
Заключение

1. Кризис онтологизма в западноевропейской философии первой половины XIX века

Вслед за немецкой классической философией наступает, проявляясь в резких активных формах, период становления новейших направлений буржуазной философии. Он характерен сознательным отталкиванием от онтологических традиций западного мышления, а в силу этого и от основных аксиом учения о разуме. Критике подвергаются в первую очередь такие допущения, как возможность при определенных условиях изменить естественную эмпирическую точку зрения и встать на точку зрения разума вообще, или абсолютного разума; возможность средствами мышления гарантировать автономию философской теории; наличие на том или ином уровне реальности объективных соответствий идеальным конструкциям разума. В качестве главного обвинения классической философии выдвигали тезис о том, что ею были забыты реальный мир и действительный индивидуум. В теориях, выдвинутых в противовес классике, при всем их разнообразии была одна общая черта: объявлялось, что разум не просто отличен по своей природе от реальной действительности, но что он является ее продуктом и относительно пассивным выразителем ее внерациональных импульсов.

Разрыв с традицией не покажется слишком резким, если мы вспомним, что борьба с догматической онтологией началась еще в XVIII веке; что внутри самого классического направления действовали разрушительные силы, в частности романтическая школа; что, как ранее отмечалось, позиции самих мыслителей этого направления были двойственными. Основной набор направлений, выявившийся в общих чертах к сороковым годам XIX века, включал в себя разные, в том числе прямо противоречащие друг другу, тенденции. Но есть критерии, по которым можно отличить их от эпигонов классики или от представителей академического философствования, отнюдь не бесплодно работавших в этот период (достаточно упомянуть Гербарта). Главным критерием можно считать недовольство замкнутостью традиционной философии на свои собственные ценности, методы и установки и в то же время желание найти какую-то вне разума лежащую действительность, которая могла бы стать почвой для слишком абстрактного теоретизирования. Фактически это оборачивалось редукцией разума к той или иной иррациональной стихии.

Показательно, что почти всеобщей чертой становления этих направлений была яростная критика Гегеля, и это можно объяснить, исходя из факта его окончательного выбора, сохраняющего самоценность философии. В чем же конкретно состояла их критика понятия бытия? Выдвигались две реальности, которые были тем, чем, по их мнению, не могло быть понятие бытия. Первая – бессознательная космическая воля, второе – сознательный, но не теоретизирующий индивидуум. Шопенгауэр, – автор первой концепции – один из самых агрессивных ниспровергателей спекулятивной философии. Однако его система многими чертами напоминает те, с которыми он воевал: абстрактное начало в основе теории, переход от природы к этике, примат практического, постулирование верности кантианству. Новое здесь – то, что воля не только начало, но и единственная сила, имеющая субстанциальный характер. Вторую концепцию можно представить в двух вариантах мыслителей-антиподов: Киркегора и Фейербаха. Киркегор противопоставляет абстрактное бытие и существование личности, радикально разъединяя мышление и существование. Личность диалектически соотносится с "богом, но бог, по Киркегору, отнюдь не равен абсолюту философов, это "бог живой"; личность же должна не познавать его, а верить в него или, может быть, верить ему. Нетрудно найти параллели этой теории в истории философии; в частности, Киркегора часто сравнивают с Гегелем {см.: 243} и Шеллингом. Но Киркегор отличается от них тем, что не просто показывает препятствия на пути соединения мышления и бытия, но и обосновывает несовместимость их в одном плане. Антропологический метод Фейербаха, в отличие от киркегоровского, делает

человека единственным (если не считать ему подобных) действительным бытием, но и в его учении иррационализм присутствует и проявляется при попытках найти обоснование социальности и индивидуальности.

Параллели между новейшими мыслителями и классиками говорят о том, что причина кризиса онтологизма – не в особой оригинальности новых учений, а в том, что они в новых социальных условиях сделали шаги в направлении, вольно или невольно намеченном самими спекулятивными философами, что подтверждается некоторыми чертами обратного движения к онтологизму, начавшегося в конце XIX века. Это движение не учитывает уроков немецкой классической философии даже в своих сравнительно зрелых вариантах; по-прежнему абстрактные конструкции провоцируют возникновение, в противовес себе, случайных эмпирических или антропологических идеалов. Попытки же найти середину оборачиваются лишь эклектизмом.

Еще в ранней работе, написанной в разгар кризиса классических форм мысли, К. Маркс и Ф. Энгельс писали: "Бытие людей есть реальный процесс их жизни" {1, 3, 25}, и в то же время утверждали: "Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием" {там же}. То, что в поздний период эта позиция остается неизменной, подтверждается следующими словами: "Когда мы говорим о *бытии* и *только* о бытии, то единство может заключаться лишь в том, что все предметы, о которых идет речь, *суть*, существуют. В единстве этого бытия, – а не в каком-либо ином единстве, – они объединяются мыслью, и общее для всех них утверждение, что все они *существуют*, не только не может придать им никаких иных, общих или необщих, свойств, но на первых порах исключает из рассмотрения все такие свойства..." {1, 20, 42}. И далее: "Единство мира состоит не в его бытии, хотя бытие есть предпосылка его единства, ибо сначала мир должен существовать, прежде чем он может быть единым. Бытие есть вообще открытый вопрос, начиная с той границы, где прекращается наше поле зрения. Действительное единство мира состоит в его материальности, а эта последняя доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания" {там же, 43}.

2. Исторические особенности эволюции категории бытия

Целесообразно подводить итоги исследования в двух аспектах: историческом и логическом, так как каждый из них имеет свою сумму итогов. Историческая схема движения категории не совсем согласуется с привычными разделениями истории на периоды и достижения. История понятия то прерывается, то захватывает несколько разнородных эпох. Тем более интересно, что в этом хаосе влияний, взаимонепониманий или повторений старого прослеживаются вполне определенные закономерности, и это позволяет говорить, что мы имеем дело именно с историей понятия, а не со случайными опытами мыслителей. Античный этап развития категории был не только первым, но и определяющим периодом. Понятие бытия прошло все стадии античной философии, повторяя ее главные события в миниатюре, потому что само его появление было связано с рождением философского знания. Это не значит, что онтология есть чисто греческое изобретение, и ее существование в других эпохах было противоестественным союзом. Дело лишь в том, что границы исторически сложившихся типов мышления проходят не там, где границы культурных и социальных периодов, а следовательно, можно предположить, что история философии как наука включает в себя довольно разные дисциплины, которые нуждаются в собственных предпосылках и методах. История естествознания в этом отношении более преуспела: она вполне может зафиксировать, что наука в строгом современном смысле возникает в XVI-XVII веках, и это не будет умалять значение науки ранних периодов, так же как появление и завершение классической геометрии именно в Греции не отменяет последующей истории геометрии. Классическая онтология – это античная онтология, но это не снимает значимости последующей истории понятия бытия.

О средневековой онтологии, пожалуй, даже легче говорить, так как она – отклонение от образца. Но если мы пойдем по пути аддитивности, то есть будем искать просто прибавляющиеся новые элементы в теории бытия, то нам придется признать, что ничего нового в этот период не возникло, включая даже пресловутое различие сущности и существования. События происходили в другой плоскости, а именно оказалось, что онтология, в сущности, плохо сочетается с теологией. Если Августин строит специфически христианскую теорию бытия, то он вносит не всегда заметные, но существенные коррективы в неоплатоническую концепцию бытия. Например, мир идей превращается в мысли бога, но тем самым идеи теряют автономию, и пропадает смысл учения о сверхлогическом принципе перехода от эйдосов к единому. Это августинианское искажение платонизма сказывалось в истории философии вплоть до начала XX века. С другой стороны, если, например, Марий Викторин строит строго неоплатоническую концепцию бытия, то утрачивается теологическая ортодоксальность: бог превращается в ничто, творение мира становится необходимостью и т.д. То, что "Ареопагитики" были чтимым текстом, а Эриугена был осужден – результат исторических обстоятельств. Еще более яркий пример – Экхарт с его тезисом "бог есть бытие". Но даже если мы оставим в стороне еретический неоплатонизм, достаточно будет обратить внимание на вполне ортодоксальные построения XIII века: схоласты избегают отождествлять "единое-благо" греческой онтологии и бога, хотя богатая диалектика единого, казалось бы, очень подходит для осмысления проблемы бога и мира. Дело в том, что апофатика единого приходила в противоречия с рядом идей если не патристики, то церковной догматики. Но отождествлять бога с бытием было не менее рискованно, так как античные импликации этого понятия не вязались с чистым теизмом. То, что Фому оправдали, а Экхарта осудили, опять-таки результат исторических обстоятельств. Единственное гармоничное согласование получалось у теологов при комментировании текста "Исхода" (3, 14), но сделать его основой системы вряд ли было можно. Теория двойственной истины была самым мудрым компромиссом в этих условиях.

Но если мы посмотрим на средневековую философию не с точки зрения готовых форм онтологии, а чисто исторически, то увидим процессы, которые заставят нас вспомнить другую эпоху. Понятие бесконечности, которое играло в средневековой философии роль гораздо более активную, чем в античности; примат воли в философии скотистов и оккамистов; триадический анализ структуры души у Августина и его же понятие мировой истории; наконец, общехристианский приоритет веры, из которого, в частности, следовало, что абсолют вовлечен в историю индивидуальной души, – все это не стало цельной христианской онтологией. Но все это встречалось нам в синтетических конструкциях немецкой спекулятивной философии. Связь ее с немецкой мистикой лишь показывает конкретный способ контакта двух эпох, но ничего не объясняет. Назвать немецкую классическую философию ортодоксально христианской или вообще христианской мог бы только невероятно либеральный теолог. Остается предположить, что содержание новой онтологии вызревало в рамках средневековой культуры и приобрело форму философского знания в новой европейской культуре. Здесь нет ничего удивительного. Могла же таким образом вызревать в средневековой философии новая логика или будущая химия. Могла же классическая афинская философия придавать понятийную форму орфическому мировоззрению.

Таким образом, принцип историзма подсказывает нам, что хаотическое и неритмичное развитие традиции – в данном случае онтологической – вполне может быть допущено без того, чтобы "втискивать" его в ритмичные периоды. Нет ничего удивительного в том, что история имеет более сложные диалектические созвучия, чем предполагалось ранее, что форма и содержание не обязательно совпадают сразу. Ведь это и делает нужной историю философии.

3. Философские итоги эволюции категории бытия

Кризис онтологизма в буржуазной философии XIX века подвел естественную черту под развитием периода, условно обозначенного здесь как классический. Поэтому можно

попытаться обобщить содержание, которое явилось теоретическим вкладом данной традиции в сумму философских знаний.

Понятие бытия возникло в решающий момент становления древнегреческой философии и стало одним из вариантов ответа на вопрос: может ли мысль получить знание о действительности, основываясь только на своих возможностях? Понятие бытия, утверждали философы, – залог объективности мышления. Только в этом понятии мысль и существующее сливаются в единое целое. Сама возможность мысли о бытии как таковом показывает, что мышление не может быть полностью субъективным процессом, и в нем обязательно содержится, хотя бы как момент, неизбежная объективность.

В рамках античности возникла и основная антиномия понятия бытия: имеет ли оно право на существование? не бессодержательно ли? Конечно, оно дает большие возможности мышлению, придает характер доказательности ряду концепций, ведет к аксиомам, от которых греки никогда не отказывались (*ex nihilo nihil fit*). Но оно удваивает мир, делает одну из его частей неизбежно иллюзорной. Какую именно – чистое бытие или конкретно существующее многообразие? Это зависит от того, что все же дает нам понятие бытия.

"Бытие" как философское понятие возникло в период самоопределения философии, когда важно было решить, в состоянии ли теоретическое мышление достичь истинных результатов независимо от опоры на опыт. Мысль о бытии как таковом греческие философы расценили как искомую точку совпадения мышления и бытия, обеспечивающую автономию философии. Возможности для становления категории бытия предоставил язык: с одной стороны, связка "есть" является формальным элементом языка и вступает в необходимые отношения с понятийностью, с другой – ее функции не обусловлены содержанием связуемых понятий. Опираясь на понятие "бытие", философы открывали особый аспект реальности, не совпадающий ни с миром человеческих ценностей, ни с природой. Это была реальность, данная в мышлении, но тем не менее имеющая доказуемое объективное значение.

В истолковании этой реальности философы разделились на несколько принципиально разных течений. Одни утверждали, что "бытие" открывает подлинный мир сущностей и является как бы окном, позволяющим взглянуть из мира явлений на действительность. Другие считали, что "бытие" – это фиктивное, пустое понятие, возникшее в результате лингвистических недоразумений и позволяющее в лучшем случае увидеть, как в зеркале, отражение собственной структуры разума. Первое течение в свою очередь делилось на отождествляющих бытие с тем или иным видом сущностей и на различающих чистое существование и причастные ему сущности. Второе – на тех, кто замещает "пустые" построения мышления о бытии позитивным содержанием наук, и тех, кто пытается перевести онтологию на язык этико-антропологической проблематики. Как признающие, так и отрицающие значимость категории бытия периодически, как показывает история философии, попадали в тупики, односторонне истолковывая свои предпосылки. Первые склонялись к натурализации или догматической объективации своих конструкций, которые в этом случае оказывались лишь субъективными схемами. Вторые теряли интуицию сверхопытного единства мира, что приводило к распаду мышления – теоретически и исторически – на бессвязные самодовлеющие элементы, на пустой рассудок, бессмысленную волю, бесцельное воображение и т.д.

Из исторического опыта кризисных периодов онтологии и наиболее значимых попыток их преодоления следует, что понятие бытия не является гипостазированием субъективности, но и не в состоянии заменить собой позитивное раскрытие реальности. Оно – не зеркало и не окно, а скорее витраж, указывающий нам на источник света, но делающий видимым лишь строй своих узоров. Понятие бытия играет в философии роль, сходную с ролью философии в системе наук: любое содержание, попадающее в поле понятия бытия, обнаруживает в себе границу с внетеоретической реальностью (что соответствует и роли глагола "быть" в языке) и открывает пространство, в котором можно достраивать содержание, правда лишь

теоретически, до полноты его смысла. Вместе с понятиями и темами, вовлеченными им в мышление, "бытие" строит схемы, не совпадающие с эмпирической действительностью, но и не ограничивающиеся рамками идеальности. Являясь как бы пра-феноменом философского понятия, категория бытия доказывает единство мира и смысла, но, оставаясь в теоретических границах, выступает как реликт этого единства или как указание цели. Этим понятием – своего рода хранителем целостности универсума в мышлении – в философии осуществлялось критическое ограничение посягательств частных аспектов мира на статус всеобщности. Само по себе оно было в истории философии простейшим (а из доказуемых – единственным) способом мыслимости абсолюта.

Литература

Данный список не носит библиографического характера. В нем указана научная литература, учтенная автором. Источники приводятся лишь в том случае, если авторитетность издания не бесспорна или если есть ссылка на русский перевод. Классические издания текстов (типа Дильса или Миня) в список не включены. Ссылки в тексте оформляются следующим образом: в скобках дается порядковый номер издания в списке литературы, номер тома (набранный курсивом) и страницы; если нет отсылки к списку, текст указывается по общепринятой в международной науке системе нотации.

Список построен по алфавитному принципу. Цифры в круглых скобках отсылают к изданиям, стоящим в списке под этим номером; следующие за ними цифры означают год и номер периодического издания или том справочного издания. Соответствующие страницы, на которых помещена в издании приведенная работа, не указываются.

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.
2. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
3. Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. – (72).
4. Антология мировой философии в четырех томах. Т. 1, ч 2. М., 1969.
5. Аристотель. Метафизика. М.; Л., 1934.
6. Аристотель. Категории. М., 1939.
7. Аристотель. Соч. в четырех томах. М., т. 1, 1975; т. 2, 1978; т. 3, 1981; т. 4, 1984.
8. Бакусов В. М. Первоначала метафизики Якоба Бёме. – В кн.: Некоторые вопросы историко-философской науки. М., 1984.
9. Баткин Л. М. Онтология Марсилио Фичино в связи с общей оценкой ренессансного неоплатонизма. – В кн.: Традиция в истории культуры. М., 1978.
10. Беркли Дж. Соч. М., 1978.
11. Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918.
12. Богомолов А. С. Диалектический логос. М., 1982.
13. Богословские труды.
14. Бородай Т. Ю. Проблемы становления терминологии у Платона. – (23. Сер. 9. Филология. 1982. №4).
15. Бородай Т. Ю. Понятие материи в "Тимее" Платона и способы его выражения. – В кн.: Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982.
16. Бородай Т. Ю. Семантика слова *chora* у Платона. – (24 1984, 8).
17. Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898.
18. Бруно Дж. Диалоги. М., 1949.
19. Васильева Т. В. Беседа о логосе в платоновском "Теэтете" (201c-210d). – В кн.: Платон и его эпоха. М., 1979.