

этическом и онтологическом смыслах; зависимость обоснования понятий истины, добра и красоты от понятия бытия; необходимость возведения структурного и смыслового своеобразия любого объекта к бытийному источнику; тождество чистого бытия и жизни; тождество свободы и необходимости в бытии как таковом; единство противоположностей; творческая активность бытия и необходимость полагания им инобытия; личность как предел конкретности бытия.

Но это не значит, что тем самым история лишь повторяла пройденное. Создание греками аксиоматической геометрии не означало ведь, что история геометрии закончена, а, наоборот, сигнализировало о том, что она началась. Античное наследие онтологии в средние века было, с одной стороны, активно используемым средством для осуществления соответствующих теоретических задач, а с другой – объектом серьезной проверки на необходимость и достаточность.

---

---

## Часть Вторая

### ***1. Предварительные замечания***

Для того чтобы оправдать способ изложения и выбор материала, которые становятся большой проблемой при рассказе о полуторатысячелетнем периоде истории философии, эту часть придется начать с того, чем положено заканчивать, – с общей оценки рассматриваемого периода. Объединение в одной части средневековой и новой философии XVII-XVIII веков само по себе недопустимо, но, поскольку здесь речь идет не об истории философии, а об истории одного понятия, необходимо учитывать собственные закономерности данной истории.

Эпоху от раннесредневековой философии до XVIII века объединяет в этом отношении то, что категория бытия, сформированная и получившая конкретный смысл в античном онтологическом методе, развивалась теперь в контексте принципиально иных методов. В средние века статус высшего типа знания имела теология; для Нового времени таковым является научное знание. Это диктовало и нормы и задачи философского типа знания, причем онтологический метод не только не отбрасывался, но и наделялся важными функциями. Следовательно, возникала на первый взгляд незаметная (ибо гносеологические нормы времени казались естественными), но на деле очень сложная задача соединения разнородных методов. Онтологический метод предполагает, что открытая и изучаемая им реальность есть вне-природная действительность и совершенно автономная сфера универсума. Последнее нельзя было совместить с теологией, первое – с наукой. Тем не менее, в сложной и противоречивой работе патристики родились основные сопряжения разнородных методов.

Эти приемы работали долгое время, заглаживая действительный конфликт теологии и онтологии. И лишь в XVIII веке – в основном в связи с деятельностью французских материалистов и скептического эмпиризма – был поставлен вопрос о размежевании с метафизикой [36]. Удивляющая исследователей близость онтологии схоластов и рационалистов XVII века в свете сказанного вполне естественна: это было единство отношения к метафизике. В то же время в XVII веке начинается процесс, который завершился в немецкой классической философии, – размежевание онтологии и эмпирической науки. Если борьба со схоластикой в отношении гносеологического метода началась вместе с

зарождением новой философии, сразу же дав принципиальные результаты, то в отношении онтологического метода можно проследить лишь объективный процесс, не сопровождавшийся сознательными выступлениями вплоть до французского материализма. Вполне возможно, что сходные процессы были и в античной философии, но мы располагаем лишь материалом, относящимся к концу периода (если досократиков сопоставить с XVII веком, а афинскую классику – с немецкой). Таким образом, в этой части исследования ставится задача проследить основные моменты взаимодействия онтологического метода и мышления главных представителей двух эпох: средних веков и Нового времени.

## **II. Категория бытия в средневековой философии**

Хорошо известно, каким трудным был процесс налаживания контакта между христианской теологией и античной философией. Это вполне относится и к попыткам заимствовать онтологию для построения христианского учения о бытии. Основным материалом, разумеется, был неоплатонизм, хотя стоический соматизм Тертуллиана свидетельствует о том, сколь широким был диапазон выбора для первых философствующих теологов. Важная и едва ли не главная проблема заключалась в соотношении трех неоплатонических ипостасей с ведущими теологическими понятиями. Показательно, что решить эту проблему так и не смогли в течение всего средневековья. Среди характерных вариантов можно выделить отождествление Евсевием Кесарийским неоплатонического единого с богом или двойственную позицию Оригена. С одной стороны, Ориген утверждает, что существа имеют свое бытие от бога-отца, разумность – от слова, святость – от духа (De princ. I, 9, 8). С другой – он чуть ли не буквально повторяет формулу платоновского "Государства": бог превышает сущность и силой и достоинством (Con. Cels. VI, 64). Отождествить ли бога с бытием или доставить его выше бытия? Этот вопрос оставался постоянной проблемой средневековой онтологии. Часто его решали посредством неопределенного приписывания богу всех высших предикатов, но то, что было возможно для поэтического языка, создавало логические трудности для философии. Главным ориентиром для теологов служил текст библейской книги "Исход", фраза из которой "Аз есмь Сущий" (3, 14) постоянно комментировалась. То, что вслед за Жильсоном стали называть метафизикой "Исхода" – трактовка бытия как единственного доступного мышлению образа бога, – определило наиболее приемлемый результат соединения онтологии и теологии. Однако избежать серьезных антиномий при этом не удалось. Тот же Ориген предлагает следующее понимание: в том, кто сказал о себе "Сущий", участвует все существующее (De princ. I, 3, 6). Но здесь требовалось объяснение того, что значит "участвовать", а при этом было неизбежным вовлечение всей платоновской проблематики причастности.

Большую работу по сближению античной онтологии с теологией провел Марий Викторин [37], но его вариант не получил признания из-за слишком пунктуального для теологии следования неоплатонизму. По Викторину, бог-отец есть прабытие (proon), а бог-сын – бытие (on). Это позволяло совместить неоплатонический ум-бытие с Христом как бытием-логосом. Вследствие этого и формула "Исхода" была им отнесена к богу-сыну (PL 8, 1028-1029). Бог-отец, понимаемый как прабытие, может быть назван, по Викторину, и небытием, поскольку он – ничто из налично существующего, но различая сущее (on) и бытие (to einai, esse), являющееся силой и источником существования, Викторин все же приписывает богу esse (PL 1127 AB).

Позиция Августина также не вполне ясна, если ее переводить на язык античной онтологии. С одной стороны, он совершенно однозначно отождествляет бога и бытие, но с другой – приравнивает бытие к единому неоплатоников, что смещает онтологические характеристики всех уровней бытия. В связи с этим не ясна его трактовка Исх. 3, 14. Жильсон полагает, что буквальное понимание Августином этого текста достаточно ясно отделяет его от Плотина {см.: 151, 70}. Кремер, напротив, считает доказанным совпадение августиновской и неоплатонической интуиции бытия в данной трактовке {см.: 182, 391}. Андерсон {113} вообще

посвящает свою работу в значительной мере доказательству того, что сближение Августина с неоплатонизмом искажает суть его философского метода. По его мнению, *essentia* в понимании Августина – это прообраз томистского *Ens*, то есть категория с экзистенциальным смыслом. Хубер считает, что в онтологии Августина абсолютное бытие как *summa essentia* снимает античную дифференциацию эйдосов и абсолюта и выдвигает новую систему отношений, которая не обязательно должна рассматриваться с точки зрения греческой философии {см.: 163, 124-146}.

Действительно, Августин в конечном счете выдвигает на первый план отношение души и абсолюта, что меняет картину универсума. Для неоплатоников все же исходной реальностью была общемировая структура, внутри которой вступали в связь душа и ее первоисточник. Для Августина главное значение имеет связь двух очевиднейших реальностей – абсолюта и души, а остальной мир мог рассматриваться как вероятностное заполнение промежутков. Поэтому бог как бытие – это для Августина не первое лицо троицы, а единая сущность трех ипостасей (*oysia*); поэтому же единое к бытие совпадают в абсолюте. В то же время в рамках тринитарных построений Августина бытие занимает место бога-отца (*esse, vivere, intelligere*) И это обусловлено, скорее всего, той же причиной: стремлением найти мыслимые связи между душой и абсолютом. Дело в том, что психологическое учение Августина строит образ духовной и душевной структуры человека по аналогии с троичностью абсолюта: *esse, posse, velle; mens, notitia, amor; memoria, intelligentia, voluntas*. Душа имеет внутри себя основу связи с высшим единством, то есть с *esse* связаны *mens* и *memoria*. Особенно интересно, что память играет здесь роль бытийного аспекта души.

Исключительно важную роль в становлении средневековой онтологии сыграли труды Боэция. И терминологический аппарат, и его понятийные дистинкции стали предметом заимствований и комментариев. Поскольку же Боэций сознательно пытался синтезировать платонизм, аристотелизм и христианскую теологию, его разработки особенно интересны. Характерно его отождествление – нормативное для средних веков – бытия, блага и единства, совпадающих в боге и, как это, видимо, понимал Боэций, тождественных ему. Приведем показательные рассуждения Боэция [38]: "Бог также есть *oysia* и *essentia*: ведь он есть, и, более того, – он есть тот, от кого происходит всякое бытие. Он есть *oysiosis – subsistentia* (существующее), ибо он *subsistat* (существует), не нуждаясь ни в чем {для того, чтобы существовать}. Он есть также *hypostasis*, поскольку *hyphistatai* – является субстанцией" (*Cont. Eut.* 3). "Когда мы говорим "бог", нам кажется, что мы обозначаем субстанцию, но это такая субстанция, которая выше субстанции; и называя его "справедливым", мы обозначаем качество, но это не акциденция, а такое качество, которое есть субстанция, но и не субстанция, а сверхсубстанция. Ибо о боге нельзя {сказать}, что он, поскольку он есть, есть нечто одно, а поскольку он справедлив – нечто другое. "Быть" и "быть справедливым" для бога одно и то же" (*De tr.* 4).

Особенно важен для понимания последующих онтологических построений схоластики трактат Боэция "*Quomodo substantiae*", или "*De Hebdomadibus*". Боэций ставит вопрос о том, чем отличаются вещи от бога, если бытие и благо – одно и то же, а бог есть благо как таковое. Он предлагает различать бытие и то, что есть: *diversum est esse et id quod est*. То, что существует, составлено из частей, к которым оно не сводится. Но для бога – простой субстанции – то, что существует, и то, что есть бытие, – одно и то же. В сотворенных вещах *esse* – это то, что определяет данную вещь. У человека, составленного из души и тела, душа есть определяющее начало, она – *quo est* данного человека как *id quod est*. Поскольку душа придала бытие телу, она есть его *esse*. Но, с другой стороны, форма сложной субстанции есть не вся субстанция, а лишь форма целого; сама по себе она не есть. Именно этим отличается от бога все, что не есть бог. Боэций делает вывод: "В {существующих вещах} бытие – это одно, а быть чем-нибудь – другое; и поэтому они могут, конечно, быть благими, но само их бытие ни в коем случае не будет благим". "Первое благо – благо уже потому, что существует, каким бы образом оно ни существовало; ибо оно – только благо и ничто иное. {Вторичное же благо} могло бы, пожалуй, быть благом, даже если бы не происходило от первого; однако быть

благим постольку, поскольку оно существует, оно бы не могло. В самом деле, бытие, которое {вещь} получила не от блага, не может само {по себе} быть благим" (PL 1311 AC).

В свете дистинкций, выдвинутых Боэцием, можно ответить на вопрос, возникший в связи с отождествлением блага и бытия, то есть на вопрос теодицеи. Раз существование вещи не полностью сливается с бытием, но состоит из сущности и существования, то лишь бог – вполне благо и бытие, бытийного же зла не может быть. Жильсон {см.: 151, 105} полагает, что тонкость дистинкций Боэция, с одной стороны, тормозила различение сущности и существования, с другой же – помогала его точнее сформулировать. Однако вполне можно представить и более простой тип отношения этих формул: Боэций повлиял на Фому.

Онтология уже сформировавшейся ранней схоластики складывается из двух тенденций. Первая стремится построить учение о бытии на основе неоплатонической традиции, особенно опираясь на "Ареопагитики". Классический ее представитель – Эриугена, интерпретирующий бытие как форму бога: *Forma Dei non est aliud et aliud ejus esse* (PL 499C-500C). Но форма бога – это *plus quam forma*, форма, превосходящая формальный принцип. Бог как сама природа существования (*vere existens natura*) превосходит любой сотворенный момент существования. Как показал Кремер, влияние неоплатонического понимания бытия в средние века не может быть сведено только к таким фигурам, как Эриугена. Его не избежал никто из теологов, пытавшихся сделать понятие бытия релевантным в системе христианской философии, и это в значительной мере относится и к Фоме Аквинскому {см.: 182}.

Вторая тенденция опирается на Августина и пытается в первую очередь определить связь бытия как такового и понятия бытия в душе человека. Ее классический представитель – Ансельм Кентерберийский. Онтологический аргумент в трактовке Ансельма (идущей, видимо, от Августина) стал предметом долгой истории споров о понятии бытия и границах его субъективности. Он формулируется следующим образом: "Несомненно, что то, больше чего нельзя помыслить, не может существовать только в интеллекте (*certe est, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo*). Ибо если оно существует только в одном интеллекте, то мыслимо, что оно существует реально, что больше, чем существовать только в одном интеллекте. Если, следовательно, то, больше чего не мыслимо, существует лишь в интеллекте, тогда то, больше чего не мыслимо, есть то; больше чего мыслимо, а это, несомненно, невозможно" (PL 145B-146B). Тем самым Ансельм выводит необходимость абсолютного бытия из понятия бытия.

Из долгих споров об этом аргументе можно извлечь следующий вывод: в выражении "доказательство бытия бога" применительно к онтологическому аргументу одно из трех слов всегда лишнее. Его можно принять как доказательство бытия, но останется недоказанным тождество бога и бытия; можно расценить как доказательство бога, то есть описание сущности бога, но тогда недоказанным останется его бытие; можно принять то, что утверждается в нем о бытии бога, но тогда оно перестанет быть доказательством. Теологи воспринимали аргумент по-разному. Одни делали поправки или оговорки, как Бонавентура и Дунс Скот, другие категорично отвергали, как Фома Аквинский. В дальнейшей истории философии эта реакция воспроизводилась вплоть до XX века. Многие теологи его отвергали, некоторые атеисты принимали [39]. Дело в том, что в чистом виде он затрагивает не теологическую, а общефилософскую проблему соотношения бытия и мышления. Но как таковой он представляет интерес для данного исследования.

Новые мотивы в онтологию вносит XII век – время значительного влияния арабской культуры, в частности, через активно делавшиеся переводы. Среди переведенных трактатов для нас представляет значительный интерес "Книга причин" (*Liber de Causis*): компиляция неоплатонических текстов, основывающаяся на Прокле. Второй тезис этой книги гласит: "Первая сотворенная вещь есть бытие" (*prima rerum creaturarum est esse*). Этот тезис часто комментировали, причем в комментариях отразилась все та же двойственность подхода к понятию бытия, то есть колебание в отнесении его к первой или второй неоплатонической

ипостаси и их теологическим коррелятам. Но самым значительным следствием контакта Запада и арабского мира для онтологии XII века был расцвет Шартрской школы. В лице таких ее представителей, как Жильбер Порретанский и Тьерри Шартрский, мы встречаем первых систематизаторов разрозненных онтологических идей средневековья. Жильбер, опираясь, в частности, на Боэция, различает "бытие" и "то, что есть", а также субстанцию и субсистенцию. Истинно существуют субстанции, а их свойства и качества субсистируют. В боге следует различать его бытие (*oysia*) и идеальные формы, которые как мысли бога суть источники многообразия в мире. Бог есть простое чистое существование (*simplex atque sola essentia*). Но следует в целях категориального педантизма различать бога и его *quo est*, его форму, хотя они совпадают в боге. Эту форму бытия бога Жильбер называет *divinitas*. Последняя дистинкция вызвала подозрение у соответствующих инстанций в ереси, но дело кончилось миром (хотя в дальнейшем эта дистинкция, видимо, сыграла какую-то роль в учении Экхарта; см. сноску 5 к настоящей главе).

Прежде чем переходить к апогею онтологических споров – XIII веку, можно обратить внимание на типичных мыслителей переходного периода, развивавших под арабским влиянием своеобразный платонизм. Таков, например, Кларенбальдус. С его точки зрения, бог есть форма бытия, *forma essendi*, то есть чистая актуальность, не участвующая ни в каких связанных с потенциальностью актах. В той мере, в какой все вещи существуют, они причастны не какой-либо конкретной форме, а форме бытия, но это и есть бог. Поскольку все, включая "иное", так или иначе существует, бог вездесущ. Интересен Гильом из Оверни, который был, видимо, первым мыслителем, сформулировавшим в начале XIII века (под влиянием Авиценны) тезис о различии сущности и существования. Бытие (*esse*), утверждал он, имеет два значения: первое – субстанция, взятая вне своих акциденций (*substantia rei et ejus esse et ejus quidditas*), второе – просто указание на существование. Второе значение не входит в определение сущности вещи; но есть исключение – бог, в котором едины и тот и другой смыслы.

Самое исторически значимое для онтологии XIII века нововведение – это различение сущности и существования в философии Фомы Аквинского. Фома делает акцент на *esse* как действии, то есть вслед за Аристотелем считает высшей реальностью действительность, чистый акт (*actus purus*). Это бог, сущность которого в том, чтобы существовать. Во всех остальных вещах тварного мира сущность и существование не совпадают. Мы можем знать, что бог существует, но не можем знать, что он такое, так как в нем нет "что". Фома отвергает поэтому аргумент Ансельма: не располагая знанием сущности, мы не можем от нее заключать к бытию. Бог есть "само бытие" (*ipsum esse*) (этот термин пришел к Фоме от Прокла через Боэция). Акт творения – следствие абсолютной полноты "самого бытия". Фома при помощи своей дистинкции решает и следующую теологическую проблему: имеет ли все сотворенное материю. С точки зрения Фомы, не все сотворенное состоит из материи и формы, но все является составным. Лишь бог прост. Ангелы не имеют материи, но состоят из сущности и существования. Человек состоит из формы и материи, поэтому он имеет, в отличие от ангелов, принцип индивидуации; но, кроме того, он состоит из двух бытийных начал: сущности и существования. Душа как форма дает существование телу, но сама получает существование от бога.

В познании, по Фоме, существование также играет не меньшую роль, чем сущность. Понятие как первая операция интеллекта не имеет отношения к существованию и не является истинным или ложным. Только вторая операция – суждение, использующее связку "есть", – порождает истину или ложь. Возможности, открытые дистинкцией Фомы, проявились в полной мере намного позднее, когда эссенциализм метафизики оказался бессильным объяснить принципиальные вопросы соотношения индивидуального и абсолютного бытия. Выяснилось, что экзистенция как граница сущности, то есть идеальности и в субъективном и в объективном смыслах, позволяет обосновать как непосредственную связь с абсолютным, так и свободу индивидуума от природной каузальности. Но этим метафизика воспользовалась намного позднее. В XIII веке реформа Фомы вылилась в известный "спор о сущности и существовании".

В споре фигурировали три главных понятия: творения, композиции и акцидентальности. То, что ничто из сотворенного не является своей причиной, признавали все теологи, но характер придания сущности существованию оценивался по-разному. Композиция вещи из бытия и того, что есть, идущая от Бозция, также обычно принималась, но ее путали с томистской, в результате чего выводы Фомы казались противоречивыми. Акцидентальность как отношение существования к сущности использовалась противниками Фомы на основе положений Авиценны о случайности существования сущности. Хотя именно Аль-Фараби и Авиценна повлияли на учение Фомы, его выводы не согласовывались с арабскими предпосылками: существование стало необходимым элементом сотворенного мира. Единства позиции у противников Фомы не было, но и у защитников – тоже. Коррективы, вносимые ими, например Эгидием Римским или Фомой из Саттона, сводили на нет ее онтологический смысл. Характерна позиция Годфри Фонтенского и Петра из Оверни: они шли за Фомой, пока он оставался верным Аристотелю, но от оригинальных аспектов учения о существовании они отказывались. Жильсон {см.: 152, 63} замечает, что спор о сущности и существовании был чисто философским по своей сути и не имел значения для выбора теологической позиции. "Сам факт, что великие христианские теологи, такие, как Дунс Скот и Суарес, прекрасно обходились без этой дистинкции, уже доказывает, что она не была обусловлена откровением, но являлась просто чисто рациональным взглядом на природу бытия" {там же}.

Позиция Дунса Скота, ставшая со временем благодаря усилиям его учеников противовесом томистской онтологии, основывалась на допущении, более близком античной традиции, чем повлиявшие на Фому Аквинского концепции Аль-Фараби и Авиценны. Дунс Скот полагал, что не нужно выделять, как это делали Фома и особенно Эгидий Римский, существование как особый аспект реальности (*simpliciter falsum est, quod esse sit aliud ab essentia* – Ох., 4, 13, 38). Сущность, взятая в своей абсолютной полноте, это и есть существование. В то же время Дунс Скот борется против дистинкции Генриха Гентского, который считал, что существование ничего не прибавляет к сущности, но наделение существованием, то есть творение, меняет отношение сущности к богу. Генрих разделял два смысла понятия бытия: бытие сущности в уме бога (*esse essentiae*) и бытие сущности после творения (*esse existentiae*). Дунс Скот настаивает на том, что бытие имеет один смысл как на уровне сотворенного мира, так и на уровне бога. Сама по себе сущность – это неполноценное существование; *esse reale* имеют лишь осуществившиеся сущности. Коплстон подчеркивает, что в дистинкции Генриха Дунс Скот видел источник еретической идеи вечного творения и полагание отличного от бога необходимого бытия {138, 2, 511}. Со своей стороны, Дунс Скот стремился доказать, что никакое конечное бытие не обладает необходимостью, присущей бесконечному бытию бога. Из бесконечного бытия нельзя с необходимостью вывести конечное, обратное же возможно. Акт творческой воли – обязательный посредник между полноценным и ущербным бытием. Продолжая стойкую традицию средневековой онтологии (см. о ней: {2, 30-56}), Дунс Скот различает состояния бытия, лишь отчасти ему тождественные (*passiones disjunctae*), и взаимозаменяемые с бытием состояния (*passiones convertibiles*), то есть единое, истинное и доброе. Но с этим связано нетрадиционное по резкости различие бытия и воли. Полярную концепцию находим у Экхарта.

Завершающие средневековую онтологию мыслители – Дунс Скот и Экхарт – сосредоточили в своих концепциях как итоги схоластики, так и прообразы будущих онтологических открытий. Многие из того, что приписывают им как нововведение, имеет солидную традицию в схоластике и мистике. Но главное то, что при выдвижении своих идей эти мыслители имели перед собой действительно новые задачи. Скотизм и оккамизм выдвигают восходящую к Аристотелю идею индивидуальности абсолютного бытия, а следовательно, идею его неподчиненности общим законам рациональности. Неудачно определение их философии как "волюнтаризма". Воля и индивидуальность, с их точки зрения, не порывали связь с бытием и не приводили к произволу, но скорее обосновывали, подобно платоновскому единому, сущность и существование. Бытие понимается в скотизме как место встречи умозрения и откровения: это их общий элемент и точка пересечения. Задача философии, утверждает Дунс Скот, – это постижение бытия, а не бога; последним должна заниматься теология. Но бытие

есть непосредственно явленная часть божественной сущности, поэтому противоречия между философией и теологией нет, хотя нет и гармонии. В то же время метафизика воли, потеснившая метафизику бытия в системах Дунса Скота и Оккама, была потенциальным источником иррационализма: Дунс Скот лишил сущности их экзистенциального значения, а тем самым способности быть исходным центром детерминации, хотя бы в мире бытия. Оккам вообще элиминировал универсалии, оставив индивидуумов "один на один" с волей абсолюта. Таким образом, кризис схоластики был явлением двузначным.

Экхарт шел в ином направлении. Несмотря на свою близость к томизму {см.: 185; 190; 182}, Экхарт придает своему тезису "бог есть бытие" далеко не томистский смысл. Бытие, по Экхарту, полностью тождественно с богом и потому уже не может быть рациональным слоем бога или его волей к творчеству. При этом оно все же остается бытием, что открывает возможности его иррационализации. Понятие *gotheit* [40] вносит двойственность в сам абсолют. Онтология оказывается наукой преодоления душой сущности для соединения со стихией сверхличного существования.

Средневековая онтология в виде подводного течения существовала и в Новое время, оказывая известное влияние на рационалистов, но с конца XVI века наследниками онтологической проблематики становятся мыслители Нового времени. Они сообщают богатому содержанию позднесхоластической онтологии новую, более соответствующую форму.

### ***III. Категория бытия в философии нового времени***

Важным переходным явлением в процессе рождения новой онтологии была философия Николая Кузанского. Отмечая характерные особенности его онтологии, следует сказать, что источники его теории были в основном платоническими, но Николай был в свою эпоху не единственным мыслителем, черпавшим из этих источников. Однако именно он построил новую систему онтологии, которая уже не укладывалась в собственно теологические рамки.

Николай подчеркивает, что абсолютное бытие, с одной стороны, превосходит человеческое познание, но с другой – непосредственно очевидно. Не будучи постижимым само, оно позволяет постигать все остальное. Бог как абсолютный максимум находится за пределами знания, но знание руководствуется именно этим запредельным. То, что в определенном аспекте бытие открыто человеческому разуму, очевидно и доказуемо: Николай использует для этого онтологический аргумент, выводя понятие самодостоверного бытия из понятия бога как абсолютного единства. Последнее есть обязательное условие любого понятия, так как, сомневаясь и ставя вопросы, мы уже предполагаем положительное содержание категорий: спрашивая, есть ли что-нибудь, предполагаем существование; спрашивая, каково оно, предполагаем качество и т.д. Но предпосылки, остающиеся при всех сомнениях, достоверны. Сомневаясь в существовании абсолютного бытия, мы допускаем возможность бытия и небытия; но ведь сама эта возможность должна существовать, а этого достаточно для выяснения абсолютной необходимости бытия. Обнаруженную таким образом сущую возможность Николай называет *possest* или *ipsum posse*. "Не может быть другого субстанциального или сущностного начала, будь то формального или материального, кроме самой по себе возможности" {71, 2, 430}. "Есть только то, что может быть. Следовательно, бытие ничего не прибавляет к возможности быть" {там же, 427}. Приоритет *possest* (или "возможности-бытия") позволяет Николаю поставить абсолют выше бытия и небытия, сделать его точкой совпадения противоположностей. Аристотель достигал такого результата при помощи категории действительности, противопоставляя ее возможности. Но Николай следует за Плотинем и Платоном, применявшим к абсолюту понятие *dynamis* в смысле высшей силы-способности.

В то же время *possest* сохраняет значение абсолютного бытия как формы форм и источника всех определенных видов бытия {там же, 175-176}. Еще один аспект абсолюта Николай обозначает как "неиное" (*non aliud*) {см.: там же, 242-247}. Это "акт акта", "максимум максимума", в которых абсолют сохраняет высшую тождественность себе. Как можно заметить, Кузанец активно использует богатое наследство античной и средневековой онтологии для того, чтобы дать всестороннюю характеристику абсолюта. Наличие нескольких имен и соответственно концепций абсолюта позволяет ему раскрыть диалектическое движение абсолюта от самоотождественности к самоотрицанию в процессе творчества, или экспликации, а затем к возвращению в себя. "Бытие" – лишь одно из максимальных имен абсолюта. Это, видимо, обусловлено тем, что Николай отчетливо представляет себе необходимость диалектических отношений бытия и небытия, абсолютного и конечного бытия и т.д. Но бог должен быть выше борьбы противоположностей, а следовательно, и выше бытия.

То конкретное отношение бога и бытия, которое позволяет богу быть, но не сливаться с бытием, Николай Кузанский обозначает следующим образом: "Абсолютная форма бытия есть бог... бог, дающий бытие всему, есть универсальная форма бытия. Поскольку, однако, форма дает бытие всякой частной вещи – вернее, форма есть само бытие вещи, – то бог... именуется обычно дарителем форм" {71, 1, 325}. Тем самым разъясняется известная формула Николая: "Бог и творение оказываются одним и тем же – в модусе дарителя богом, в модусе данного творением" {там же, 324}. Понятие бытия позволяет, таким образом, решить непростую для системы Кузанца проблему соотношения бога и мира.

Из других имен абсолюта в системе Николая Кузанского бытие выделяется тем, что выполняет роль гаранта абсолютного единства. Николай показывает, что полнота и завершенность той или иной сущности требуют наличия максимума, что в свою очередь требует наличия абсолютного максимума. Эту роль и выполняет абсолютное бытие {см.: там же, 57-58}. Николай делает существенное пояснение: "Хотя... ясно, что ни это имя "бытие", ни какое-либо другое имя не будут точным именем максимума, который выше всякого имени, однако как раз неизменность вследствие вознесенности его максимального имени над всяким именуемым бытием предполагает, что ему должно соответствовать максимальное бытие" {там же, 58}. Правда, имя "Сущий" Николай все же считает адекватным именем абсолюта: "Все, что утвердительная теология говорит о боге, коренится в отношении к творению, вплоть до тех... священнейших имен, в которых скрыты величайшие тайны богопознания, но которые всегда означают бога только сообразно какой-то частной особенности, кроме четырехбуквенного имени собственного и неизреченного... *ioth-he-vau-he*" {там же, 91}.

Таким образом, бытие как абсолютное единство позволяет вещам сотворенного мира участвовать в максимуме и благодаря этому быть. Быть благодаря себе может только абсолютное бытие {см.: там же, 99}, все же остальное – через причастность к нему. Отсюда возникает проблема понимания статуса творения. Николай раскрывает антиномичность созданного мира {см.: там же, 100-103}, его неспособность обрести устойчивый онтологический характер. Через опосредование творения бог становится противоположностью ничто. Но в максимуме быть, создавать и творить – одно и то же. Следовательно, бог есть все. Но "кто может понять, что бог – форма бытия и, однако, не смешивается с творением?" {там же, 101}. И почему творение слабее творца? Ответы Кузанца показывают его диалектическое искусство, но упадок метафизики в XV-XVI веках привел к тому, что оценить их было некому в течение долгого времени.

Три течения становятся накануне и в начале Нового времени вполне самостоятельными типами отношения к бытию и плохо контактируют друг с другом: пантеистическая мистика, неосхоластика, гуманизм в его этической и натурфилософской тенденциях. Мистика переносит центр философского внимания на своего рода "практику" общения с абсолютным; чистая теория бытия слишком тесно была связана с официальным схоластическим методом, чтобы взаимодействовать с мистическими направлениями. Однако неоплатоническая диалектика бытия играет важную роль в учениях Себастьяна Франка и Бёме (см. опыт систематического



изложения онтологии Бёме в работе В. М. Бакусева {8} и анализ онтологии Франка в работе Вольгаста {251}). Неосхоластика достигает значительных результатов в прояснении собственных теоретических основ: таковы томистские комментарии Капреолы, Каэтана, Сильвестра (см. работу Хегюи {161}), а также свод схоластической онтологии у Суареса. Гуманизм практически элиминирует онтологию, сводя ее к моралистике или позитивному исследованию природы. Таким образом, перед нами, с одной стороны, замкнутость неосхоластики и своеобразный "позитивизм" гуманизма и мистики, с другой стороны. Онтология не могла возникнуть в этой обстановке ввиду отсутствия интереса к проблеме универсального метода, обосновывающего теоретическое отношение к миру.

В XVII веке этот интерес становится доминирующим настроением философов, причем оба соперничающих направления новой философии – рационализм и эмпиризм, исходя из противоположных предпосылок, постепенно приходят к одной идее, а именно к идее построения такой концепции бытия, которая обосновывала бы знание и науку, но при этом не превращала природу в абстрактный идеализированный универсум. Понятие бытия играло существенную роль для обоих направлений и рассматривалось обычно в контексте двух тем: проблемы субстанции и проблемы абсолютного знания. Рассмотрим основные варианты подхода к понятию бытия в XVII веке.

Декарт, родоначальник рационалистической трактовки понятия бытия, находит субстанциальную основу мысли о бытии в чистом акте самосознания – в "когито". Пресловутый "субъективизм", который приписывается рационализму XVII века западными историками философии, оказывается мифом, если обратить внимание на онтологический смысл знаменитого аргумента Декарта о несомненности самосознания. Ведь в акте "когито" мышление перестает быть субъективностью и не просто имеет бытие своим предметом, но само становится бытием. Хорошо известны прецеденты такой логики в августицизме и платонизме, однако важно заметить, что бытие для Декарта становится как источником метода, так и целью мышления, безусловно достижимой при помощи этого метода: в этом новизна Декарта. То, что ему удалось построить учение о независимых субстанциях идеальности и протяженности – не только шаг к дуализму, но и шаг от онтологического пренебрежения материей, а следовательно, к новому пониманию бытия. Бэкон постулирует противоположный метод: бытие нельзя ухватить в абстрактном понятии.

Тем не менее от Бэкона до Беркли – через Гоббса и Локка – проходит линия, которая завершается в концепции Юма, провозгласившего: общее никогда не может быть тождественным бытию, мыслить – значит не быть, быть – значит быть единичным фактическим существованием. Здесь мы видим парадоксальное сближение эмпирической и рационалистической тенденций, состоящее в выявлении необходимой связи бытия как такового и индивидуальности как таковой. Декарт видел индивидуальность в автономии очевидной мысли, эмпирики – в несводимости факта к идее, но уже отсюда видна возможность диалектического синтеза данных позиций. В этом отношении интересна традиция онтологического аргумента, которая становится в XVII веке способом теоретического осмысления понятия бытия. Положение С. Л. Франка о том, что по своей сущности онтологический аргумент не связан с теологическими задачами и независим от них, хорошо подтверждается материалом новой философии.

Рассмотрим соответствующие учения рационалистов. Мысль Декарта о том, что достаточно одного понятия бытия, данного через самосознание, для того чтобы построить понятие абсолютного бытия, а тем самым найти онтологическую основу науки, сформулирована именно в виде онтологического аргумента. В такой форме воспринята она и Спинозой. Понятие чистого самодостаточного бытия становится у Спинозы началом дедуктивной цепи, развернутой в "Этике", причем если у Декарта "бытие" фигурирует лишь в экстремальных точках теории (бог – человек), то у Спинозы оно становится рабочим инструментом и критерием истинности логической конструкции.

Декарт и Спиноза своими вариантами рационалистической онтологии представляют как бы два полюса данного направления: Декарт – восходящие к Августину сосредоточенность на бытийных основах личности и внимание к связи самосознания и абсолютного бытия, Спиноза – идущую от неоплатонизма и еретического средневекового пантеизма интуицию всеохватывающей бесконечности бытия. Неоплатонизм, как показал В. В. Соколов {83, 26-68}, – один из главных истоков философии Спинозы, Это обусловило характер решения Спинозой проблемы отношения индивидуума и абсолюта: по мере приобщения к истинному бытию мышление теряет свой частный способ связи идей и отождествляется со всеобщностью и необходимостью субстанциального мышления. Декарт указывает мышлению, стремящемуся постигнуть бытие, прямо противоположное направление.

По Декарту, принцип универсального сомнения теряет свою силу в той точке, которая является пределом отхода мысли от объективного содержания к собственной субъективности. Именно здесь происходит превращение чистой мысли в бытие: *cogito ergo sum*. В этой формуле *cogito*, то есть сознание вообще, оказывается совершенно достоверным феноменом, и прежде всего потому, что явленная в данном акте сознания сущность есть само существование. Декарт подчеркивает, что *cogito* – это не мысль о бытии, а само бытие. В той мере, в какой содержанием сознания становится оно само, мысль обретает безусловную автономность и реальность. Особенно показательным в этом отношении решение одного из самых мучительных для Декарта сомнений: что, если даже самые очевидные наши идеи – такие, как математические, например, – внушены нам злым духом. В акте *cogito* совершенно исключается возможность внушения этой мысли извне, поскольку мы имеем дело с самосознанием, а не с сознанием чего-либо чуждого нашему "я". Даже если допустить, что данная идея нам внушена, сам акт осознания "я" через *cogito* превратит ее в наше достояние, точнее, в нас самих. Невнушаемость *cogito* и делает его не просто мыслью, но бытием: *sum* не есть следствие из посылки, а обнаружение бытия как такового, хотя и ограниченного нашим "я". Отсюда понятно, почему следующий шаг рассуждений Декарта выводит из ограниченного бытия не какие-либо иные типы ограниченности, а безграничное бытие. Понятие безграничного бытия в известном смысле первичнее. В самосознании открывается необходимость именно бесконечного бытия, но негативным образом, через ощущение неполноты существования "я".

Следует заметить, что интуиция абсолютного бытия имеет решающее значение и для других тем декартовской философии. Так, достоверность самосознания обосновывает свободу индивидуума, не растворяющегося во всеобщем. Совершенная очевидность интуиции позволяет ей стать как бы первоэлементом рационалистического метода Декарта: она в наибольшей мере отвечает требованию восприниматься ясно и отчетливо (*dare et distincte*), оставаясь при этом созерцанием объективности (ср. "свет" и "предел" как свойства бытия по Пармениду). Эта же интуиция доказывает реальность внешнего мира: если нам известно, что необходимо существует первопричина всего сущего, то каковы бы ни были наши идеи о вещах, они находятся в причинной связи с абсолютной реальностью, а значит, не могут быть ложными в своей основе. Называя бесконечное бытие субстанцией, Декарт, отождествивший вслед за Августином и Ансельмом бесконечное бытие и бога, подчеркивает, что нельзя называть бога и сотворенные вещи субстанцией в одном и том же смысле. Некоторые реальности называются субстанциями лишь потому, что они нуждаются для своего бытия только в боге, тогда как самим бытием является лишь бог {см.: 39, 448-449}. Отсюда ясно, что субстанция, по Декарту, не только отличается от квазисубстанций своей бесконечностью, но и не совпадает с их мыслимой бесконечной суммой, так как между богом и сотворенным миром существует принципиальная грань.

Спиноза, несмотря на то, что отличие его системы от декартовской может показаться лишь терминологическим, существенно расходится в этом отношении с Декартом. Декарт к понятию "бог" мог добавить и добавлял синонимы "субстанция", "причина себя", но не мог поставить в этот же ряд слово "природа". Для Спинозы бог как субстанция – это творящая сила, тождественная себе в конечном счете во всех творениях. Поэтому в его системе бытие

присутствует во всей полноте в любой точке универсума. Для Декарта небытия нет, поскольку все – лишь различные уровни бытия. Для Спинозы небытия нет, ибо везде – одно и то же бытие. Если, по Декарту, совпадение мысли и чистого бытия в самосознании – единственный момент тождества субъективного и объективного, а в другом аспекте – творящего и сотворенного, то, по Спинозе, любая идея совершенно реализует принцип тождества бытия и мышления. Все, что по сущности является идеей, уже тем самым существует. Поэтому ложных идей не бывает. Здесь особенно наглядно заметна разница онтологических установок Декарта и Спинозы. С точки зрения Декарта, идеи сами по себе также не могут быть ложными, но источником лжи выступает прежде всего воля, которая принципиально отлична от мышления; по Спинозе же, источник лжи – неполнота истины, незавершенность той или иной сущности. Сама воля для него – ущербная идея. Следовательно, бесконечное бытие есть результат плавного перерастания неполных сущностей в полноту абсолютного разума.

В системе Декарта "полнота" и "бесконечность" имеют иной смысл. Полнота субстанции обусловлена не завершенностью сущности, а сверхсущностным существованием. Поэтому для системы Декарта адекватнее формула "сущность субстанции тождественна существованию", а для системы Спинозы – "сущность субстанции включает существование", о чем и гласит первое определение "Этики" {84, 1, 361}. Девятая теорема первой части {там же, 367} дополняет: "Чем более какая-либо вещь имеет реальности или бытия, тем более присуще ей атрибутов". Отсюда, в частности, следует, что не имеет смысла рассматривать бытие как элемент, дополняющий сущность. Разница в степенях бытия сводится полностью к различию в объемах сущностного содержания. Размежевавшись в этом отношении с Декартом, Спиноза утратил видение специфики личного существования сознательного индивидуума, но при этом осуществил важное завоевание в теории бытия: он ярко показал, что абсолютное бытие есть богатство конкретных содержательных связей, а не абстрактная всеобщность.

Попытку найти середину между двумя полярными концепциями бытия (принадлежащими тем не менее к единой онтологической модели) осуществил Мальбранш. Для него статус бытия имеют идеи, которые он строго отличает от тел и души. Идеи не могут корениться в душе или телах, поскольку состояния души всегда единичны, а вещи находятся за пределами сознания. Ни душа, ни внешний мир не дают нам знания, но идеи суть именно знания. Остается допустить, что идеи должны принадлежать не к двум известным нам ограниченным видам бытия, а к бытию бесконечному, которое могло бы быть носителем идей и основой знания. Это подтверждается тем, что любая идея несет в себе требование бесконечности, ибо может порождать бесконечное количество единичных фактов, и дает интуицию бесконечности как актуальной, а не потенциально достижимой {см.: 66, 2, 19-28}. Каждая идея в отдельности и все идеи вместе приводят нас к идее бытия. "Вполне возможно некоторое время существовать, не мысля о себе самом; но мне кажется, мы не смогли бы просуществовать ни одного мгновения, не мысля о бытии, и в то самое время, когда нам кажется, что мы не думаем ни о чем, нас неизбежно наполняет смутная и общая идея бытия" {там же, 35}. В то же время абстрактность идеи всеобщего бытия, добытой таким образом, является источником большинства философских заблуждений: философы, обманутые степенью общности данной идеи и не учитывая ее смутность, строят для объяснения явлений многочисленные идеальные конструкции, которые оказываются лишь идеей бытия вообще. Правильный путь постижения бытия – мышление о нем через богатство отдельного проявления.

Но для доказательства реальности бытия, так же как для доказательства бытия бога, достаточно, полагает Мальбранш, одной идеи бытия, так как она есть свой собственный объект. Сущность и существование различаются во всех конечных вещах, но в абсолютном бытии, или боге они совпадают. Отождествив в конечном счете бытие и знание, Мальбранш был вынужден сделать два вывода, определивших индивидуальные особенности его философии. Во-первых, пришлось вынести за пределы бытия как такового (или бога) всю материальную протяженность и сделать ее тем самым иррациональным теневым аспектом абсолюта. Во-вторых, пришлось допустить, что каузальность отдельных сущностей является иллюзорной, поскольку причиной может быть лишь то, что знает свое действие (ведь быть и

знать – одно и то же). Но таким знанием может обладать только бог, следовательно, он есть единственная причина. Еще одно следствие, с естественностью вытекающее из предыдущих, имело большое значение для истории онтологии. Внеположенность вещественно-протяженного мира бытию доказывает, что закон причинности может действовать только в сфере идеального, где общее может быть основой закономерности; переход же от одного порядка к другому невозможен. Декарт доказывал реальность внешнего мира на основе связи вещей с первопричиной, но, с точки зрения Мальбранша, абсурдно утверждать, что общее может стать причиной единичной фактичности. Таким образом, рационалистическая традиция подошла к проблеме несводимости индивидуального существования к идеальности.

В философии Лейбница рационализм получает синтетический итог своих поисков концепции бытия. Лейбниц ясно осознал характер дилеммы, сложившейся еще в средневековых спорах о сущности и существовании, а в новой философии получившей теоретически законченную форму: необходимо было или доказать способность сущности к порождению из своей идеальности реального бытия, или объяснить, что добавляется к сущности, когда она становится существующей. Оба варианта влекли за собой следствия, меняющие в зависимости от их выбора весь строй систем. Лейбниц ухитряется совместить противоположности и указать на пути осуществления синтеза.

С одной стороны, он признает выводимость существования из сущности. "Все возможное требует существования... а потому существовало бы, если бы не препятствовало другое (возможное), которое также требует существования и несовместимо с первым. Отсюда следует, что в любом случае осуществляется такая комбинация вещей, в которой существует наибольшее их число" {56, 3, 123}. "Реальное определение существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, то есть то, что содержит в себе больше сущности" {там же, 124}. Стоит допустить, поясняет Лейбниц, что нечто существует, и тогда или все будет существовать, причем возможное, то есть сущность, совпадет с существованием, или нечто будет существовать, а нечто – нет. В последнем случае надо будет указать основание различия, а поскольку существование одинаковым образом относится к сущностям, различие надо искать в сущностях, то есть в их степенях. Если же допустить, что сущности не стремятся к существованию, то тогда вообще ничего не существовало бы.

С другой стороны, способ выведения существования из сущности через понятие стремления к существованию вводил новый мотив в проблему бытия. Сущность становилась живым центром активности, весьма непохожим на традиционную возможность-идеальность. Существование становилось положительной ценностью, отличающейся от формальной экзистенции единичного предмета. В результате у Лейбница складывается концепция существования как наилучшего мира, в котором только те сущности вступают в сферу бытия, которые в себе несут наибольшую меру сущности и совмещаются с наибольшим числом других сущностей. Г. Г. Майоров выделяет в качестве двух ведущих принципов онтологии Лейбница "императив сущности" и "императив существования": "Существующий мир... должен удовлетворять двум априорным требованиям: он должен быть и наипростейшим в его гипотезах (то есть в его законах), и наиболее богатым в явлениях" {64, 106}. "Императив сущности" требует наименьших средств, "императив существования" – наиполнейшей реализации возможностей.

Лейбниц не ограничивается гармонизацией сущности и существования. Остановись он только на этом, его онтология отличалась бы от Спинозистской лишь деталями. Лейбниц считает необходимым ввести третий элемент реализации бытия – божественную волю. Само существование бога уже является основанием преимущества бытия перед небытием. Воля же его оказывается источником существования, к которому сущность лишь стремится, не будучи в силах самостоятельно достичь бытия. Сила и благо, исходящие от бога, не тождественны необходимости; бог свободно творит и свободно сохраняет тварное бытие, но это не произвол,

так как выбор творимой сущности основан на принципе наилучшего, который соответствует всеблагости бога.

Чтобы верно понять характер лейбницевского синтеза, надо учесть его отношение к онтологическому аргументу. На первый взгляд, Лейбниц лишь вносит в него небольшую коррективу: прежде чем выводить из понятия бога его бытие, необходимо доказать возможность такого понятия. Но поскольку отказать понятию бога в такой малости, как возможность, нельзя, то следует считать онтологический аргумент действенным, ибо из возможной сущности бога с необходимостью следует существование. Однако маленькая оговорка делает по существу бесполезным онтологический аргумент, так как "возможность" в системе понятий Лейбница означает идеальную сущность, а чтобы доказать возможность понятия, надо знать, не допускает ли оно внутри себя противоречий. Другими словами, надо знать, что такое предмет, существование которого мы доказываем. Но знать бесконечно богатую сущность бога мы не можем, а потому "коль скоро такая возможность не доказана, не следует по крайней мере полагать, что такого рода аргументацией существование бога доказано безупречно" {56, 3, 178}. Правда, из онтологического аргумента мы узнаём, что божественная природа существует уже в силу одной своей возможности, чего недостаточно для других вещей, и это весьма подтверждает существование бога, по замечанию Лейбница {см.: там же}. Но подобные оговорки только подчеркивают дипломатично сформулированное отрицание онтологического аргумента. Формально возражения Лейбница совпадают с возражениями Фомы Аквинского, но в контексте всего учения Лейбница о бытии они имеют дополнительное значение: мы не можем сказать, что абсолютное бытие является содержательным обобщением ограниченных видов бытия, что осуществима дедукция многообразия сущностей из сущности бога, так как между миром сущностей и абсолютном есть качественная граница, не позволяющая переносить метод мышления о сотворенном на творящее. В монадологии Лейбница соответствием данному принципу является учение о монаде монад, которая сама уже не является элементом множества монад. Эти особенности онтологии Лейбница полезно будет вспомнить при чтении раздела о Канте.

Эмпирическое направление новой философии, несмотря на противоположные рационализму исходные посылки, во многом пришло к аналогичным результатам. Показательна в этом отношении концепция Локка. Учение о происхождении знаний резко отличает его от декартовской школы. Но уже вопрос о субстанции заставляет задуматься об определенном рода общности. Анализируя понятие субстанции {см.: 57, 1, 300-321}, Локк приходит к выводу, что мы не можем представить простые идеи существующими (subsist) самостоятельно, а потому предполагаем некоторый субстрат, в котором они существуют и из которого выделяются, и называем его субстанцией. Идея субстанции не обладает ясностью и простотой, то есть она не является непосредственной данностью; к тому же мы, как правило, субстантивируем то, что Локк называет силами, а именно способы действия, связанные с теми или иными простыми идеями. Из анализа Локка следует не только то, что субстанции не суть явления (хотя и с этим рационализм мог бы согласиться), но и то, что непосредственные данности не могут исчерпать всех возможностей бытия: они не обладают субсидирующей способностью и являются лишь экзистенциями. Что же касается таких классических тем метафизики, как очевидность "я" и доказательство существования абсолютного бытия на основе наличия ограниченного бытия, то здесь Локк отличается от картезианцев лишь в несущественных деталях, и это вполне согласуется с его генеральным учением о видах опыта {см.: там же, 599-611}.

Но, разумеется, самыми многозначительными были результаты, к которым пришли последние представители эмпирического течения XVII-XVIII веков – Беркли и Юм. Последовательно проводя главный принцип эмпиризма – приписывание статуса бытия только очевидным данностям, Беркли выдвинул тезис "быть – значит быть воспринимаемым". Его анализ понятия существования исключил из бытия все косвенно данные и достроенные мышлением типы действительности, оставив лишь бытие духов и воспринимаемых ими идей. В конечном счете на основе локковских предпосылок им была построена неоплатоническая концепция бытия.

Следует, пожалуй, заметить, что общепринятая классификация зрелой концепции Беркли как неоплатонизма не вполне точна как раз в аспекте учения о бытии: для греческого неоплатонизма бытие (или ум как ипостась) лишь в одном аспекте может быть сведено к двойственности духа и идеи – в аспекте горизонтального, внутриипостасного отношения субъекта и объекта; ума, по отношению же к высшей и низшей ипостасям бытие выступает или как безусловная двойственность, или как единство. Для Беркли в принципе невозможно иное существование, кроме субъект-объектного бытия, даже если учесть, что духи могут быть не только гносеологическими, но и волевыми субъектами.

Если Беркли сделал шаг назад, к древней традиции, чтобы быть до конца последовательным, то Юм сделал шаг вперед, к онтологии нового типа. Юм извлек из эмпиризма вывод, который предвосхитил идеи

Канта: реальное и идеальное не просто лишены возможности совпасть, но и не должны этого делать по своей природе. Между ними лежит принципиальная граница, а потому даже понятия внешней объективности и "я" не могут быть сохранены. Бытие – это фактичность данного момента. Отсюда следует не только знаменитое отрицание Юмом реальной причинности (этот вывод фактически уже был сделан Мальбраншем), но и фундаментальное изменение самого понятия реальности. Можно предполагать, что в действительности существуют те же закономерности, что и в нашем мышлении; можно предполагать, что объективный мир никогда не откроет нам своих законов или что они глубоко отличны от законов мышления; но общей предпосылкой этих допущений является уверенность в наличии позитивного или негативного аналога субъективности в виде объективного мира. Юм подверг сомнению саму эту предпосылку, основываясь на том, что субъективность и объективность равно принадлежат к миру идеального, тогда как реальный мир будет всегда онтологически иным.

Особенно важной чертой позиции Юма было то, что "иное" обнаруживалось им в первую очередь в самой чистой субъективности, в удельной сфере рационалистической метафизики. Лишенные бытийной значимости, идеальные структуры уступали место реальности вне-теоретического человеческого существования, которую Юм по инерции обозначал как психологическую реальность. Юм вполне обоснованно счел понятие чистого "я" главным препятствием для своей "психологии" и попытался доказать, что вместо "я" нам дан лишь поток атомарных психических состояний. Любопытным аналогом отрицания чистого "я" в юмовской философии может служить (если избежать обращения к восточной философии) соответствующая концепция Эпикура: в обоих случаях косвенным объектом критики была традиционная онтология с ее приматом идеальных общностей.

Итак, мы можем заметить, что итоги, которые могла бы подвести онтология в начале XVIII века, при всем различии теоретических позиций имеют известный инвариант. То, что в классической метафизике было во всяком случае максимальным обобщением мирового многообразия, то есть понятие бытия как такового, приобрело характер замкнутого в своих границах слоя универсума, который сосуществовал с другими слоями, был равноправным с ними элементом синтеза, а то и зависимым, вторичным феноменом. Если же термин "бытие" закреплялся не за сферой тождества бытия и мышления, то есть смысла и действительности, а за иными слоями универсума, то бытие приобретало характер иррациональной силы, диктующей идеальным формам свое содержание. Еще в начале рационалистической эпохи Паскаль говорил, что бытие неопределимо, ибо для того, чтобы дать ему дефиницию, уже необходимо сказать: "бытие *есть* то-то и то-то" {см.: 206, 169}. Паскаль заметил, что бытие всегда остается на стороне определяющего субъекта и никогда – на стороне определяемого. В конце эпохи это замечание вырастает в новое видение мира. То, что было в начале развития эмпирического направления ощущением разомкнутости мира, превратилось в интуицию принципиальной несоизмеримости мира и критериев рационального сознания. Тезис, который принимали, хотя и по-разному, как рационалисты, так и эмпирики, – "знаешь только то, что можешь сам сделать", – открылся с неожиданной стороны после выхода в свет работы Д. Вико "Древняя мудрость италийцев" (1710), где критиковалась картезианская теория самосознания

и закладывались основы исторической концепции, провозгласившей, что истинным бытием, в котором может существовать человечество, является его собственная история, чей смысл создавался ее участниками. Даже если опереться на верных традиции Мальбранша, Беркли и Лейбница, нельзя не заметить, что в их системах те элементы, которые входили в старой метафизике в понятие единого бытия, существуют порознь и нуждаются во внешней скрепляющей силе: субстанция, самосознание, мышление, воля не могут уже естественным образом объединяться понятием бытия. Онтологический аргумент можно воспринимать как реликт старой метафизики, постепенно теряющей значимость. Некоторая драматизация положения онтологии XVIII века, присутствующая в данных оценках, может выглядеть чрезмерной на фоне общего историко-философского процесса этого времени, но она обусловлена стремлением обнаружить истоки кризиса онтологизма в XX и особенно в XIX веке.

Разрыв традиции эмпирико-рационалистических споров с немецкой философской классикой, возродившей многие идеи данной традиции, трудно было бы понять без учета еще одного важного историко-философского явления. Это – французский материализм, который попытался разрушить метафизику, начиная с ее фундамента. Он был "открытой, явно выраженной борьбой против метафизики XVII века и против всякой метафизики, особенно против метафизики Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница. Философия была противопоставлена метафизике..." {1, 2, 139}. "Положительные науки отделились от метафизики и отмежевали себе самостоятельные области" {там же, 141}.

Среди французских материалистов были такие, чьи идеи не вполне укладывались в рамки направления. Таков, например, Дешан {см.: 40}, осуществивший причудливое соединение идей традиционной метафизики и французского материализма. Таков Тюрго, чей тонкий анализ понятия существования {см.: 91, 165-187} оставил возможности для разных толкований его выводов. Но и в этих случаях можно обнаружить достаточно выраженную оппозицию классической метафизике. Попытка элиминации метафизики не вполне удалась, поскольку обе противостоящие системы говорили на разных языках, но не осознавали этого. Язык французского материализма в первую очередь был языком позитивной науки, тогда как его пытались использовать как традиционный язык онтологии, и это в значительной мере обезоружило критиков метафизики. Однако их дело было продолжено антиметафизическим движением в первой половине XIX века.

---

---

## Часть Третья

### ***1. Категория бытия в системе канта***

Немецкая классическая философия по интенсивности работы с категорией бытия и, главное, по глубине ее переосмысления сопоставима лишь с эпохой Платона и Аристотеля. Оба периода сходны еще и тем, что они не только задали новые ориентиры последующей философии, но и собрали в себе, как в фокусе, идеи и проблемы своих предшественников, чем оправдывается то исключительное внимание, которое приходится уделять этим периодам в истории понятия бытия.