именно своей структурностью.

Целостные системы характеризуются тем, что здесь внутренние связи элементов дают такое системное качество, которого не существует ни у одного из входящих в систему элементов. Собственно говоря, принцип системности применяется именно к целостным системам. Среди целостных систем по характеру взаимодействия в них элементов можно выделить:

- ***неорганические системы***, в которых могут быть разные варианты соотношения части и целого и характер взаимодействия между элементами. Здесь большую роль играет внешнее воздействие на систему. Некоторые элементы такой системы могут терять ряд свойств вне системы, а другие, наоборот, могут выступать как самостоятельные. Целостность таких систем определяется законом сохранения энергии. Система является тем более устойчивой, чем больше усилий надо приложить для «растаскивания» ее на отдель-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ные элементы. В некоторых случаях, когда речь идет об элементарных системах, энергия такого растаскивания (распада) может быть сопоставима с энергией самих частиц. Внутри неорганических систем, в свою очередь, можно выделить системы функциональные и нефункциональные;

- ***органические системы***, характеризующиеся большей активностью целого по отношению к частям. Такие системы способны к саморазвитию и самовоспроизведению. Высокоорганизованные среди них могут создавать свои подсистемы, которых не было в природе. Части таких систем существуют только внутри целого, а без него перестают функционировать. «Если в суммативных, да и в неорганичных системах, части могут существовать в основном в своем субстрате, то в целостных органических системах части являются частями только в составе единого функционального целого»[1].

Принцип системности означает такой подход к исследованию объекта, когда последний рассматривается в качестве целостной системы, когда он исследуется через выделение элементов и взаимосвязей между ними и когда каждый исследуемый объект рассматривается в качестве элемента более общих систем. При этом выделяются системы причинных связей и следствий, и любое явление рассматривается как следствие системы причин, а исследование элементов происходит с позиции выявления их места и функций в системе. Поскольку один и тот же элемент обладает множеством свойств, то он может функционировать в разных системах. При исследовании высокоорганизованных систем необходимо понимать, что содержательно система богаче любого элемента, поэтому только причинного объяснения недостаточно. Например, в обществе важным фактором выступают принципы целесообразности и специфические человеческие отношения (нравственные, правовые, религиозные нормы и т.д.).

2. РАЗНООБРАЗИЕ СТРУКТУРНЫХ УРОВНЕЙ БЫТИЯ И МОДЕЛИ ЕДИНСТВА МИРА

Системный подход позволяет нам рассматривать мир как особого рода систему. Это означает, что мы можем выделять в нем различные уровни и подуровни, выявлять самые разнообразные системы связей, т.е. разные структуры, рассматривая эти структурные связи как особого рода закономерности, которые можно познавать. Причем оказывается, что на таком предельном уровне исследования грани противопоставляющие, например, идеализм и материализм, стираются или, точнее, взаимно дополняют друг друга. И та и другая по-

---

1 *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 2000. С. 467.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

зиции способны объяснить мир, и та и другая — недостаточны в своих объяснениях.

Есть также основания констатировать, что эти всеобщие законы существования мира, как системы, имеющие локальные проявления и преломления, сами являются неизменными, хотя на их основе возможно появление бесконечного числа эмпирических форм. В противном случае в основе этих всеобщих законов лежали бы какие-то еще более всеобщие субстанциальные законы, что невозможно по определению. Мы можем сегодня вполне определенно утверждать, что мир развивается как система, способен к саморазвитию, т.е. усложнению своей структурной и функциональной организации.

Наш мир имеет также и иные универсальные свойства, которые называются атрибутами и проявляются на всех структурных уровнях бытия. Среди них можно выделить: многообразие типов связей, включая идеально-информационные; пространственную и временную определенность; иерархическую организованность, структурную и качественную бесконечность и т.д. Еще совсем недавно мы утверждали вечность мира в качестве его важнейшего атрибута, но сегодня есть все основания считать, что наша видимая Вселенная имела начало во времени (около 20 млрд лет назад) и, не исключено, будет иметь конечное время существования. Это, естественно, отнюдь не означает, что мировое бытие на этом завершится, а не примет каких-то иных, пока еще неведомых нам форм.

Природный мир, ограниченный доступными нам на сегодняшний день пространственно-временными масштабами, включает в себя в качестве подсистем и живую природу, и социум, и духовные образования, созданные человеком, которые обладают иными пространственно-временными масштабами и приобретают специфические свойства относительно предшествующих уровней. Все это вместе является единой сверхсложной системой под названием мир или Вселенная с различными структурными уровнями бытия, связанными многообразными генетическими и функциональными связями. Познание этих структурных уровней и связей осуществляется как познание соответствующих закономерностей, которые неисчерпаемы как внутри каждого уровня, так и в целом. Проникновение в тайны Вселенной ограничены на каждом историческом этапе нашими научно-техническими и антропологическими возможностями, но нет никаких онтологических запретов и границ на бесконечное углубление нашего познания мира как системы.

2.1. Мифопоэтическая модель

Одной из центральных проблем современной «философии природы» выступает проблема единства мира, которая реализуется в це-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

лом ряде моделей и конструкций. Изначально — это интуитивное понимание человеком единства Космоса и поиск его первооснов, что при отсутствии научных знаний осуществляется в метафорической и символической форме и закрепляется в мифологических системах. Такое понимание нельзя игнорировать, ибо оно лежит в основе человеческого восприятия бытия, которое позже реализуется как в научных моделях мира, так и в философских размышлениях над тайнами мироздания. В условиях отсутствия конкретных знаний именно целостность восприятия позволяла выдвигать догадки и объяснения, которые позже неожиданно становились научно обоснованными.

Реконструируя мифологические представления, мы понимаем, что в их основе лежит универсальная картина мира, построенная на совершенно иных основаниях, чем это осуществляется в абстрактно-понятийном восприятии, характерном для современного мышления.

Это позволяет, вслед за В.Н. Топоровым, говорить об особой **мифопоэтической модели мира**. В центре ее лежит понимание мира как единства человека и среды его обитания. «...В этом смысле мир есть результат переработки информации о среде и самом человеке, причем "человеческие" структуры и схемы часто экстраполируются на среду, которая описывается на языке антропоцентрических понятий»[1].

Реальность этого мира (в отличие от современного) была изначально человекосоразмерной, ибо воспринималась не через способы различения объективного и субъективного (которых не было), а лишь через сознание человека. Миф, как дошедший до нас памятник культуры, — это не просто сочиненные кем-то рассказы, а зафиксированная конструкция реальности, интерпретирующая события сквозь систему мифологических героев и персонажей. Миф и был реальностью, а реальность становилась таковой, лишь перейдя в миф. «Рядом с мифом не могло быть в сознании не-мифа, какой-то непосредственно данной реальности... Миф есть познавательное обозначение»[2]. Не имея возможности подробно касаться этой проблемы, отметим лишь ее основные черты.

Универсальность и целостность представлений о мире в мифологическом сознании была обусловлена слабой разделенностью человека и мира, бытия и сознания, слова и вещи. В результате мир представлялся абсолютно единым, в котором человек и природа *не* отделимы друг от друга. Это порождало тотальное представление о мире, как о живом организме (органицизм), где все онтологически связано со всем, и все влияет друг на друга. Соответственно, и в сознании

---

1 *Топоров В.Н.* Модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 2. К–Я. М., 1994. С. 161.

2 *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. С. 34.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

архаичного человека господствует принцип тождества макро- и микрокосмов, что позволяет связать воедино внешне далеко отстоящие друг от друга вещи, явления и предметы, части человеческого тела и т.п.

Для данной модели характерно понимание единства пространственно-временных отношений, которые выступают в качестве особого упорядочивающего начала космоса. Мир упорядочивается пространственно через сакральные, узловые точки пространства (священные места) и во временном отношении — путем выделения сакральных точек времени (священные дни и праздники). Узловые точки пространства и времени (святые места и святые дни) задают особую причинную детерминацию всех событий, опять же связывая воедино системы природных, социальных и этических норм, вырабатывая в каждой из них особую космическую меру, которой должен следовать человек.

Космос понимается одновременно как качественная и количественная определенность. Последняя описывается посредством особых числовых характеристик, через систему сакральных чисел, «космологизирующих наиболее важные части вселенной и наиболее ответственные (ключевые) моменты жизни (три, семь, десять, двенадцать, тридцать три и т.п.), и неблагоприятных чисел как образов хаоса, безблагодатности, зла (напр., тринадцать)»[1]. Качественная определенность проявляется в системе ключевых персонажей мифической картины мира, которые противопоставляются друг другу и своим творческим противоборством изначально упорядочивают мировое бытие. Таково, например, мироустрояющее противоборство бога Индры и демона Вритры в ведийской мифологии.

Мифопоэтическая модель основана на собственной логике действий человеческого героя, которая отлична от его поведения в реальном мире. Здесь господствует логика бриколажа[2], когда поставленная цель могла быть достигнута лишь окольными путями, через преодоление сопротивления врагов и стихий. Мир в целом здесь конструируется на изначальной борьбе противоположных начал, бинарных оппозиций по терминологии крупнейшего теоретика мифа К. Леви-Строса: живое – мертвое, сырое – вареное, свое – чужое, свет – тьма; верх – низ, правое – левое, мужское – женское и т.д. Это позволяет создать целую систему бинарной классификации (некий аналог философской системе категорий), которая в мифопоэтической модели выступает главным средством упорядочивания бытия, «отвоевывая новые части хаоса и космологизируя его. Внутри же кос-

---

1 *Топоров В.Н.* Модель мира. С. 162.

2 От одного из значений фр.: — отскок шара на бильярде, рикошет или прибегание к уверткам.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

мически организованного пространства все связано друг с другом (сам акт мысли о такой связи есть для первобытного сознания уже объективизация этой связи: мысль – вещь); здесь господствует глобальный и интегральный детерминизм»[1]. Все эти представления при определенной интерпретации, как мы видели раньше, переходят в зарождающуюся философию, что особенно заметно при создании различного рода классификаций и выделении противостоящих начал бытия, типа оппозиции воздуха земле или воды огню. Наконец, та же диалектика Гераклита не может быть понята без ее укорененности в стихийной диалектике мифа.

Такая конструктивная работа в описании бытия и мира всегда присутствует и в философии. Она, как мы помним, неизбежно приходит на смену мифу, причем не может опираться лишь на полученные наукой знания. В период господства мифа их просто не было, а позже в описании бытия всегда оставались лакуны непознанного или принципиально научно непознаваемого, что и компенсировалось конструктивной работой философского разума. Развитие философской онтологии всегда впоследствии будет проникнуто попытками построения различных моделей единства мира[2].

2.2. Вещественно-субстратная модель

Вещественно-субстратная модель усматривает единство мира в единстве физико-химического субстрата и его свойств. Данные современной науки заставляют предположить, что объекты неживой природы во всей Вселенной состоят из одинаковых химических элементов. Раскрытие внутренней структуры атома и открытие все новых элементарных частиц позволяют ставить вопрос о создании единой теории элементарных частиц, описывающей субстратное единство элементов мироздания. В биологии генетические исследования также убеждают в том, что в основе всех живых организмов лежит генетический код, состоящий из четырех аминокислот. Устанавливается тождественность физико-химического состава живой и неживой материи и т.д.[3] Наконец, установлено, что все вещества и элементы мира взаимосвязаны между собой посредством электромагнитных, гравитационных и иных полей. Впрочем, открытие в последнее время так называемой темной материи, вновь оживившиеся теоретические дискуссии вокруг проблемы эфира заставляют нас предполагать и на-

---

1 *Топоров В.Н.* Модель мира. С. 163.

2 См. более подробно в кн.: *Мелюхин С.Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966. С. 61–75.

3 См.: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Диалектический материализм (Общие теоретические принципы): Учеб. пособие. М., 1987. С. 164.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

личие какого-то более фундаментального субстратного единства мироздания.

2.3. Функциональная модель

В функциональной (или номологической) модели единство мира объясняется наличием и функционированием единых законов. Говорится о том, что в мире реализуется некая универсальная связь. Так, Пифагор говорил о божественных математических законах гармонии и мирового порядка. Лейбниц, исходя из идеи единых божественных математических законов, считал, что их можно свести в систему уравнений и на основе этого объяснять любые явления. Лаплас, исходя из признания универсальности механических законов, говорил об интеграции знания и возможности абсолютного познания мира. Эта концепция получила впоследствии название «лапласовский детерминизм», означающий, что если бы удалось связать в единое целое все знания о мире, все параметры тел и зафиксировать их в единых уравнениях, то можно было бы создать единую формулу, которая охватила бы все проявления и все разнообразие мира.

В рамках изложенных выше моделей частные законы отдельных сфер бытия распространяются на понимание мира в целом. В результате Вселенная представляется абсолютно однородным образованием, что приводит к выводам о возможности полного и окончательного ее познания. Однако это противоречит духу самой философии, как вечному стремлению к мудрости, а также имеющимся на сегодняшний день научным фактам. В частности, оказывается, что универсальная связь реально ограничена скоростью распространения взаимодействий (принцип близкодействия), конечностью времени существования любых объектов в Космосе и конечностью энергии объекта. Впрочем, даже если всеобщие законы организации и развития мира как системы (своеобразные вселенские «правила игры») существуют, функционально и генетически связывая все мироздание, то процесс их познания в любом случае уходит в бесконечность.

Наконец, помимо вышеперечисленных, сохраняют свое значение классические — субстанциалистские — модели единства мира, о которых мы много говорили выше. Учитывая систематический и шлифовавшийся в течение многих столетий характер ключевых ходов философской онтологической мысли, думается, что их рано списывать со счетов, особенно в связи с проявившимся у самих ученых несомненным интересом к вопросам философии природы.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Глава 3. ДВИЖЕНИЕ КАК АТРИБУТ БЫТИЯ И РАЗВИТИЕ

1. ПРОБЛЕМА ДВИЖЕНИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ВЕКТОРЫ ЕЕ РЕШЕНИЯ

Проблема движения всегда стояла в философии очень остро. При внешне неоспоримом факте, что движение существует, всегда были концепции, которые отрицали это. С чем это связано? Попробуем разобраться, исходя из своеобразной «презумпции невиновности» философов, т.е. понимая, что, делая тот или иной вывод, они опирались на рациональные аргументы даже тогда, когда отрицали движение. Итак, что такое движение? Познаваемо ли оно? Как соотносятся движение и покой? Какие существуют формы движения? Какова связь движения и развития?

Векторы исследования проблематики движения были заданы еще в античной философии, которая определила основные варианты решения вопроса о сущности движения.

Первый вариант был представлен **милетской школой**. Анаксимандр, создавая свое учение об апейроне, отмечал, что его важнейшим свойством является движение. А поскольку сам апейрон вечен и находится в вечном движении, следовательно, и само движение вечно и всеобще. Поэтому, «вечное движение — начало, обладающее старшинством над влагой... от него одно рождается, другое уничтожается»[1]. Анаксимен и Гераклит также полагали, что движение вечно и выступает причиной всех частных изменений. Именно Гераклиту принадлежат известные всем высказывания, что «в одну реку нельзя вступить дважды» и что «все течет и все изменяется». Представители ранней греческой натурфилософии, в какой-то мере абсолютизировав изменчивость бытия, отодвинули на второй план его устойчивость. Эта абсолютизация феномена становления и изменения вещей получила отражение в позиции Кратила, который, усиливая тезис своего учителя Гераклита, считал, что мы даже один раз не можем войти в одну и ту же реку, ибо она в каждый момент времени — уже другая.

Противоположный вариант, в котором отрицалось движение, был развит в элейской школе.

Суть данного отношения к движению была блестяще отражена в небольшом стихотворении А.С. Пушкина, который часто обращал-

[1] Фрагменты греческих философов. С. 119.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ся к античности[1]. Подобно всем гениальным людям, ему удалось в нескольких поэтических строчках зафиксировать сущность античного спора по поводу движения:

Движенья нет, сказал мудрец брадатый.
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить;
Хвалили все ответ замысловатый.
Но, господа, забавный случай сей
Другой пример на память мне приводит:
Ведь каждый день пред нами солнце всходит,
Однако ж прав упрямый Галилей.

А.С. Пушкин в ироничной форме показывает относительность восприятия окружающего мира нашими чувствами. Утверждение «брадатого мудреца» говорит об отсутствии движения. Казалось бы, очень просто опровергнуть его позицию путем демонстрации самого движения, что и осуществляет оппонент. Но, иронизирует Пушкин, то, что мы видим движение или, точнее, движущегося мудреца, вовсе не означает, что движение есть. Возникает сразу много дополнительных вопросов. Что имел в виду первый мудрец, отрицая движение, хотя сам двигался? Является ли доказательством реальности движения факт чувственной демонстрации конкретного движения, ведь в науке мы сплошь и рядом сталкиваемся с реальностью, которая радикально расходится с данными наших органов чувств. Самый наглядный пример — гелиоцентрическая теория Коперника.

По разным источникам, в качестве участника указанной ситуации, отрицавшего движение путем хождения, был Диоген Синопский (403–323 до н.э.). Гегель отмечает, что его опровержение (как и вообще опровержения подобного типа) является вульгарным, «которое противопоставляет, как это сделал Диоген, мышлению *чувственное сознание*» и является обычным взглядом, «так называемого здравого человеческого рассудка, придерживающегося *чувственной* очевидности и *привычных представлений и высказываний*»[2].

Зенон, который утверждал, что движения нет, имел в виду вовсе не его существование как таковое, данное нам в чувственном опыте, а лишь противоречивость мысленного определения движения и тот факт, что на языковом уровне мы можем давать движению самые разнообразные, в том числе и противоположные, определения. «Что

---

1 Как отмечал в блестящей статье, посвященной Пушкину, Г.С. Кнабе, «все, созданное Пушкиным, до предела насыщено античностью – мифологией и историей» (*Кнабе Г.С.* Пушкин и античность // Русский журнал. URL: (http: old.russ.ru/edu/99-04-06/knabe.htm).

2 *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3 т. Т. 3 / Отв. ред. М.М. Розенталь. М., 1972. С. 297.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

существует движение, что оно есть явление, это вовсе и не оспаривается; движение обладает чувственной достоверностью, оно существует, подобно тому, как существуют слоны; в этом смысле Зенону и на ум не приходило отрицать движение. Вопрос здесь идет о его истинности»[1]. Дело в том, что проблема обоснования истинности утверждений о движении предстала как весьма сложная задача, так как на уровне его логического понимания наша мысль постоянно сталкивается с противоречиями. В частности, мыслить движение оказывается принципиально невозможным без привлечения противоположной категории, а именно — покоя.

Исторически данный спор был связан, как мы помним, с утверждением Парменида, что бытие неподвижно и едино, которое не могли принять философы, стоящие на позиции Гераклита, современника Парменида. Зенон (которого Аристотель называл изобретателем диалектики), защищая основные тезисы своего учителя, пытается выстроить некую систему обоснования отсутствия движения. Зенон утверждает, что невозможно выразить движение непротиворечивым образом, следовательно, оно не обладает признаком истинного бытия.

Концентрированным выражением аргументов против существования движения стали знаменитые апории Зенона, исходящего из того, что бытие едино и неподвижно. Первая апория «Дихотомия» показывает, что при допущении непрерывности и соответственно бесконечной делимости пространства мы не можем доказать даже начало движения, ибо движущийся предмет должен дойти до половины пути, а для этого должен пройти половину половины и так до бесконечности. Вторая апория гласит, что быстрое (Ахиллес) не догонит медленного (Черепаха). Ведь когда Ахиллес придет в ту точку, где была черепаха, она в любом случае отойдет на какое-то расстояние от своего старта. Третья апория («Стрела») говорит о том, что движение невозможно и при допущении прерывности пространства. Летящая стрела всегда во время полета в каждый момент времени будет занимать место, равное себе, т.е. будет покоиться в пространстве. Но движение не может быть суммой состояний покоя, ибо это самопротиворечиво. Необходимо еще раз подчеркнуть, что Зенон в данном случае доказывал, конечно, не отсутствие движения как такового, а именно логическую противоречивость его понятийного обоснования. Именно поэтому, по выражению Гегеля, движение и «не обладает истинным бытием». Не случайно завершением вышеприведенного анекдота о «мудреце брадатом» становится тот факт, что, когда один из учеников Диогена посчитал правильным опровержение тезиса об отсутствии движения путем молчаливого хождения, то сам Диоген, который своим хождением лишь обострил диалоговую ситуацию, побил его палкой

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. С. 276.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

за непонимание недостаточности такого рода аргументации[1]. Этот исторический эпизод важен для понимания того, что вряд ли в истории философии существовали когда-нибудь философы, отрицающие движение в его реальном существовании. Проблема заключалась в рациональном обосновании феномена движения, которое не должно сводиться к достоверности его чувственного созерцания.

Можно указать на еще один важный позитивный момент, который имела негативная диалектика Зенона. Его аргументация показывает относительность самой формальной логики и чисто формально-логического подхода к реальному миру, к бытию. Мир имманентно противоречив, и в нем всегда будет класс объектов и явлений, которые следует понимать диалектически через совмещение противоположных содержательных мысленных определений. В самом деле, человек — это всегда единство души и тела, сознательного и бессознательного, биологического и социального начал. Жизнь, текущая вокруг нас, неотделима от смерти; бытие от небытия, необходимость и закономерность наступления каких-то событий — от случайных обстоятельств и привходящих факторов. Подлинным признаком философского мышления является не шараханье от противоречий бытия и познания, а умение ориентироваться в стихии противоположных характеристик самих вещей и соответственно логических определений мысли. Не случайно позитивная платоновская диалектика в диалогах «Софист» и «Парменид» будет разворачиваться именно в этом ключе и вместе с диалектическими идеями Гераклита станет основой всей европейской диалектической традиции[2]. Кстати, и сама сущность движения после элеатов будет осмыслена именно диалектически: как разные формы единства покоя и изменения, прерывности и непрерывности, линейности и нелинейности, качественных и количественных трансформаций, о чем мы еще поговорим.

Третий взгляд на сущность движения представил Эмпедокл, который попытался объединить противоположные взгляды и стал рассматривать изменчивость и устойчивость как две стороны общего процесса движения. «Сочетая ионийскую философскую традицию с италийской, Эмпедокл равно говорил об изменчивости и неизменности мира, но фактически в разных отношениях и частях. Мир неизменен в своих корнях и в пределах “круга времен”, но изменчив на уровне вещей и внутри “круга времен”»[3].

---

1 «Но там, где ведут борьбу доводами, допустимо лишь такое же опровержение доводами; нельзя в таком случае удовольствоваться лишь чувственной достоверностью, а нужно понять» (*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. С. 277).

2 См.: *Богомолов А.С.* Диалектический логос: Становление античной диалектики. М., 1982.

3 *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. С. 168.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Своеобразный итог данным спорам подвел Аристотель.

Он дает классификацию видов изменения, среди которых выделяется возникновение, уничтожение и собственно движение, понимаемое как осуществление сущего в возможности, переход его в действительность. Частным видом движения является механическое перемещение тела из одного места в другое, «движения помимо вещей не существует»[1]. Мысленное представление движения предполагает использование категорий места, времени и пустоты. Вечность движения Аристотель обосновывает «от противного». Отрицание вечности движения приводит к противоречию: движение предполагает наличие движущихся предметов, которые в свою очередь или возникли, или же существовали вечно неподвижно. Но возникновение предметов есть тоже движение. Если же они покоились вечно неподвижными, то тогда непонятно, почему они пришли в движение не раньше и не позже. Трудно объяснить также причину покоя, а такая причина должна быть[2].

Движение, по Аристотелю, реализуется внутри одной сущности и внутри одной формы в трех отношениях — качества, количества и места. То есть для каждой исследуемой сущности всегда имеется данное трехчленное отношение.

Количественное движение — это рост и убыль. Движение относительно места — это перемещение, или, говоря современным языком, пространственное перемещение, механическое движение.

Качественное движение — это качественное изменение. Кроме того, всякое движение осуществляется во времени. Причем если движение в пространстве и времени изучает физика, то качественные изменения выступают предметом метафизики. Перевод исследования проблемы движения в плоскость качественного изменения позволяет рассматривать его в наиболее широком, философски предельном смысле и говорить об изменчивости, процессуальности самого бытия.

2. ДВИЖЕНИЕ КАК СУЩНОСТЬ БЫТИЯ

Итак, движение само по себе противоречиво. Оно включает в себя моменты изменчивости и устойчивости, прерывности и непрерывности. Возникает важная проблема: как описать диалектическую противоречивость объекта формально непротиворечивым образом? Научно рассуждая о движении и других явлениях бытия, мы должны это осуществлять на языке понятий, т.е. строить некоторый концептуальный каркас, который заведомо будет значительным огрублени-

---

1 *Аристотель.* Физика. 200 b // Соч. в 4 т. Т. 3 / Пер., вступит. статья И.Д. Рожанского. М., 1981. С. 103.

2 См.: *Аристотель.* Физика. Книга 7 (241 b 35 – 267 b 25) // Соч. Т. 3. С. 205–262.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ем реального положения дел. Последнее позволяет нам рассуждать непротиворечиво, исходя из правил традиционной логики, но одновременно возникает проблема: как совместить онтологическую противоречивость (противоречия мира как такового) и мыслительную непротиворечивость?

Действительно, для того чтобы нечто познать, мы необходимо должны огрубить те реальные процессы, которые есть в мире. Следовательно, для того чтобы познать движение, мы неизбежно должны его приостановить, предметно проинтерпретировать. И здесь возникает возможность абсолютизации заведомо одностороннего и огрубленного его понимания с экстраполяцией такого понимания на движение в целом. В частности, сущность движения можно свести к механическому перемещению, которое можно описать только путем фиксации данного тела в определенном месте в некоторый момент времени. Здесь проблема движения сводится к описанию более фундаментальных структур бытия — пространству и времени.

В свою очередь, пространство и время при попытках их научного осмысления предстают как глубоко диалектические сущности, которые можно мыслить по-разному. Либо необходимо признать существование «неделимых» пространства и времени, либо, напротив, признать их бесконечную делимость[1]. Либо признать относительность всех пространственно-временных характеристик при абсолютности самого факта движения тел (как у Лейбница), либо, как это сделал Ньютон, ввести понятие перемещения тела из одной точки абсолютного пространства в другое. То есть ввести дополнительные категории абсолютного пространства и времени, внутри которых реализуются конкретные виды движения.

Указанная противоречивость есть следствие специфики, а где-то и слабости нашего мышления, вынужденного для построения теоретической научной концепции вводить те или иные гносеологические допущения, идеализации, которые могут значительно «огрубить» реальность. И не просто вводить односторонние теоретические «огрубления», но абсолютизировать их и отождествлять с реальностью как таковой. Именно в этом заключается источник антидиалектических построений, когда реальность односторонне и рассудочно препарируется, а потом эти односторонние концептуальные схемы отождествляются с природой или бытием.

Апории Зенона, в частности, основаны на смешении (сознательном или нет — это отдельный историко-философский вопрос) разных типов идеализаций, например, математических и эмпирических объектов, которые связаны с различающимися типами истины. Можно

---

[1] См.: *Петров Ю.А.* Диалектика отображения движения в научных понятиях и теориях // Диалектика научного познания. М., 1978. С. 441.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

говорить об «Ахиллесе» и «Черепахе» как научных понятиях, обозначающих математические точки, а можно рассматривать их как эмпирические объекты, и в этом случае выводы из мысленного зеноновского эксперимента будут не только различными, но и противоречащими друг другу. Это было продемонстрировано Аристотелем, который отметил, что зеноновские апории разрешаются просто, достаточно перейти мыслительную границу выстроенных расчленений и схематизаций, которых в самой реальности нет. Отсюда следует важный методологический вывод о том, что для сравнения различных мыслительных конструкций и научных теорий мы должны необходимым образом анализировать те гносеологические предпосылки, которые осознанно (или нет) применялись исследователями для построения данной теории. Ученый, изучая, например, движение, склонен и вправе в рамках своей концепции исследовать один из его типов в зависимости от задач, которые перед собой ставит.

Но, исследуя движение как всеобщее свойство бытия, философ вынужден рассматривать его атрибутивные противоположности — движения и покоя, абсолютности и относительности. Пытаясь целостно осмыслить пространство, он не может не учитывать диалектическое единство его прерывности и непрерывности, наличия и отсутствия в нем границ и т.д. У философа есть, конечно, свои исходные установки и предпосылки понимания, но они никогда, как мы помним, не носят столь жесткого предметного характера, как в науке. Кроме того, философская диалектика позволяет различать собственные диалектические противоречия предмета, которые и постигать надо в единстве его противоположных свойств и тенденций, но при соблюдении принципа формально-логической непротиворечивости; от противоречий познания, когда сталкиваются научные позиции, основанные на разных (и часто — противоположных) гносеологических предпосылках. Соответственно в науке могут возникать противоречия в разных отношениях, когда единый объект рассматривается в принципиально разных предметных плоскостях, как в случае тех же апорий. У Зенона эти разнообразные типы познавательных противоречий еще не различаются.

Таким образом, результат научного познания не есть некоторое зеркальное отражение, а представляет собой определенную информацию о той или иной области бытия. В этом смысле предмет любой науки есть заведомо интерпретированная действительность, не тождественная с бытием. Ставя эксперимент, проводя какие-то опыты над предметами и явлениями мира, ученый уже самими этими процедурами «упрощает», схематизирует действительность. Физик ищет и находит в природе физические закономерности, отвлекаясь от всех остальных, которые для него, как физика, не представляются важными. Химик или биолог соответственно находят химические или

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

биологические законы. Социолог отвлекается от биологических свойств человека, и последний интересует его как элемент социальной системы. Однако любое явление мира бесконечно многообразно, и, став объектом познания, оно «опредмечивается», поворачиваясь к познающему его субъекту какой-то одной стороной. Здесь важно осознание ученым того факта, что его теоретическое описание не является единственно возможным, ибо полученный результат является плодом изучения идеализированной действительности и не может напрямую отождествляться с самим реальным объектом.

В целом же характер познавательной деятельности людей нацелен на то, чтобы с помощью созданной системы идеализированных объектов (научной теории) выявить законы тех или иных сфер действительности в чистом виде. Для того чтобы мы смогли построить инвалидную коляску, нам вовсе не надо иметь полное представление о сущности человека, а достаточно интерпретировать его как систему рычагов, т.е. выделить ту существенную особенность человека, которая помогает облегчить ему механическое перемещение в пространстве. Более того, если бы мы попытались для реализации данной задачи использовать иной предметный уровень в понимании человека, например воспринимая его как совокупность химических процессов или как элемент общественной системы, то это значительно затруднило бы нам достижение поставленной цели.

Сам по себе такой способ «предметного препарирования» (идеализации) действительности не несет в себе ничего отрицательного и является лишь фактом познавательной деятельности. Однако в некоторых случаях он становится излишне самостоятельным, как бы отрывается от лежащего в его основе «огрубления», перерастает предметные рамки и претендует на описание и объяснение явлений, которые носят более широкий характер. Так, например, редукционистский принцип познания в биологии являлся достаточно эффективным до тех пор, пока эта наука находилась на эмпирической стадии, но с этих позиций нельзя объяснить сущность человека как биосоциального существа.

Диалектический подход к познанию заключается в том, что мир трактуется как особый изменчивый процесс, познавая отдельные стороны которого мы должны помнить о допущенных предметных «огрублениях», понимая их ограниченность и относительность распространения на бытие в целом. Также и любая философская система не может претендовать на истину в последней инстанции, хотя как раз одно из отличий глубокой философии от поверхностной заключается в том, чтобы постигать мир в диалектике его предельных противоположностей, схваченных в соответствующих философских категориях.

Таким образом, подводя предварительные итоги, можно сказать, что мы можем непротиворечиво отобразить любые реальные проти-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

воречивые процессы, в том числе и движение. Но при этом необходимо учитывать следующие обстоятельства.

1. В познании всегда присутствует возможность различных предметных идеализаций предмета, в том числе и противоречащих друг другу. Это могут быть противоречия в разных отношениях, ибо вытекают из различных гносеологических предпосылок. При внимательном анализе они могут быть вполне совместимы между собой. Но часто это противоположности в одном и том же отношении, которые не устранить одной только аналитической работой, но которые могут быть диалектически синтезированы в рамках более широкого понимания данного предмета или процесса. Такую роль в науке часто выполняют фундаментальные теории типа корпускулярно-волновой теории света.
2. Нельзя при этом абсолютизировать и момент огрубления, идеализации действительности в познании. Достижение многомерного и целостного понимания предмета обеспечивается как раз органическим, а не механическим совмещением различных ракурсов его теоретического видения. Подлинная диалектичность — это синоним синтетического и объективного схватывания предмета в единстве его конституирующих и движущих противоположностей, в его существенных связях и опосредствованиях. При этом, естественно, нельзя возводить в некий Абсолют и диалектический образ предмета, так как он претерпевает исторические изменения и, значит, его истинная картина сегодня может стать односторонней и даже ошибочной завтра[1].
3. Необходимо понимать генетическое и иерархическое единство разных типов движения, отображаемых математическими, логическими и содержательными гносеологическими средствами, так как все это — отражения одного и того же объекта, описываемого разными способами. Каждый из перечисленных аспектов отображения движения направлен на решение собственных теоретических и практических задач и связан с конкретным пониманием истины.

Диалектический философский подход к движению обладает рядом существенных преимуществ. Здесь оно рассматривается как особый противоречивый процесс, сочетающий в себе моменты устойчивости

[1] Нечто подобное произошло в марксизме XX в., когда совершенно верная диалектическая картина развития капиталистического общества, данная К. Марксом для XIX в., была некритически и механически экстраполирована на совершенно иную историческую реальность XX в. В результате гениальный образец теоретического синтеза, каким является «Капитал» Маркса, был метафизически канонизирован и перестал объяснять реальные процессы, происходящие в капиталистическом обществе.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

и изменчивости, прерывности и непрерывности, единства и иерархической соподчиненности, что отражает иерархичность и целостность мирового бытия, неважно, говорим мы об объективных или субъективных его составляющих. Движение понимается здесь как всеобщий и важнейший атрибут мироздания, включающий в себя все процессы изменения, которые происходят в мире, будь то природа, общество, познание или движение нашего духа.

Всякое изменение, в свою очередь, есть результат взаимодействия предметов, событий или явлений мира через обмен материей, энергией и информацией. Это позволяет нам исследовать многообразные виды движения через их энергетические или информационные проявления. Для всякого объекта существовать — означает взаимодействовать, т.е. оказывать влияние на другие объекты и испытывать на себе их влияния. Поэтому **движение — это всеобщая форма существования бытия, которая выражает его активность, всеобщую связность и процессуальный характер.**

3. ДВИЖЕНИЕ И РАЗВИТИЕ. ПРОБЛЕМА ПРОГРЕССА

В мире присутствуют самые различные типы и виды изменчивости (движения). Самая общая их градация может быть проведена как разделение на качественные и количественные. Это разделение, конечно, носит относительный характер, так как реально качественные и количественные изменения взаимосвязаны и обусловливают друг друга. Количественные изменения — это, прежде всего, механические процессы, связанные с перемещением тел, изменением их энергии. Они являются объектом прежде всего частных наук. Качественные изменения связаны с изменением структуры самого предмета, его превращением в другой предмет.

Внутри качественных изменений, в свою очередь, можно выделить обратимые и необратимые изменения. Примером первых являются изменения агрегатных состояний. Так, например, вода переходит при соответствующих условиях в лед, и наоборот. Эти изменения исследуются частными науками. Философию в первую очередь интересуют необратимые качественные изменения, которые и называются развитием. Развитие как одну из важнейших характеристик бытия в первую очередь и изучает диалектика, на основании чего последнюю чаще определяют как учение о развитии, а не как учение о движении.

Как атрибут бытия, развитие характеризуется рядом фундаментальных черт. Прежде всего, это — **всеобщность**, означающая, что на всех уровнях бытия имеется развитие, хотя и носящее разный качественный характер. Последнее утверждение дискуссионное. Имеются точки зрения, говорящие о всеобщности движения, но не развития, так как не все предметы (например, явления неорганической приро-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ды) развиваются. Однако если учитывать признак качественного изменения по отношению к развитию, то утверждение о всеобщности развития нам представляется справедливым, так как подобные изменения характерны для всех уровней бытия. Иное дело — дифференцированный характер данных качественных изменений. Мир представляет собой иерархическую целостность, а потому процессы развития на разных уровнях носят различный характер и требуют самостоятельного изучения.

Развитие характеризуется также **необратимостью**, которая понимается «как возникновение качественно новых возможностей, не существовавших ранее»[1]. Существует важная закономерность: чем выше уровень организации системы, тем более стремительным и необратимым становится процесс развития. Например, в человеческом обществе невозможен возврат к пройденным историческим ступеням, и это накладывает особую ответственность на государственных деятелей, особенно предпринимающих радикальные реформы. Если последние неудачны и оборачиваются деградацией системы, то механически вернуться назад, к лучшим образцам прошлого опыта, оказывается невозможным.

Наконец, для процессов развития характерна **направленность** изменений. Это означает, что развитие базируется на взаимосвязи элементов системы, а поэтому любые, даже кажущиеся случайными изменения носят взаимосвязанный характер, т.е. возникают как результат некоторых взаимодействий и порождают, в свою очередь, другие изменения. Развитие, как направленное изменение, обеспечивает преемственность «между качественными изменениями на уровне системы, аккумулятивную связь последующего с предыдущим, определенную тенденцию в изменениях... и именно на этой основе появление у системы новых возможностей»[2].

Иногда направленность развития трактуется более радикально — как **телеологическое движение** систем любой природы, особенно живых систем, по некоторым предпочтительным траекториям (паттернам, как их иногда называют в синергетике), в результате чего достигаются определенные цели. Подобная целевая детерминация может быть итогом прежней эволюции данной системы, квинтэссенцией ее прошлого опыта, когда отбираются такие эволюционные и адаптивные механизмы, которые обеспечивают активное приспособление и выживание системы во внешних условиях. Здесь система (организм, вид, биоценоз и т.д.) «хранит» в своей памяти набор поведенческих структур и реакций, которые в нормальных и стабильных условиях могут «молчать» и бездействовать, но мгновенно активизируются

---

1 *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 1997. С. 449.

2 Там же. С. 450.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

и начинают работать при минимальных намеках на изменение ситуации.

Это, в частности, так называемое опережающее отражение, когда, например, деревья сбрасывают листья, ориентируясь на величину светового дня, а не на изменение температуры окружающей среды. Сложные процессы целевой детерминации проявляются в процессах развития живых систем через механизмы реализации генетической информации. Например, пока не удается до конца научным образом объяснить, почему те или иные блоки ДНК начинают работать в строго определенное время и в строго определенном ключе, словно подчиняясь какой-то единой целевой программе, ведущей к становлению взрослой особи. Это всегда заставляло и заставляет биологов говорить о «генетически преформированной морфе», о реальности аристотелевских «целей-энтелехий»[1], о «морфических полях»[2] и т.д. В частности, академик В.С. Скулачев в рамках подобных рассуждений обосновывает положение о существовании генетической программы, которая дает команду на смерть клетки. Если это удастся доказать, то это будет еще один аргумент, уже со стороны науки, для обоснования единства бытия, так как в этом случае смерть является некой запрограммированной целью, реализуя общие закономерности развития биологических объектов. В таком случае смерть и старение есть не просто следствия разрушения организма, а некий более общий механизм сохранения и воспроизводства жизни в целом. Этого не хочется признавать нам как разумным существам, но в рамках единого бытия мы являемся лишь его компонентами, и ради сохранения жизни в целом природа выработала механизм старения и смерти отдельных организмов и видов. Ученые оптимистично утверждают, что, познав этот механизм, можно приостановить смерть, хотя здесь возникают уже чисто этические вопросы, нужно ли это делать и какие следствия это может привнести в жизнь природы и общества.

Еще более значительно влияние целевой детерминации в человеческом бытии, когда все наше поведение сегодня в значительной мере определяется нашим видением завтрашнего дня. Наличие ясных, высоких и вместе с тем достижимых целей — это важнейшее условие гармоничного развития как отдельного человека, так и всего общества в целом. Здесь равно опасен и утопизм, и конформизм. В целом же на современном этапе развития науки мы имеем все основания сказать, что **целесообразность** является важнейшим атрибутом развития, что вовсе не исключает моментов случайности и стохастичности в этом процессе.

---

1 См.: *Кузин Б.С.* О принципе поля в биологии // Вопросы философии. 1992. № 5.

2 См.: *Шелдрейк Р.* Новая наука о жизни // Дельфис. 2001. № 4; 2002. № 1–4.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

Таким образом, можно сказать, что **развитие — это упорядоченное и закономерное, необратимое и направленное изменение, связанное с возникновением новых свойств и тенденций существования системы.** Понятие развития позволяет проследить источники возникновения того или иного явления, его генетическую связь с другими явлениями, а значит, осуществлять прогнозы деятельности человека, а также направлений развития общества, земной биосферы, солнечной системы, всего Космоса.

С проблемой направленности развития связано понимание прогресса.

Есть исследователи, которые отрицают прогресс как проявление телеологизма, т.е. предначертанности развития. Другие признают его в качестве особого рода ценностной установки и т.д. Например, в рамках теологических рассуждений цель может быть задана Богом, и природа тогда развивается согласно предначертанному божественному плану, стремясь его реализовать. Использование понятия «прогресс» является весьма относительным и не характерным, например, для процессов неорганической природы, где поступательность изменений может осуществляться в рамках замкнутой системы. К такого рода процессам можно отнести самые разнообразные циклические изменения. В этом случае можно сказать, что природа инертна и безразлична к тем понятиям, с помощью которых человек ее описывает. Она просто есть, как факт бытия.

Правда, в последнее время ученые все больше проявляют интерес не только к циклическим, но и необратимым процессам в неорганической природе. Человек, в частности, производит в неживой природе такие изменения и продуцирует такие вещества, которые до него там никогда не встречались. Кислоты, тяжелые элементы, шлаки, жесткие электромагнитные излучения — до человека их не было в неорганической природе в чистом виде, и они, как выясняется, способны оказывать губительное воздействие на живые формы. Например, естественный гранитный массив имеет слабый радиационный фон, благоприятный для живых существ. Но стоит только этот массив взорвать или подвергнуть сильным механическим деформациям, как при том же самом количественном радиационном фоне он начинает оказывать качественно иное — губительное воздействие на живые организмы. В результате продуктивность живых систем в таком районе начинает необратимо падать. Существует возможность уничтожения биосферы и литосферы Земли в результате ядерной катастрофы. Мы, следовательно, должны признать, что человек за счет своей деятельности способен активно влиять на развитие природы, делать его прогрессивным (в случае получения новых видов растений и животных в результате естественной селекции) или, напротив, влиять на замедление развития, способствовать регрессу и даже прямой деградации природных систем.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Широкое использование понятий прогресса и целесообразности без уточнения их значения применительно к конкретным системам есть часто не что иное, как желание человека искусственно приписать природе целесообразный характер, некритически навязать ей свои человеческие свойства. Во многом же оценка тех или иных изменений как прогрессивных, или, напротив, регрессивных — есть лишь ценностная установка исследователя. Поэтому, когда пытаются выделить универсальные критерии прогрессивного развития, то они часто выглядят либо слишком общими, что позволяет подогнать под них любые изменения; либо, напротив, слишком узкими, описывающими лишь какие-то локальные процессы изменений. В последнем случае для неорганической природы в качестве таких критериев выдвигаются степень усложнения структуры системы; для органической природы — развертывание функциональных возможностей системы и повышение степени ее системной организации[1]. Однако даже эти локальные критерии прогресса все же слишком относительны и абстрактны для того, чтобы с их помощью можно было достаточно эффективно дифференцировать и объективно оценить процессы изменений.

Относительно общества ситуация осложняется тем, что различные попытки определения общественного прогресса локализуются не только самой сферой исследования, но и теми теоретическими моделями, из которых исходят при описании общества.

Например, с позиции марксистских социальных теорий фундаментальным критерием прогресса выступает способ производства, и, исходя из этого, строится вся цепочка оценок прогрессивного развития, в результате которого ее вершиной и выражением должен был стать коммунизм. Однако в этом случае возникает масса теоретических неувязок. В частности, оказывается, что построение общества на такой основе может одновременно сопровождаться жесточайшим подавлением свободы личности. Другие концепции декларируют, напротив, в качестве критерия общественного прогресса именно свободу личности, которая в рамках сообщества людей, во-первых, не может быть абсолютной, а во-вторых, имеет своей оборотной стороной как раз угрозу личности. В частности, в обществах демократического типа преступность может носить широкий повседневный характер, угрожая жизни и свободе отдельного человека.

Кроме того, человек склонен абсолютизировать форму своей бытийной реализации, забывая при этом, что, хотя он и является со своей человеческой точки зрения частью особого социального

---

[1] См.: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Диалектический материализм (Общие теоретические принципы). С. 191–194.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

мира, последний тем не менее — лишь один из элементов мирового бытия. Прогресс той или иной социальной системы осуществляется в рамках природных законов, подчиняется им, и любые построения критериев прогресса могут мгновенно быть опровергнутыми даже чисто природными явлениями. Будучи конечным существом, человек стремится познавать бесконечное и несоизмеримое его масштабам, неизбежно при этом подгоняя все окружающее под свои собственные измерения.

Смысл понятия прогресса в его наиболее общей форме, как развития от низшего к высшему, можно усмотреть, пожалуй, в том, что он представляет важнейшую ценностно-мировоззренческую установку, позволяющую человеку, осмысливающему те или иные процессы в природе и обществе, осознавать себя, перспективы своего развития и развития человечества в целом, наполняя общее определение прогресса новым содержанием в зависимости от той социокультурной ситуации, в которой он оказался. И это придает его жизни оптимистический и целенаправленный характер. С этих позиций необходимо признать, что отрицание прогресса, отказ от поиска его критериев является по меньшей мере сомнительной философской установкой. Логическим итогом такой позиции становятся релятивизм и скептицизм, а в худшем случае — прямая апология порока. Без понятия прогресса жизнь во многом теряет смысл, ибо нельзя же лично совершенствоваться и бороться за совершенствование своего социального окружения, если с точки зрения мировой жизни — это чистейшая бессмыслица и никакого прогресса нет. Часто отрицание прогресса выступает как попытка ценностного самооправдания у тех, кто привык мириться с социальной несправедливостью или оправдывать собственные недостатки.

Мы бесконечно далеки от мысли, что сможем сформулировать универсальный критерий прогресса, но тем не менее рискнем предположить, что **мировое прогрессивное развитие осуществляется в сторону все более творческого индивидуального бытия и одновременно укрепления единства этого индивидуального бытия с окружающими бытийственными формами.** Ясно, что только на уровне человека бытие достигает творческой свободы, моральной ответственности за свой выбор и сознательного стремления к единству с другими людьми и окружающим миром. Чем выше мы движемся по эволюционной лестнице, тем отчетливей становится не только процесс индивидуализации личности, но и осознание необходимости единства людей. Эгоизм без единства и ответственности, равно как и тоталитарное единство без всякой индивидуальности, способны породить невиданный регресс и одичание, стать причиной катастрофы глобального порядка.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

4. ОСНОВНЫЕ МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ

Среди философских теорий развития, принимающих идею прогресса, нужно в первую очередь выделить **эволюционистскую модель**, выдвинутую Г. Спенсером (1820–1903) и до сих пор весьма популярную в среде биологов. Здесь обосновывается положение о всеобщей постепенной эволюции природы от простого к сложному, где все системы (не важно, биологические, социальные или ментальные) эволюционируют путем появления новых элементов (дифференциация) и их последующего объединения (интеграция) в рамках новой целостности, переходя «от неопределенной бессвязной однородности к определенной связной однородности»[1] до той поры, пока не обретут равновесия с внешней средой, не адаптируются к ней.

Эволюцию здесь можно образно уподобить подъему автомобиля по пандусу, где нет качественных скачков и перерывов постепенности, по крайней мере, с точки зрения действия базовых функциональных и структурных закономерностей. Соответственно, при эволюционистской позиции всегда возникает редукционистский соблазн свести сложное к простому, высшее — объяснить из низшего. Наиболее явные примеры такого рода — отрицание качественных разрывов между человеком и животным, живой и неживой природой. Недостатки и ограниченности такой модели имеют историческое оправдание и связаны с абсолютизацией эволюционного подхода в биологии и его использованием для объяснения другого класса явлений, например, общества или природы в целом. В результате отрицаются скачки «взрывообразного типа», которые в наибольшей степени характерны именно для общественных явлений.

Противоположной моделью прогрессивного развития является «**эмерджентизм**». Его с теми или иными вариантами развивали Л. Морган, Д. Александер, Г. Плеснер, А. Бергсон. Суть эмерджентизма заключается в абсолютизации скачкообразного характера развития и полной несводимости высшего к низшему. В результате вновь возникшее качество никаким образом не может быть объяснено из закономерностей функционирования низшей ступени. Процесс развития представляет собой как бы ступенчатую лестницу, где пространство между высшей и низшей ступенями ничем не заполнено. Между ними существует принципиальный онтологический разрыв.

В познании эмерджентизм чаще всего заполняется различными спекулятивными схемами с привлечением понятий типа «божественной воли», «катастрофичности мирового развития», «творческого порыва», «космической генетической программы» и т.д. Иногда же просто утверждается, что человек в принципе не может предсказать наступление нового качества, исходя из знания настоящего качества.

---

[1] *Спенсер Г.* Основания социологии. Т. 1. СПб., 1876. С. 454.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

В результате действительность иногда представляется в эмерджентных концепциях как система спонтанно образующихся и функционирующих различных уровней мирового бытия.

В качестве одного из примеров **синтеза эволюционных и эмерджентных подходов** мы рассмотрим «супранатуралистическую» концепцию развития, предложенную В.С. Соловьевым и развитую Н.О. Лосским.

В «Оправдании добра» В.С. Соловьев рассматривает эволюцию Космоса как процесс «всемирного совершенствования»[1] и выделяет пять царств-ступеней на этой великой лестнице жизни: минеральное, растительное, животное, человеческое и Царство Божие. Эти пять царств, по В.С. Соловьеву, «представляют собою ряд наиболее твердо определенных и характерных *повышений бытия* с точки зрения нравственного смысла...»[2]. В процессе эволюции каждое последующее царство не просто механически сменяет предыдущее, а органически вырастает на его основе, где каждое нижестоящее является материальной базой — как бы несущей основой — вышестоящего царства. Так, без минеральной основы не было бы растительности; растительность — основа существования животного мира; наличие животных в природе, равно как животных органов и клеток в теле человека — необходимое условие телесной жизни человеческого сообщества.

По мысли В.С. Соловьева, постепенно идет процесс «собирания вселенной», где высшая ступень включает в себя все низшие на правах подчиненных моментов, но сама не сводима к ним. Общая же картина эволюции и здесь, и там напоминает конус, имеющий отчетливую направленность к появлению человека. Несмотря на то, что высшие формы эволюции организуются на базе низших и появляются в историческом времени вроде бы после них, по В.С. Соловьеву, было бы в корне неверно думать, что низшее порождает высшее, выступает его генетической причиной. С его точки зрения, порядок истинно сущего отнюдь не тождественен порядку явлений, и ничто так часто не обманывает нас, как именно эмпирическая очевидность. На самом же деле, именно высшее предшествует низшему, организует его и никогда не может быть объяснено из последнего. «Жизнь есть некоторое новое положительное содержание, — замечает В.С. Соловьев, — нечто большее сравнительно с безжизненною материей, и выводить это большее из меньшего — значит утверждать, что нечто в действительности происходит из ничего, т.е. чистую нелепость»[3].

---

1 *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступит. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М., 1988. С. 267.

2 *Соловьев В.С.* Оправдание добра. С. 267.

3 *Соловьев В.С.* Оправдание добра. С. 272.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Эволюция, феноменально разворачиваясь от простого к сложному, производит материальные условия для организации высших систем, но «собственное положительное содержание высшего типа не возникает вновь из небытия, а, существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений»[1]. Образ (или идея) высшего, по В.С. Соловьеву, из метафизического — идеального — состояния лишь переходит на проявленный план, до этого активно формируя из будущего свои материальные несущие основы в настоящем. Это подобно тому, как если бы идеальная цель «наводила» материальные причины для того, чтобы реально сбыться. Так, для своей высшей цели — актуально реализовавшегося Богочеловечества — Вселенная должна последовательно пройти через минеральное, растительное, животное и человеческое царства. Именно этой сверхвременной высшей целью космического процесса определяется и общая логика мирового развития, и его конкретные исторические этапы.

Н.О. Лосский, анализируя различные теории эволюции, как раз и определяет теорию В.С. Соловьева как супранатуралистическую, учитывающую и материальные условия эволюции, и добавляющую к ним идеальную основу. Эта теория «берет от естествознания всю *фактическую* сторону эволюции, но, сверх того, она усматривает в фактах ценностную и *смысловую* сторону их... Замысел Вл. Соловьева есть одна из попыток идеал-реалистической религиозной философии выработать целостное миропонимание, содержащее в себе синтез науки, философии и религии»[2]. Собственный взгляд на развитие у Н.О. Лосского весьма близок к концепции В.С. Соловьева. Он лишь делает больший упор на собственную активность и свободу эволюционирующих монад — основных субъектов космического процесса. В сущности, русские мыслители последовательно экстраполируют принципы целевой детерминации, имеющие основополагающее значение для человеческого бытия, на низлежащие слои мирового целого. Понятно, что их эволюционные взгляды имеют религиозный характер, но, учитывая обострившийся в последнее время среди ученых самых разных специальностей спор о роли духовно-идеальных факторов в развитии, их позиция заслуживает внимания.

Несколько слов в рамках дискуссии о прогрессе необходимо сказать и о **концепции регрессивного развития**, где необратимые качественные изменения идут в направлении постоянного понижения качественных характеристик бытия, его неуклонной функциональной и структурной деградации.

---

1 *Соловьев В.С.* Оправдание добра. С. 274.

2 *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 326.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

Достаточно систематический вариант регрессивной теории развития представлен уже в китайской классической философии, особенно в конфуцианстве. Здесь постулируется тезис, что только предки были совершенно мудрыми людьми (чжуань-цзы), которым был внятен голос Неба и Дао и которые, повинуясь сверхличному мировому закону, вели гармоничную социальную, семейную и личную жизнь. Чем дальше развивается общество, тем менее цели и стимулы человеческого бытия сообразуются с законами мировой жизни, а значит, тем несчастнее и дисгармоничнее живет человек. Аналогичные мотивы утраченного «золотого века» можно найти в индийской и греческой философских традициях. Правда, во всех древних традициях подчеркивается, что существующий регрессивный этап должен рано или поздно смениться культурным взлетом и социальным расцветом. Идея же универсального и постоянного мирового регресса носит экзотический характер и является плодом пессимистических антисциентистских умонастроений прошлого и нынешнего веков.

Чаще всего акценты на регрессивных аспектах развития носят локальный характер и ограничиваются социальными процессами. Например, в концепции русского мыслителя К.Н. Леонтьева современное общество движется к утрате качественного разнообразия, к губительному демократическому *всесмешению* и культурной нивелировке. Регрессивный взгляд на общество свойственен французскому традиционализму, лидером которого является Р. Генон. По его мысли все современные религии (кроме ислама) и духовные учения — продукт исторической деградации и утраты полноты первоначальной Сакральной Традиции. В принципе все современное общество с его техникой, демократией, наукой и философией — духовно и социально деградирующее образование. Однако этот подход в принципе не нов и уходит корнями в архаическую традицию.

В целом во всех этих концепциях есть определенный рациональный смысл, но им не хватает панорамности видения процессов развития. В этом смысле диалектическая концепция развития сохраняет свой объяснительный и предсказательный метафизический (в позитивном смысле) потенциал.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Глава 4. ДИАЛЕКТИКА БЫТИЯ: РАЗВИТИЕ И ЗАКОНЫ ДИАЛЕКТИКИ

1. ЗАКОНЫ ДИАЛЕКТИКИ: МАТЕРИАЛИЗМ ИЛИ ИДЕАЛИЗМ?

В основе диалектических представлений о бытии лежат две фундаментальные философские идеи (или два принципа), неразрывно связанные между собой.

Первый принцип может быть назван принципом детерминизма, говорящий о том, что мир представляет собой упорядоченное целое, а не бесструктурный хаос. В нем есть устойчивость и повторяемость, внутренние связность и единство.

Второй принцип можно обозначить как принцип развития. Он на первый взгляд отрицает предыдущий и утверждает, что мир есть необратимо и качественно развивающаяся реальность, где всегда возникает нечто новое, не бывшее ранее и не укладывающееся в рамки прежних представлений.

Последовательный детерминизм и последовательно проведенный принцип развития подразумевают друг друга. Метафизические позиции Парменида и Гераклита вполне совместимы, и не только совместимы — они нуждаются друг в друге для своей онтологической и логической полноты, где преодолевается их исходная историческая односторонность.

У движения и развития, как можно предположить, имеются всеобщие законы, вызывающие их к бытию. Если эти законы развития всеобщи, то они сами должны быть едиными и неизменными. В противном случае имелись бы какие-то еще более глубокие и фундаментальные законы развития, и процесс бы ушел в «дурную бесконечность». В то же время упорядоченность и связность бытия, которое мы наблюдаем, подразумевает, что это бытие не есть абсолютное единство, лишенное множественности и различий. В противном случае в нем не было бы никаких связей, ибо для связи нужны, по крайней мере, два элемента, хоть чем-то отличающиеся друг от друга. Различие без всякого тождества — это абсолютная бессвязность бытия, тождественная абсолютному хаосу; а тождество без всяких различий — это абсолютная гомогенность, простота и единственность бытия.

В отличие от гипотетического абсолютного хаоса и гипотетического трансцендентного Божественного бытия, реальное мировое бытие (равно и материальное, и идеальное) есть единство в различиях и связность различного. Но процесс различения единого и едине-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ния различного как раз и есть наиболее абстрактное диалектическое определение феномена развития. Благодаря процессам развития, бытие упорядочено различными способами на различных уровнях в границах от предельно совершенных до предельно несовершенных форм сущего; от человека до кварка, от высшего — сознательного — единения автономных и творческих единичностей до низшей формы единения, где внешним механическим образом соединены качественно одинаковые элементы, практически лишенные различий. Так духовное единение людей на основе общих корней и целей деятельности качественно отличается от единства атомов в каком-нибудь камне или горном массиве.

Более того, без последовательно проведенного принципа развития генетическая, структурная и функциональная связь между различными слоями и формами мирового целого осталась бы совершенной загадкой, и уж тем более лишенными смысла становятся принципиальные для нас, людей, вопросы — кто мы, откуда и куда мы идем? Неразрывную диалектическую связь принципа развития и принципа детерминизма, эволюции и всеобщей организованности на общенаучном уровне конкретизируют:

а) парадигма глобального эволюционизма с различными интерпретациями антропного принципа;
б) синергетическая парадигма с негаэнтропийными моделями эволюции и вскрытыми механизмами самоорганизации;
в) пласт ноосферных исследований, связанных с изучением новых свойств живого вещества и ролью информационных процессов в существовании и развитии жизни в Космосе;
г) современные модели и экспериментальные результаты в фундаментальных науках — физике, биологии и т.д.

Особенно следует отметить заслуги системного движения, где связь организованности и развития была подвергнута в течение XX в. обстоятельному теоретическому осмыслению (пионерскими здесь были работы А.А. Богданова с разработками тектологии — «всеобщей организационной науки»)[1]. Сегодня можно говорить о существовании целого ряда подходов к исследованию системных закономерностей развития[2].

Существует заблуждение, чаще всего свойственное представителям естественных наук, что научные открытия способны радикально изменить наши взгляды на всеобщие закономерности развития. Конечно, за период длительного развития философии некоторые общие ее представления были конкретизированы, заполнены фактами и до-

---

1 См.: *Богданов А.А.* Тектология (Всеобщая организационная наука).

2 См.: *Урманцев Ю.А.* Девять плюс один этюд о системной философии. М., 2001; *Виноград Э.Г.* Основы общей теории систем. Новосибирск, 1993.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

казательствами естественнонаучного характера и «отпочковались» от нее в виде пласта самостоятельных наук. Именно в философии «мы находим уже за много столетий до нашей эры интуиции и построения, которые могут быть связаны с научными эмпирическими выводами»[1]. Но философия не развивается по такому принципу, что ей остается исследовать лишь то, чего не могут сегодня осуществлять по тем или иным причинам ученые. Философия как любовь к мудрости есть вечный процесс постижения бытия, который не может быть завершен, ибо она представляет собой открытое эвристическое смысловое пространство человеческой мысли, из которого ученые будут все время черпать идеи, наполняя их более конкретным содержанием.

Далее мы будем опираться на идеи одного из величайших представителей мировой философии, а именно Г.В.Ф. Гегеля, который остается вершиной развития мировой диалектической мысли, позволяющей наполнять ее новым теоретическим содержанием как философского, так научного характера. Именно ориентация на Гегеля определила, на наш взгляд, и сильнейшие черты лучших представителей диалектического материализма, если не сводить данную концепцию к тем идеологическим практикам, которые прикрывались этой концепцией. Гегелю, как ни одному из философов, удалось придать диалектике системный характер и выявить общие законы развития. Большинство последующих концепций диалектики от ее материалистических (как в марксизме) до идеалистических (как у А.Ф. Лосева и С.Л. Франка) вариантов в той или иной форме кладут в основу своих построений категориальный аппарат и диалектические открытия гегелевской философии. Даже ярое неприятие Гегеля все равно вызвано силой и богатством его теоретических идей.

Рассматривая соотношение идеи и реальности, Гегель ставит проблему самой сути перехода от идеального (логического) к реальному, от абсолютной идеи к природе. В этом смысле гегелевский Абсолют или абсолютная идея — это своеобразный логический принцип, и он вовсе не существуют в традиционном христианском теистическом смысле как личный Бог, творящий мир волевым актом. Правда, Гегель везде подчеркивает, что это тот же христианский Бог, но только философски промысленный и существующий «на уровне понятия».

Сама абсолютная идея изначально погружена внутрь логического идеального пространства и должна каким-то образом «вырваться» оттуда. «...Гегель обосновывает движение идеи во внелогическое пространство весьма парадоксальным образом: идея именно потому, что она завершена в себе, должна сама выйти из себя и вступить в другие

---

[1] *Вернадский В.И.* Размышления натуралиста. Книга вторая. Научная мысль как планетное явление. М., 1977. С. 25.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

сферы»[1]. Природа оказывается лишь одной из этих сфер и, соответственно, этапом внутреннего развития идеи. «В поисках определенности и совершенства она “высвобождает из себя” природу»[2]. Природа оказывается инобытием абсолютной идеи, ее внешним воплощением или отчужденной формой. «В природе мы не познаем ничего другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме овнешнения (*Entäußerung*), внешнего обнаружения точно так же, как в духе эта же самая идея есть *сущая для себя* и *становящаяся в себе и для себя*»[3]. Таким образом, природа объясняется из идеи, которая изначально лежит в ее основе. Природный организм во всех его материальных проявлениях манифестирует идеальную субстанцию, давшую ему бытие, а человеческий разум в актах познания совершает процедуру «идеализации» природы, т.е. выявления ее скрытого идеального содержания.

Безусловно, эта мысль по сути своей идеалистична, но столь ли она чужда материализму, который ведь и сам признает, что реальные законы природы сильно отличаются от той идеализированной формы, в которую их облекает познающий человеческий разум? И каков вообще онтологический статус природных законов, скажем, постоянной Планка или структурно-математических зависимостей, определяющих гармонию расположения атомов в кристалле, звезд в галактике или совершенную форму раковин и морских звезд? Какая реальность заставляет материальные частицы располагаться и взаимодействовать именно таким образом, а не иным, ведь в самом по себе материальном веществе и поле этих структурных зависимостей обнаружить не удается? Они нам чувственно-телесно никак не даны, разве что при помощи компьютерного моделирования мы может зрительно увидеть отдаленный аналог того, что прозревает в природе наш конструктивный и творческий разум. Но разве хоть какая-то современная наука объяснила эту чудесную «когеренцию» между идеями разума, рожденными в тиши научных кабинетов, и самой природой?

Даже и давая иное, нежели Гегель, объяснение вышеприведенных загадок природы и механизмов ее познания, мы все равно не можем не восхищаться величественной попыткой немецкого мыслителя выявить всеобщие законы развития природы, общества и человеческого духа. Не считая данный объективно идеалистический подход единственно возможным, нельзя не отметить, что гегелевская диалектика, опираясь на достижения всей предшествующей философской

---

1 *Быкова М.Ф., Кричевский А.В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. С. 118.

2 Там же.

3 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 103–104.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

традиции, оказала огромное влияние на последующее развитие философии, привела к возникновению особой диалектической культуры мышления, давшей блестящие метафизические результаты. Философский анализ проблем с позиции диалектики оказался одной из наиболее эффективных форм философской рефлексии над миром, которая позволяет рассматривать последний как особую целостную систему, развивающуюся по универсальным законам.

Диалектический метод обнаружил поразительную эффективность при решении теоретических проблем конкретных наук. Поэтому прежде чем перейти к анализу элементов диалектической модели развития, укажем на выдающихся ученых, сознательно или бессознательно руководствовавшихся диалектическим методом и сумевших получить общезначимые научные результаты. В экономической науке — это К. Маркс, в физике — Н. Бор, в психологии — Л.С. Выготский, в биологии — И.И. Шмальгаузен и Дж. Бернал, в лингвистике — Ф. де Соссюр и Н.С. Трубецкой, в теории государства и права — Н.Н. Алексеев, в истории культуры и изучении мифологии — А.Ф. Лосев и К. Леви-Строс.

Этот список ученых можно было бы и продолжить. Для нас же важно здесь подчеркнуть тот момент, что ученый всегда нацелен на конкретный научный результат. Если метод таких результатов не дает, то от него ученые попросту отказываются. Значит, диалектический метод был эффективен, невзирая на то, в какой интерпретации он использовался тем или иным мыслителем — материалистической, как у Л.С. Выготского, идеалистической, как у раннего А.Ф. Лосева периода «Античного Космоса и современной науки», или же специфически восточной, как у Н. Бора. Авторы глубоко убеждены в том, что уж если между идеализмом и материализмом нет никаких оснований вырывать непроходимую пропасть, то это тем более безосновательно применительно к различным метафизическим интерпретациям диалектики.

Ее разделение на идеалистическую и материалистическую весьма условно. И тот и другой вариант позволяют эффективно объяснять реальное и идеальное бытие, ну разве что метафизические акценты будут расставлены по-разному. Поэтому марксистское переворачивание Гегеля «с головы на ноги» представляет собой лишь «философское упрощение» представления о бытии, которое не меняет сути концепции, но делает ее менее логичной. Это своеобразная интерпретация идеалистической системы в материалистическом духе. Тем не менее, если мысленно отмежеваться, в одном случае от абсолютной идеи как первоначала, а в другом — от настойчивых повторов материалистических заклинаний, то останется достаточно стройная система диалектических законов и категорий, которые, с одной стороны, позволяют нам успешно разрабатывать важнейшие онтологи-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ческие темы, а, с другой — служить эффективным средством анализа и решения вполне конкретных познавательных, социальных, ценностных и экзистенциальных проблем.

При изложении законов и категорий диалектики мы будем предельно лаконичны и ограничимся здесь в основном проблемами так называемой объективной диалектики, как ее называли в рамках диалектического материализма. При всей относительности и спорности этого термина в нем есть определенный смысл, ибо он фиксирует направленность диалектической мысли не на исследование диалектики познавательного процесса и логических средств осмысления диалектически противоречивых объектов, о чем мы говорили в рамках предыдущей главы, а на универсальные законы развития любых объектов и процессов во всех стратах бытия от природной до спекулятивно-метафизической.

Итак, отталкиваясь от интерпретации классического гегелевского наследия, обыкновенно выделяют **три всеобщих закона диалектики**:

- «Закон отрицания отрицания» (или закон спиралевидного характера развития);
- «Закон перехода количественных изменений в качественные»;
- «Закон единства и борьбы противоположностей», который, с нашей точки зрения, точнее было бы именовать «законом взаимодействия противоположностей», учитывая, что фундаментальные противоположности бытия (типа материального и идеального, мужского и женского, левого и правого, внутреннего и внешнего и т.д.) могут и не бороться друг с другом, а, напротив, довольно гармонично друг друга обогащать.

Законы диалектики не существуют изолировано друг от друга, а реализуются как грани (аспекты) единого процесса развития или, если изменить ракурс зрения на гносеологический, позволяют всесторонне понять и описать процесс развития.

Взятые вместе, они могут быть интерпретированы как неизменная порождающая матрица любых процессов развития, которые когда-либо были, есть или произойдут в будущем. Эти законы можно уподобить Вселенским Правилам Игры, по которым «живет – играет» Космос, наша земная цивилизация, ее отдельные нации, культуры, социальные общности, идеи или неповторимые экзистенции. Здесь экстенсивно конечные по числу законы порождают потенциально бесконечное множество конкретных вариантов и сценариев развития на всех уровнях бытия соответственно по-разному проявляясь на этих уровнях.

Иными словами, законы диалектики есть типичный пример конкретно-всеобщего единства, не оторванного от своих особенных форм, но, напротив, способных обогащаться этой особенностью и потому бесконечно многообразно обнаруживать свои сущностные черты на

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

уровне своих единичных проявлений. Ясно, что исчерпать аспекты и формы проявления этих всеобщих законов развития человечество не сможет никогда, но это отнюдь не мешает ему бесконечно уточнять их всеобщее метафизическое смысловое содержание.

В плане демонстрации единства трех законов можно сказать, что любой предмет или явление представляет собой некоторое качество, где есть единство противоположных конститутивных тенденций и сторон. В результате количественного накопления противоречивых тенденций и свойств внутри этого качества возникает неразрешимое противоречие. Развитие предмета осуществляется через отрицание данного качества, но с сохранением некоторых свойств в образовавшемся новом качестве. «Почка исчезает, когда распускается цветок, — писал Гегель, — и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого»[1].

Понятно, что и характер качеств, и формы разрешения противоречий, и направленность развития целого будут довольно сильно разниться, скажем, в неорганической природе и в сфере человеческого духа, что, однако, вовсе не исключает принципиального номологического единства между ними. Одна из бед метафизического мышления (в смысле антидиалектики) — неумение разбираться в диалектике субстанциально устойчивого и акциденциально изменчивого, всеобщего и единичного, сущностного и явленного, необходимого и свободного. Здесь везде, как писал тот же Гегель, «удерживаются односторонние... и исключаются противоположные определения. Это вообще строгое *или – или*, согласно которому утверждают, например, что мир *или* конечен *или* бесконечен, но непременно *лишь одно* из этих двух»[2].

Иногда говорят, что есть основные, а есть неосновные законы диалектики, выраженные парами предельных категорий типа «сущность – явление», «необходимость – случайность», «возможность – действительность», «причина – следствие», «форма – содержание» и т.д. Такое утверждение не столько ошибочно, сколько избыточно, ибо все философские категории, которыми оперирует наше мышление, схватывают важнейшие противоположные стороны бытия. Пу-

---

1 *Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Часть 1. Феноменология духа. С. 2.

2 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 139.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

тем прояснения их категориального содержания мы выявляем какие-то важные универсальные закономерности функционирования, развития и упорядоченности окружающего мира. Однако есть четко зафиксированные на философском категориальном языке универсальные закономерности развития, а есть категориальные онтологические смыслы (типа выделенных выше категориальных пар), которые описывают разные аспекты бытия, но все же больше относятся к характеристике типов связей, существующих в мире.

Три законы диалектики дают нам возможность описать и исследовать источник и движущие силы любого развития (закон взаимодействия противоположностей); механизмы (закон перехода количественных изменений в качественные) и общую архитектонику (закон отрицания отрицания) развития.

2. ЗАКОН ОТРИЦАНИЯ ОТРИЦАНИЯ

Данный закон утверждает, что в процессе развития каждая последующая ступень является, с одной стороны, отрицанием предшествующей ступени (через отрицание каких-то ее свойств и качеств), а с другой — отрицанием этого отрицания, так как воспроизводит в изменившемся предмете, на новой ступени и в новом качестве некоторые свойства и качества ступени, подвергшейся отрицанию ранее. Иными словами, в любом развитии (регрессивном или прогрессивном) на любом уровне бытия всегда диалектически сочетаются моменты разрушения старой системы и моменты преемственности, т.е. сохранения свойств старой системы в рамках вновь возникшей при обогащении их новым, пусть и самым минимальным содержанием.

Закон отрицания отрицания фиксирует очень важную сторону развития — обязательное наличие в нем элементов поступательности и одновременно цикличности, обратимости и необратимости. Любая система в своем нынешнем и развитом состоянии несет в себе черты своего прошлого, которые модифицируются в рамках новой целостности, но при этом могут сохранять и определенную автономность в виде соответствующих свойств, частей и элементов новой системы.

К примеру, в организме человека существуют и неорганические соединения, и растительные, и животные клетки. В современном обществе можно встретить черты самых архаических укладов жизни. На острове Борнео и в джунглях Амазонки племена до сих пор живут на уровне каменного века. В современной культуре сохраняются ценности и верования, уходящие корнями в глубокую древность. Без такого сохранения и воспроизводства этапов и черт своей истории не может эффективно функционировать и обновляться никакая целостность.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Совсем неслучайно онтогенез особи повторяет черты ее филогенеза, ибо эффективность и своеобразная рациональность ранних этапов онтогенеза проверена длительным действием естественного отбора и высокоадаптивна. В обществе сохраняются волшебные сказки, старые пословицы, приметы и поговорки. Они исключительно полезны для воспитания и ориентации в окружающем мире, ибо в концентрированном виде хранят мудрость предшествующих поколений. Крупный теоретик обращается к истории своей науки, осуществляя ее своеобразное творческое осмысление и снятие, но одновременно подпитываясь творческим богатством ее идей и логических ходов мыслей. Недаром итальянский ученый-химик С. Канниццаро, с именем которого связывают завершение формирования атомно-молекулярной теории, писал: «Часто бывает, что ум, усваивающий новую науку, должен пройти все фазы, которые прошла наука в своем историческом развитии»[1].

В методологическом плане закон отрицания отрицания трансформируется в важнейший диалектический принцип познания — единства логического и исторического. Этот принцип подхода к предмету утверждает, что система в своем развитом состоянии несет черты своей истории и вне обращения к этой последней не может быть систематически и целостно понята. С другой стороны, именно в развитом состоянии предмета, в логике его функционирования следует искать ключ к рациональной реконструкции его истории и одновременно к истории его познания. Реализация этого требования настоятельно необходима, когда предметом нашего исследования становятся сложноорганизованные и развивающиеся системы в живой природе, в обществе и в сфере духа.

Учитывая все вышеизложенное, вполне справедливо рассматривать закон отрицания отрицания как «закон диалектического синтеза»[2]. Его действие обеспечивает, с одной стороны, качественное преобразование систем и появление новых предметов и явлений, а с другой — сохраняет их генетическую связь с предшествующими явлениями и предметами.

Применительно к различным сферам действительности закон отрицания отрицания необходимо корректировать. В наиболее явном и всестороннем виде он проявляется в сфере общественных явлений и в области духовной жизни. Здесь наиболее явную форму имеет преемственность с периодическим возвращением к чертам прошлых этапов развития, с периодическим структурным воспроизводством когда-то уже бывших типов социальных связей, способов жизнедеятельности и картин мира. Будучи подвергнуты отрицанию и забве-

---

1 Цит. по: *Джуа М.* История химии. М., 1975. С. 212.

2 См., например: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 1997. С. 463–473.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

нию, какие-то общественные структуры и институты, традиции и идеи реанимируются в новом историческом контексте, обретают новую жизнь и плоть.

Существует, по-видимому, и определенная историческая цикличность, когда воспроизводятся типовые конфликтные политические ситуации и дилеммы выбора грядущих путей развития, призывающие под исторические знамена определенные типажи и воспроизводящие сходные структуры действий. Так, историки отмечают, что ситуация периода распада Советского Союза конца 80-х – начала 90-х гг. удивительно сходна с ситуацией первой половины XIV в., когда вражда князей и забвение национальных интересов привели почти к полному распаду Руси, неслыханному шкурничеству и предательству власть предержащими неимущих социальных слоев. Ситуация 1991 г. в России поразительно напоминает ситуацию после февраля 1917 г. с удивительным совпадением главных политических типажей.

Если обратиться к духовной культуре и науке, то и здесь широко известен феномен возвращения к идеям и концепциям, казалось бы, давно и прочно забытым. Так, античный атомизм был воскрешен наукой Нового времени, греческие художественные и философские идеалы воспроизвелись в эпоху Возрождения вплоть до буквальных и сознательных попыток реконструкции прошлого, когда Лоренцо Медичи отождествляет себя с Периклом в рамках Флорентийской платоновской академии, а, скажем, Микеланджело отводится роль нового Фидия. Впрочем, такую циклическую повторяемость не следует абсолютизировать и тем более социально мифологизировать, ибо буквального возвращения к старому никогда не происходит. Прав Гераклит, что в одну и ту же социальную и культурную реку нельзя войти дважды.

Менее очевидна подобная воспроизводимость прошлого по принципу отрицания отрицания на уровне живой и неживой природы. Это даже дало основание ряду исследователей заявить, что закон отрицания действует только в сфере духа и социума. Думается, что это — излишний радикализм. В качестве контрпримера можно указать на возвращение к чертам предковых форм при попадании вида или организма в новую среду, требующую соответствующих реакций.

В живой природе многообразны циклические и спиральные процессы, правда, без жесткой триадичности гегелевского типа по принципу тезис – антитезис – синтез. На уровне неорганической природы мы можем также наблюдать многочисленные колебательные и циклические процессы, лишь на первый взгляд производящие впечатление полной обратимости. Кроме того, на уровне физических форм часты явления полного и необратимого распада систем, начиная с атомов и кончая целыми звездными системами. Однако, как показывают современные исследования, полной обратимости нет

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

нигде, как нет и полного перехода вещей и явлений в состояние полного небытия без всякого влияния на окружающие процессы. Так, каждая новая реакция ядерного распада хоть чем-то, но отличается от предыдущей; ни одна планета в солнечной системе не повторяет полностью свою прежнюю траекторию движения. Следовательно, все эти процессы происходят в рамках глобального единства и развития Природы и Космоса, где распад любой материальной системы или смерть живой есть предпосылка появления новых систем и новых качественных состояний более общей системы, в состав которой они ранее входили.

Кроме того, преобладание повторяемых, обратимых циклических процессов на низлежащих слоях бытия — это необходимое условие преобладания поступательных изменений на слоях более высоких, ибо первые представляют собой несущие основания вторых, в чем прав был В.С. Соловьев. Так, например, неживая материя усложняется до определенной границы, до возникновения из нее нового качества в виде живых организмов. Биологические виды, в свою очередь, необратимо и относительно быстро качественно эволюционируют, пока на вершине эволюции не появляется человек. Сам человек, как биологическое существо, первоначально растворенное в природных циклах и зависимостях, переходит на иную качественную стадию своего развития как социального и духовного существа по мере укрепления общественных связей и дифференциации его культурной жизни. При этом биология человека остается достаточно стабильной, а если и подлежит в будущем эволюционному преображению, только в том случае, если этого потребует его изменяющееся культурно-коммуникативное бытие.

Изложенное понимание позволяет нам сделать ряд практических выводов для рациональной общественной и политической жизни человека.

Прежде всего, констатируем: в общественной практике и политике порочен всякий радикализм, всякий грубый разрыв с традицией и всякое огульное отрицание предыдущих ступеней. История нашей страны полна подобными примерами. Самое же любопытное, что согласно закону отрицания отрицания, чем радикальнее отрицание сегодня, тем больше шансов, что завтра столь же радикальному отрицанию будет подвергнута и позиция нынешних разрушителей. И понятно почему: всякий нигилизм односторонен и тенденциозен, ему не свойственно видеть в объекте отрицания никаких положительных сторон. Самое же печальное, что такое «раскачивание исторического маятника» превращает развитие в свое иное — в инволюционное движение по циклическим кругам. Это подобно тому, как если бы человек, бегущий по узкому коридору, вдруг резко повернул вправо и, больно ударившись о стену, развернулся на 180 градусов.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Вновь натолкнувшись на противоположную стену, опять развернулся, и все вновь вернулось бы на прежние — бессмысленные и болезненные — круги.

Чтобы устойчиво двигаться вперед, надо бережно относиться к традициям. Неизвестно, что завтра пригодится на трудной исторической дороге и что из исторического наследства поможет справиться с вновь возникшими противоречиями. Вместе с тем нельзя быть и абсолютным консерватором, ибо разумное и деликатное отрицание прежних форм жизни столь же необходимо, как и сохранение традиций. Мера сохранения и отрицания прошлого в процессах общественных преобразований — это всегда вопрос конкретно-исторический, но в любом случае эта мера находится с тем большей точностью и быстротой, чем более разумны и нравственны осуществляющие их люди и чем отчетливее и яснее формулируют они для себя цели своей деятельности.

Процедура критического целеполагания является важнейшим фактором сознательного и творческого применения закона отрицания отрицания. Если не знаешь, ради какого общего и индивидуального блага ты отрицаешь настоящее, тогда лучше воздержаться от всяких отрицаний. Если у тебя нет высоких идеалов, способных заменить старые, тогда не торопись их сокрушать, ибо иначе все закончится гнусным шутовским глумлением над прошлым, доходящим до откровенного кощунства. Увы, именно это пережила России в 90-е гг. прошлого века.

3. ЗАКОН ПЕРЕХОДА КОЛИЧЕСТВЕННЫХ ИЗМЕНЕНИЙ В КАЧЕСТВЕННЫЕ

Данный закон проясняет механизмы развития, утверждая, что в процессах развития «количественные изменения на определенном этапе приводят к качественным, а новое качество порождает новые возможности и интервалы количественных изменений»[1].

Качественное изменение обозначает возникновение нового объекта, предмета, явления. Качество, как отмечал Гегель, «есть вообще тождественная с бытием, непосредственная определенность... Нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть»[2]. Поэтому понятие «качество» следует отличать от свойств предмета, которых может быть бесконечно много. Качество — это внутренняя определенность предмета, некоторая совокупность существенных свойств, без которых предмет уже перестает быть данным предметом. А свойство более элементарно, это — как бы одна из сторон качества.

---

1 *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 1997. С. 473.

2 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 228.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Изменения свойств в пределах данного качества называются количественными изменениями. Количество — это внешняя определенность по отношению к бытию предмета. Это может быть определенность предмета с точки зрения его пространственно-временных характеристик (размеров). Это может быть его различенность по степени интенсивности каких-то свойств (яркость цвета, насыщенность звука и т.д.). Количество не выражает сущности предмета, а лишь характеризует его выделенные свойства. Если качество предмета принадлежит только одному предмету, то количественные параметры различных предметов и явлений могут совпадать. Например, у разных предметов могут быть одинаковые размеры, окраска, набор элементов и т.д. Мы можем сравнить, например, такое живое существо, как слон, с неодушевленным предметом — столом, констатировав, что у них по четыре ноги. Но такое сравнение будет сделано лишь по их внешним количественным характеристикам, которые безразличны в данном случае к качеству объектов, т.е. к тому, что один из них есть живое существо, а другой нет.

Еще Аристотель выделил «размерное» и «счетное» количества, связанные с процедурами арифметического счета и геометрического измерения. Размерное количество связано с убыванием или прибавлением каких-то непрерывных характеристик бытия, а счетное — с его дискретными характеристиками, с его неустранимой множественностью. В каком-то смысле оппозиция размерного и счетного количеств связаны с более фундаментальными качественными противоречиями бытия между «точкой» и «пространством», прерывностью и непрерывностью, монадной центрированностью и материально-субстратной децентрированностью[1].

Если качество связано с сущностью предмета, то количество имеет отношение, прежде всего, к его внешней форме. В реальности выделение качества и количества объекта является во многом операцией нашего абстрагирующего и схематизирующего мышления. Нет качества без предшествующих ему и происходящих в нем количественных изменений, так же как любое количественное изменение является результатом какого-то качественного изменения. При этом

---

[1] См. исключительно глубокое онтологическое развитие этого сюжета в работах П.А. Флоренского, восходящих к работам его учителя, профессора математики Московского государственного университета — Н.В. Бугаева, отца Андрея Белого. Укажем только на две работы отца Павла, имеющие отношение к этой исключительно значимой и универсальной онтологической теме: «Symbolarium (Словарь символов)» // *Флоренский П.А.*, священник. Соч. В 4 т. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М., 1996; «Исследования по теории искусства» // *Флоренский П.А.,* священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

надо иметь в виду, что жесткого разделения изменений на качественные и количественные не бывает. Они достаточно относительны и часто зависят от точки отсчета.

Гегель в качестве понятия, фиксирующего единство количественных и качественных характеристик любой системы, выделял категорию «меры», которая придает бытию этой системы упорядоченность и «завершенность». Он фиксирует своеобразный эволюционный «закон меры», проявляющийся в том, что «различные виды животных и растений имеют как в своем целом, так и в своих отдельных частях известную меру, причем следует отметить еще и то обстоятельство, что менее совершенные органические создания, ближе стоящие к неорганической природе, отличаются от вышестоящих органических существ отчасти и большей неопределенностью их меры»[1].

Категория меры напрямую сопрягается с категориями внутренней формы и структуры, фиксируя строгую упорядоченность качественных и количественных параметров системы, где выход за их пределы означает уже переход в совсем другое качество, к другой мере и к другой структуре. Нельзя не поразиться прозорливости и тонкости гегелевского анализа этой категории, а также тех примеров, которые он приводит в своей «Энциклопедии философских наук» для их иллюстрации. Так, по поводу качества государственного устройства и его зависимости от количественных размеров территории он замечает, что «при непрерывном увеличении или уменьшении государства наступает наконец такой момент, когда независимо от других обстоятельств и только вследствие этого количественного изменения государственный строй качественно уже больше не может оставаться неизменным. Конституция маленького швейцарского кантона не годится для великой империи, и точно так оказалось непригодным государственное устройство Римской республики, когда оно было перенесено на небольшие немецкие имперские города»[2]. Как здесь не задуматься о причинах низкой эффективности функционирования некоторых нынешних государственных институтов России, на почву которой они переносились в свое время совершенно механически. При этом они прекрасно работают в иной пространственной реальности и иных социокультурных условиях. Весьма большое значение имело введенное Гегелем понятие «узловой линии мер»[3], где выход за определенную меру соответствует появлению нового качественного образования в природе со своим интервалом меры. В целом это совпадает с тем, что выше мы говорили о структурных уровнях природы и материальных носителях различных форм.

---

1 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 258.
2 Там же. С. 260.
3 Там же. С. 261.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Закон перехода количественных изменений в качественные как раз и говорит о том, что в любом предмете или явлении происходит накопление количественных изменений, которые на определенном этапе его существования (при переходе присущей предмету меры) приведут к изменению его качества, т.е. возникнет новый предмет. В свою очередь, этот новый предмет обладает своей собственной мерой, переход через которую приводит к рождению нового предмета, делая тем самым процесс развития бесконечным. Причем здесь опять-таки могут доминировать обратимые процессы, когда гибель или разрушение одного предмета сменяется рождением ему подобного, или же необратимые, когда гибель прежней формы ведет к рождению принципиально нового качества, не бывшего ранее. Первый тип скачков свойственен в основном неживой природе (со всеми теми оговорками, которые были сделаны нами выше), а последний — обществу и культурному развитию человечества. В первом случае мера остается относительно устойчивой во времени и пространстве для всех объектов данного класса, а во втором — она каждый раз новая, ибо уникальны каждая вновь возникшая в обществе социально-политическая система, этнос, национальная культура, профессиональная группа, художественная традиция и т.д.

При этом существуют универсальные меры или всеобщие принципы структурной организации, позволяющие вещам и процессам любого уровня бытия от атома до человеческой мысли функционировать и развиваться наиболее эффективно, в частности оптимально сочетать количественные и качественные параметры, гармонизировать отношения частей и целого в рамках любой системы. Примером универсальной меры является пропорция так называемого золотого сечения. Она в настоящий момент обнаружена в пропорциях наиболее гармоничных древних храмов и дворцов, в живых организмах и в строении галактик, в соотношении различных ритмов деятельности человеческого мозга и даже в организации эффективно работающего предприятия.

В противовес структуре и мере в мире существуют и безмерные, хаотические процессы. Следует, правда, четко различать естественную безмерность и хаотичность природных процессов (типа броуновского движения молекул, бурно пенящейся реки, извержения вулкана или бури на море), без которых невозможен никакой процесс самоорганизации в природе, и хаотичность и безмерность вторичную, порожденную свободной волей человека. Безмерность в этом втором смысле всегда связана с чем-то безобразным и разрушительным типа обжорства, половой невоздержанности, бездумной накачки мышц в культуризме и т.д. Столь же безмерны и тлетворны безудержное материальное накопительство, властолюбие, стремление к деньгам и т.д. Очень часто качество явления или процесса при переходе меры оборачивается

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

своим иным: когда слишком много шуток — они перестают быть смешными, а когда человек избыточно серьезен — то очень скоро, наоборот, становится смешным. План при социализме превратился в самый организованный беспорядок, а так называемая свобода мирового рынка сегодня все чаще оборачивается откровенным экономическим диктатом со стороны развитых стран и финансовых воротил. Словом, древний античный призыв «меру во всем соблюдай» можно рассматривать как одно их первых сознательных методологических требований к деятельности человека, напрямую вытекающих из действия закона перехода количественных изменений в качественные.

Существуют различные типы скачков-переходов к новому качеству: регрессивные и прогрессивные, быстрые и постепенные, связанные с сохранением существования данной системы и с появлением принципиально новой системы на месте старой и т.д. Например, человек мог долгое время развиваться как биологический вид, но, вступив в социальные отношения, он на новой качественной ступени развивается уже как социальное и духовное существо, причем существует закон убыстрения развития человеческого общества. Сегодня качественные изменения (и регрессивные, и прогрессивные) происходят в жизни земного сообщества почти перманентно, в самых разнообразных темпах и формах, где, к сожалению, возможность нашего скачка в небытие остается высоковероятной.

4. ЗАКОН ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

Он выражает самую суть процесса развития. Его в марксизме даже именовали «ядром диалектики». На то есть несколько причин.

Во-первых, даже самое беглое и поверхностное рассуждение на обыденном уровне показывает, насколько фундаментальную роль играют противоположные свойства, тенденции и аспекты окружающего нас мира: свет и тьма, рождение и смерть, высокое и низкое, правое и левое, мужское и женское, прошлое и будущее, любовь и ненависть, свое и чужое. В качестве примера можно привести значение этих пар бинарных оппозиций, их своеобразное осмысление и разрешение при научном исследовании мифологических систем, что было блестяще проведено французским этнологом и культурологом К. Леви-Стросом[1].

---

[1] См. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983; *Он же*: Первобытное мышление. М., 1999. Демонстрации того факта, что эта архаическая стихийно-диалектическая логика мышления сохраняется и в рамках ранней греческой философии, можно найти в работах: *Богомолов А.С.* Диалектический логос: становление античной диалектики; а также *Топоров В.Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Вып. 6. Тарту, 1973. Выше мы уже затрагивали этот вопрос при описании мифопоэтической модели единства мира.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Во-вторых, научный анализ окружающего мира с самого момента зарождения рациональной человеческой мысли приводил к следующему важному выводу: вся структура и динамика как космического целого, так и индивидуального человеческого существования с необходимостью выводят на фундаментальные пары противоположностей, очерчивающие крайние точки, как бы логические пределы того, что мы можем помыслить о различных проявлениях бытия, к чему нам надо стремиться и чего избегать. Это противоположности притяжения и отталкивания элементарных частиц, ассоциации и диссоциации атомов в молекулах, ассимиляции и диссимиляции веществ в жизни биологических систем, наследственности и изменчивости, личного и общественного, войны и мира, доброго и злого, достойного и недостойного в существовании человека. Нетрудно видеть, что эти базовые пары категорий лежат в фундаменте всего спектра наук от логики и физики до политологии и педагогики. Даже если научная мысль ничего знать не хочет о диалектике, запрещает противоречия в бытии и в познающем их мышлении, она в любом случае будет бессознательно диалектической. Даже для запрещения противоречий их ведь необходимо сначала помыслить.

В-третьих, философская мысль всегда обращала внимание на значение взаимодействия противоположностей в бытии и познании. Начиная с Платона, философский разум, в отличие от рассудка, связывался со способностью к диалектическому мышлению, исследующему различные взаимоотношения, в которых могут находиться основополагающие противоположности мировой жизни. Не только борьба противоположностей, но и их ритмическое чередование и взаимный переход друг в друга постепенно выдвигаются в центр философского внимания.

Учение о совпадении противоположностей станет одной из самых ярких черт философии Николая Кузанского, а их антиномическая интерпретация в «Критике чистого разума» составит славу И. Канту. Наконец, Гегель предпримет величественную попытку построить целую философскую систему на базе учения о диалектике противоположностей, их взаимоотрицании и синтезе. Философия не могла обойти проблему противоречий и еще по одной важной причине. Дело в том, что возникновение и разрешение противоречий составляет самую суть движения нашего логического мышления. Как только философская мысль рефлексивно обращалась на саму себя, так тут же проблема существования и взаимодействия противоположностей выходила на первый план — будь то аристотелевский основной закон бытия в виде недопущения противоречий или же, напротив, объективно сущая диалектически противоречивая структура мирового Ума в наследии неоплатоников или того же Николая Кузанского.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Наконец, с XIX в., когда предметом научного изучения стали сложноорганизованные развивающиеся системы, стало понятно, что их теоретическое познание невозможно без выявления источников и движущих сил их развития в виде тех или иных конституирующих противоположных сторон и тенденций. Экономику нельзя понять без противоречий, присущих самому товару. Историю любого общественного организма нельзя реконструировать без выявления противоборства политических сил и социальных групп, имеющих полярные общественные интересы. В культуре всегда диалектически соседствуют традиция и инновация; в развитии языка — надперсональный язык и индивидуальная речь, синхрония и диахрония. В психике — осознаваемые и неосознаваемые, логические и внелогические компоненты. В биологии организм являет диалектику наследственности и изменчивости, дифференциации и интеграции своих частей. В физике мы вынуждены анализировать диалектику вещества и поля, волны и корпускулы, массы и ускорения. Неудивительно, что механизмы возникновения, развития и разрешения многообразных видов противоречий в бытии и познании с той поры становятся не только предметом дальнейших исследований в разных философских традициях (от марксизма до неогегельянства, от экзистенциализма до негативной диалектики Франкфуртской школы), но во все возрастающей степени и в конкретных научных дисциплинах.

В настоящее время существуют многочисленные классификации противоречий в бытии и в познании. Выделяются внешние и внутренние; формально-логические (от которых надо избавляться, ибо из них следует все, что угодно) и диалектические (которые надо всесторонне анализировать и конструктивно разрешать); основные и производные; антагонистические и неантагонистические противоречия и т.д. Однако главным в исследовании противоречий развития являются не классификации, которых может быть огромное количество, а, прежде всего, механизмы разрешения противоречий. Сформулируем в этой связи несколько ключевых тезисов относительно сущности и механизмов разрешения диалектических противоречий, опираясь на те результаты, которые были получены в различных диалектических исследованиях XX в.:

1) под диалектическим противоречием следует понимать взаимодействие противоположных свойств, сторон, процессов в системе, которые выступают источником и движущей силой ее развития;
2) противоречия действуют на всех структурных уровнях бытия, как в его материальных, так и духовных измерениях, причем нигде и никогда не существуют в единичном виде (разве что в голове познающего субъекта!), а представляют собой генетическое и функциональное единство, где разрешение одних

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

противоречий может быть средством-основанием для разрешения других, более общих системных противоречий;

3) диалектические противоречия могут разрешаться различными путями. Возможна победа одной из противоположностей над другой, что, впрочем, никогда не оставляет неизменной и саму победившую противоположность, ибо вся система переходит в новое качество. Типичный пример — победа в военном конфликте какой-то одной из сторон или победа медицины над какой-нибудь ранее неизлечимой болезнью. Другой весьма типичный способ разрешения противоречий — диалектическое снятие обеих сторон противоречия в рамках новой системы или нового качественного состояния системы, возникшей в результате разрешения противоречия. Борьба рабов и рабовладельцев завершилась крахом рабовладельческой системы и появлением новых субъектов исторического творчества в рамках феодальных отношений. Волновая и корпускулярная теории света, долгое время боровшиеся друг с другом, оказались снятыми в рамках единой корпускулярно-волновой теории.

Одной из важнейших форм разрешения диалектических противоречий является опосредствование, гармоническое взаимопроникновение его сторон в каком-то третьем звене, объединяющем оба противоположных начала[1]. На важность разрешения противоречий через опосредствование обращал внимание Ф. Энгельс. «Диалектика, которая... признает... наряду с «или – или» также «как то, так и другое» и опосредствует противоположности, — является единственным, в высшей инстанции методом мышления, соответствующим теперешней стадии естествознания»[2], — писал он в своей знаменитой «Диалектике природы». Такое опосредствование сторон противоречия означает не его разрешение – устранение, а развитие обеих его сторон, выявление тех потенциальных движущих сил, которые были заложены в исходном, непосредственном взаимодействии сторон противоречия.

Таково историческое противоречие между субъектом и объектом, которое, каждый раз разрешаясь в знании, тем не менее всякий раз воспроизводится на новом и более сложном уровне, требуя нового и более точного знания. Таковы противоречия между обществом и природой, личностью и обществом, централизмом и местным са-

---

[1] В рамках советской философии идею опосредствования противоположностей развивал З.М. Оруджев. См.: *Кумпф Ф., Оруджев З.М.* Диалектическая логика: Основные принципы и проблемы. М., 1979.

[2] *Энгельс Ф.* Диалектика природы // *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 20. С. 527–528.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

моуправлением в государстве; свободой и служением, долгом и склонностью в экзистенциальном бытии личности. Их нельзя разрешить путем победы одной стороны над другой, равно как и снятием их в рамках какого-то нового качества.

Подлинно движущие и конститутивные противоположности социального и экзистенциального бытия должны гармонично опосредствоваться, т.е. разрешаться в таких общественных формах, политических и государственных решениях, где сохранение природы является экономически эффективной и социально значимой деятельностью; общество создает максимально благоприятные условия для общественно значимых видов труда, а не для обогащения олигархов; государство прирастает силой и самобытностью своих регионов, а регионы чувствуют государственную поддержку своих региональных творческих инициатив; человек свободно и сознательно служит каким-то высшим целям и находит такое дело долга, которое соответствует его личным склонностям. Это как бы вечные и творческие — «божественные» (смысл такого термина станет ясным чуть позднее) — противоречия бытия, заставляющие и общество, и личность восходить вверх по ступеням совершенствования;

4) опосредствование противоположностей заключается не только в появлении конкретных (материальных или идеальных) третьих членов, в которых сочетались бы характеристики обеих противоположных сторон. Важный эвристический смысл идеи опосредствования диалектических противоречий состоит в том, что функцию третьего члена часто выполняет другое диалектическое противоречие, разрешение (или неразрешение) которого способствует (или препятствует) разрешению основного противоречия.

Таким образом, опосредствование сторон противоречия другим противоречием есть ключ к пониманию их системного действия в качестве движущей силы развития. Так, например, существует объективное и всеобщее противоречие между общенациональными и частно-корпоративными интересами в сфере экономической жизни. Понятно, что на уровне законодательных органов и исполнительной власти должны быть найдены такие общегосударственные юридические, политические и хозяйственные формы его опосредствования, которые бы гармонизировали и синтезировали эти интересы. Однако такое опосредствование получит лишь бумажное решение, если это всеобщее и движущее противоречие социального и экономического бытия не будет разрешено-опосредствовано на уровне десятков, сотен и тысяч своих особенных форм в различных отраслях производства, на вполне конкретных фабриках и фирмах. А это означает, что в сфере этого всеобщего противоречия оказывается каждый субъект социального творчества, а целостная система его разрешения

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

может быть представлена в виде огромного ветвящегося древа противоречий, где всеобщее, преломляясь в особенном, определяет единичное, но, в свою очередь, зависит от разрешения этих особенных и единичных противоречий;

5) существует особый класс противоречий, который С.С. Аверинцев в свое время удачно назвал «дьявольскими дилеммами». В противовес этим «дьявольским дилеммам» мы и назвали вышеприведенные движущие противоречия бытия «божественными».

Свой термин С.С. Аверинцев ввел, анализируя знаменитую дилемму Ф.М. Достоевского о том, «стоит ли всеобщая гармония человечества слезинки хотя бы только одного замученного ребенка». К такому же типу дьявольских дилемм относится также вопрос: «Кого надо больше любить — жену или мать?». Эти дилеммы потому и названы дьявольскими, что словно сам сатана подталкивает нас к совершению рокового выбора, хотя выбирать-то здесь ни в коем случае нельзя. Любой односторонний выбор будет безнравственным и разрушительным. Здесь нужно или устранить порочные условия, приведшие к возникновению дьявольских дилемм или радикально изменить неверную исходную точку зрения.

Подводя итог нашему анализу диалектических противоречий и путей их разрешения, подчеркнем творческий характер диалектики, отсутствие в ней раз и навсегда данных решений. Все, что было изложено выше, лишь общая диалектическая схема, а вот ее приложение и наполнение — это уже бесконечный процесс, ибо никакие скачки и противоречия, никакие отрицания никогда не повторяются буквально, а каждый раз требуют самостоятельного творческого анализа и волевых усилий со стороны познающей и действующей личности.

Законы диалектики позволяют графически изобразить развитие как раскручивающуюся спираль. Спираль — вообще одна из самых распространенных структур в природе от двойной спирали ДНК до спиральной формы галактик. Применительно же к диалектической теории разворачивающаяся спираль как нельзя лучше иллюстрирует синтетический характер диалектики, органически снимающей все другие концепции развития, т.е. сохраняющей их позитивные и устраняющей негативные черты. Спираль синтезирует теории круговорота (ибо в ней присутствует круг) и теории линейного развития, ибо в ней есть несомненная поступательная направленность. Одновременно в ней есть и определенный возврат назад, к прежнему качеству, т.е. отображен и момент регресса. Наконец, каждый оборот спирали, надстраивающийся над предыдущим с пустым пространством между витками, весьма точно схватывает рациональные моменты эмерджентной концепции. Однако само движение спиральной линии не-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

прерывно, т.е. вполне учитывает здравые моменты эволюционистского подхода к развитию, его не только прерывный, но и непрерывный характер.

Итак, законы диалектики и весь ее категориальный аппарат в целом являются важной частью мировой и отечественной философской культуры. Они образуют своеобразный понятийный каркас, позволяющий нам диалектически и целостно смотреть на мир, не допуская огульных отрицаний и не впадая при этом в догматизацию каких-то положений. Диалектика помогает нам творчески осмысливать движущие противоречия бытия и не становиться жертвой дьявольских дилемм. Она, наконец, советует не абсолютизировать достигнутого сегодня знания, ибо завтра мы обязательно познаем нечто принципиально новое. И в данном случае даже не важно, строится ли такое понимание на идеалистической основе, когда мир выступает в качестве инобытия абсолютного духа, как это было у Гегеля, и когда данные законы были лишь законами саморазвития понятия, или же на материалистической основе, когда законы диалектики трактуются как познанные законы самой объективной действительности. И в том и в другом случае ценность и эффективность диалектического подхода нисколько не утрачивается. Напротив, это лишь подтверждает богатство диалектического взгляда на мир, где целостность достигается лишь соединением противоположностей и их прогрессивным опосредствованием.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Глава 5. ДИАЛЕКТИКА БЫТИЯ: РАЗВИТИЕ И ПОРЯДОК

1. ПРИНЦИП ДЕТЕРМИНИЗМА

Перед философами всегда вставал важнейший онтологический вопрос, без которого нельзя было построить цельного и рационального мировоззрения: является ли бытие неким упорядоченным образованием, или же мир предстает не как целостный Космос, а как кипящий Хаос? Во всех мифологиях мотив борьбы Хаоса и Космоса, божественного порядка и стихийного беспорядка звучит весьма отчетливо. В сущности, архаический миф и ритуал ставят своей главной задачей поддержание мирового порядка и защиту его от натиска хаотических стихий и энергий. Особую роль здесь играют оппозиции центра и периферии, верха и низа, где с первыми частями оппозиций связываются светоносные и гармоничные, а с нижними — темные и хаотичные начала мирового бытия. В тех пространственно-временных рамках, которые отвоеваны у мирового хаоса, господствует универсальный детерминизм, всеобщая связность и возможность взаимного превращения вещей: лягушка здесь может стать царевной, герой способен в мгновение ока перенестись за тысячи километров, попасть на девятое небо или в царство мертвых. В мифе вещи и животные говорят, природа чувствует и живет, все связано со всем неразрывными чудесными нитями и все значимо, ибо за каждым мельчайшим явлением бытия таится великий и целостный вселенский смысл. Вот как описывает П.А. Флоренский это целостное архаическое видение мира, сохраняющееся и впоследствии в рамках народной культуры: «*Вся* природа одушевлена, *вся* — жива, — в целом и в частях. Все связано тайными узами между собою, все дышит вместе друг с другом. Враждебные и благотворные воздействия идут со всех сторон. Ничто не бездейственно: но, однако, все действия и взаимодействия вещей-существ-душ имеют в основе род телепатии, изнутри-действующее, симпатическое сродство. Энергии вещей *втекают* в другие вещи, и каждая живет во всех, и все — в одной»[1]. Философ отмечает, что это живое мифологическое видение полноты и связности мира во многом утрачивается в последующей рационалистической традиции. Суть этой рационалистической детерминистской программы, противостоящей детерминизму мифа, совершенно от-

[1] *Флоренский П.А.*, священник. Соч. Т. 3 (2) / Ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). С. 151.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

четливо выражена Демокритом: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости»[1].

Философский и научный детерминизм любое явление рассматривает как результат действия некоторых причин, приведших к его возникновению, так же как и само это явление может исследоваться как причина других явлений. При этом философские позиции здесь могут значительно отличаться друг от друга, особенно когда речь заходит о предельных основаниях обусловленности мира. У одних философов существование мира связано с естественными причинами, у других творцами его являются Бог или мировой разум. И даже если сам Бог в силу своей трансцендентности пребывает вне действия принципов детерминизма, тем не менее сотворенный им мир таковым с необходимостью подчиняется. В противном случае ни о Боге, ни о мире вообще нельзя было бы ничего рационально помыслить и внятно сказать. При этом в религиозной картине мира обязательно присутствует чудо, неизъяснимое произволение Божие, вторгающееся в привычный порядок вещей. Однако и само это Божественное вторжение нельзя признать недетерминированным, ибо в нем, по учению теологов и религиозных философов, всегда есть высший смысл и целесообразность. Исключением здесь является теологическая позиция Тертуллиана с его «верую, потому, что абсурдно», да философский окказионализм Мальбранша, где все события в мире оказываются скрытыми актами Божественной воли.

Таким образом, любая, будь то идеалистическая или материалистическая философская система, построенная на принципах рационального объяснения бытия, с необходимостью признает закономерный характер всеобщей обусловленности явлений и процессов в мире. Даже индетерминизм, который рассматривается в качестве альтернативы детерминизму, реально, как правило, либо базируется на отрицании какой-либо одной характеристики детерминизма, например, причинных связей, либо считает, что данный принцип не имеет всеобщего объективного характера[2]. Последовательных индетерминистов в истории философии было немного. Кроме Тертуллиана и Мальбранша к ним можно отнести Шопенгауэра, Э. Гартмана, Ф. Ницше, да и то с известными оговорками, а также скептико-софистическую античную традицию. Современное постмодернистское умонастроение также можно в целом квалифицировать как индетерминистское. Своеобразный вариант индетерминизма, где не отрицается закономерная упорядоченность бытия, развивает Н.О. Лосский. Для него в мире нет никакой объективной внешней детерминации (это — иллюзия познающей науки), а есть только свободные акты выбора мно-

---

1 Цит. по: *Лурье С.Я.* Демокрит: Тексты, перевод, исследования. С. 213.

2 См.: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Диалектический материализм. С. 276.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

гочисленными монадами траекторий своей личной эволюции. Эти акты свободного выбора осуществляются ими на основе объективно сущего идеального слоя мирового бытия[1], содержащего логические, математические и номологические зависимости, определяющие жизнь мирового целого.

Чаще же всего отрицание объективного характера связей и взаимовлияний проводится относительно общественных процессов и человеческого бытия, связанного со свободным выбором. Такая позиция прослеживается уже у Канта: для него в природе господствуют жесткие и необходимые связи (правда, привносимые туда конструктивной деятельностью нашего рассудка), а человеческое поведение — область свободного выбора и внутреннего морального законодательства. Близкая разновидность индетерминизма свойственна В. Виндельбанду, который в «Свободе воли» жестко разводит причинное теоретическое объяснение природных процессов и свободное волеизлияние личности, совершающей акты выбора и оценки. Индетерминизм во взглядах на общественную жизнь проявляется у Т. Карлейля и Н.К. Михайловского; в интерпретации культуры и духовных феноменов — у Н.А. Бердяева. Последний вводит представление об *Ungrund* — темной бездне бытия — источнике человеческой свободы наряду с Божественным порядком. Вне причинных и иных детерминистических «сетей» оказывается экзистенция в построениях Сартра и Ясперса.

Индетерминизм подпитывается не только со стороны философских изысканий, но и структурами научного дискурса, особенно начиная с последней четверти XIX в. В качестве его источников следует указать на стохастические процессы в термодинамике, на принцип неопределенности в квантовой механике, причем в интерпретации Копенгагенской школы прямо использован термин «индетерминизм». В биологической же науке источником индетерминистских идей служит непредсказуемый характер мутаций, в современной синергетике — особая роль хаоса в процессах самоорганизации. Однако нигде индетерминистская установка не приобретает в науке жесткого характера. Везде можно говорить скорее о диалектическом расширении принципа детерминизма и окончательном научном преодолении той его разновидности, которая получила название «лапласовского детерминизма» по имени его крупнейшего и авторитетнейшего теоретика.

Лапласовский детерминизм в качестве своего философского прообраза имеет детерминизм демокритовского типа, однако вызывается к жизни не натурфилософскими размышлениями, а реальной

---

[1] См.: *Лосский Н.О.* Свобода воли // Избр. / Вст. статья, сост., подг. текста и прим. В.П. Филатова. М., 1991.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

практикой науки XVII–XVIII столетий, развивающейся под знаком безусловного господства классической механики Ньютона. К отличительным чертам лапласовского детерминизма относятся:

- сведение всего многообразия связей бытия (и, соответственно, форм детерминации) к причинно-следственным связям;
- утверждение, что любое следствие порождается одной-единственной причиной, что получило название «монокаузализма»;
- отрицание случайных явлений и связей в природе и отождествление случайности с тем, необходимой причины чего мы не знаем;
- понимание свободы как познанной необходимости.

Самым большим недостатком лапласовского детерминизма является неизбежно вытекающий из него фатализм: если все явления и события однозначно и необходимо определены прошлыми причинами, тогда ни о какой свободе выбора в настоящий момент времени не может быть и речи. Мы абсолютно жестко пред-детерминированы в своем поведении. Однако этот неприемлемый для нашего нравственного и творческого сознания вывод — не единственный недостаток лапласовского детерминизма. В нем есть один парадокс, который был подмечен еще в античности противниками демокритовского детерминизма. Если в мире все необходимо, то отсюда следует, что все в мире одновременно и абсолютно случайно, ибо никакой разницы между ежедневным движением солнца по небосклону и, скажем, грязным куском бумаги, гонимым порывом ветра, не существует. Это равно необходимые, но, значит, и равно случайные события, между которыми невозможно установить онтологической разницы. В результате мир лишается глубины и иерархичности, а значит, и смысла, превращаясь в механическую мешанину причин и следствий. В сущности, здесь совершается одна принципиальная ошибка — из абсолютно верной посылки, что нет беспричинных явлений, делается ложный вывод, что эта причина действует с необходимостью.

Последующие научная и философская традиции опровергли все вышеприведенные пункты лапласовского детерминизма. Это тот редкий случай в истории, когда произошло полное отрицание системы прежних идей. Большую роль в таком опровержении сыграли органицистские идеи Лейбница и Гете, диалектический подход к проблемам детерминизма в немецкой классической философии, а также философские индетерминистские представления второй половины XIX в. – начала XX в. вкупе с теми научными фактами, которые мы приводили выше. Сегодня можно говорить о качественно новом понимании принципа детерминизма, существенно обогащенного умеренными индетерминистскими идеями. Главное в нем — взгляд на мир как на многоуровневую развивающуюся целостность, где не только есть место для человеческой свободы и творчества, но последние должны быть признаны важнейшим детерминирующим факто-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ром существования и эволюции этой целостности, по крайней мере, ее земного фрагмента. К специфическим чертам современной детерминистской установки может быть отнесено:

1) признание объективного характера случайных связей в природе и обществе, которые не могут быть противопоставлены необходимым связям, а образуют с ними неразрывное диалектическое единство. Хаос и неопределенность являются атрибутами самого бытия и выступают объективной онтологической основой человеческой индивидуации, свободы и творчества, хотя в них же коренятся возможности безмерности и произвола;
2) понятие «детерминизм» шире понятия «причинность», так как сюда включаются непричинные типы обусловливания. В качестве примера непричинного обусловливания можно указать на другие типы связей (или форм детерминации), существующих в мире, а именно — на функциональную, системную и целевую детерминацию. По поводу количества и качества форм детерминации среди авторов разных философских школ существуют разночтения. Одна из самых подробных типологий, полезных даже в плане критического рассмотрения, дана канадским философом М. Бунге[1];
3) разные формы детерминации имеют разное значение на разных уровнях мирового бытия. Так, значение целевой детерминации возрастает от уровня к уровню и приобретает особое значение в человеческом существовании и в обществе. Функциональные и системные связи начинают играть особую конструктивную роль на уровне биологических систем;
4) один и тот же тип связей проявляется по-разному в разных слоях мирового бытия. Характер его действия на каждом более высоком слое становится все более сложным и опосредствованным другими типами связей. Так, на уровне общественных процессов системная детерминация не может быть оторвана от многочисленных функциональных зависимостей, определяющих взаимодействие элементов в системе, а также от причинных и ценностно-целевых детерминант;
5) причинные связи, как главные в мировом бытии, носят нелинейный (ветвящийся и вероятностный) характер и, рассмотренные в единстве с другими формами детерминации, требуют нелинейной — сценарной — логики научного мышления, как современного варианта проявления диалектического мышления.

---

[1] См.: *Бунге М.* Причинность. Место принципа причинности в современной науке. М., 1962.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

2. ОСНОВНЫЕ ДЕТЕРМИНАЦИОННЫЕ СВЯЗИ И КАТЕГОРИИ ДЕТЕРМИНИЗМА

Мы не будем здесь детально разбирать различные формы детерминации[1]. Дадим лишь краткую характеристику причинных и функциональных связей (целевые и системные были затронуты нами выше), а также ряда категориальных пар, описывающих важнейшие качественные и количественные свойства различных типов связей.

Понятие причинной связи является центральным в детерминизме и выступает как «генетическая связь между явлениями, при которой одно явление, называемое причиной, при наличии определенных условий с необходимостью порождает, вызывает к жизни другое явление, называемое следствием»[2]. Главным признаком причинных взаимосвязей выступает порождающий характер причины по отношению к следствию и то, что причина по времени всегда предшествует следствию. Причинно-следственные отношения в мире реализуются в определенной пространственной и временной непрерывности. «Любое причинное отношение при внимательном его рассмотрении фактически выступает как определенная цепь причинно связанных событий»[3]. Переносимое вещество, энергия или информация изменяются при взаимодействии с другим объектом, что является фактором появления новых явлений и предметов. Соответственно на разных уровнях бытия существенное значение имеет качественная и количественная специфика информации, скорость ее передачи и характер воспринимающего объекта. Отсюда вытекает многообразие типов причинной связи.

При возникновении любого явления действует комплекс причин, которые получили название условий, хотя среди них всегда можно выделить главную причину, которую иногда именует «специфицирующей причиной». Однако при наличии главной причины и всего комплекса условий следствие все же может не наступать. Для этого нужен своеобразный «спусковой крючок» причинной цепи под названием «повод». Его сознательный поиск или, наоборот, устранение — важнейший элемент человеческого бытия, будь то политика с поиском поводов к войне или к заключению мира, сфера социальных или бытовых отношений. Поиск причин и условий возникновения каких-то явлений и событий — главная задача любой науки. Причинное объяснение, как важнейший элемент рационального бытия человека, противостоит иррациональному поиску знамений, вере в приме-

---

1 Весьма подробно это описано в работах П.В. Алексеева и А.В. Панина. См., например: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 2008. С. 474–490.

2 *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 2008. С. 476.

3 Там же. С. 479.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ты и прочим суевериям, которыми, увы, так богато бытие современного человека.

Важнейшим типом связей является также функциональная (или корреляционная) связь явлений. Здесь нет отношений субстанциального порождения, а есть взаимная корреляция и взаимовлияние явлений или предметов. Существует временная корреляция типа ритмической смены дня и ночи, годовых, двенадцатилетних, шестидесятилетних, шестисотлетних и прочих циклов. Может быть пространственная корреляция типа отношений симметрии. Весьма важное значение имеют функциональные зависимости внутри какой-то системы, скажем, общение студентов внутри студенческой группы; коррелятивная двигательная активность рук человека; взаимная корреляция различных частей генома и т.д.

Наиболее наглядное и вместе с тем точное воплощение функциональная зависимость получает в математике, типа математической зависимости $y = f(x)$. Здесь задан общий логико-математический принцип разворачивания множества единичных значений ряда и одновременно корреляции между значениями x и y. Вот что писал по поводу функциональных отношений в научном познании один из теоретиков неокантианства Э. Кассирер: «Против логики родового понятия, стоящей... под знаком и господством понятия о субстанции, выдвигается *логика математического понятия о функции*. Но область применения этой формы логики можно искать не в одной лишь сфере математики. Скорее можно утверждать, что проблема перебрасывается немедленно и в область *познания природы*, ибо понятие о функции содержит в себе всеобщую схему и образец, по которому создалось современное понятие о природе в его прогрессивном историческом развитии»[1]. Действительно, масса законов в различных науках устанавливает важные функциональные зависимости, например, между падением атмосферного давления и близостью непогоды; ростом температуры тела и заболеванием; возрастанием количества разводов и общим социальным неблагополучием социума. Огромное значение имеют функциональные связи при проектировании и создании технических устройств, а также контроле за их деятельностью. Функциональный, а не причинный характер носит взаимодействие между мозгом и психикой, физическим «телом» символа культуры и его идеальным значением. Функциональное объяснение при этом не противостоит причинному (субстанциальному) объяснению, как ду-

[1] *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1912. С. 34.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

малось Э. Кассиреру[1], а органически дополняет последнее в рамках диалектического подхода к процессам детерминации в целом. Этот широкий и постоянно развивающийся детерминистский подход к анализу любых явлений действительности составляет важную часть уже отмеченной нами особой диалектической культуры мышления и философской рефлексии в целом.

Детерминистский поход к анализу бытия, основанный на учете причинно-следственных, функциональных, системных и целевых отношений, позволяет улавливать повторяющиеся свойства этого бытия, которые можно трактовать как **закономерности разного типа общности**. С одной стороны, все закономерное всегда противостоит всему хаотичному и бессистемному, а в предельном случае — и беззаконному, когда порядок сознательно разрушается ложно и порочно ориентированной свободной волей человека. Соответственно под законом в самом широком и абстрактном смысле понимается существенная, устойчивая и повторяющаяся связь явлений и процессов в мире. Законы могут быть самыми различными и отличаться друг от друга по степени общности (от наиболее общих философских до конкретно-эмпирических), по сферам действия (законы неорганической и органической природы, социальные и психологические законы), по качеству детерминационных отношений (статистические и динамические) и т.д.

Правда, в строгом смысле слова в мире ничто буквально не повторяется, а уж в сфере живых организмов, общественной и духовной жизни человека — тем более. Это, однако, вовсе не дает нам оснований, подобно Канту, жестко разделять природную естественную необходимость и человеческое свободное поведение. Законы природного бытия, как показывает современная наука, носят вероятностный характер и могут претерпевать эволюционные изменения, а в человеческом духовном существовании есть свой порядок и своя внутренняя устойчивая логика.

Более того, как мы отмечали выше, сегодня есть все основания считать, что природные, социальные и духовные законы представляют собой грани проявления единых универсальных закономерностей развития, в чем нас все больше убеждают современные научные результаты из самых разных областей знания. Другое дело, что законы духовной жизни, во-первых, проявляют общемировые законо-

---

[1] Показательно, что зрелый Кассирер уже после создания своей знаменитой «Философии символических форм» и прямой полемики с М. Хайдеггером в 1929 г. в Давосе (раннее творчество последнего в духе «Бытия и времени» Кассирер расценил как знак иррационалистического и индетерминистического кризиса европейской философии) прямо говорит о своем все возрастающем влечении к Гегелю. См.: Cassirer E. Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935–1946 / Ed. by D.P. Verene. New Haven, 1979. P. 235.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

мерности наиболее просто, зримо и полно, ибо все высшее делает простым и явным то, что носит скрытый и сложный характер на низших уровнях существования; и, во-вторых, эти законы касаются каждой неповторимой человеческой судьбы и имеют живое личностное измерение, а стало быть, носят даже не столько *за-конный* (внешний, находящийся за кругом существования), сколько *ис-конный* — внутренний и интимный — характер, коренящийся в самых глубинах человеческого существа. В этом плане нельзя не признать и определенной правоты Канта, что есть сфера внутренней исконной детерминации, связанной с автономным нравственным выбором и свободой жизненного самоопределения человека. Это — сфера ценностной жизни и ценностной детерминации. В этом смысле у категории «закон» есть как бы два бинарных полюса — низший, где закон противостоит всему неупорядоченному и беззаконному; и высший полюс, где внешняя детерминация противостоит исконной, внутренней, связанной со свободным ценностным выбором и целеполаганием.

Дальнейшая диалектическая конкретизация принципа детерминизма и его органическое сращение с принципом развития осуществляется через систему парных категорий, имеющих давнюю традицию философского осмысления и отражающих находящиеся в единстве противоречивые стороны и тенденции бытия.

Философские **категории необходимости и случайности** характеризуют степень жесткости детерминационных отношений в мире. С одной стороны, причинная, функциональная, системная формы обусловленности базируются на необходимости наступления тех или иных следствий, событий, корреляционных эффектов и т.д. С другой стороны, в мире всегда присутствует фактор случайности. В истории философии это приводило к прямо противоположным концепциям: либо создавались философские системы, в которых абсолютизировалась роль необходимости (типа лапласовского детерминизма), а случайность рассматривалась как выражение конкретно-исторической непознанности объектов, либо, напротив, абсолютизировалась роль случайности и спонтанности появления вещей и событий в мире, что вело к отрицанию детерминизма в мире и, как следствие, к отрицанию его познаваемости.

С диалектических позиций случайность и необходимость взаимосвязаны и представляют собой две стороны единого процесса развития. Развитие не носит линейного характера, оно осуществляется в реальном мире, и на него могут воздействовать как внутренние причины, так и внешние обстоятельства. В этом плане можно было бы сказать, что наличие случайности в мире необходимо. Без этого нет свободы и свободного исконного выбора. Без случайности бытие приобретает фаталистический и статичный, а в конечном счете, и самопротиворечивый характер. Уже Гегель отмечал, что данные категории нельзя мыслить в отрыве друг от друга. Любой процесс развития, выступая

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

как необходимый, то есть подчиняющийся законам, реально осуществляется через массу случайных отклонений. Таким образом, необходимость означает, что обусловленное законами событие обязательно наступит, его «нельзя обойти», а случайность — это «нечто такое, что может быть и может также и не быть, может быть тем или иным... Преодоление этого случайного есть вообще... задача познания»[1].

Случайность определяет время и форму проявления событий, отражает фактор неоднозначности и многофакторности развития, которое выступает как целый спектр возможностей и вариантов реализации каких-то всеобщих и необходимых закономерностей.

Что же касается экзистенциальной диалектики необходимости и случайности, то следование каким-то необходимым нравственным принципам подразумевает умение творчески применить их в каждой конкретной ситуации, т.е. брать поправки на случайный характер обстоятельств и характер людей, с которыми тебя сводит жизнь. Подобное поведение как раз и говорит о том, что принципы у человека достойные, а сам он мудр и наделен диалектическим разумом. Об этом мы еще подробно поговорим в следующих разделах.

Категории возможности и действительности затрагивают еще один важный аспект диалектики мирового бытия. Действительность — это все то, что нас окружает, то, что уже существует, или, как отмечал Гегель, это «наличное бытие объекта». Можно сказать, что это актуальное бытие. Возможность же — это потенциальное бытие, т.е. нечто, еще не реализовавшееся, не сбывшееся. Это некоторая тенденция развития, которая может реализоваться, а может и не реализоваться. Возможность и действительность взаимосвязаны. С одной стороны, действительность содержит в себе самые разнообразные возможности развития того или иного процесса, его потенциальное будущее. С другой стороны, сама действительность есть результат реализации одной из возможностей. Количественная оценка возможности осуществления случайных событий связана с категорий вероятности, как своеобразной меры возможности, когда мы можем говорить о наступлении того или иного события с определенной долей вероятности. Категория возможности всегда связана с целевой детерминацией, представляя собой набор целей, определяющих траектории изменения настоящего. Чем отдаленнее будущее, тем шире спектр открывающихся возможностей, а чем будущее ближе, тем спектр этих возможностей уже.

Обсуждение нереализовавшихся возможностей беспредметно, ибо случившееся невозможно изменить. Оно имеет какой-то рациональный смысл только в плане избегания прошлых ошибок. Вместе с тем систематический и трезвый анализ перспектив реализации будущих

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 318.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

возможностей — важнейшее условие развития настоящего в нужном и желательном для нас русле.

В своем антропологическом измерении эта диалектическая пара категорий также весьма важна. К примеру, возраст человека — это отнюдь не только его биологическая характеристика. Известно, что могут быть люди пожилые, но производящие впечатление удивительной душевной молодости и свежести. И, наоборот, встречаются молодые люди, напоминающие духовных стариков, лишенные всякой энергии и дерзания. Одной из причин этого является то, что у духовно здоровых людей всегда есть спектр притягательных возможностей, к реализации которых они устремлены. Завтра для них всегда лучше, чем вчера. У человека с потухшим взором жизнь превращается в сплошное унылое настоящее. Он закрыт для живительных ветров будущего и соответственно для самообновления.

Существующие в мире детерминационные отношения позволяют особым образом характеризовать процесс познавательной деятельности человека. С одной стороны, он стремится познать сущность вещи, предмета, явления, события, с другой стороны, эта сущность как бы закрыта от него массой случайного, несущественного для данного объекта. Поэтому сущность вынужденно проявляется для познающего своей отдельной стороной, постигая совокупность которых человек приближается и к познанию сущности как таковой. В философии поэтому совсем не случайно такую важную роль играют парные категории **сущности и явления**.

Сущность — это всегда нечто абсолютное, а поэтому полностью недостижимое. Мы можем, например, считать, что абсолютно познали законы природы, приняв какую-то физическую концепцию (например, Ньютона). Но проходит время и оказывается, что наши знания о физическом мире были весьма неточны и неполны и что возможно другое физическое описание мира. Познаем ли мы в этом плане сущность или нет? С одной стороны, конечно, познаем, ибо на этой основе можем прогнозировать и объяснять те или иные явления, а с другой — наше знание остается относительным, так как эту сущность мы познаем через явления, которые доступны для нас настолько, насколько позволяют наши возможности.

Поэтому полная или абсолютная сущность, как отмечал Гегель, это само бытие. Таким образом, познавая явления, мы тем самым познаем и какие-то стороны сущности, приближаемся к ее таинственным глубинам. Это определяет относительность наших знаний о бытии в целом и в то же время означает, что мы познаем мир в его существенных, а не случайных и произвольных зависимостях.

В целом же явление всегда существенно, а сущность является, обнаруживается перед нами, хотя и с разной степенью глубины. Могут быть, правда, ситуации, когда явление искажает сущность, и тре-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

буются особые познавательные усилия, чтобы не впасть в заблуждение и докопаться до сущности процесса. Самый наглядный пример — вращение Солнца вокруг Земли, что в течение столетий служило источником геоцентрических заблуждений.

Форма и содержание — еще одна пара категорий, характеризующих диалектику бытия и его познания. Любое явление проявляется для нас в определенной форме. Последняя подчеркивает устойчивость содержания, момент его статичности, определенности. Это — оформление сущности в конкретно-исторический момент ее познания, улавливание тех повторяющихся и необходимых связей, которые мы считаем закономерностью. Поэтому, как форма не может существовать без содержания, так и содержание без формы. Содержание всегда каким-то образом оформлено, а форма всегда оформляет некоторое содержание. Это общефилософская закономерность подтверждает себя и в объективном мире, что позволяет говорить о соотношении формы и содержания в материальных системах. В этом случае содержание — это все то, что имеется в материальной системе, включая как ее элементы, так и структурные связи, а форма — это внешнее выражение, конкретная реализация типа существования данной системы[1]. Поэтому одно и то же содержание может иметь разные формы своего выражения. Например, демократическое устройство ряда государств может выражаться как в парламентской, так и в монархической форме. И напротив, за одинаковой формой может быть скрыто различное содержание.

Категории **свободы и необходимости** отражают особенности человеческой деятельности в рамках взаимоотношения Человека и Мира. Существуют концепции, которые отрицают свободу человека в силу того, что он включен в систему детерминационных отношений, а следовательно, все его поступки обусловлены и зависят от соответствующих причин. Даже если человек думает, что он поступает свободно, всегда можно показать зависимость этой свободы от других людей, от обстоятельств и многих других факторов (позиция лапласовского детерминизма). Этому противостоят концепции, говорящие о том, что, поскольку человек обладает разумом и может сам влиять на изменение цепочки событий, даже противостоять им, в мире может быть реализована абсолютная свобода воли человека (экзистенциализм).

По-видимому, правы и те и другие, а следовательно, в абсолютном отношении — никто. Действительно, при желании любые, даже самые иррациональные действия человека, можно объяснить и выстроить систему детерминант, приведших к ним. В мире нет ничего абсолютного, в том числе и свободной воли, так как в мире все взаимосвязано. Как отмечал Гегель, свобода воли — это не просто голый произвол,

---

[1] См.: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Диалектический материализм (Общие теоретические принципы). С. 137–138.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

который представляет собой лишь формальную свободу. «Свобода, не имеющая в себе никакой необходимости, и одна лишь голая необходимость без свободы суть абстрактные и, следовательно, неистинные определения. Свобода существенно конкретна, вечным образом определена в себе и, следовательно, вместе с тем необходима»[1]. Но в то же время нельзя говорить и об абсолютной зависимости человека. Ведь он имеет возможность выбора, возможность альтернативных действий и поступков, и для этого вовсе необязательны экстраординарные условия (как на этом настаивает экзистенциализм), хотя они могут обострить ситуацию выбора, как бы подтолкнуть человека к тому или иному решению не столько на основе рациональных рассуждений, сколько под воздействием эмоций, и инстинктов. Таким образом, выбор — это предпосылка свободы и то общество, которое дает наибольшие возможности для выбора, является более прогрессивным.

3. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ СВОБОДЫ И ЕЕ УРОВНИ

Безусловная ценность свободы признается всеми людьми. Гораздо сложнее сказать, чем она является по самому своему существу: спектр мнений здесь колеблется в диапазоне от наивного «что хочу — то и делаю» до знаменитой и описанной выше «познанной необходимости». О свободе публично высказываются в основном политики и журналисты — люди зачастую не только слабо знающие вопрос, но и лично далеко не свободные. Отнюдь не случайно поэтому разговоры о свободе чаще всего сводятся к ее политическим аспектам; те, в свою очередь, — к свободе устного и печатного слова, а последняя нередко отождествляется со свободой журналиста писать все, что ему заблагорассудится. Поэтому так важно вновь и вновь возвращаться к философско-метафизическому осмыслению сущности свободы и природе ее так называемых «превращенных» (или иллюзорных) форм, иначе этим великим словом и впредь будут прикрываться вещи, со свободой никак не совместимые[2].

---

1 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 143.

2 Еще Э. Кассирер, анализируя фашистскую мифологию, проницательно заметил: «Свобода представляет собой один из самых неясных и противоречивых терминов не только в философии, но и в политике. Как только мы начинаем размышлять о свободе... то тут же оказываемся в запутанном лабиринте метафизических проблем и антиномий. Что же касается политической свободы, то все знают, что это один из самых общеупотребительных и вводящих в заблуждение лозунгов. Все политические партии стремятся убедить нас, что именно они являются подлинными представителями и “рулевыми” свободы. При этом они всегда определяют этот термин специфически и используют его в своекорыстных интересах» (Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1990. № 2).

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Мы постараемся, во-первых, дать синтетическое определение категории свободы, основанное на вскрытии существенных сторон исследуемого объекта. А во-вторых, учитывая неразрывную связь проблемы свободы с экзистенциальным, социальным и политическим измерениями человеческого бытия, актуализировать данную тематику на примерах из жизни современного общества.

Дабы правильно уяснить суть какого-либо объекта, процесса или понятия, надо сначала указать на то, чем они не являются, т.е. на их иное, говоря диалектическим языком Гегеля. Применительно к интересующему нас феномену свободы это означает, что мы должны ответить на вопрос: «А что является абсолютной противоположностью, иным свободы?». Такое первичное отрицательное определение призвано очертить внешнюю границу того, что входит во внутреннюю смысловую область изучаемого явления.

Казалось бы, ответ очевиден: полной противоположностью свободы является необходимость. Все споры испокон веков по преимуществу и ведутся вокруг того, как совместить необходимость и свободу. Однако это не совсем верная оппозиция, а точнее, как мы увидим далее, совсем неверная. Здесь элементарно спутаны категориальные пары. Необходимости противостоит случайность, а со свободой необходимость — при адекватном понимании того и другого феномена — вполне совместимы. Например, человек свободно избирает какой-то путь и говорит: «Я не мог поступить иначе». Здесь как раз отсутствие альтернативности в выборе, сознательная внутренняя необходимость совершить именно этот, а не какой-нибудь другой поступок — служат свидетельством подлинной свободы выбора. Чем выше уровень нравственного сознания и ответственности личности, чем тщательнее продуманы мотивы ее поступков, чем, наконец, яснее осознает она цели своей личной жизни, — тем более необходимый характер носят акты ее свободного волеизъявления.

Поэтому нужно искать какой-то иной, более ясный и твердый противоположный полюс человеческой свободы. Логично предположить, что его существование должно быть связано со слоем бытия, отличным от человеческого, но не настолько отличным, чтобы не иметь с ним зримых пересечений. Этот слой должен быть в чем-то фундаментально тождественен человеческому, образуя его ближайшую внешнюю границу, но при этом и отличаться от него по существенным параметрам.

С этих позиций ближе всего человеку мир животных, особенно человекообразные обезьяны, отличающиеся сложными формами поведения. И вот тут выясняется, что свободная воля и свободный выбор являются атрибутами собственно человеческого сознательного существования, ибо любое животное всегда приспосабливается к миру и живет в соответствии с прошлой целесообразностью. Сущ-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ностью же человеческого бытия как раз является отрицание прошлой целесообразности, ибо человек остается человеком до той поры, пока способен активно изменять как собственную жизнь, так и социальные условия своего существования. С этих позиций не только неверен, но и порочен тезис, что задача воспитания — научить человека адаптироваться к изменяющимся условиям социальной среды, т.е. фактически научиться пассивно исполнять социальные роли, которые навязываются ему обществом. Через культ социальной адаптации можно воспитать лишь социального конформиста и приспособленца, причем в качестве предельного случая духовная смерть свободной личности возможна и при продолжающейся биологической жизни, когда у нее не остается никакого духовного стержня, никаких моральных принципов и никакого индивидуального лица. Одни сплошные адаптивные характеристики.

Но существуют ли объективные границы отрицания прошлой целесообразности у свободного человека? — Безусловно. Можно говорить о такой превращенной форме свободы, как иррациональное, безмерное отрицание прошлой целесообразности. Это абсолютная противоположность установке на адаптацию к социальной среде, но она столь же тупиковая по своей сути. Ее крайними точками выступают самоубийство индивида (вспомним образ Кириллова из романа «Бесы» Достоевского) или самоубийство всего общества в результате ядерной войны, культурной или экологической катастрофы. Здесь отрицанию подвергается жизнь как таковая, а значит, уничтожается естественный фундамент человеческой свободы. Это не следует путать с героическим самопожертвованием ради общего блага, ибо последнее как раз направлено на общее сохранение жизни путем отрицания своей собственной. Герой, павший за Родину, олицетворяет вершины свободного исполнения долга; самоубийца — беглец с поля жизненной битвы.

Показательно, что социальный конформизм и приспособленчество всегда провоцируют волюнтаристский произвол, создавая для него питательную почву. Волюнтарист не приспосабливается, он, наоборот, насильственно приспосабливает других под свои цели и нужды. Известно, что твоя свобода кончается там, где начинается нос другого человека. Об этой естественной границе свободного действия волюнтарист обыкновенно забывает. Конформист и волюнтарист взаимопредполагают друг друга, хотя оба не могут быть названы свободными людьми. Один — по причине иррационального бездействия, а второй — по причине иррационального эгоизма деятельности, отрицающей целесообразные и проверенные историей взаимоотношения между людьми. Таким образом, **свобода противостоит, с одной стороны, рабскому конформистскому смирению, а с другой — волюнтаристскому произволу.**

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Поэтому мы можем сказать, что свобода есть всегда рациональное, т.е. ответственное, исповедующее принцип благоговения перед жизнью, чужой свободной личностью и культурой отрицание прошлой целесообразности. Дух обновления и личного, и социального бытия не может преступать естественных границ свободы, ибо за этим начинается смерть и абсолютный хаос.

Выделим некоторые бытийные измерения свободы, связанные с реальными проблемами, которые приходится решать человеку.

Можно говорить, например, об **этическом измерении свободы**, которая несовместима с распущенностью и эгоизмом. По-настоящему свободный человек всегда имеет представление о подлинной иерархии ценностей, никогда не подчиняет духовное телесному, а свои личные интересы не удовлетворяет за счет общества. Это некоторая максима поведения человека, говорящая о том, что только те действия, которые не посягают на чужие свободу и достоинство, а, напротив, способствуют (или, по крайней мере, не наносят ущерб) благу и личному совершенствованию других членов общества, можно назвать подлинно свободными. Это может быть экономическая, политическая или какая-нибудь любая иная деятельность, чьи цели удовлетворяют рациональные материальные и социальные потребности людей, а также их духовные потребности. При этом свободным никак нельзя назвать спекулянта-финансиста или предпринимателя, озабоченного обогащением любыми средствами и готового всучить покупателю любой негодный товар. Нельзя также назвать свободными и тех, чье производство (пусть и самое высококачественное) удовлетворяет иррационально-разрушительные или порочные потребности; как нельзя назвать свободным политика-лгуна, не брезгующего никакой ложью, дабы взобраться и удержаться на верхушке политической авансцены, или политика-лоббиста, выдающего за всеобщие интересы частной фирмы или отдельного ведомства. Словом, **свобода абсолютно несовместима с аморальностью: ложью, корыстью, разгулом телесных похотей, властолюбием и эгоизмом во всех его проявлениях. Здесь человек — раб своих низменных страстей и вожделений.**

С другой стороны, если понимать «общественно значимые цели» в самом широком смысле, то свободным следует признать человека, занимающегося личным самовоспитанием и нравственным совершенствованием. Победа над собой, отрицание своих слабостей, эгоизма, невежества есть всегда общественно значимые, а отнюдь не индивидуалистические действия. Такая свобода завоевывается тяжелым трудом, порой в страданиях и испытаниях, и никогда не дается человеку просто так. О свободе легко говорить, но быть по-настоящему свободным и этически ответственным человеком очень трудно.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Познавательное измерение свободы связано с тем, что свобода в какой-то мере все же реализуется как познанная необходимость, по крайней мере как неприятие лжи. Например, никакого отношения к свободе не имеет журналист, невежественно навязывающий другим людям свои собственные иллюзии и предрассудки. Гегель имел все основания написать в «Философии права», что журналистика в целом есть «удовлетворение щекочущего влечения высказать свое мнение»[1]. Еще большим рабом является продажный журналист. Разве многие беды современной журналистики заключаются не в этом — агрессивном навязывании общественному сознанию подчас совершенно ложных и разрушительных мнений, которые затем становятся живучими мифологемами, пронизывая все уровни общественного сознания?

Невежество и рабство возможно и в индивидуальном бытии, когда человек, утрачивая соизмеримость, превращается в марионетку фантомов собственного сознания. Он зачастую бывает слишком нетерпелив, торопясь без достаточных на то оснований перепрыгнуть через ступеньки собственной судьбы, бездумно порывает со своим прошлым или привычным социальным окружением. Погоня за мнимым идеалом оказывается здесь трагедией и для самого человека, и для окружающих. Рабство не согласующихся с действительностью представлений, целей и идеалов многогранно, но именно оно создает опаснейшие иллюзии свободы и приводит к насилию над общественной жизнью и своей собственной судьбой.

Поэтому мы имеем право сделать еще одно уточнение в нашем понимании свободы. **Свобода есть рациональное и ответственное отрицание прошлой целесообразности во имя общественно значимых, продуманных и исторически оправданных целей.** Под историей здесь понимается время и индивидуального, и социального бытия.

Есть смысл обратиться и к **личностному или экзистенциальному аспекту свободы**. Он, конечно, тесно связан со всеми отмеченными выше аспектами, особенно с этическим. Мы выделяем его специально, чтобы подчеркнуть особый внутренний характер мирочувствования, присущий свободному человеку.

Для начала зададимся следующим, сугубо кантовским вопросом: можно ли говорить о свободе личности, если она активно участвует в социальном преобразовании действительности и даже вроде бы себя самой (зарядку человек делает, много читает и т.д.) в соответствии с гуманными и исторически оправданными идеалами, но воспринимает цели и мотивы своей деятельности не как глубоко личностные и близкие, а скорее, как внешнюю принудительную силу, с которой надо считаться и под которую надо подстраиваться, дабы не причи-

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. VII. М.–Л., 1934. С. 339.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

нить себе вреда? Очевидно, что даже в идеальном и сверхсправедливом обществе люди не могут считаться подлинно свободными, если посвящают жизнь тому, к чему не питают внутренней склонности или, тем паче, лицемерно агитируют за то, что внутренне терпеть не могут. Пассивно и некритически адаптирующийся к социальным условиям конформист или искренний эгоист хотя бы потенциально могут стать свободными людьми. Раб же, который ненавидит то, что он делает, но при этом изощренно и целеустремленно подстраивается под требования социального окружения — есть раб в квадрате, ибо нет ничего более противного духу свободы, чем мыслить иначе, чем действовать, и действовать иначе, чем мыслить. Из людей с таким «подпольным» существованием души рождаются самые отвратительные преступники и предатели.

По-настоящему же свободный человек всегда старается действовать в соответствии со своими убеждениями и принципами. У него есть понятие не только о долге, но и о чести. И не просто о чести, но и о совести, как высшей форме моральной регуляции, когда человеком движет не страх и не стыд перед другими, а стыд пред самим собой, когда его слова и дела расходятся с внутренними моральными, политическими и другими императивами. С экзистенциальной точки зрения у свободного человека есть лицо, которое он не прячет, но которое боится потерять.

Таким образом, сделаем еще одно экзистенциальное уточнение в понимании свободы. **Свобода есть рациональное и ответственное отрицание прошлой целесообразности во имя общественно значимых, продуманных и исторически оправданных целей, осуществляемое в соответствии с внутренним самоопределением личности.**

В нынешнем мире весьма популярна политическая деятельность. Это объяснимо, ибо со времен античности внутренняя свобода человека имела в качестве предпосылки внешнюю, прежде всего политическую свободу. Тирания и тоталитаризм несовместимы с человеческим достоинством. В обществе должны быть и свобода политического волеизъявления, и свобода слова. Поэтому важно учитывать и **политические грани свободы**.

Здесь важно подчеркнуть, что демократические свободы вовсе не сводятся к свободе слова и к свободе опускания в урну бюллетеней для голосования за альтернативных кандидатов. Подлинное народовластие и соответственно политическая свобода подразумевают куда как более серьезные вещи. Политическая свобода неотделима от социальной правды, а несведущий (или тем более обманутый) человек не может совершить истинного политического выбора, что и определяет важность таких факторов, как полнота и объективность информации о ситуации в стране и о кандидатах на властные должности. Именно это может позволить избирать во власть в достойном

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

государстве достойнейших людей, которые должны быть постоянно под контролем общества. Увы, ни одно из этих формальных требований подлинно свободного государственно-политического устройства полностью не выполняется в современных демократиях, в том числе и западных. Следовательно, мы имеем не свободное общество, а совокупность людей, которыми сегодня искусно манипулируют узкие правящие элиты, сплошь и рядом исходящие из своих собственных эгоистических мотивов. В этом плане необходимо понимать, что свободно мыслящим и действующим может быть человек и в так называемом тоталитарном обществе; а номинально свободный «демократический» человек может быть жертвой информационного тоталитаризма и отличаться самой что ни на есть рабской психологией.

Таким образом, мы делаем еще одно уточнение. **Свобода есть рациональное и ответственное отрицание прошлой целесообразности во имя общественно значимых, продуманных и исторически оправданных целей, осуществляемое в соответствии с внутренним самоопределением личности и в условиях подлинного политического народовластия.**

И в заключение мы не можем не сказать о такой важной составляющей современной жизни, как экономика, и об **экономических аспектах свободы**.

Сегодня часто можно услышать, что частная собственность дает экономическую свободу, а свобода экономическая — необходимое условие свободы политической и личной. Это как раз один из распространенных современных мифов. Прежде всего, неувязка уже в том, что часть населения является не собственниками, а фактически наемными рабочими или служащими. В предлагаемой социальной конфигурации получается, что их следует считать рабами по определению? И, наконец, зададим себе вопрос: разве страсть к обладанию собственностью не была всегда связана в истории с обманом, насилием и предательством, т.е. явной несвободой?

Это, естественно, не исключает того, что по-настоящему свободным и ответственным человеком может быть богатый человек, коль скоро он исповедует духовные ценности и вкладывает деньги в социально полезные дела; а бедняк, напротив, может обладать самым рабским сознанием, если мучительно завидует богачу и мечтает занять его место под солнцем. Все это заставляет признать, что, с экономической точки зрения, свободен только такой человек, который не привязан (ни в мысли, ни в жизни) к собственности и материальным богатствам, а рассматривает их всего лишь как средства достижения каких-то общественно значимых и исторически оправданных целей во всех тех смыслах, о которых говорилось выше.

В заключение необходимо подчеркнуть, что любая попытка теоретического определения свободы будет принципиально неполна,

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ибо несоизмерима с бесконечной сложностью реальной жизни и веером возможностей, которые она открывает перед человеком. Прошлая целесообразность (если только это не целесообразность вечных ценностей человеческого бытия), безусловно, должна быть подвергнута рациональному отрицанию, но когда, во имя чего и в каких формах — на эти вопросы будет каждый раз заново отвечать каждый конкретный человек в конкретных личностных и социально-политических ситуациях, не имеющих буквальных исторических прецедентов. А это значит, что мы обречены на вечный спор о природе и границах подлинной свободы, втайне не желая, да и не будучи в силах поставить в нем успокоительную точку.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Глава 6. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ: СТАНОВЛЕНИЕ ОСНОВНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

1. МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ

Пространство и время всегда интересовали людей. Данные феномены были экзистенциально близки человеку, ибо он изначально был погружен в пространство и время, которые выступали по отношению к нему некой внешней и во многом непреодолимой силой. В то же время человек занимался освоением некого конкретного пространства, так же как и соотносил события своей жизни с тем или иным пониманием времени. Именно в силу сосуществования и одновременного противопоставления пространства и времени индивидуальной жизни человека их рациональное понимание является одной из сложнейших проблем вплоть до наших дней.

Не всегда представления о пространстве и времени так сильно зависели от физико-геометрических знаний, как это характерно для современного сознания, что дает повод задуматься о том, а не являются ли они таким же преходящим моментом исторического развития, который, возможно, будет преодолен? Поэтому для лучшего понимания пространства и времени, как важнейших феноменов человеческой культуры и существенных характеристик нашего существования, необходимо вспомнить и проанализировать те представления о них, которые существовали в прошлом.

Пространство всегда выступало для индивида как важнейший атрибут его бытия. Человек существует в конкретном пространстве, может перемещаться в нем, осознавая свою зависимость от таких его характеристик, как размеры, границы, объемы. Он измеряет эти размеры, он преодолевает границы, он заполняет объемы, т.е. он сосуществует с пространством.

В архаичной модели мира пространство одухотворено и разнородно. Это — не хаос и не пустота. Оно всегда заполнено вещами и противостоит хаосу. Пространство здесь не просто некая измеряемая физическая характеристика бытия, а живое, пульсирующее и упорядочивающее мир начало, тогда как хаос является образованием, в котором порядок отсутствует. Фактически пространство — это скорее некоторая причина и предпосылка для возникновения иных свойств бытия.

Поэтому если мы сравним различные «мифы творения», то во всех увидим процесс постепенного оформления Хаоса, который упоря-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

дочивается пространственными характеристиками, переходя из неоформленного состояния в нечто оформленное. В пеласгических мифах из Хаоса возникает «Эвринома, богиня всего сущего», которая обнаруживает, что ей не на что опереться, поэтому она отделяет небо от моря, положив начало оформлению пространства. В олимпийском мифе творения из Хаоса возникает мать-Земля. У Гесиода в его философском мифе все происходит от союза Темноты и Хаоса[1]. Таким образом, пространство возникает как упорядочивание хаоса посредством его заполнения различными существами, растениями, животными, богами и т.д. Оно становится особым образом организованной совокупностью объектов и процессов.

Для мифологического пространства характерно также свойство спирального развертывания по отношению к мировому центру как некой точке, «через которую как бы проходит стрела развития, ось разворота»[2]. Такое значение сохраняется в современном языке, в частности в русском, где пространство ассоциируется с понятиями, обозначающими расширение, «простирание», «рост». Здесь пространство устойчиво связывается с открытостью, отсутствием границ, с тем, что выражается емким полисемантичным словом «воля». Эту филологическую связь понятия пространства (и времени) с особенностями их восприятия в различных культурах использует, например, Г. Гачев для построения концепции «национальных вариантов» образов пространства и времени[3].

Пространство развертывается организованно и закономерно. Оно состоит из частей, упорядоченных определенным образом. Поэтому познание пространства изначально основано на двух противоположных операциях — анализе (членении) и синтезе (соединении). В мифологическом сознании это реализуется в виде особых принципов. Например, в годовом ритуале расчленения жертвы (образ старого мира) и затем собирания в единое целое ее отдельных частей на стыке старого и нового года[4] фиксируется распадение этого старого мира (пространственно-временного континуума) и переход к новому[5]. Одновременно этот же момент лежит в основе более позднего понимания «относительно однородного и равного самому себе в своих частях пространства»[6], что, в свою очередь, приводит к идее его измерения. Однако основной характеристикой мифологического про-

---

1 См.: *Грейвз Р.* Мифы древней Греции. М., 1992. С. 5–23.

2 *Топоров В.Н.* Пространство // Мифы народов мира. Т. 2. С. 340.

3 См.: *Гачев Г.* Наука и национальные культуры (Гуманитарный комментарий к естествознанию). Ростов/н.Д., 1992.

4 Что характерно для многих культур, и сохраняется в снятом виде также и в убранстве сегодняшнего новогоднего стола.

5 См.: *Топоров В.Н.* Пространство. С. 341.

6 Там же.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

странства все же считается разнородность и прерывность, т.е. в первую очередь его качественная расчлененность, а не количественная гомогенность.

Не случайно в архаическом сознании для пространства характерна культурная значимость места, в котором может оказаться человек. Центр пространства — это всегда место особой сакральной ценности. Внутри географического пространства оно ритуально обозначается особыми знаками, например камнем[1], храмом или крестом. Периферия пространства — это зона опасности, которую в сказках и мифах, отражающих указанное понимание, должен преодолеть герой. Место «вне пространства» означает нахождение в хаосе, в неопределенности. Поэтому героя посылают туда со странным для современного человека указанием «пойди туда, не знаю куда», как раз и указывающим на характер этой неопределенности. Более того, поход в это место означает необходимость освоения неопределенного пространства через победу над злыми силами, что одновременно есть и его упорядочивание, «приобщение его космизированному и организованному “культурному” пространству»[2].

Такое понимание в снятом виде сохраняется и в наше время. Достаточно указать на особого рода ритуальные культурные пространства, где наше поведение должно подчиняться фиксированным требованиям и традициям. Так, на кладбище недопустимы смех и танцы, а в дружеской праздничной компании на лоне природы, наоборот, странно выглядит кислое и угрюмое выражение лиц. Здесь культурное качество пространства задает и определенное качество наших внутренних переживаний, и определенное качество поведения, хотя чисто физически или геометрически данные фрагменты земного пространства ничем не отличаются от иных его участков.

Еще одним важным свойством архаических представлений о пространственном устройстве бытия служит его не только «горизонтальная», но и «вертикальная» стратификация. Практически во всех мировых мифологических системах пространство делится на подземное, земное и небесное, где живут соответственно души усопших людей и темные существа подземного мира, связанные с хаосом и смертью; смертные люди; и бессмертные боги. Каждое из этих трех вертикальных пространств, наряду с общими свойствами (оппозиция центра и периферии, динамичность, качественность), имеет и свои особенности. Пространство подземного мира в целом враждебно и чуждо для человека, земное — обыденно и привычно, а надземное — всегда

---

1 Типа вещего камня на пересечении дорог. Этот мотив явственно присутствует, например, в русских былинах. Достаточно вспомнить о трех поездках богатыря Ильи Муромца.

2 *Топоров В.Н.* Пространство. С. 341.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

чудесно и благодатно. Траектория движения вниз всегда пространственно неблагоприятна и вынужденна; направление же вверх, напротив, желанно и благоприятно.

Наконец, важнейшим свойством мифологического пространства выступает то, что оно не отделено от времени, образуя с ним особое единство, обозначаемое как «хронотоп». К примеру, в надземном мире время течет медленнее, чем в земном, словно приближаясь к вечности. В силу этого герой мифа может узнать там о своей грядущей судьбе и будущих событиях земного плана. Несколько дней, проведенных там, могут равняться земному году и даже десятилетиям.

Подводя некоторый итог, можно сказать, что **пространство в мифологическую эпоху трактовалось не как физическая характеристика бытия, а представляло собой своеобразное космическое место, в котором развертывалась борьба богов и демонов, персонифицированных добрых и злых сил природы; переплетались судьбы людей, животных и растений. Это было вместилище всех предметов и событий, жизнь которых была в пространстве определенным образом упорядочена и подчинена общим закономерностям.** Это был образ, прежде всего, культурного пространства, которое было иерархически упорядочено и качественно разнородно, а потому и его отдельные места были наполнены специфическими смыслами и значениями для человека. Отсюда позже появится знаменитый шекспировский образ мира как театра, на сцене которого разыгрывается бесконечная трагедия жизни, а люди выступают как актеры.

От времени архаический человек ощущал еще большую зависимость, так как с ним было связано понимание смерти как остановки его индивидуального времени и неизбежного исчезновения всего, что для него было значимо и дорого в мире: от родных и близких до любимых вещей. Человек имманентно жил в этом времени и боялся его. В древнегреческой мифологии Крон, один из сыновей-титанов Урана, по наущению матери, мстившей за сброшенных в Тартар сыновей-киклопов, восстает против отца и оскопляет его серпом. Последнее дает возможность позже трактовать имя «Крон как Chronos — “отец-время” с его неумолимым серпом»[1]. Этот образ неумолимости серпа времени как всесокрушающей силы, перед которой ничто не может устоять, прочно входит в человеческую культуру. Крон получает власть над Землей, зная по предсказаниям, что его должен свергнуть один из сыновей. Тогда он пожирает сыновей, но одного из них — Зевса удается спрятать. Зевс в конце концов побеждает Крона, и эта победа имела столь огромное значение, что трактуется как начало нового времени, времени царствования олимпийцев.

Таким образом, время в архаическом мифологическом сознании — это, прежде всего, некоторое «первовремя», которое отождествляется

---

1 *Грейвз Р.* Мифы древней Греции. С. 24–25.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

с «прасобытиями» в мифопоэтической модели мира[1]. Это придает ему особый сакральный характер со своим внутренним смыслом и значением, которое требует расшифровки. Позже указанные «прасобытия» преобразуются в сознании человека в представления о начальной эпохе, которая может трактоваться противоположным образом: либо как «золотой век», либо как изначальный хаос.

Мифическое время обладает свойством линейности. Оно первично разворачивается из нулевой точки, из момента творения мира. До первотворения не было и самого времени[2], «но эта модель постепенно перерастает в другую — циклическую модель времени»[3]. Свойство цикличности времени, подпитываясь повседневным бытом и практикой хозяйственной деятельности (суточные, месячные, сезонные, годовые, двенадцатилетние и прочие циклы), постепенно глубоко закрепляется в сознании человека и фиксируется в различного рода календарных и сезонных ритуальных праздниках, основанных на воспроизведении событий мифического прошлого, поддерживающих порядок и гармонию мирового целого.

Таким образом, мифологические представления о пространстве и времени не являются всего лишь порождением примитивного сознания. Уже тогда интуитивно была осознана взаимосвязь пространства и времени, периферии и центра, цикличности и линейности в существовании мира. Пространственно-временной континуум в мифологическом сознании выступает как основной параметр устройства Космоса. В Космосе имеются особого рода сакральные точки, которые представляют собой центры мира. В образно-метафорической форме это суть точки «начала во времени, т.е. времени творения, воспроизводимого в главном годовом ритуале, соответственно — сакрально отмеченных точек пространства — “святынь”, “священных мест” и времени — “священных дней”, “праздников”»[4]. Иначе говоря, изначальный хаос упорядочивается посредством исходных пространственно-временных отношений и основанных на них структурообразующих ритуальных действий. Все это определяет причин-

---

1 См.: *Мелетинский Е.М.* Время мифическое // Мифы народов мира. Т. 1. А–К. М., 1994. С. 252–253.

2 Этот мотив отчетливо звучит, например, в знаменитом ведийском «Гимне о сотворении мира»:
Не было ни смерти, ни бессмертия тогда,
Не было ни признака дня [или] ночи,
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него.
(Цит. по: *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация: Философия, наука, религия. М., 1980. С. 45).

3 *Мелетинский Е.М.* Время мифическое. С. 253.

4 *Топоров В.Н.* Модель мира. С. 162.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

ные схемы мирового развития посредством некой меры, «которой все соответствует и которой все определяется, мирового закона типа *rta* в Древней Индии, Дике или логоса у древних греков, Маат у древних египтян и т.п.»[1].

Мы не случайно уделили столь большое внимание мифологическим взглядам на пространство и время. Господство физических моделей скрыло от нас тот факт, что человек имел когда-то совсем другие пространственно-временные представления. Они, как показывают современные научные исследования, содержали в себе глубокие интуитивные догадки и прозрения, истинность которых, конечно, уже на ином фактическом и концептуальном материале наука подтверждает только сегодня.

Это позволяет утверждать, что неверно судить о каких-то всеобщих проблемах и закономерностях мирового бытия с позиций только физической картины мира, которая, как оказывается, подвержена более резким и быстрым изменениям, чем общефилософские или даже мифические представления о мире. Для этого достаточно сопоставить современные физические теории и физический взгляд на мир XVIII в. Они разительно отличаются друг от друга, и особенно в понимании пространственно-временных отношений. Как это ни парадоксально, но архаический взгляд на них оказался ближе и эвристичнее современному научному дискурсу, чем механистические научные модели времени и пространства.

Не удивительно, что в силу своей принципиальной значимости для человека, категории пространства и времени с самого начала онтологических исканий философии оказываются на первом плане. Остаются они в центре философского внимания и по сию пору, породив вал соответствующей литературы. При этом никак нельзя сказать, что метафизические представления о времени и пространстве приобрели сегодня сколь-нибудь законченный характер. Скорее мы могли бы солидаризироваться с одним из классиков их анализа Аврелием Августином, который писал: «Что же такое время? Если никто меня о том не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю»[2].

Указанные сложности в понимании категорий пространства и времени придают данной проблеме широкий комплексный характер. Поэтому философское понимание пространства и времени, с одной стороны, всегда сопряжено с развитием всего комплекса наук (а не одной только физики) и учитывает их позитивные результаты, а с другой стороны, опирается на собственные теоретические нара-

---

1 *Топоров В.Н.* Модель мира. С. 162.

2 *Августин Аврелий.* Исповедь; *Абеляр П.* История моих бедствий / Сост. В.Л. Рабинович. М., 1992. С. 167.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ботки в русле целостного метафизического подхода к их истолкованию.

Многоаспектное содержание категорий пространства и времени и не утихающие вокруг этого научные и философско-онтологические споры говорят об очень важных фактах: во-первых, о том, насколько глубоко укоренены наши сегодняшние философские представления о бытии (в том числе представления о пространстве и времени) в толще всей человеческой культуры, включая и ее рациональные, и внерациональные компоненты; и, во-вторых, о том, насколько тесно внутри самой философской онтологии переплетены проблемы философии природы, спекулятивной метафизики и антропологии. Как мы увидим ниже, специфическая пространственно-временная определенность свойственна и природным процессам, и культурному, и духовно-экзистенциальному бытию человека. Здесь же мы проанализируем основные философские и научные программы их интерпретации.

2. ОСНОВНЫЕ ПАРАДИГМЫ ИСТОЛКОВАНИЯ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

В философии и науке существовали самые разнообразные интерпретации данных структур бытия, поэтому мы выделим здесь лишь ключевые теоретические позиции[1].

Пространство понималось как:

- протяженная пустота, в которую включались все тела и которая от них не зависела (Демокрит, Эпикур, Ньютон);
- протяженность материи или эфира (Платон, Аристотель, Декарт, Спиноза, Ломоносов); форма бытия материи (Гольбах, Энгельс);
- порядок сосуществования и взаимного расположения объектов (Лейбниц, Лобачевский);
- Пифагор в своем учении об универсальности числа закладывает основы «точечной» (или дискретной) концепции пространства (да и времени тоже), как состоящего из далее неделимых элементов. Логико-математическую завершенность этот подход получает в теории множеств Г. Кантора;
- возможность «интервального» (или недискретного) подхода к пространству (и соответственно ко времени) в отрицательно-скептическом ключе формулируют сторонники элейской школы, а в позитивном ключе — атомисты. Свою завершенную форму он получает у Декарта. Здесь пространство рассматривается как бес-

[1] Мы здесь сжато излагаем материал С.Т. Мелюхина. См.: *Мелюхин С.Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966. С. 140–141; а также: *Молчанов Ю.Б.* Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

конечно делимая «сплошность», как протяженная «интервальность», не имеющая четких онтологических границ;
- комплекс ощущений и опытных данных (Беркли, Мах) или как априорная форма чувственного созерцания (Кант).

Время же трактовалось как:
- субстанция или самодовлеющая сущность, и с этим было связано начало исследования его метрических свойств (Фалес, Анаксимандр). Этим закладывается субстанциальная концепция времени;
- Гераклит ставит вопрос о текучести, непрерывности и универсальности времени, закладывая традицию его динамической трактовки;
- в это же время Парменид, напротив, говорит о неизменности времени, что видимая изменчивость — это особенность нашего чувственного восприятия мира, а истинным бытием обладает лишь вечное настоящее Бога. Это можно считать возникновением статической концепции времени;
- Платон закладывает основы идеалистической реляционной трактовки времени. В мире идей время статично, там царит вечность, а вот для «неистинного» мира телесных вещей время динамично и релятивно. Тут могут сосуществовать прошлое, настоящее и будущее. Впоследствии эта линия взгляда на время как на иное божественной вечности, как на эмпирическую длительность будет развита у Августина, Гегеля, в русской философии — у С.Н. Булгакова;
- длительность существования и мера изменений материи (Аристотель, Декарт, Гольбах) или как форма бытия материи, выражающая длительность и последовательность изменений (Энгельс, Ленин). Материалистический вариант реляционного подхода;
- абсолютная субстанциальная длительность, однородная для всей Вселенной и независимая ни от каких взаимодействий и движений вещей. Классическая субстанциальная концепция Ньютона;
- относительное свойство феноменальных вещей, порядок событий. Классическая идеалистическая реляционная концепция Лейбница;
- форма упорядочивания комплексов ощущений (Беркли, Юм, Мах) или априорная форма чувственного созерцания (Кант).

Если теперь попытаться среди всех вышеперечисленных программ исследования феноменов пространства и времени вычленить наиболее общие и ключевые, то они сведутся к трем фундаментальным теоретическим альтернативам:
- точечная концепция пространства и времени;
- интервальная концепция пространства и времени;
- субстанциальная концепция пространства и времени, признающая их независимый от вещей характер или даже превращающая их в порождающие начала бытия;

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

- реляционная концепция пространства и времени, рассматривающая их как нечто производное от взаимодействия материальных вещей и процессов (реальных или феноменальных);
- субъективно-антропологическая концепция пространства и времени, связывающая их наличие только с бытием человека и его сознания;
- объективно-природная, постулирующая их укорененность в объективном космическом бытии.

Все шесть программ (внутри каждой из них есть еще и свои собственные варианты) находятся между собой в достаточно сложных взаимоотношениях, и мы не будем заниматься здесь их комбинаторным анализом. Укажем лишь, что, например, в рамках субстанциальной концепции могут развиваться и точечные (Джордано Бруно) и интервальные (Декарт) взгляды на пространство и время, а объективно-природный подход к пространству и времени может быть как субстанциальным (Ньютон), так и реляционным (Гюйгенс) и т.д.[1] Вышеназванные диалектические оппозиции действительно являются фундаментальными для понимания природы пространства и времени.

Смеем предположить, что если когда-нибудь и будет создана единая синтетическая научно-философская теория пространства и времени, то она должна будет диалектически синтезировать эти противоположности. Самое удивительное здесь то, что все эти теоретические альтернативы были гениально схвачены уже Аристотелем в его четвертой книге «Физики», равно как и проблема соотношения конечного и бесконечного в пространственно-временных отношениях, проблема онтологического статуса прошлого и будущего (над чем потом будет биться Августин), соотношения времени и движения, времени и вечности и т.д.

Не будет большим преувеличением сказать, перефразируя знаменитое утверждение А.Н. Уайтхеда о философии Платона, что все европейские споры о природе пространства и времени — не более чем комментарии к «Физике» Аристотеля.

Вот, к примеру, глубокое понимание Стагиритом проблемы соотношения «прерывности-непрерывности» и ее своеобразное интервально-диалектическое решение. «Время и непрерывно через “теперь”, — пишет Аристотель, — и разделяется посредством “теперь”... В некотором отношении оно соответствует точке, так как точка и соединяет длину и разделяет: она служит началом одного [отрезка]

---

[1] Спектр основных научных и философских подходов к пространству и времени в связи с различными трактовками материи в XVII–XVIII вв. обстоятельно проанализирован в монографии П.П. Гайденко: *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.): Формирование научных программ нового времени. М., 1987.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

и концом другого. Но если ее брать в таком смысле, пользуясь одной точкой как двумя, то она необходимо остановится — если одна и та же точка будет и началом и концом. А "теперь" вследствие движения перемещаемого тела всегда иное; следовательно время есть число не в смысле [числа] одной и той же точки, поскольку она и начало и конец, а скорее как края одной и той же линии...»[1].

А вот абсолютно точная фиксация Аристотелем диалектики субъективного и объективного применительно к проблеме существования времени, где потенциально скрыта возможность чисто антропологических подходов в духе Юма, Канта и Бергсона: «Может возникнуть сомнение: будет ли в отсутствие души существовать время или нет? Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого... Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве [лишь] то, что есть как бы субстрат времени»[2].

Что касается дилеммы «субстанциальная-реляционная» концепции пространства и времени, то Аристотель занимает в целом реляционные позиции, утверждая, что время — это число движения тел, где универсальную меру задает вечное движение звезд по небосводу, а пространство — это внешние границы движущихся и покоящихся тел. Ни о каком пустом и протяженном пространстве, как думал, в частности, Демокрит, говорить не приходится[3]. Здесь Аристотель наталкивается на парадокс: имеет ли какое-то место Вселенная, ведь ее не объемлет никакое внешнее тело и, стало быть, у нее нет никаких внешних границ? Аристотель вынужден сделать интересный диалектический вывод, что «Вселенная нигде не находится»[4], но зато все находится в ней. Это очень напоминает последующее рассуждение Н. Кузанского, что центр Вселенной везде, а окружность ее — нигде.

Фундаментальная оппозиция: «время и пространство как независимые начала» (субстанциальная концепция) и «время и пространство как нечто производное от взаимодействия движущихся тел» (реляционная концепция) получают свое всестороннее развитие и обоснование в последующие эпохи.

В научной модели мира, начиная с Ньютона и Галилея, формируется **субстанциальная концепция**, в которой время и пространство рассматриваются как особого рода сущности, как некоторые нетелесные субстанции, которые существуют сами по себе, независимо от других материальных объектов, но оказывают на них существенное влияние. Они представляют собой как бы вместилище тех матери-

---

1 *Аристотель*. Физика. 220 a 5–10 // Соч. Т. 3. С. 150.
2 *Аристотель*. Физика. 223 a 20–25 // Соч. Т. 3. С. 157.
3 См.: *Аристотель*. Физика. 212 b 20–25 // Соч. Т. 3. С. 133.
4 Там же.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

альных вещей, процессов и событий, которые происходят в мире. При этом время рассматривается как абсолютная длительность, а пространство как абсолютная протяженность. На данную трактовку пространства и времени опирался Ньютон при создании своей механики. Она превалирует в физике вплоть до создания специальной теории относительности. В философии возможны как идеалистические варианты решения данной проблемы, когда, например, пространство трактовалось как особая субстанция, порожденная духом; так и материалистические, в которых пространство понималось как субстанция, существующая наряду с материей или же выполняющая относительно нее порождающие субстанциальные функции.

В **реляционной концепции** пространство и время рассматриваются как особого рода отношения между объектами и процессами. Часть философов в рамках данной концепции трактуют пространство и время как феноменальное обнаружение взаимодействия идеальных сущностей-монад (объективный идеализм Лейбница и идеал-реализм Н.О. Лосского); другие — как формы бытия и продукты взаимодействия материальных объектов и процессов (например, диалектический материализм).

Физика, вплоть до появления теории Эйнштейна, базировалась на субстанциальной концепции пространства и времени, хотя в рамках философии присутствовали, как мы показали выше, и другие представления. Почему так произошло? Потому что на данном историческом отрезке именно субстанциальные представления можно было наполнить конкретным физическим содержанием. Поэтому речь идет не о том, какие представления являлись наиболее истинными, наиболее адекватными бытию, а о выборе тех представлений, которые по конкретным научным критериям могли быть вписаны в выбираемую научную модель. Уже это придает относительность не только ньютоновскому, но и вообще любому физическому описанию мира, делает несостоятельными их претензии на универсальный и абсолютно объективный характер.

Фундаментом классической физики выступала механика. Мир представляет в ней систему взаимодействующих частиц или кирпичиков материи — атомов. Их движение подчиняется законам классической динамики. Основное свойство атомов — их материальность или вещественность. Система взаимодействующих атомов и их конгломератов образуют вещественное бытие в целом.

Пространство, которое существует вне и независимо от сознания человека, — это невещественное бытие. «По своим свойствам оно полностью противоположно веществу, или материи, являясь в то же время условием ее бытия»[1]. Это некое вместилище, в котором про-

---

[1] *Молчанов Ю.Б.* Четыре концепции времени в философии и физике. С. 52.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

исходит движение атомов. Время абсолютно, ибо «порядок событий во времени имеет раз и навсегда данный и абсолютный характер, этот порядок охватывает все физические события, которые когда-либо имели, имеют или будут иметь место во Вселенной»[1]. Поэтому с точки зрения ньютоновской физики пространство и время — предпосылки, которые сами по себе не должны анализироваться. При этом абсолютной и самодовлеющей сущностью выступает пространство, которое предшествует как веществу, так и времени.

С философской точки зрения это было очень сильное огрубление бытия и распространение на него свойств отдельной его части. Ю.Б. Молчанов приводит такой пример. Атомы являются различными объектами, если они находятся в один и тот же момент времени в разных точках пространства. И, наоборот, если они располагаются в одной точке пространства, то это один объект. Таким образом, свойства локальной части экстраполировались на весь мир. Физика, безусловно, дает описание мира, но, как и любая иная наука, опирается лишь на те знания и представления, которые она может обобщить на данном этапе. С философских позиций понятно, что этих данных всегда будет недостаточно, а значит, такая картина мира не может претендовать на полноту. Более того, данная картина мира весьма относительна и субъективна, так как очень часто базируется на введении сил и представлений, которые являются ничем иным, как некими умозрительными конструкциями, созданными именно для заполнения недостаточности физического обоснования.

Так, например, ньютоновская физика вводит понятие эфира в качестве особой универсальной среды. Считалось, что эфир пронизывал все тела, и им было заполнено пространство. С помощью этого понятия, как казалось, удавалось объяснить все известные тогда явления в физическом мире. При этом физики долгое время просто игнорировали тот факт, что сам эфир оставался недосягаемым для физического эксперимента. Создалась парадоксальная ситуация, когда в основе экспериментальной физической науки лежало основание, которое эмпирически не было подтверждено, а значит, согласно критериям этой науки, было за рамками научного познания. Понятие одновременности в классической физике трактовалось также согласно субстанциальной концепции времени. Одновременными считались все те события, которые произошли в одно мгновение времени. С точки зрения здравого смысла это действительно так, и потому даже в голову никому не приходило, что это необходимо обосновывать.

Во второй половине XIX в. научные открытия заставляют ученых перейти к реляционной трактовке пространства и времени. Развивается классическая электродинамика, которая базируется на отказе

---

[1] *Молчанов Ю.Б.* Четыре концепции времени в философии и физике. С. 52.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

от принципа дальнодействия, т.е. мгновенного распространения света. В классической физике свет распространялся в особой светоносной среде — эфире, который теперь приобрел особое значение. Он превратился в прямого переносчика электромагнитных явлений по принципу близкодействия. Согласно единой теории электромагнитного поля, движение Земли относительно мирового эфира должно влиять на скорость распространения света. Начиная с 1881 г., сначала один Майкельсон, а затем с 1887 г. совместно с Морли, ставит серию опытов с целью эмпирического подтверждения данной идеи (в истории науки эти опыты вошли под именем их авторов как «опыты Майкельсона – Морли»). Однако результат опытов оказался негативным, скорость при всех измерениях оставалась постоянной.

Лоренц и Фицджеральд объяснили это «сокращением размеров движущихся тел и замедлением хода движущихся часов»[1], что являлось попыткой «спасти» классическую физику. И это было не случайно, так как в противном случае из результатов опыта вытекали следующие выводы, невозможные для ученых, придерживающихся классических физических представлений.

1. Земля неподвижна, что явно противоречило науке, которая экспериментально обосновала факт движения Земли.
2. Эфира нет, что также противоречило науке, так как с помощью понятия эфира был сделан ряд открытий и объяснено множество явлений, например, в рамках волновой теории света.

В 1905 г. А. Эйнштейн излагает свою специальную теорию относительности, успешно разрешая накопившиеся противоречия, но отрицая при этом существование эфира.

Постулатами его теории являются:

Специальный принцип относительности, по которому законы природы неизменны во всех инерциальных системах отсчета, т.е. в системах, находящихся в состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения.

Принцип предельности. В природе не может быть взаимодействий, которые превышают скорость света.

Из данной теории следовал целый ряд выводов, касающихся понимания пространства и времени, которые уже существовали в философии в рамках реляционных представлений.

Прежде всего, изменялся смысл категорий времени и пространства. Пространство и время предстали как относительные свойства бытия, зависящие от различных систем отсчета. Оказалось, что пространство и время имеют физический смысл только для определения порядка событий, связанных материальными взаимодействиями. Кроме того, пространство и время оказались имманентно взаимосвязанными друг

---

[1] *Молчанов Ю.Б.* Четыре концепции времени в философии и физике. С. 106.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

с другом, а все события в мире стало возможным трактовать, как происходящие в пространственно-временном континууме. Отсюда был сделан принципиальный вывод, что сами пространство и время акциденциальны, т.е. производны от конкретных физических событий и взаимодействий и, стало быть, не являются независимыми онтологическими сущностями. Реально только физическое событие, которое можно описать в пространственно-временных характеристиках. Соответственно проблема установления одновременности событий есть лишь конвенция, соглашение, достигнутое путем синхронизации часов с помощью светового сигнала. «События, происходящие в разных точках пространства, могут быть одновременны в том смысле, что любому событию, происходящему в данной точке, поставлено в соответствие одно и только одно одновременное с ним событие, происходящее в другой»[1].

В философском плане теория относительности вызвала шквал субъективно-антропологических интерпретаций в диапазоне от субъективного идеализма берклианского толка до неокантианского трансценденталистского конструктивизма. Общий смысл интерпретаций эйнштейновских открытий сводился здесь к тому, что время и пространство не есть объективные сущности, а представляют собой результат конвенции. Однако сам Эйнштейн с такими субъективистскими трактовками не соглашался. Если, например, Мах говорил о том, что пространство и время — комплексы наших ощущений, то Эйнштейн оговаривался, что физический смысл пространству и времени придают реальные процессы, которые позволяют установить связь между различными точками пространства.

Таким образом, в философском плане пространство и время предстали как важнейшие атрибуты бытия, фиксирующие физические отношения между объектами. Любопытно, что позже, в общей теории относительности, пространство и время получили у Эйнштейна несколько иную интерпретацию, которую ряд исследователей счел возвращением на новом уровне к субстанциальной модели. Все тела в Космосе, обладающие массой, предстали как результат искривления единой порождающей субстанции — *пространства – времени*. И по сию пору ряд физиков последовательно развивает этот субстанциалистский подход, полагая в качестве основания фундаментальной физической теории не частицы и поля, а единое эйнштейновское пространство – время[2]. В современной физике спор между субстанциальной и реляционной концепциями пространства и времени про-

---

1 *Молчанов Ю.Б.* Четыре концепции времени в философии и физике. С. 115.

2 См. подробнее об основаниях современных фундаментальных физических теорий в интересной монографии: *Владимиров Ю.С.* Фундаментальная физика, философия и религия. Кострома, 1996.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

должается с переменным успехом. К примеру, сторонниками первой модели выступают разработчики различных концепций физического вакуума, а сторонниками второй — последователи теории физических структур, кладущие в основание физических теорий не вакуум, не физические поля и не пространство – время, а взаимодействие элементарных частиц[1].

Пространство и время, несмотря на всю многовековую полемику относительно их природы, все же имеют вполне объективные атрибутивные, т.е. неотъемлемые от них, свойства.

Так, **к атрибутивным свойствам пространства относятся:**

1) протяженность, означающая рядоположенность и сосуществование различных элементов. Это означает, что к каждому элементу можно добавить или отнять другой элемент пространства. Протяженность порождает структурность объектов, которая проявляется в системе внутренних связей, собирающих элементы в единое целое;
2) наличие у пространства в той или иной мере свойств прерывности и непрерывности. Непрерывность проявляется в характере перемещения тел от точки к точке и в распространении воздействий посредством полей как процесс передачи вещества, энергии, информации. Дискретность (прерывность) обеспечивает относительно раздельное существование тел в природе, их выделенность;
3) размерность. Видимый нами мир имеет трехмерный характер. Однако многие физики считают, что все создаваемые в науке *n*-мерные пространства не есть лишь абстракции, удобные для описания, а им соответствуют реальные пространства на уровне микро- и мегамира. Впрочем, насколько обоснованны подобные гипотезы — покажет будущее;
4) иерархичность. На различных структурных уровнях природы пространственные отношения обладают своей спецификой и относительной автономией, не сводимыми, в частности, к физическим параметрам. Об этом речь у нас пойдет в следующей главе.

К атрибутивным свойствам времени относятся:

1) длительность, т.е. длящаяся последовательность сменяющих друг друга состояний, не сводимых к мгновениям-точкам «теперь». В природе нет ничего застывшего, все движется и длится во времени;
2) направленность и необратимость, означающие, что время протекает из прошлого, через настоящее к будущему. Прошлое — все те события, которые осуществились. Оно воздействует на на-

---

[1] См.: *Владимиров Ю.С.* Фундаментальная физика, философия и религия.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе.

стоящее и будущее. Будущее — те события, которые могут произойти, возникнув из настоящего. Настоящее охватывает все события и системы, которые реально существуют. Следовательно, взаимодействие возможно лишь при одновременном существовании объектов. Объекты, существовавшие в прошлом, недоступны воздействию, так как они перешли в иное состояние. Мы можем лишь менять наши представления о прошлом, что, конечно, может и изменить трактовку некоторых событий дня сегодняшнего. На будущее же воздействовать возможно, создав систему причин и предпосылок возникновения какого-то события. Но до тех пор, пока оно не реализовано, будущее остается лишь в потенциальном виде. Изложенная трактовка направления времени называется **динамической**.

Существует и **статическая** концепция, которая утверждает, что прошлое, настоящее и будущее существуют одновременно, они — рядоположены, а следовательно, между ними возможно и взаимодействие. Более того, течение времени здесь можно представить с противоположным знаком, как текущее из будущего в прошлое. В этой концепции будущее как бы реально существует в каком-то особом слое пространства и лишь постепенно проявляется в настоящем по мере разворачивания нашей «жизненной линии».

С позиции динамической концепции, равно как и «статической», время в любом случае разворачивается и имеет направление, неважно, течет ли оно само от реального прошлого к гипотетическому будущему или это мы движемся из реального настоящего к реальному будущему. Однако в любом случае физическое обоснование этой направленности времени представляет собой большую сложность.

Для ее решения необходимо развести понятие необратимости физических процессов и времени. Мы живем в мире необратимых физических процессов, в рамках которых существуют, однако, обратимые физические изменения и их различная направленность. Необратимость же времени означает **единственность его направления**. В прошлое вернуться ни при каких обстоятельствах невозможно. Там ничего нельзя изменить, хотя познавать прошлое все объективнее и полнее мы в состоянии.

Существует несколько путей эмпирического обоснования направления времени. Это термодинамические и статистические процессы, которые необратимы. А также процесс рассеивания электромагнитного излучения. Наконец, многие современные исследователи связывают необратимость и направленность времени с процессом расширения нашей Вселенной и глобальной эволюцией природы от неживого вещества к появлению человеческого разума.

При этом несомненным эмпирическим фактом является нарастание темпов эволюции по мере перехода ко все более высоким уров-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ням организации живых существ и расширение пространственного ареала их влияния на окружающие сферы. В этом плане у разумного и духовного человека, действительно, не должно быть ни пространственных, ни временных границ совершенствования. И, возможно, нынешняя видимая конечность его бытия в пространстве и во времени — не более, чем иллюзия несовершенного сознания, которая в скором времени сменится ясным осознанием безграничности творческих возможностей человека.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Глава 7. РАЗНООБРАЗИЕ ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫХ УРОВНЕЙ БЫТИЯ

В современных представлениях о пространстве и времени доминирующим является физическая трактовка этих феноменов, что представляется не совсем верным. Во-первых, существуют другие науки, в которых описание данных феноменов может значительно отличаться, и, во-вторых, необходимо понимать, что человек живет не только в мире физическом, но в культурном, духовном и личностно-эмоциональном измерениях бытия, которые оказываются для него не менее важными и в которых всегда присутствуют специфические вариации пространственно-временных отношений. Эта область бытия в целом (обозначим ее как нефизическую) в огромной степени зависит от исторических и иных социокультурных условий, что проявляется в том, что пространство и время могут приобретать, например, глубокую специфику даже на языковом уровне. В силу этого образы пространства и времени могут различаться между собой столь же существенно, сколь существенны различия между самими культурами.

1. СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА

Для человека феномены пространства и времени всегда имели по преимуществу внефизический смысл. Так, представители разных культур, которые формируются под влиянием различающихся социокультурных обстоятельств и условий, по-разному воспринимают окружающий их мир, что отражается уже в языке. На эту проблему связи языка и конкретной культуры обратил внимание А.Ф. Лосев, когда анализировал особенности латинского языка. Так, латинский язык в силу большого количества согласных звуков приобретает более жесткий и менее гибкий характер по сравнению с греческим, что свидетельствует «о какой-то воле и активности языкового сознания»[1]. Это придает речи римлянина приподнятый и воинственный тон, наполняет ее синтаксис властными и рассудочными элементами. Поэтому уже в самом языке, в его семантическом и даже фонетическом строе можно почувствовать принадлежность говорящего ко вполне определенной культуре. А.Ф. Лосев пишет: «Если “беседу” немец понимает как умственную пищу (*Unterhaltung*), француз только как постоянное движение, забаву и развлечение (*conversation*), живой грек

[1] *Лосев А.Ф.* Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н.э. М., 1979. С. 29.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

как “спешную сходку” (*homilia*), то положительный римлянин находит в ней “связь” (*sermo om serere* “связывать”)»[1].

Это справедливо и для языкового выражения феноменов времени и пространства. Так, например, в современном русском языке существуют три обозначения времени, которые определяют событие относительно момента речи. В других языках формы времени могут указывать на временную дистанцию (близость или отдаленность события) или имеются системы «относительных» времен, «дающие сложную двух- (и даже трех-) ступенчатую ориентацию, т.е. ориентирующие событие по отношению к какой-либо точке отсчета, локализуемой, в свою очередь, относительно момента речи»[2]. Не случайно с этой проблемой наиболее часто сталкиваются переводчики, которые вынуждены осуществлять интерпретацию при передаче, например, временных смыслов одной культуры на языке другой. С точки зрения индивидуального восприятия это означает, что представители разных культур различным образом могут описать временные состояния, т.е. по-разному отнестись к расположению событий во времени.

Более того, как очень интересно показал Г. Гачев, различия в понимании пространства и времени существенно влияют не только на специфику их восприятия, но и на специфику их использования даже в науке. Культура, которая выражается через язык, детерминирует образы и представления о мире, в том числе и научные, окрашивая науку в национальные цвета. Так, например, у Декарта пространство — это, прежде всего, «распространение — протяжение — растекание некоей полноты — жидкости»[3]. То же самое в русском языке, где пространство может означать широту, пространность и т.д. А в немецком языке «*Raum*» (пространство) связывается с понятием чистоты, пустоты и ограничения даже фонетически. Пространство здесь — это фактически «*от-странство*».

Декарт не хотел измерять пространство, как это делали представители другой культуры — Кеплер или Галилей. Для него пространство — это растекание как таковое и вовсе неважно куда. Тогда как для германца важнее понять сам адрес этого растекания. А это разные предпосылки объяснения мира. «Итак, по Декарту, важнее вытяжение, чем куда вытягиваться: само вытяжение и творит себе “место”. В германстве же важнее и интимнее — Дом бытия: со стенами и пустотой внутри — для жизни, воли, души, духа»[4]. Ньютон же, напротив, пошел

---

1 *Лосев А.Ф.* Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н.э. С. 32.

2 *Маслов Ю.С.* Время глагольное // Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М., 1990. С. 89.

3 *Гачев Г.* Наука и национальные культуры (Гуманитарный комментарий к естествознанию). С. 21.

4 Там же. С. 22.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

по пути разрыва материи-полноты и пространства. Он «собрал ее в сгустки — города частиц: тела с определенными массами. Далее и их упразднил, заменив математическими точками в центре тяжести тел, так, что и понятие массы лишилось совсем своего, самостоятельного смысла, а стало лишь коэффициентом...»[1]. В отличие от мифопоэтического представления, мир в физической картине стал бессмысленным, измеряемым и ограниченным пространством и временем.

В английском языке понятие времени также происходит от слова простирать, в латинском — тянуть (вспомним русское выражение «тянуть время»), а у немцев «другое понятие времени — как рубленного отрезка: время — срок; это вечность — тянется, длится»[2]. Любопытно, что русское слово «время» по ряду этимологических версий состоит из двух слов: древнейшего индоевропейского корня *r-ar* (вращать, крутить, упорядочивать, творить, где везде, кстати, этот древнейший сакральный корень прослушивается) и «мя», т.е. буквально слово «время» означает «то, что вращается вокруг меня». Здесь важно присутствие субъективного начала в восприятии временных отношений.

Таким образом, разное понимание времени в культуре порождает и отличающееся понимание мира. Но это различие «по горизонтали», т.е. в разных, но одновременно существующих культурах. Но существуют и «вертикальные различия» в истолковании пространства и времени, когда нам трудно проникнуть в образ мысли людей прежних эпох. Так, например, в древнем Китае время трактовалось не как некая последовательность равномерных и направленных в будущее событий, а, напротив, как совокупность неоднородных отрезков. Поэтому историческое время получает свои личные имена, связанные с жизнью конкретных людей, прежде всего императоров. Соответственно, такое понимание времени требовало и иного представления о пространстве. Замкнутое пространство и цикличное время — вот модель мира, в которой живет человек. Поэтому будущее рассматривалось в Китае не как нечто стоящее впереди и еще неосуществленное, а скорее как нечто, уже бывшее и до сих непревзойденное по своему совершенству. К нему предстоит вернуться после нынешнего периода всеобщего хаоса и упадка. Исключительное почитание предков в Китае также объясняется тем, что поколения уходили в весьма своеобразное пространственно-временное небытие, которое существует параллельно и постоянно оказывает или благое, или вредное воздействие на мир людей.

---

1 *Гачев Г.* Наука и национальные культуры (Гуманитарный комментарий к естествознанию). С. 23.

2 Там же. С. 24.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Очень глубокие и тонкие размышления есть у П.А. Флоренского относительно связи представлений о пространстве и времени с духовным состоянием эпохи, которое реализовывалось в произведениях искусства. Он делает вывод о том, что каждая эпоха выбирает соответствующую ей систему пространственно-временных координат. «Так, в египетском искусстве и особенно в искусстве каменного века явно господствующей была длина, горизонталь, причем Египет стал вводить, но весьма подчиненно, высоту. Греческое искусство характеризуется полным равновесием длины и высоты, т.е. горизонтали и вертикали, причем намечается, но подчиненно, глубина. Искусство христианское выдвинуло вертикаль и дало ей значительное преобладание над прочими координатами; Средневековье усиливает эту стилистическую особенность христианского искусства и дает вертикали полное преобладание, причем этот процесс наблюдается в западной средневековой архитектуре и в восточной средневековой фреске. Возрожденческое искусство, сделав попытку вернуться к эллинской уравновешенности вертикали и горизонтали, не удерживается тут и делает постепенно господствующей — глубину, которая разрастается в безмерность и дурную бесконечность, постепенно забивая все прочие координаты, первоначально же среди них имеется, как пережиток готики, некоторое преобладание вертикали над горизонталью.

Итак, каждая координата имеет в том или другом искусстве ту или другую выраженность и проявляет собой то или другое духовное стремление эпохи. Уже это одно обстоятельство должно наводить на мысль о различных способах воспринимать, понимать и изображать время, в зависимости от духовного характера эпохи»[1].

А.Я. Гуревич, исследуя проблему восприятия времени у древних скандинавов, отмечает его существенные отличия от современных представлений. Время здесь «не течет линейно и без перерывов, а представляет цепь человеческих поколений. Дело в том, что время ощущается и переживается этими людьми... еще в значительной мере циклично, как повторение»[2]. Время — это течение жизни людей, оно индивидуально. Это закрепляется даже в практике заключения договоров, которые «сохраняют силу, пока они живы». С таким пониманием времени связано и убеждение людей в том, что они могут воздействовать на время через систему сакральных действий. Следовательно, в отличие, например, от современных представлений физики, что прошлого уже нет, будущего еще нет, а есть лишь настоящее, древние скандинавы думали, что прошлое, хотя и миновало, но когда-то вернется. «Будущего еще нет, но вместе с тем оно уже где-то

---

1 *Флоренский П.А.* История и философия искусства. М., 2000. С. 191.

2 *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 77.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

таится, вследствие чего провидцы способны его с уверенностью предрекать. Время мыслилось подобным пространству: удаленное во времени (в прошлое или будущее) представлялось столь же реальным, как и удаленное в пространстве»[1].

Помимо «социокультурной нагруженности» представлений о пространстве и времени, сложность понимания данных категорий связана еще и с тем, что человек в своей жизни оперирует ими постоянно, он имманентно погружен в пространственно-временной поток собственного сознания. И субъективные восприятия пространства и времени не менее, а гораздо более важны для человека, чем абстрактное и отчужденное понимание их физического смысла. Действительно, если вы кого-то ждете, то для вас время течет медленнее, стрелки часов как будто останавливаются. Более того, если в этот момент измерить ваш пульс или давление крови, то налицо будут изменения этих объективных физических параметров. Так что психологическое переживание не менее важно, чем объективные факторы. В некотором смысле мы можем повлиять на время. Так, например, если вы заняты каким-то делом и день пролетает для вас быстро — значит, он наполнен событиями. Зато по прошествии некоторого времени, вспоминая все эти события, вы как бы растягиваете прошедшее время, вам есть что вспомнить. И, напротив, если день мучительно тянется от безделья и отсутствия значимых событий, то по прошествии некоторого времени вам нечего вспомнить, и тогда говорят о том, что время прошло незаметно. В этом случае правомерно говорить о субъективно-психологическом переживании времени. С.Т. Мелюхин отмечал: «Если бы скорость восприятия и обработки информации человеком значительно убыстрилась, то все изменения во внешнем мире казались бы ему относительно замедленными»[2].

Таким образом, рассуждая философски и метафизически, мы можем рассматривать пространство и время как категории, отражающие разные уровни бытия. Качественные характеристики данных уровней в значительной мере изменяют общие представления о пространстве и времени, наполняя их конкретным содержанием.

Поэтому, говоря, например, о времени, мы ни в коем случае не должны понимать его только в физическом и даже в природном смысле. «Время есть мера социально-исторического и всякого иного бытия, мера социально-исторической и всякой иной его связи и последовательности. Как такая мера оно может быть измерено и сосчитано в тех или иных отвлеченных единицах, как-то: год, месяц, час или еще в более отвлеченных единицах частоты колебаний атома какого-

---

1 *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. С. 81–82.

2 *Мелюхин С.Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. С. 147.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

либо удобного для этого элемента, но оно всегда есть нечто иное и большее, чем этот счет и это измерение. Оно есть мера человеческой жизни и человеческого ее определения»[1].

Поскольку, мир представляет собой иерархическое, многоуровневое образование, мы можем выделять и соответствующие этим уровням специфические пространственно-временные отношения. Например, **мы можем говорить об историческом или социальном времени.**

Оно весьма своеобразно. Это — не просто физическое время, опрокинутое на историю. Для естественных наук время — это совокупность однородных отрезков. А история, события в ней — принципиально неоднородны. Есть периоды, когда время как бы застывает, а есть периоды таких исторических преобразований, когда в жизнь одного поколения как бы вмещаются целые века. К тому же история развивается таким образом, что насыщенность событиями и изменениями постоянно нарастает, т.е. историческому времени свойственно убыстрять свой ход. Для историка не так уж важно, сколько лет потратил Цезарь на завоевание Галлии, а Лютер на проведение реформации, в любом случае не более одной сознательной жизни. Поэтому историческое время — это выделенная длительность, текучесть конкретных событий с точки зрения их значения для людей как своего, так и нашего времени.

Г.С. Кнабе приводит пример трактовки времени в Римском государстве. В Риме огромную ценность и культурное значение имела система водоснабжения, причем уровень последней был так высок, что к концу I в. н.э. все население было полностью обеспечено водой[2]. Однако значимость воды была столь высока для жизни людей, что в культуре навсегда закрепляется боязнь ее нехватки или отсутствия, что придает ей и связанным с ней людям и предметам священный характер. Это, в свою очередь, определяет сакральный характер всей системы водоснабжения Древнего Рима, которой управляют специально выделенные магистраты-цензоры из числа самых доверенных сенаторов (своеобразные жрецы). Такая система сохраняется в Риме очень долго, даже несмотря на то, что проблема обеспечения водой уже давно не стояла.

То есть государство сознательно «останавливает» время (как некую прошедшую совокупность событий) и распространяет его действие уже на совершенно иную жизнь, сохраняя жесткие правила и регламентации, которые утратили свой практический смысл. «На уровне

---

1 *Трубников Н.Н.* Время человеческого бытия. М., 1987. С. 19.

2 На каждого жителя Рима приходилось от 600 до 900 л воды, тогда как в начале XX в. в Петербурге это было 200 литров, а в Нью-Йорке середины XX в. — 520 л. См.: *Кнабе Г.С.* Историческое время Рима // *Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 285.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

технических представлений раннеимператорской эпохи, рациональной организации городского хозяйства и повседневного быта такое обращение с водой представляется совершенно непонятным. Оно находит себе объяснение все в той же логике "остановленного времени" или даже "времени, обращенного вспять"». На заре своей истории римляне видели в родниках и реках либо богов, либо их обиталища. Сакральное отношение к источникам воды отражало характерное для замкнутой маленькой древней общины обожествление не природы вообще, а именно своей, местной природы»[1].

С другой стороны, в более поздние эпохи отношение к истории изменяется, и возникает иное, динамическое восприятие времени в римском обществе, когда прошлое рассматривается лишь как пройденный этап для настоящего, теряя свойства какой-либо устойчивости и значимости. Как писал Овидий,

Время само утекает всегда в постоянном движенье,
Уподобляясь реке; ни реке, ни летучему часу
Остановиться нельзя. Как волна на волну набегает,
Гонит волну пред собой, нагоняема сзади волною, —
Так же бегут и часы, вослед возникают друг другу,
Новые вечно, затем что бывшее раньше пропало,
Сущего не было, — все обновляются вечно мгновенья [2].

Таким образом, время трактуется, что и отражено в названии поэмы Овидия, как смена состояний, как постоянные метаморфозы (превращения). Время движется поступательно, «линейно, прямо и только вперед, от изначального хаоса, через бесконечные превращения, приближаясь к нашим дням — дням торжества Рима, римской цивилизации и римского полубога-императора»[3]. Кстати, такое линейно-целевое восприятие времени всегда характерно именно для имперских государств, рассматривающих себя как некоторую вершину мирового общественного развития. Отсюда и сопровождающие их лозунги, призывающие в той или иной форме «покорять» время, «загонять клячу истории» (Маяковский), и т.п.

Пространство также несет в себе не только физические представления, но и глубочайший человеческий смысл. Для человека пространство выступает как некоторое локализованное (индивидуальное) пространство, как более крупное — государственное, этническое пространство и, наконец, как некое мировое, космическое пространство. Каждое из этих пространств, наряду с физическими характеристиками, имеет свой собственный смысл, который, кстати говоря, не всегда доступен представителю иной культуры или иного этноса.

---

1 *Кнабе Г.С.* Историческое время Рима. С. 287.
2 Цит. по: *Кнабе Г.С.* Историческое время Рима. С. 295.
3 *Кнабе Г.С.* Историческое время Рима. С. 296.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Он часто и самим носителем данной культурной традиции не осознается в явной форме, а проявляется стихийно, в силу привычки. Человек другой культуры, не знающий неявных культурных смыслов локальных пространств (таких, как жилище, ритуальные и общественные места и пр.), может оказаться в смешной и нелепой ситуации, например, не сняв головной убор или слишком шумно выражая свои эмоции там, где этого не следовало бы делать.

Таким образом, мы живем не просто в географическом пространстве, состоящем из безликих мест вообще, а в особом культурно-смысловом пространстве, состоящем из различных значащих мест, оказывающих самое прямое влияние на наше поведение и образ мыслей. Не только мы формируем пространство, упорядочиваем его сообразно нашим целям и желаниям, но и оно активно формирует нас.

Г.С. Кнабе приводит пример особой роли и значения понимания жилого пространства, без знания смыслов которого мы просто не сможем понять другую культуру в силу временной или пространственной удаленности от нее. Так, например, римский город отличается от любого иного города не только количественными показателями, но всегда несет в себе смысл священного города, который этими показателями никак не определяется. Место построения города «выбирается богами», и это обстоятельство порождает целую систему ритуалов как при начале постройки города, так и в дальнейшей жизни внутри него, как в особом, священном пространстве.

Город — это закрытое пространство не только от врагов, но и от чужеземных богов. Город олицетворяет жизнь, поэтому «его осквернило бы всякое соприкосновение со смертью. Внутри померия было запрещено не только хоронить мертвых, но и появляться вооруженным солдатам. Вооруженная армия сеет разрушение и сама подвержена ему. Ее задача — сражаться с темными силами внешнего мира, от которых город как раз и стремится укрыться за своими стенами»[1]. Поэтому, выходя из города, например, на войну, человек как бы терял на время свои мирные функции земледельца и приобретал свойства воина — жестокость, ненависть к врагу и отвагу. Соответственно, возвращаясь в город, он «надевал» оболочку мирного гражданина, для чего, например, в Древнем Риме необходимо было пройти перед алтарем Януса.

Указанные свойства локального пространства часто переносились и на понимание мира в целом (всего пространства), придавая исключительность, избранность народу, живущему в этом локальном пространстве, и оправдывая его нетерпимость к другим народам. Причем

---

[1] *Кнабе Г.С.* Историческое пространство Древнего Рима // *Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. С. 254.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

оба эти свойства человек должен был демонстрировать. Вместе с тем особое понимание предназначения Рима (его предопределенность быть господином мира) особым образом интерпретировало и некоторые свойства пространства. Оно представлялось «динамичным, мыслилось как постоянно расширяющееся, и расширение это было основано не только на завоевании, но на сакральном праве»[1].

Если уж речь зашла о римской культуре, то заметим, что параллельные и перпендикулярные улицы, прямоугольные кварталы и большая центральная площадь во многих крупных европейских городах — это прямое наследие римской трактовки городского пространства, а еще точнее — форма организации пространства в римском военном лагере. И это не удивительно, ибо именно вокруг укрепленных римских военных лагерей начинали организовываться многие торговые и ремесленные европейские центры.

Любопытно, что в Древней Греции и в Древней Индии города имели другую пространственную организацию. Например, древние индийские города имели концентрическую и лучевую организацию пространства за счет соответствующим образом расходящихся улиц. Подобную «восточную» структуру имеет и Москва. В каком-то смысле, прав был русский мыслитель Г.П. Федотов, усмотревший в истории России момент борьбы между азиатской Москвой и европейским Петербургом[2], который, кстати, был спланирован Петром совершенно по-римски. Там все организовано параллельно и перпендикулярно.

2. «НЕФИЗИЧЕСКИЕ» ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ В НАУКАХ

В естественных науках пространственно-временные представления, хотя и базируются на физических моделях, выступающих в качестве их фундаментальной основы, тем не менее значительно уточняются предметами конкретных наук, отражая разные уровни материального бытия. Единое понятие времени здесь используется в двух важнейших смыслах. Это «*предвремя* — как обозначение существующего в Мире феномена изменчивости и *параметрического времени* — как способ количественного описания изменчивости с помощью изменчивости эталонного объекта, называемого обычно часами. На математическом языке идеализацией предвремени обычно выступает отношение порядка на множестве событий (последовательность событий), а параметрическое время — метрика на этом множестве

---

1 *Кнабе Г.С.* Историческое пространство Древнего Рима. С. 265.

2 См.: *Федотов Г.П.* Три столицы // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России // Избр. статьи по философии русской истории и культуры. В 2 т. Т. 1 / Сост. В.Ф. Бойков. СПб., 1991.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

(“дление” событий)»[1]. Соответственно исследования феномена времени в естественных науках различаются по этим параметрам. С одной стороны, вырабатываются специфицированные для различных областей бытия описания изменчивости, которые весьма отличаются друг от друга и от базового физического представления; а с другой — исследуется проблема относительного времени, то есть времени, фиксируемого с позиции выбранных часов.

Таким образом, оказывается, что чисто физическая интерпретация времени не удовлетворяет естествознание по многим параметрам. Прежде всего, ученых не устраивает «физический контекст представлений о времени, которое измеряется физическими часами и мыслится точками действительной оси. Физика “опространствливает” время, исключая становление — свойство времени, описываемое не в терминах “раньше-позже”, а посредством представлений о прошлом, настоящем и будущем»[2]. В терминах физического понимания времени не удается исследовать множество объектов в мире, которые в своем большинстве развиваются необратимо, могут выражать временные отношения прошлого, настоящего и будущего, могут, наконец, исчезать (умирать или разрушаться). Физическое понятие времени значительно огрубляет эти процессы и заставляет сомневаться в возможности его универсального и механического применения во всех областях естествознания. Вовсе не случайно ученые вынуждены вводить специфицированные относительно разных областей понятия времени, которые отражают существенные характеристики именно данной области действительности. Более того, если физическое время является как бы «фоновым» фактором для развертывания событий, и в этом смысле оно отстранено от самих событий, то его специфицированное понимание делает время «сущностным фактором функционирования природных объектов»[3].

Так, например, вполне можно говорить об особом биологическом пространственно-временном континууме. Специфика пространства здесь связана с иной организацией биологической системы, в которой, например, существенное значение имеет асимметричность расположения органических молекул, которая на более высоком эволюционном уровне проявится в асимметрии правого и левого полу-

---

1 *Левич А.П.* Мотивы и задачи изучения времени // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. Междисциплинарное исследование: Сб. научных трудов / Под ред. Б.В. Гнеденко. М., 1996. С. 9–10.

2 *Левич А.П.* Мотивы и задачи изучения времени. С. 11. Тезис, правда, совсем не новый для профессионального философа, ибо здесь отчетливо слышатся бергсоновские мотивы истолкования времени как длительности и его критика физикалистских интерпретаций сущности времени.

3 *Левич А.П.* Мотивы и задачи изучения времени. С. 11.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

шарий головного мозга человека. Кроме того, если рассматривать пространство как некий пустой объем, то в биологических системах его наполнение организовано вполне определенным образом. Если, например, в геометрическом пространстве кратчайшим соединением между двумя точками выступает прямая, то здесь кратчайший путь передачи взаимодействия (информации) может представлять собой кривую. «Пространство биологических систем в этом смысле очень хорошо организовано, что прослеживается от уровня биомембран и вплоть до сложнейшей организации естественных ландшафтов и всей биосферы в целом. В такой организации проявляется специфика биологического пространства, на которую неоднократно указывал В.И. Вернадский, называя ее "неевклидовостью"... Действительно, прямая не отражает реального расстояния между объектами ни в эндоплазматическом ретикулуме, ни в кровеносной системе, ни в тропическом лесу или на коралловом рифе»[1].

Другой важный момент. Если в физике необратимость проявляется как наибольшая вероятность перехода системы в иное состояние, то в биологических системах необратимость выступает как универсальное и абсолютное свойство. «Такие процессы, как метаболизм, размножение, морфогенез, экологическая сукцессия и эволюция видов, представляют собой практически непрерывные последовательности подобных переходов. Это говорит о высочайшей организации биологического времени — ведь каждый такой необратимый переход является барьером, который можно сравнить со стеной с клапаном. Наличие целых пачек (кассет) таких барьеров приводит не только к абсолютной необратимости, но и к канализованности или креодичности... биологических процессов»[2].

Изменяется в биологии и понимание настоящего. Биологическое настоящее может быть разной продолжительности, в отличие от физического времени, что позволяет говорить о специфической «толщине» времени. Кроме того, прошлое, настоящее и будущее сосуществуют в едином организме. «...Физическое настоящее делит биологическое настоящее на память и целенаправленное поведение»[3]. В биологии также выявляется ключевое значение биологических ритмов, генетически заданных и человеку (как любой другой биологической системе), по которым происходят внутренние процессы жизнедеятельности организма. Даже в нашей обыденной жизни мы

---

1 *Михайловский Г.Е.* Биологическое время, его организация, иерархия и представление с помощью комплексных величин // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. С. 112–113.

2 Там же. С. 113–114.

3 Там же. С. 119.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

сталкиваемся с внутренним чувством времени (своеобразные биологические часы), основанным на физиологических циклах организма.

Относительно биологических систем в настоящее время активно разрабатывается понятие органического времени, связанное с исследованием проблемы роста живых организмов, в том числе и людей. Одно из первых исследований по данной проблеме было осуществлено еще в 1920–1925 гг. Г. Бакманом, который писал: «Рост лежит в корне жизни и является надежным выражением самой внутренней сущности жизни... Возможность предсказания событий течения жизни из роста заключается в знании того, что организмы обладают своим "собственным временем", которое я обозначаю как их "органическое время"»[1]. В рамках данной концепции биологическое время можно считать функцией физического времени, с помощью которой можно построить математическую модель кривой роста любого живого объекта, основанную на выделении специфических циклов. «Каждому циклу свойствен свой характерный темп органического времени, и поэтому таковой должен определяться отдельно»[2]. Сравнение ступеней возраста организмов позволяет сделать, например, вывод о соответствии качественного состояния организма параметрам физического времени, когда увеличение возраста на равномерной шкале физического времени сопровождается неравномерным (нефизическим) уменьшением органического времени. В результате возникает такое пространственно-временное описание живых организмов, которое можно выразить в системе логарифмических кривых. Это своеобразный логарифмический мир, «где пространственные и временные измерения имеют логарифмический масштаб»[3].

Другая концепция времени, которую можно обозначить как типологическая концепция времени, основана на качественно ином (в отличие от физического) понимании самого характера протекания времени, например, в биологии и геологии. Здесь нет физической равномерности протекания, а, напротив, приходится оперировать понятиями эпохи, эры, геологического периода, стадий индивидуального развития и т.д. «Например, каждый геологический период характеризуется своей флорой и фауной, каждое время года — определенными фенофазами растений, каждая стадия развития животного — характерным набором морфологических и физиологических признаков. Время оказывается не вместилищем мира, а самой его

---

1 Цит. по: *Мауринь А.М.* Концепция органического времени Г. Бакмана и опыт ее применения // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. С. 83.

2 Там же. С. 84.

3 Там же. С. 94.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

тканью, оно не фон, на котором происходит изменение объекта, а само это изменение»[1].

Ученые оперируют также понятием психологического времени, как особого изменчивого состояния наблюдателя за соответствующими геологическими или биологическими процессами. Это связано с тем, что время протекания жизни наблюдателя не соотносится по масштабам, например, с периодами протекания геологических процессов, что не может не оказывать влияния на результаты научного познания. «Изменчивость наблюдателя» (психологическое время) служит фоном, на который проецируется время наблюдаемого объекта. Это перекликается с представлениями И. Канта о том, что время — это априорная форма чувственности, которая трудно отделима от субъекта; а также с пониманием времени у Бергсона как переживаемой длительности. **То есть ученый, наблюдатель всегда в какой-то мере конструирует и переживает исследуемые временные процессы.** При этом, конечно, нельзя и абсолютизировать этот момент. Интерпретация времени связана как с наблюдателем, так и с особенностью самих наблюдаемых процессов, т.е. она существенно специфицирована и объективирована конкретной предметной областью исследования. В этом смысле пространственно-временные научные интерпретации в разных науках (типа геологии и биологии), хотя и «завязаны» на психологические структуры переживания времени, тем не менее исключают полный произвол субъекта.

Более того, поскольку наблюдатель может оказаться внутри исследуемых процессов (внутри соответствующего времени), последние оказывают влияние и на конструируемое им время. «В результате некоторых взаимодействий индивидуальное время может вообще исчезнуть, как исчезает время жертвы при ее поедании хищником»[2]. Один из самых наглядных примеров такого рода применительно к человеку — использование компьютерных моделирующих систем (в частности, разных тренажеров), где чем реалистичнее виртуальная реальность, тем больше степень подчинения нашего внутреннего времени — времени самого компьютера. Вплоть до ситуации, что нам не хочется покидать виртуальный пространственно-временной континуум и возвращаться в привычный повседневный мир.

Следующая проблема связана со спецификой измерения времени в различных областях научного исследования. Поскольку, как мы отмечали выше, проблема времени интерпретируется здесь как проблема измерения длительности событий, то особым образом выде-

---

1 *Шаров А.А.* Анализ типологической концепции времени С.В. Мейена // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. С. 96.

2 Там же. С. 105.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ляется проблема «измерения возраста» различных систем. Оказывается, что наложение на все процессы некой единой астрономической шкалы не позволяет исследовать специфику данных объектов, и необходима особая внутренняя шкала времени, отражающая особенности данной системы. «В прикладных вопросах геронтологии необходимы маркеры биологического возраста организма. Именно характеристики биологического, а не астрономического возраста важны при определении временных границ профессиональной пригодности человека... Собственный возраст и собственные стадии развития имеют любые экономические и социальные системы... Без маркеров стадий духовного развития личности невозможна реалистическая концепция обучения и тем самым модель школы...»[1].

В современной науке ставится также вопрос о выделении особого геолого-географического представления о времени и пространстве. Здесь речь идет о пространственно-временном континууме, в рамках которого происходит эволюция Земли. «Геологические серии напластований оказались психологически слиты с движением времени, стрела которого направлена в нормально залегающих слоях снизу вверх. Географы внесли в науку представление о ценности времени, а также об эмоциональном моменте, связанном с оценкой длительностей и давностей»[2]. Поскольку, как мы отмечали, физические представления о времени выступают в качестве фундаментальных в естественных науках, то в геологии это привело к своеобразной двойственности в понимании геологического времени.

Геологический процесс реализуется одновременно и внутри физического времени, безотносительно к специфике данных объектов, и внутри «реального геологического времени», которое, напротив, зависит от специфики данной развивающейся системы. Поэтому относительно геологических процессов вводится понятие «характерного времени», которое отражает специфичность скорости протекания процессов в той или иной геологической системе. Одновременно это привело к мысли найти некоторый эталон (метку), относительно которого можно выстроить объективную хронологическую цепочку событий.

Поскольку лишь ритмическое повторение дает нам возможность фиксации явлений, необходимо было сравнить ритмы различной длительности, наложив их друг на друга. Как отмечает А.Д. Арманд, в основу общих временных шкал, с помощью которых стало возможным связать хронологию биосферы и общества, были положены ритмы Земли и Солнца. «В роли маятника выступила Земля, ее вращение вокруг своей оси, задавшее суточный ритм, и обращение вокруг

---

1 *Левич А.П.* Мотивы и задачи изучения времени. С. 12.

2 *Арманд А.Д.* Время в географических науках // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. С. 202.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

Солнца с периодом в год. <...> Этот эталон скорости хода времени позволил выявить в окружающей нас природе и в нас самих множество циклических процессов с более или менее постоянным периодом, с большей или меньшей физической замкнутостью циклов»[1]. Более того, развитие науки и техники порождает совершенно неожиданные ситуации, когда может быть смоделирована система, которая будет выступать полным аналогом некоторой реальной системы, но внутри которой характер протекания естественных процессов по законам природы будет совершенно иной. Речь опять-таки идет о виртуальном мире, где течение времени может принимать любой характер[2].

Таким образом, можно сделать следующие выводы. Время выступает как мера, фиксирующая изменение состояний развивающихся объектов[3], и в этом качестве оно может быть применимо к самым различным природным системам. Но специфику протекания временных процессов, их скорость и ритмику задают особенности строения самой исследуемой системы, для которой физические или астрономические параметры, хотя и выступают в качестве базовых, тем не менее могут быть значительно скорректированы. Пространство, выражая свойства протяженности различных систем, также необходимо интерпретируется в зависимости от организации пространства конкретной системы. Поэтому физическое описание пространственно-временных характеристик представляет собой очень абстрактную (идеализированную) модель, свойства которой не отражают реального разнообразия состояний окружающего мира и его различных слоев. «Это значит, что мир слишком сложен, чтобы допускать единственное однозначное логически непротиворечивое описание. Это выявилось уже в квантовой механике (дуализм волны-частицы, принцип относительности Бора). Но макромир не менее сложен, чем микромир»[4]. Следовательно, не существует единообразного мира, а есть единство различных структурных уровней мира, которые, как мы указывали выше, описываются различными средствами, где универсалистские притязания физических описаний не выдерживают критики.

Развитие научных (как естественных, так и гуманитарных) представлений о пространстве и времени с необходимостью заставляет выходить на уровень их синтетического метафизического осмысления, несводимого к их многообразным частным свойствам и проявлениям. Тем самым наука вновь и вновь вынуждена обращаться к разработан-

---

1 *Арманд А.Д.* Время в географических науках. С. 211.

2 См.: *Сарычев В.М.* Время как характеристика действительности // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. С. 289.

3 Как здесь опять не вспомнить гениальную 4-ю книгу «Физики» Аристотеля с его пониманием времени как числа движения!

4 *Сарычев В.М.* Время как характеристика действительности. С. 290.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ным на уровне философского умозрения всеобщим философским представлениям о пространстве и времени, конкретизируя их и наполняя предметным содержанием. А это, в свою очередь, позволяет сделать вывод как о недостаточности описания мира с позиции какой-то одной или многих наук, так и о важности онтологического истолкования мира как целостной философии природы, в рамках которой физические процессы являются лишь одной из существующих форм. Кроме того, пространство и время являются предельными характеристиками всех слоев мирового бытия, а значит, останутся вечным предметом специальных метафизических исследований. Впрочем, верно и обратное: подлинные метафизические обобщения в области философии природы тем и отличаются от натурфилософских умозрительных спекуляций, что опираются на твердые факты и обобщения конкретных наук.

3. ДУХОВНО-ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ И ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОЕ ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО

Пространство и время определяют структурность и динамику не только природных и социокультурных образований, но также своеобразие духовной жизни людей как в ее экзистенциальных, так и коллективных проявлениях. Недаром говорят и об особом пространстве «жизненного мира» личности, и об особом времени «человеческого становления», и об особом пространственно-временном континууме духовной жизни общества.

Человеческая личность существует в особом духовно-экзистенциальном (или биографическом) времени — времени ее уникальных поступков и внутренних размышлений, общения с другими людьми и творческих актов, которые составляют неповторимую линию ее судьбы. В сущности, жизнь всего общества может быть рассмотрена как причудливое переплетение тысяч и миллионов таких «экзистенциальных нитей», протянутых из прошлого в будущее. Конечно, эти экзистенциальные линии вплетены в жизнь космического целого (его направленную многоуровневую эволюцию в единстве с многообразными циклическими процессами), а также в общий поток исторического времени (крушения и утверждения правительств и политических режимов, войн и научно-технических изобретений, многообразных социальных событий и т.д.), в рамках которого людям довелось жить. Однако это вовсе не означает, что собственное биографическое время человека не обладает отчетливой спецификой. Какие бы непредвиденные события ни случались с человеком в жизни и какие бы внешние обстоятельства ни довлели над ним, он всегда имеет свободу выбора и возможность творческого изменения самого себя. Такая возможность сохраняется даже при самых неблагоприятных внешних условиях жизни — при полном отсутствии политических свобод и даже

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

при полной физической неподвижности в случае тяжелой болезни. Человек — всегда хозяин и творец собственного времени, разворачивающегося по своим особенным законам. Совершая же свободные акты выбора, человек, действительно, выбирает целый мир. В этом смысле экзистенциалисты абсолютно правы. Мы бы только слегка его подкорректировали: человек вносит в объективную эволюцию мира свой уникальный и действенный вклад.

Переходя к собственно экзистенциальным аспектам бытия, можно сказать, что духовно-экзистенциальное время — это время творческого самосовершенствования или, наоборот, деградации, где человек может избавиться от каких-то вредных привычек и черт характера, а может и приобрести их; может развить какие-то таланты и творческие навыки, но может их и утратить. Совершенствоваться и духовно восходить (как, собственно, и духовно падать!) человек может и в юности, и в старости (т.е. невзирая на закономерности биологического времени); в благоприятных и неблагоприятных общественных условиях (т.е. невзирая на характер социального времени). Более того, подчас самые неблагоприятные обстоятельства (болезнь, жизненные трагедии, социальные гонения, войны) способствуют духовным взлетам, а комфорт и роскошь, напротив, оборачиваются духовной стагнацией и смертью. Когда-то Н.С. Гумилев не без юмора отметил, что, по его мнению, ничего гениального не создает тот, кто сыто засыпает каждый вечер в мягкой и теплой постели.

У высокоразвитых индивидуальностей личный путь оказывается уникальным претворением вечных и абсолютных ценностей человеческого бытия. Их духовно-экзистенциальное время не только определяет многие параметры исторического времени, мощно «вплетается» в него, но как бы соприкасается с самой вечностью. В такой интерпретации удивительно близки друг к другу мыслители различных идейных ориентаций. «Если мы проживаем каждое мгновение осмысленно, — писал крупнейший японский теоретик буддизма XX в. Д. Икеда, — то бесконечное прошлое и бесконечное будущее наполнят наше существование вечным потоком жизненной силы Вселенной. Одно мгновение нашего бытия станет манифестацией Космического Закона и включит в себя все возможные времена. В этом смысле единственное мгновение само по себе превратится в вечность»[1]. Сравните эти мысли с рассуждением видного представителя русской религиозной философии: «Кто живет в сегодняшнем дне — не отдаваясь ему, а подчиняя его себе — тот живет в вечности»[2]. Впрочем, с тезисом о необходимости ответственного и творческого отношения к каждому жизненному мгновению, как зримому критерию полноты

---

1 *Ikeda D.* Life: An Enigma, a Precious Jewel. Tokyo, N.Y., S.-Fr., 1982. P. 74.
2 *Франк С.Л.* Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6. С. 130.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

бытия, вполне согласится и человек, придерживающийся материалистических убеждений.

Можно выделить некоторые общие характеристики духовно-экзистенциального времени. Прежде всего, это время, слагающееся из неповторимых поступков человека и качественно определяемое ими. Поступок при этом следует понимать в самом широком смысле, включая разнообразные акты нашего сознания. В таком времени реальные компоненты переплетены с вымышленными, идеальные с материальными; воспоминания соседствуют с мечтами, сожаления — с радостными ожиданиями. Плотность и темпы протекания этого времени различны в разные жизненные периоды и у разных людей. «И жить торопится и чувствовать спешит», — так точно выразил поэт это коренное измерение полнокровного существования личности. Поэтому в таком личностном (биографическом) времени есть свои циклы и спиральные возвращения. Духовно-экзистенциальное время весьма опосредствованно связано с внешней активностью человека. При внешней социальной суете наш внутренний мир может не меняться, а напряженная внутренняя работа при минимуме внешней активности, напротив, может резко ускорять наш внутренний духовный рост. С другой стороны, поступки отдельной выдающейся личности могут оказывать существенное влияние и на историческое время.

Точно так же можно говорить о духовно-экзистенциальном пространстве личности, т.е. о сфере ее жизненных контактов и влияний. Это пространство динамично и относительно, ибо напрямую зависит от духовного содержания человека, его открытости миру и другим людям. Чем духовно богаче и глубже личность, чем бескорыстнее делится она своими накоплениями с ближними и дальними, тем шире и фундаментальнее ее связи с окружающими людьми и тем мощнее ее положительное воздействие на внешний мир. И наоборот, чем мелочнее и эгоистичнее человек, — тем уже его жизненное пространство и тем тягостнее оно для окружающих. В ряде религиозных традиций даже говорят об отравленном пространстве, окружающем злого человека и, наоборот, о благотворном воздействии доброжелательного и творческого человека. Многим знакомо также ощущение образовавшейся жизненной пустоты, ощущаемой почти физически, после смерти или длительного отсутствия близкого человека, равно как и своеобразного «разряжения» (как бы оздоровления) пространства после ухода человека недоброго и как бы «духовно нечистого». Словом, с понятием духовного пространства связывается динамический круг «жизненного мира», способного как бесконечно расширяться у деятельного альтруиста, так и «схлопываться» в точку, что характерно для законченного эгоцентриста, везде видящего только самого себя.

Ясно, что чем богаче и ответственнее жизнь человека в стихии духовно-экзистенциального времени, тем шире и пространство его лич-

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ного воздействия на окружающий мир. Это можно уподобить подъему на гору: чем выше поднялся — тем более широкий пейзаж открывается твоему взору и соответственно тем большее количество людей снизу смогут увидеть и узнать тебя. Любопытно, что духовно-экзистенциальный пространственно-временной континуум, созданный жизнью и творчеством выдающихся личностей, типа Швейцера или Флоренского, никогда не исчезает полностью с их физической смертью, а продолжает своеобразную жизнь в духовном пространстве и времени всей культуры в целом. Более того, их научные идеи, художественные творения и жизненные поступки, пропущенные через сознание других людей, приобретают новую жизнь и динамику, раскрываются новыми гранями и нюансами. Будьте вы хоть материалистом, хоть идеалистом, но отрицать своеобразный онтологический статус этой духовной жизни после физической смерти невозможно. Можно спорить: ведут ли идеи и ценности, оставленные гениальными людьми, автономное идеально-информационное существование в духе мира идей Платона или же обретаются исключительно в письменных текстах и материальных артефактах, оставленных ими потомкам, — но отказывать этим идеям в том, что у них есть особые духовно-культурное пространство и время, — не смогут ни тот ни другой.

Духовной культуры общества вообще нет без выдающихся личностей и их биографий; само духовно-культурное время, равно как и современное духовное пространство культуры, во многом структурировано именно ими. Судите сами. Мы говорим «время Платона», «золотой век Перикла», «Индия эпохи царя Ашоки», «европейская философия после Гегеля», и т.д. Совсем не случайно литературный или философский процесс часто расчленяется на период «до» рождения гения, собственное время его творчества, и то, что произошло «после» его ухода, — с обязательным прослеживанием судьбы его идей. Уберите из духовной культуры народа жизнь и творчество выдающихся личностей — чем тогда этот народ будет культурно интересен для окружающих? Что останется от его духовной истории? Повседневная жизнь обывателя представляет чисто этнографический и исторический, но отнюдь не духовный и культурный интерес.

А посмотрите, какую зримую печать налагает духовно-экзистенциальное пространство, созданное гениями, на духовное пространство всей культуры в целом. Мы говорим: «поэты пушкинского круга», «ближайшее окружение Достоевского», «шукшинские места на Алтае». Существуют книги с характерными названиями: «Пушкин в Японии», «Гегель в России». Слава Псковской области во многом определяется Михайловским, и именно к нему духовно стремятся любители пушкинской поэзии со всего мира. Им дорог каждый штрих его биографии и все места, где ступала нога гения. Уберите из столиц мира монументы выдающимся людям, их мемориальные квартиры, памятные

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

вывески на улицах и домах, связанные с их жизнью и творчеством, — и культурная жизнь этого города существенно оскудеет.

В жизни общезначимых идей и ценностей есть свои особые пространственно-временные онтологические закономерности. Например, можно сделать вывод, что чем фундаментальнее и значимее теоретическая идея или ценностное суждение, тем устойчивее их бытие во времени и шире ареал распространения в пространстве. В этом смысле можно вслед за Н.О. Лосским говорить, что есть сверхвременные и сверхпространственные идеи и ценности[1] типа корпускулярного строения материи или принципа всеобщности развития, не уточняя, в какой конкретно форме эта вечность и сверхпространственность идей фиксируется: то ли в автономно-идеальной, то ли в предметно-вещественной. Ясно, что могут быть и «идеи-однодневки», умирающие, еще не успев родиться.

Или, как показывает история развития культуры, сильным идеям свойственен пульсирующий пространственно-временной ритм существования: они то уходят под почву духовной культуры, как бы «проваливаются» в ее подполье, до минимума суживая пространственный ареал своего бытия и словно «застывая» в потоке исторического времени; то с огромной мощью вновь вырываются на поверхность духовной жизни и растекаются вширь, овладевая массовым сознанием и обретая новые смысловые нюансы.

Фундаментальные идеи и ценности могут быть как разрушительными, типа идеи «национальной исключительности такого-то народа» или «безусловной пользы богатства», так и созидательными, типа универсальной полезности альтруизма или установки на самосовершенствование. В пространственно-временном существовании двух этих противоположных рядов идей и ценностей есть принципиальные различия. Разрушительные идеи навязываются всему обществу в подавляющем большинстве случаев насильно, т.е. сохраняют свой пространственный ареал распространения и историческую устойчивость искусственным, а не естественным образом. Таковы все диктаторские и человеконенавистнические идеи и режимы в истории. Ложь долго может удерживаться только на штыках. Созидательные же идеи и ценности фундаментального характера способны проявиться в огромном разнообразии форм и человеческих творческих самореализаций. Они овладевают сознанием людей естественными, а не насильственными путями. Любое же искусственное и насильственное утверждение созидательных и гуманных идей в общественном сознании неизбежно приводит к выхолащиванию их позитивного содержания и переходу в свое иное, что, в частности, и произошло с практикой отечественного социализма.

---

[1] См.: *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция (Раздел «Идеальное бытие»).

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

ЛИТЕРАТУРА К РАЗДЕЛАМ

Ведение в метафизику

1. *Аристотель.* Метафизика. Кн. 1, гл. 3 // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1975.
2. *Вундт В.* Введение в философию. М., 2007.
3. *Вундт В.* Метафизика// Философия в систематическом изложении. М., 2006.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. СПб., 1993. Часть вторая. Отдел первый. Элементы греческого духа. С. 255–268; Отдел второй. Глава третья.
5. *Дильтей В.* Сущность философии // Философия в систематическом изложении. М., 2006.
6. *Доброхотов А.Л.* Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времен Парменида // Доброхотов А. Избранное. «Территория будущего». М., 2008.
7. *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. М.: «Современные тетради», 2004.
8. *Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х.* Философия: Учебник. М.: ИНФРА-М, 2004.
9. *Лосев А.Ф.* История античной философии в конспективном изложении. М., 1998.
10. *Соколов В.В.* Введение в классическую философию. М.1999. Гл.1.
11. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 2007.
12. *Хофмайстер Х.* Что значит мыслить философски. Поиск фундамента всего знания и всего сущего. СПб., 2006.
13. *Ясперс К.* Введение в философию. Минск, 2000.

Онтология

1. *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. М., 1988.
2. *Гартман Н.* Систематическая философия в собственном изложении // Гартман Н. Фауст и Заратустра. Сб. статей. СПб., 2001.
3. *Декарт Р.* Первоначала философии // Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989.
4. *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986.
5. *Доброхотов А.Л.* Возвращение метафизики, или Какие действительные успехи сделала метафизика со времен Парменида // Доброхотов А. Избранное. «Территория будущего». М. 2008.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

6. *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. М. «Современные тетради», 2004.
7. *Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х.* Философия: Учебник. М.: ИНФРА-М, 2004.
8. Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. Междисциплинарное исследование: Сб. научных трудов / Под ред. Б.В. Гнеденко. М., 1996.
9. *Мелетинский Е.М.* Время мифическое // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1994.
10. *Мелюхин С.Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966.
11. *Миронов В.В., Иванов А.В.* Онтология и теория познания: Учебник. М. Гардарики, 2005.
12. *Трубников Н.Н.* Время человеческого бытия. М., 1987.
13. *Топоров В.В.* Пространство // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1994.
14. *Топоров В.В.* Модель мира // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1994.
15. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 16–62, 177–191, 327–344.

Теория познания

1. *Башляр Г.* Новый научный дух// Башляр Г. Новый рационализм. М., 1997.
2. *Гадамер Х.*-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
3. *Гильдебранд Дитрих фон.* Что такое философия? СПб., 1997.
4. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
5. *Лоренц К.* Оборотная сторона зеркала. М., 1998.
6. *Миронов В.В., Иванов А.В.* Онтология и теория познания: Учебник. М.: Гардарики, 2005.
7. *Рассел Б.* Человеческое познание. Киев, 1997.
8. *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т.1. М., 1988.
9. *Флоренский П.А.* Мысль и язык // Флоренский П.А. Соч. в 2 т. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990.
10. *Франк С.Л.* Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1993.

Аксиология

1. *Вебер М.* Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990.
2. *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

3. *Левицкий С.А.* Основы органического мировоззрения. Часть 3. Аксиология // Левицкий С.А. Трагедия свободы: избранные произведения. М., 2008.
4. *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра: Основы этики // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. Характер русского народа. М., 1991.
5. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре (Избранное). М., 1998.
6. *Сорокин П.А.* Социокультурная динамика // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.,1992.
7. *Фромм Э.* Человек для самого себя // Фромм Э. Психоанализ и этика. М.,1993.
8. *Хейзинга Й.* В тени завтрашнего дня // Хейзинга Й. Homoludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
9. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избр. произведения. М., 1994.

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 3
РАЗДЕЛ 1. ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ 8
ГЛАВА 1. Предметное самоопределение философии 8
1. Сложности восприятия предмета философии 8
2. Метафизическая сущность и структура философии 21
ГЛАВА 2. Особенности становления и источники развития античной философии 28
1. Внутренняя логика рождения философии 28
2. Социокультурные предпосылки становления античной философии 32
3. Кристаллизация философии из слова: миф, литература, философия 39
4. Между наукой, искусством и религией 48
5. Философия и мудрость: незавершенность философского знания 53
ГЛАВА 3. Становление и развитие философии как метафизики 64
1. Разработка проблем метафизики в античности 64
2. Поиски субстанциального начала бытия 66
3. Проблема бытия и мышления: вызревание метафизики 72
4. Структура философии в античности 85
5. Средние века: между метафизикой и теологией 89
ГЛАВА 4. Становление классической философии: онтологические искания 96
1. Самоопределение классической метафизики и ее характерные черты 96
2. Рационалистические модели онтологии 101
3. Эмпиризм и смещение вектора метафизических исканий 105
4. Критика догматической философии И. Кантом 106
5. Онтология Гегеля как диалектика Абсолюта 111
ГЛАВА 5. Неклассические онтологии XIX–XX веков 116
1. Кризис и «возвращение» онтологии 116
2. Сильные и слабые стороны материалистической онтологии 118
3. Слои бытия Н. Гартмана 123
4. Антропологические и культурологические версии онтологии XX века 127
5. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера 133
6. Интегральные онтологические модели. Русская софиология 136
ГЛАВА 6. Обусловленность специфики философии ее двойственным характером 144
1. Философия как теоретическое мировоззрение 144
2. Философия как рационально-теоретическое сознание: философия и наука 148
3. Особенности исходного базиса философии 160

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе

4. Специфика языка в философии 165
5. Проблема самообоснования философии 168

РАЗДЕЛ 2. ОНТОЛОГИЯ 172

ГЛАВА 1. Базовые категории онтологии 172
1. Категория бытия. Диалектика бытия и небытия 172
2. Субстанция и ключевые ходы классической онтологической мысли 178
3. Вещь, свойство, отношение 186
ГЛАВА 2. Структурная организация бытия 190
1. Соотношение части и целого: принцип системности 190
2. Разнообразие структурных уровней бытия и модели единства мира 196
ГЛАВА 3. Движение как атрибут бытия и развитие 202
1. Проблема движения в истории философии и векторы ее решения 202
2. Движение как сущность бытия 206
3. Движение и развитие. Проблема прогресса 211
4. Основные модели развития 217
ГЛАВА 4. Диалектика бытия: развитие и законы диалектики 221
1. Законы диалектики: материализм или идеализм? 221
2. Закон отрицания отрицания 228
3. Закон перехода количественных изменений в качественные 232
4. Закон взаимодействия противоположностей 236
ГЛАВА 5. Диалектика бытия: развитие и порядок 243
1. Принцип детерминизма 243
2. Основные детерминационные связи и категории детерминизма 248
3. Онтологическая сущность свободы и ее уровни 255
ГЛАВА 6. Пространство и время: становление основных представлений 263
1. Мифологическое представление о пространстве и времени 263
2. Основные парадигмы истолкования пространства и времени 269
ГЛАВА 7. Разнообразие пространственно-временных уровней бытия 280
1. Социокультурное восприятие времени и пространства 280
2. «Нефизические» представления о времени и пространстве в науках 288
3. Духовно-экзистенциальное и духовно-культурное время и пространство 295
ЛИТЕРАТУРА К РАЗДЕЛАМ 300

Данный текст предназначен только для использования автором в личных целях и не может быть размещен в открытом доступе