

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.

То, что Кант – главная фигура немецкой классической философии, вряд ли стоит оспаривать. Но то, что понятие бытия играет важную роль в его изысканиях, не так уж очевидно. Поэтому прежде чем рассмотреть -конкретные темы, связанные с его концепцией бытия, выясним обоснованность самой постановки вопроса, а затем перейдем к анализу, придерживаясь кантовского размежевания сфер исследования: природы, свободы и цели. Соответственно категория бытия будет поставлена в связь со способностью познания, способностью принципов и способностью суждения.

## 1. Бытие и "способность познания"

Понятие бытия, как легко заметить, редко используется Кантом в качестве технической категории. Оно не фигурирует ни в числе идеальных задач разума, ни среди целей рассудка, ни в аналитике красоты. Скромное формальное место уделено ему лишь в таблице категорий, где в классе модальностей второе место занимает "существование". Основная проблематика понятия бытия рассматривается Кантом в различных примечаниях и дополнениях, и о значении этих разработок для самого Канта читатель может лишь догадываться по частоте и настойчивости, с которыми мыслитель возвращается к определенному набору проблем. Однако значение "бытия" для философии Канта уясняется уже из того, что главные элементы его системы отвечают на вопросы, традиционно относившиеся к ведению онтологии. В своих трех "Критиках" Кант открывает три вида априорности: чистую форму знания, действия и – после некоторого колебания – чистую форму целесообразности. Очевидна связь всех трех видов априори с традиционными онтологическими универсалиями. Вспомним основные характеристики субстанции. Это в первую очередь самодостаточность, бесконечность, замкнутость в себе, способность быть основой собственных модификаций – свойства, вполне присущие каждому виду априорности: все они являются автономными сферами, могут порождать бесконечное число проявлений, не нуждаются в контакте со смежными сферами (из-за чего в системе Канта возникают такие сложнейшие проблемы, как соединение чувственности и рассудка). Если онтологическое учение допускало множественность субстанций, то возникала проблема сверхсубстанциального синтеза. Аналогичная проблема стояла и перед Кантом: общий корень трансцендентальных способностей предполагался возможным, но недостижимым пределом познания души. То, что классические проблемы субстанции перенесены Кантом в область гносеологии, не меняет их внутренней структуры, хотя многое говорит о характере кантовского "критицизма". Примечательна такая черта априори, как автономия. Как уже отмечалось, старая метафизика считала мышление о бытии как таковом способностью, которая не зависит от идущих извне критериев и санкций, что соответствует независимости субстанциального бытия от любого другого уровня бытия.

В системе Канта мы встречаемся с такого рода самостоятельностью. Формальные условия чувственности предпосылают любому явлению пространство и время; условия рассудочного познания содержат критерий истины в себе, а не во внешнем опыте; воля имеет начальную причину поступка в себе, а не в бесконечной каузальной связи. Во всех случаях на языке того или иного априори полностью может быть выражен самодостаточный мир. Например, мир, данный в чувственных интуициях, или мир, познаваемый в рассудочных понятиях, или же тот универсум, который конструируется моральной волей. Все типы априорности субстанциальны и поэтому "не имеют окон". Отмеченная здесь прямая связь кантовской проблематики с традиционной онтологией находится на поверхности, и чем глубже мы попытаемся проникнуть в суть учения Канта, тем основательней окажется связь. Но дело в том, что, воспроизводя классические схемы мысли, Кант отказывается от их предпосылок. Например, априорной достоверностью мышление может обладать, когда оно в своем предмете совпало с бытием. На этой аксиоме основывается теория интеллектуальной интуиции, имевшая большое значение для старой метафизики. Но как раз возможность совпадения мышления и бытия ставится Кантом под сомнение. Анализируемые им типы реальности – это именно априори, принадлежащие как таковые к сфере субъект-объектных отношений, а не к абсолюту. Даже высшие обобщения действительности, которые Кант систематизирует в предложенной им таблице {49, 5, 199}, то есть природа, свобода и искусство, являются творческим результатом

применения априорных принципов: человек, по Канту, – изначальный центр продуцирования знания, постулирования морали и усмотрения красоты. Между тем продукты этих трех принципов суть средневековые трансценденции истины, добра и красоты, объединяющим принципом которых признавалось в те времена бытие. Кант затрачивает значительные усилия на то, чтобы доказать несводимость трансцендентальных реальностей к единому принципу и вытекающую отсюда ненужность понятия абсолютного бытия.

Итак, мы видим, что тема бытия в кантовской философии, выступая под различными псевдонимами, занимает гораздо большее место, чем то, которое ей было формально отведено в системе. Но столь же очевидно отрицательное отношение Канта к категории бытия как самостоятельному элементу трансцендентальности. Эту двойственность необходимо заранее отметить, поскольку она часто обнаруживается в результатах кантовского анализа и может быть принята за недопонимание Кантом собственных идей. Кант осознает ее и иногда даже не без лукавства обыгрывает (вряд ли, к примеру, главной заботой "Критики чистого разума" было стремление "дать место вере", как утверждал Кант, но нельзя отрицать и то, что среди выводов "Критики" находит место и этот вывод), но послекантовская история философии с ее критикой метафизики обычно воспринимала Канта как своего безусловного союзника и этим одновременно упростила и запутала вопрос об отношении Канта к классической онтологии. Чтобы избежать подобных упрощений, надо учесть, что западноевропейский рационализм – от Сократа до Гуссерля – много сил отдавал заботам о чистоте и неприкосновенности как прав, так и обязанностей разума. Ясно осознавалась опасность, которую нес с собой псевдоразум, оказывающийся, по существу, или абстракцией, или фантазией, но выдающий себя за истинный разум. Примешиваясь к высшим уровням рациональности, псевдоразум своим естественным крахом компрометировал и разум, вызывая мучительные периоды кризиса. Кант принадлежит к тем мыслителям, которые стремились оградить разум от профанации, и поэтому полемический аспект его сочинений существенно определяет формулировки и акценты их выводов. Борьба с догматической метафизикой была для Канта на первом плане, но боролся он и с другими формами квазиразума, что необходимо помнить, читая антиметафизические рассуждения "Критик". Поэтому в неоднозначности кантовских выводов справедливее будет искать отражение специфических задач трансцендентальной философии, а не следы недостаточной последовательности.

Одна из главных целей, преследуемых критической философией, – пересмотр отношений мышления и бытия. Метафизика XVII века, с точки зрения Канта, зашла в тупик вследствие непродуманности основы этих отношений, а именно познавательной способности души. Кант предлагает понимать бытие и существование так, чтобы не нарушались границы эмпирической реальности. Быть, утверждает трансцендентальная философия, значит действительно или потенциально присутствовать в опыте. Существование – это опытная данность, и как таковое оно принципиально не совпадает с мышлением. Из того, что Кант признает существованием лишь то, что оказывается эмпирическим фактом, не следует, будто мыслитель присоединяется к эмпирической традиции. Фактом опыта становится то, что произведено в результате встречи материи чувственных впечатлений и формы рассудочных способностей. Опытный факт не сводим ни к своему материальному, ни к своему формальному началу, а потому индивидуален и единичен. Известная формула *esse est percipi* могла бы, пожалуй, быть повторена Кантом, но смысл ее радикально различен в системах Беркли, Юма и Канта. Для Беркли существовать – значит быть элементом духа, для Юма – моментом непосредственного опыта. Для Канта существование не является данностью ни того, ни другого типа, поскольку воспринимать нечто в составе опыта – значит с точки зрения трансцендентальной философии создать факт действием творческого синтеза. Раскрыть все тайны и причины такого синтеза не мог и сам Кант, по собственному его признанию, но в том, что трансцендентальный метод есть единственный путь из той ситуации, которую он расценил как "здание в развалинах", Кант не сомневался. Таким образом, признавая сферу опыта единственной реальностью, выполняющей условия, необходимые для высказывания экзистенциального суждения, Кант настолько основательно пересматривает понятия опыта и

восприятия, что говорить о его причастности к эмпирической традиции (даже с теми оговорками, которые делал Гегель) не имеет смысла. Так же неверно было бы причислять его к традиции классического рационализма XVII века. Ведь Кант борется с принципом, который был устоем рационализма, с идеей тождества бытия и мышления. В философии Нового времени мы не найдем аналогов кантовскому учению о существовании.

Наиболее существенному пересмотру Кант подверг идеи классической метафизики о связи познавательных способностей с созерцанием бытия. Еще в античной эйдологии было выработано отождествление, ставшее нормой онтологических построений: "существовать" и "иметь смысл" – одно и то же. У Канта впервые происходит принципиально обоснованное размежевание этих понятий, связанное с определением статуса трансцендентальной реальности, то есть различных видов априори. Априорность есть особый тип идеального [41], и как таковая она не имеет пространственно-временных проявлений, но имеет значимость. Феномен существует, априори – значит (gelten). Кроме феноменальной и априорной сфер есть сфера ноуменальная, область вещей в себе, которые не могут познаваться, но с необходимостью мыслятся. Известной мерой бытия обладают и феномен и ноумен: феноменальное – как основа экзистенциального синтеза, ноуменальное – как особый способ данности вещей в себе. Лишь априорное само по себе лишено существования. Это тем более парадоксально, что именно тот тип действительности, который Кант выделяет из априори как трансцендентальный, искони расценивался как подлинное бытие. Если сравнить с кантовской системой иерархию понятий неоплатонизма, то можно увидеть, что сфера "ума", то есть бытия в строгом смысле, соответствует области трансцендентального. Правда, мы знаем, что различие сущности и существования выросло именно из античной эйдологии. Ни Платон, ни Аристотель не расценивали "ум" как сумму абстрактных идеальностей. Понимание эйдетического мира как мыслей бога пришло значительно позднее, когда аксиомы греческой онтологии превратились в силу ряда причин в расплывчатые универсалии средневековой *analogia entis*.

Но если для классической метафизики сущность отлична от существования лишь в той мере, в какой она есть неполная сущность, то Кант (отчасти опираясь на идеи Юма) провел принципиальную границу между идеальным и существующим. С другой стороны, можно сравнить строгую дистинкцию сущности и существования у Фомы Аквинского с различием Канта: и здесь несовпадение концепций весьма существенно. Томизм признает абсолютный источник существования, являющийся единственным основанием композиции сущности и существования. Поэтому сущность уже нельзя резко отделить от существования; она по своей природе зависит от бытия и нуждается в нем. Для Канта нет абсолютной точки совпадения сущности и существования, а потому априори никак не связано с другими слоями универсума: оно замкнуто на себя. Отсюда возникает проблема, не беспокоившая докантовскую метафизику: исходя из различения бытия и существования, можно отметить, что категории существования вполне соответствует лишь один элемент субъект-объектного мира, а именно акт, фиксируемый экзистенциальным суждением; что же касается бытия, то соответствующая категория вообще не находит себе места в системе трансцендентального анализа мира; однако последнее противоречит наличию основы экзистенциального суждения. Без бытия трудно объяснить существование как особую сферу действительности.

То, что существование осталось без бытия, отнюдь не какой-то недосмотр Канта, а один из устоев критической философии. Если мы допустим, что способность познания имманентно содержит в себе действительное понятие абсолютного бытия, отпадет необходимость в различении явлений и вещей в себе, на котором построен трансцендентальный метод. Поэтому для Канта было чрезвычайно важно доказать отсутствие связи между априори и существованием. Но тем более не могут претендовать на причастность к чистому бытию другие элементы трансцендентальной сферы. Все они относятся или к материальным, или к формальным условиям опыта. Стоит же нам перешагнуть через границы опыта, как мы перейдем из сферы сущего в сферу должного, а ее, как явствует из архитектоники чистого разума. Кант отказывается называть онтологией.

Показательна кантовская оценка экзистенциальных суждений. В его классификации суждений на синтетические и аналитические, то есть дающие новое знание и дающие мышление без знания, экзистенциальные суждения попадают в разряд синтетических. Они тем самым невозможны без соответствующей чувственной интуиции. Утверждение о том, что некий предмет существует, является фиксацией ощущений, которые суть, по Канту, материальное условие опыта, причем ощущений, попавших в поле априорных условий опыта. Посредством чувственности, говорит Кант, предметы нам даются, посредством рассудка – мыслятся. По другой его формулировке, чувственность без рассудка слепа, рассудок без чувственности пуст. Категоричное требование Кантом чувственной интуиции как условия экзистенциального суждения может создать – и создавало – впечатление склонности мыслителя к догматическому эмпиризму. Но позиция Канта сложнее.

Во-первых, данность предметов не вполне исчерпывает понятие существования. Трансцендентальный метод требует объяснять предмет как синтез данности и созданности, причем ничто в нашем мире, мире феноменов, не может избежать этого условия, даже чистое "я". Чувственность сама по себе есть мрак слепоты, а рассудок – светлая пустота. Только их соединение дает возможность феномену стать предметом, то есть существовать. Это не означает, что предмет, который не мыслится, не существует: так рассуждал бы догматический рационализм. Но это значит, что предмет, который существует, уже известным образом получил свою форму в области трансцендентального. Защититься от догматических крайностей и в то же время показать активность воспринимающего и познающего субъекта позволяет Канту его важное философское открытие: выявление и описание априорных форм чувственности. Пространственно-временное явление предмета уже есть определенная мера созданности. Следовательно, экзистенциальное суждение даже на этом уровне будет не простой констатацией данности, а синтетическим актом субъекта. При этом сохраняется принципиальный для Канта запрет: создаваться может не само существование, а лишь форма аффицированной чувственности.

Во-вторых, существование рассматривается Кантом в составе его таблицы категорий, где оно является элементом класса модальностей [42]. Кант пишет: "Категории модальности имеют в себе ту особенность, что как определения объекта они ни в малейшей степени не расширяют понятие, а именно понятие предложения, к которому они присоединяются в качестве предикатов, но выражают лишь отношение к способности познания" (49, 3, 281}. Три вида модальностей – возможность, существование и необходимость – Кант определяет следующим образом: то, что совпадает с формальными условиями опыта (по созерцанию и по понятиям), возможно; то, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), действительно; то, связь чего с действительным определена в соответствии с общими условиями опыта, есть (существует) необходимо {см.: 49, 3, 280}. В "Критике способности суждения" Кант добавляет следующие разъяснения: "Всякое наше различие просто возможного и действительного покоится на том, что первое означает лишь полагание представления той или иной вещи по отношению к нашему понятию и вообще к мыслительной способности, а второе – действительное полагание вещи самой по себе (помимо этого понятия)" {49, 5, 430}. Характерно, что Кант говорит именно о полагании, а не о данности. Действительно существующее не тождественно материальным условиям опыта, но лишь связано с ними. Последней инстанцией, утверждающей существование, оказывается субъект, причем не трансцендентальный, а эмпирический. Полагание вещи самой по себе (*die Setzung des Dinges an sich selbst*) обязательно требует привнесения в этот акт чего-то, что не было заранее дано в условиях синтеза, ведь идеальное и чувственность не могут полностью совпасть. Поэтому категория существования ведет за собой в системе Канта все остальные ключевые понятия. Каждый новый шаг в описании структуры трансцендентального мира по-иному ставит вопрос о соотношении мышления, опыта и существования. Условия экзистенциального суждения остаются при этом константой критической философии, но разную окраску получают понятия субъективности, трансцендентности, разума и абсолюта.

Существование, находясь в классе модальностей, приобретает тот смысл, который позволил Канту избежать отождествления бытия и мышления. Оно не является категорией, определяющей тем или иным образом содержание предмета; его область – отношение предмета к субъекту познания. Опираясь на различие двух типов полагания, проведенное им еще в докритических работах, то есть полагания представления вещи в отношении к понятию и полагания вещи самой по себе, Кант переносит вопрос об объективной значимости понятия из чисто теоретической сферы в сферу ноуменальную, которая в трансцендентальной философии не является областью познания. В ноуменальной сфере речь идет уже не об эмпирических соответствиях акта экзистенциального полагания, а о природе самого субъекта, полагающего существование чего-либо как предмета, то есть субъекта и его разума. Но прежде чем перейти в область чистого разума, необходимо остановиться на некоторых показательных чертах учения Канта о чистом рассудке.

Стремясь тщательно разграничить мышление и познание, а тем самым существование как эмпирическую действительность и возможность как логическую или моральную идеальность. Кант проводит границу иногда по тем "территориям", которые ему в дальнейшем, во второй и третьей "Критиках", фактически приходится уступить. Но все же эти попытки размежевания важны для понимания особенностей трансцендентального метода. Любопытным примером является § 12, добавленный Кантом в "Аналитику понятий" во втором издании "Критики чистого разума". Возражая против возможных попыток расширить его таблицу категорий, Кант анализирует тезис схоластики "quodlibet ens est unum, verum, bonum" (всякое бытие есть единое, истинное, доброе). На самом деле, утверждает он, эти мнимо трансцендентальные предикаты вещей – лишь критерии всякого знания о вещах, превращенные схоластами в свойства вещей в себе. В основе этих критериев лежат категории количества: например, критерием возможности понятия (но не его объекта) служат единство понятия, истинность всего, что может быть из него непосредственно выведено, и полнота всего, что из него может следовать. Достаточно очевидна искусственность сопряжения тезиса с категорией количества, что было вызвано желанием доказать невозможность расширения таблицы, но еще характернее уход Канта от неформального исторического понимания тезиса. Ведь схоластика также не считала данные трансценденталии предикатами в обычном значении слова (это были не отличительные свойства вещи, а способы причастности к единому бытию). Сохраняя последовательность в проведении своего метода, Кант вынужден платить за это вполне "схоластическими" доказательствами универсальности построенной им систематики.

Еще нагляднее те искусственные сложности, которые были вызваны полным отделением мышления от бытия, в трактовке Кантом декартовского тезиса "мыслю, следовательно существую". Кант относит тезис (как и любое экзистенциальное суждение, с его точки зрения) к эмпирическим суждениям. Тождество *cogito* и *sum*, полагает он, является выражением "неопределенного эмпирического созерцания... однако предшествует опыту, который должен определить объект восприятия посредством категории в отношении времени" {49, 3, 383}. Приведем интересные соображения Г. В. Тевзадзе по этому поводу: "Здесь ясно видно, перед какой трудностью оказался Кант, пожелав до конца довести положение, что существование (экзистенция) с необходимостью требует отношение мышления к чувственности... Во-первых, он допустил доопытное экзистенциальное суждение... затем внес понятие "неопределенного восприятия", чтобы найти этому доопытному экзистенциальному суждению эмпирический эквивалент. Еще более несоответственным для теории Канта оказался тот факт, что "неопределенное восприятие"... он не сумел ввести ни в сферу явлений, ни в сферу вещей в себе....Внесение "неопределенного восприятия", которое не есть чистое созерцание и не относится к сфере явлений, указало на то обстоятельство, что элементы рационализма, сосуществующие в философии Канта наряду с эмпиризмом, не давали возможности развить до конца кантовское понимание экзистенциальных суждений. Необходимо было или идти путем берклианского номинализма, или допустить возможность выведения существования из отношений понятий, из самих понятий" {88, 67-68}.

Одной из причин тех сложностей, которые были вызваны трансцендентально-эмпирической трактовкой существования, являлась непроясненность понятия опыта. При всей его важности для аналитики рассудка это понятие остается двусмысленным на протяжении всей "Критики чистого разума". Но этика и телеология Канта внесли определенность в эту ситуацию: поскольку опыт субъекта включает в себя свободное полагание ноуменальной действительности, существование может расцениваться как не сводимый к природно-эмпирической реальности феномен.

## 2. Бытие и "способность принципов"

В учении о трансцендентальных идеях Кант раскрывает смысл своего различения двух видов полагания. Полагание вещи самой по себе, или "абсолютное полагание", по терминологии раннего Канта {см.: 49, 1, 403}, основывается на отношении к субъективности, сама же субъективность в ее независимости от мира феноменов получает толкование в свете способности разума к установлению регулятивных принципов. Тем самым и категория существования наделяется новым значением.

Идеями Кант называет необходимые понятия разума, для которого чувства не могут дать соответствующего предмета. С их помощью нельзя определить ни одного объекта, то есть рассудок не познает посредством идей ничего нового, но благодаря им он ориентируется в своем знании и, что особенно важно, переходит к практическим понятиям. Идейное многообразие сводимо к трем классам: к идеям души, мира и бога. Высшее понятие разума, понятие существа всех существ (*ens entium*), Кант называет идеалом чистого разума. Идея дает правила, а идеал служит первообразом. Кант также называет трансцендентальный идеал идеей не только *in concrete*, но и *in individuo*, то есть единичной вещью, определенной исключительно через идею. В контексте анализа идеала разума Кант дает свои знаменитые опровержения доказательств бытия бога, главным из которых, по его мнению, является онтологический аргумент.

Основным доводом Канта является тезис "бытие не есть реальный предикат". Это положение не было изобретено Кантом, но в системе критической философии оно приобрело новое звучание. Более того, ясно сформулированный еще в докритическом трактате "О единственно возможном основании доказательства бытия бога" тезис не играл там роли оружия против онтологического аргумента. Взятое вне конкретного применения, это определение существования имеет широкое поле возможных интерпретаций. В рукописях Канта есть следующая формулировка: "Предикатом существования я ничего не прибавляю к вещи, но саму вещь прибавляю к ее понятию. В суждении о существовании я выхожу, таким образом, за пределы понятия не к какому-то другому предикату помимо подразумеваемых в понятии, а к самой вещи с теми же самыми, не большими и не меньшими по числу предикатами, разве что сверх относительного полагания мыслится еще к тому же и абсолютное" (цит. по: {99}). Так как существование – это "вещь, полагаемая сама по себе и для себя" {49, 3, 403}, смысл категории существования нельзя искать в каких бы то ни было содержательных определениях. Но можно ли искать его в других сферах, Кант не уточняет. В докритический период он придерживается точки зрения Лейбница, считая существование абсолютно простым, неразложимым далее понятием.

"Критика чистого разума" ничего не меняет в приведенной выше трактовке существования, но теперь появляется учение о ноуменальности, в свете которого становится ясно, что значит "выйти за пределы понятия". По-новому представлено и отношение к онтологическому аргументу. Кант пишет: "Бытие явно не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединяться к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи (*blos die Position eines Dinges*) или известных определений самих по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение "бог есть всемогущее существо" содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: бог и всемогущество; словечко "есть" не составляет здесь дополнительного предиката, а служит лишь для того,

чтобы ставить предикат в отношении к субъекту" {49, 3, 521}. Понятие высшего существа есть идея, а идея, утверждает Кант, не может расширять наше знание о бытии, у нее другие задачи. Мы не можем познать существование объектов чистого разума, поскольку для этого надо было бы познавать только априорно, но сознание существования целиком принадлежит к единству опыта, оно апостериорно. Нельзя утверждать, оговаривается Кант, что существование вне области опыта абсолютно невозможно, но у нас нет оснований его допускать.

Кант столь категоричен в отрицании онтологического аргумента, потому что в "Критике чистого разума" он уже располагает необходимым теоретическим базисом для объяснения статуса и целей трансцендентальных идей. Причем Кант, так же как в свое время Платон, понимает, что бытие не может быть одновременно приписано и эмпирическому, и трансцендентальному, и трансцендентному уровням универсума. Но в отличие от Платона он выбирает для области применимости категории бытия эмпирический уровень. Тождество бытия и мышления, бывшее одним из устоев метафизики, прямо противоречило позиции Канта, а в онтологическом аргументе он вполне обоснованно видел концентрированную форму этого тождества.

Пожалуй, не меньшее значение для понятия существования имеет критика Кантом космологического аргумента, нервом которого Кант считает суждение: "всякое безусловно необходимое существо есть вместе с тем всереальнейшее существо". Особая роль космологического аргумента в том, что, во-первых, он выдает себя за апостериорное доказательство и, во-вторых, выдвигает трансцендентальный идеал. Первое Кант легко опровергает, сводя логику этого доказательства к онтологическому аргументу, но второе представляет для него более серьезную проблему. Идеал разума играет важнейшую роль в структуре теоретических способностей: он обосновывает необходимость высшего существа, пользуясь минимальными допущениями, то есть требуя лишь признания какого-либо случайного бытия, и в то же время удовлетворительно решает априори все вопросы относительно внутренних определений вещи. Кант показывает, что в этом случае доказательство бытия еще недоступнее, чем в случае с онтологическим аргументом: идеал не только вне опыта, но даже не дан как мыслимый предмет, хотя разум в этом чрезвычайно нуждается. "Вся задача трансцендентального идеала сводится к тому, чтобы или подыскать к абсолютной необходимости понятие, или установить для понятия какой-либо вещи абсолютную необходимость ее. Если можно достигнуть первого, то и второе должно быть достижимым; в самом деле, как абсолютно необходимое разум познает лишь то, что обладает необходимостью согласно своему понятию. Но обе эти задачи противятся всем самым напряженным нашим усилиям удовлетворить в этом отношении рассудок, а также всем попыткам успокоить его по поводу этой его неспособности" {49, 3, 531}.

"Диалектическая иллюзия", которая, по Канту, лежит в основе априорного нахождения необходимого бытия, заключается в том, что формальный принцип, имеющий для разума регулятивный характер, представляют себе как конститутивный, его гипостазируют, опредмечивают. "Подобное явление замечается и в отношении к пространству. Так как пространство впервые делает возможными все фигуры, которые суть лишь различные ограничения его, то, хотя оно есть лишь принцип чувственности, тем не менее вследствие указанного свойства его оно принимается за нечто, безусловно необходимо существующее само по себе, и рассматривается как предмет, данный сам по себе априори. Точно то же совершенно естественно происходит и здесь..." {49, 3, 536}.

Аналогия с пространством не просто взята Кантом для иллюстрации, но представляет собой однотипное гносеологическое явление. Пространство расценивается как сущее среди других сущих геометрических предметов, тогда как оно в качестве принципа находится на другом онтологическом уровне. Кант, таким образом, не отрицает, что трансцендентальному идеалу, так же как и вообще продуктам мышления, основывающегося на идеях, присуща особая рода значимость, но решительно отказывается называть эту сферу бытием. Категория существования имеет для него только один смысл, и реализуется он лишь в сфере опыта.



Метафизическая дистинкция *esse* и *essentia* для него не имеет ценности, так как она предполагает некоторую однородность бытия и наличного существования, принадлежность к одному онтологическому плану, но как раз эту мнимую плавность перехода от бытия к существованию и соответственно от мысли к вещи в себе Кант всеми силами старается опровергнуть. Главным объектом его критики догматизма было лейбницианство типа систем Вольфа и Баумгартена, вполне заслуживавшее упреков Канта. Что же касается наиболее развитых концепций бытия в предшествующей Канту истории философии, то даже из приведенного здесь материала следует, что ни Лейбниц, ни Фома, ни Аристотель не были такими уж наивными догматиками. Тем не менее, критика Канта открывает новый период истории онтологии, потому что теоретического обоснования границ трансцендентального, эмпирического и трансцендентного до Канта, собственно, не было.

Как показал Кант, расширительное толкование понятия "бытие" лишает специфики как эмпирический, так и ноуменальный слой трансцендентальной субъективности, что провоцирует и догматические и скептические крайности. Как ни странно, сфера идей, понимаемая по-кантовски, лишь проиграет в своем значении, если ей приписать существование. Кант часто употребляет выражения типа "всего лишь", когда пишет о роли трансцендентальных идей, поэтому у читателя возникает иллюзия некоторой неполноценности этой сферы, но так обстоит дело лишь в рамках теоретических способностей субъекта, а они отнюдь не расцениваются критической философией как основная способность человека.

В своем трансцендентальном учении о методе Кант конкретно указывает место утверждений об абсолютных уровнях бытия в структуре деятельности чистого разума. Поскольку чистое применение разума никогда не дает познания, для него остается гипотетическое применение. В каком-то смысле Кант сохраняет старую теорию единства чистого бытия и чистого мышления. В области трансцендентальных идей действуют мышление без познания и бытие без существования; как таковые они принадлежат к одному типу действительности. Но лишенность содержательного познания и наличного существования делает их как бы функцией эмпирической действительности. Эта функция необходима и важна, но она лишена самостоятельной основы и имеет значение лишь в составе совокупности опыта. Вторая и третья "Критики" покажут другие аспекты этой связи, но оценка гносеологической роли идей останется неизменной – они суть источники гипотетических мнений.

Гипотетическому мышлению, пишет Кант, позволительно творить посредством воображения и высказывать мнения, но именно творить под строгим надзором разума, а не мечтать {49, 3, 537}. Понятия разума – это, по выражению Канта, эвристические фикции, которые позволяют обосновать регулятивное применение рассудка. Но регулятивное на языке Канта – это не то, что просто руководит, в качестве самого общего правила среди других правил, эмпирической работой рассудка. Регулятивные принципы также ничего не объясняют. Их задача – удовлетворять сам разум, для чего и служат трансцендентальные гипотезы. Кант подчеркивает строгость и закономерность гипотетического творчества. Полный смысл и специфический характер этого творчества раскрывается лишь в "Критике способности суждения", первая же "Критика" в силу своих задач подчеркивает негативную роль гипотез. Обращаясь к своему любимому источнику метафор, к сфере государства и права, Кант говорит, что в области чистого разума гипотезы, подобно оружию, допустимы не для того, чтобы обосновывать свое право, но для того, чтобы его защищать {см.: 49, 3, 642}. Это только свинцовое оружие, замечает Кант, но и у противника – такое же. Не закаленное в огне опыта, оно имеет силу лишь против подобного. Кант дает пример трансцендентальной гипотезы: если ничтожество и зависимость эмпирического существования человека заставляют усомниться в идее вечного существа, то в противовес сомнениям можно утверждать, "что вся жизнь, собственно, имеет лишь умопостигаемый характер, что она вовсе не подвержена изменениям во времени и не начинается рождением, а также не заканчивается смертью; что земная жизнь есть, собственно, только явление, то есть чувственное представление о чисто духовной жизни, и весь чувственный мир есть лишь образ, возникший в нашем теперешнем способе познания и, подобно сновидению, не имеющий сам по себе никакой объективной реальности; что если

бы мы наглядно представляли вещи и самих себя так, как мы существуем, мы увидели бы, что находимся в мире духовных существ..." {49, 3, 644}.

В этом примере интересно употребление категории существования в абсолютном смысле. Поскольку здесь чистое бытие не допускается, а лишь предполагается, Кант не противоречит себе, но все же любопытно, что при формулировке гипотез происходит обращение к традиционному метафизическому противопоставлению бытия и видимости. К такому же роду высказываний, вероятно, принадлежит уже приведенная фраза о том, что нельзя считать существование вне области опыта абсолютно невозможным {49, 3, 523}. О вещах в себе Кант также говорит, что они существуют, хотя очевидно, что это – существование не в эмпирическом смысле. Видимо, дело здесь не в лексической непоследовательности Канта, а в том, что строгое разделение феноменального и ноуменального делает несущественным обозначение тех сфер, к которым равно применимы предикаты и рассудочного и разумного. Вещь в себе с равным успехом можно назвать и существующей и несуществующей; все равно это будет условное, а не терминологически точное выражение. Или, например, интеллектуальная интуиция, которая с точки зрения организации трансцендентального субъекта является нонсенсом, может быть названа Кантом способностью высшего существа, хотя строгое применение этих понятий, то есть интуиции и интеллекта, возможно лишь в рамках субъективности.

В то же время необходимо отметить, что тщательное искоренение следов метафизического мышления без должного внимания к историко-философским прецедентам самопреодоления метафизики, которые могут быть найдены во все эпохи расцвета онтологии, ставит иногда перед Кантом задачи столь же сложные, сколь и искусственные. Приведенные примеры абсолютного употребления категории существования говорят и о том, что Канту трудно было обойтись совсем без категории абсолютного бытия в таких случаях, как рассмотрение проблемы трансцендентального идеала. Кант не без основания постоянно возвращается к этой теме и корректирует ее изложение, не изменяя принципиальных оценок. В заключительных разделах "Критики способности суждения" и в статье "Что значит ориентироваться в мышлении" (см. перевод в: {51}) предпринимается попытка так очертить границы трансцендентального идеала, чтобы сохранилась его плодотворная связь с субъективным мышлением, не превращаясь при этом в гипостазирование. Но Кант невероятно усложнил себе задачу, усматривая в предшествовавших онтологах только своих оппонентов, но никак не союзников. Традиция, идущая от диалектики "Софиста" и "Парменида", если ограничиться только этим примером, накопила большой опыт, пытаясь решить данную проблему, но все это осталось вне поля зрения Канта. Отчасти поэтому таким легким был переход от критической философии к системам Фихте и Гегеля, активно использовавшим традицию и в то же время усвоившим метод Канта.

Так же показательна тема связи бытия и мышления в чистом "я", о которой уже шла речь выше. Кант предпринимает специальный обстоятельный анализ *cogito*, чтобы опровергнуть Декарта и свести значение этого акта к единичному эмпирическому созерцанию, но в своем учении о трансцендентальном единстве апперцепции фактически строит аналогичную концепцию. При всем хорошо известном историческом и логическом различии в понимании "я" у Декарта и Канта *cogito* оказывается и основой рассудка, как бы его первоправилом, и основой объективной значимости мышления. Кант пишет: "Суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции. В согласии с этим словечко "есть", выражающее отношение внутри суждения, служит для отличия объективного единства заданных представлений от субъективного" {49, 3, 198}. Известная кантовская формулировка гласит: "Синтетическое единство апперцепции есть та высшая точка, с которой следует связывать всякое употребление рассудка, даже всю логику, а за нею – трансцендентальную философию; больше того, эта способность и есть сам рассудок (*ja dieses Vermogen ist der Verstand selbst*)" {49, 3, 193}. В свете этих кантовских положений связку "есть" можно понимать как присутствие чистого "я" в эмпирическом многообразии, что в конечном счете делает возможным его логическое единство. Особенно искусственным

выглядит разрыв *cogito* и существования, если учесть, что доказанная Кантом нетождественность чистого "я" вещи себе даже в рамках трансцендентальной философии не означает, что "я" есть лишь субъективность.

Если перейти от учения Канта о познании к "Критике практического разума", то следует кроме общеизвестного факта перестановки ведущих проблем (теоретическое становится периферией рассмотрения и понимается в некоторых аспектах как функция практического) отметить значение этой перестановки для освещения проблемы бытия. Онтологический характер второй "Критики" иногда заслоняется неверной трактовкой понятия практического. Его толкуют или в прагматическом плане, или в чисто этическом. Но Кант ставит в этой работе задачу трансцендентального анализа: если в первой "Критике" исследовалась чистая форма знания, то во второй разыскивается чистая форма действия. В результате Кант открывает кроме природы, то есть мира, созданного применением априорного принципа закономерности, мир свободы. Чистая форма действия – это то, что делает какой-либо акт не только действием природы, но и человеческим поступком. Таковой формой оказывается моральный закон. Но Канта не интересуют содержательные законы этики, его задача – найти основания самой возможности этики. Этика основывается на чистом моральном законе, формулировку которого дает категорический императив. Из категорического императива следует, что действие тогда является чисто человеческим, когда оно кроме эмпирических целей направлено на осуществление общечеловеческого идеала. Человек, пользуясь сущим, реализует должное. Возможность морального закона основывается на свободе. Кант полагал, что его учение о различии феноменов и ноуменов есть единственный путь объяснения сосуществования сквозной детерминированности природы и автономного мира свободы. Свобода есть ноуменальная сторона человеческих действий. В этом кантовском положении и заключается онтологическое значение "Критики практического разума".

Открыв мир свободы, который по своей сути независим от природной каузальности, более того, первичен как глубинная основа трансцендентальной субъективности, Кант показал, что есть действительность, для которой гипотетичность идей становится непосредственной реальностью, хотя и не в форме познания. Бытие совпадает само с собой – это положение докритической метафизики выполняется в сфере практического разума. Поскольку свобода ноуменальна, разделение вещи в себе и явления для нее не имеет решающего значения. У свободы, поскольку она свобода, не может быть основания и причины; за ее проявлениями не может стоять нечто иное, она сама себя являет. Правда, и в этой области не может быть речи о познании вещи. в себе, но познание для практического разума – уже не определяющая инстанция.

Если искать аналоги кантовской концепции свободы в истории философии, то мы их найдем не в этике, а в онтологии. Плотин, Августин и Декарт дали в этом отношении больше. Способность свободно конструировать принципы и действовать в соответствии с ними не обусловлена, по Канту, какой-либо сущностью, которая в этой способности обрела бы существование; напротив, сама способность принципов оказывается "полем" сущностей. В этом отношении она в классическом смысле слова субстанциальна. Может показаться странным, что действие становится основой знания, но следует вспомнить, что уже в "Критике чистого разума" парадигмой понимания оказывается правило действия: понять мы можем то, что можем сделать. Если понимать и создавать – одно и то же, пределом того и другого акта будет самосознание. Ведь именно оно делает само себя полностью и во всех отношениях; именно для самосознания совпадают бытие, действие и знание. Но если для Декарта самосознание есть в первую очередь знание, для Фихте – бытие (в конечном счете), то Кант понимает его как осмысленное действие или, другими словами, как творчество во имя принципов. Не будет ошибкой сказать – как совесть. Что касается осмысленности действия, то здесь имеется в виду не заданное содержание, а ориентация на конечную цель, которая не может быть в данном случае знанием. Для Канта чистая моральная форма – это и есть одновременно действие и самосознание. Моральная форма оказывается прообразом как для теоретического (так как она в той же мере – сама понятийность, в какой "я" – сам рассудок), так

и для практического (поскольку всякое действие, если оно не механическая каузальность, приобщает нечто, то есть результат своей деятельности, к миру человеческого смысла),

Практическая философия Канта раскрыла то несколько неопределенное значение, которое имело различие мышления и познания. Познание оказалось лишь частным случаем мышления, которое в своей основе совпадало с моралью, сознанием и действием. В том, что осуществление должного первичнее познания сущего, проявилась внетеоретичность действия. Но ведь выход за пределы теоретического – это отличительная черта категории существования, то есть не что иное, как абсолютное полагание. Здесь мы неожиданно встречаемся со старым тезисом о тождестве блага и бытия. В том, что традиционное содержание учения о бытии попало у Канта в раздел моральной философии, есть и сходство с прежней метафизикой, и существенное различие. Последнее в том, что онтология практического в системе Канта является уже не универсальным обобщением всего сущего, но только автономной областью, которая, не уступая природе во всеобщности, все же находится рядом с ней, а не над ней. Знаменитая фраза Канта о звездном небе и моральном законе – не просто стилистическое украшение, а точное обозначение двух равноправных типов бесконечного бытия.

### **3. Бытие и "способность суждения"**

Теоретические способности обнаруживают, по Канту, свою практическую сущность, поскольку познавать – значит создавать. Но можно сказать, что и практические способности по-своему теоретичны. Они создают моральные смыслы, сводимые в конце концов к понятию конечной цели. В "Критике способности суждения" Кант анализирует понятие цели и строит свою телеологию, завершившую его систему. При этом не открывается новый тип бытия, как в предыдущих критиках; Кант по-прежнему убежден, что нам даны лишь два самостоятельных мира: природа и свобода. Но появляется новый тип априори, принцип целесообразности. Этот принцип не позволяет субъекту сконструировать объективный мир, но тот субъективный мир, который возникает в результате применения принципа целесообразности, имеет важное значение для "настоящих" миров природы и свободы. Последние не имеют между собой ничего общего и нигде не пересекаются, если не считать человека. Но иллюзорный мир, построенный третьим априори, указывает им на возможность контакта. Это – искусство и стоящая за ним реальность, реальность символическая. В ней-то и раскрываются окончательно все импликации кантовской трактовки существования.

В действительности предмет, по учению критической философии, может восприниматься и мыслиться только в одном из двух аспектов: с точки зрения или природы, или свободы. Совместить их можно только в порядке последовательности, но не одновременно. Искусство нарушает этот закон. Его процесс и произведение – это свобода, ставшая природной реальностью, или природа, действующая по законам свободы. Искусство – лишь "как бы" реальность, оно само не вносит ничего объективно нового, но только меняет точку зрения на предмет. Предмет становится двузначным, он показывает и себя и нечто другое. Кант назвал эту способность и ее результат символической гипотипозой. Высшим проявлением символической способности оказывается главная категория кантовской эстетики – прекрасное. Прекрасное есть символ доброго. Символична и вторая центральная категория "Критики" – возвышенное. Она символизирует то, что выступает в рамках искусства как трансцендентальный идеал.

Целесообразность как априорный принцип, порождающий все типы символического, не выводится ни из природной причинности, ни из свободы, которая лишь ориентируется на конечную цель. Именно поэтому целесообразность есть самостоятельный тип априори. Для самого Канта такой результат был неожиданностью: априорность, считал он, должна порождать свой тип объективности; условный мир целесообразности не может быть объективным. Однако оказалось, что субъективная априорность не только возможна, но и по-своему необходима для того, чтобы указать на допустимость гармонии природы и свободы.

Кант связывает (может быть, не вполне убедительно) принцип целесообразности со способностью суждения, которая в его гносеологии выполняла роль силы, соединяющей общее правило с единичным фактом. Тот случай, когда способность суждения действует без заранее данного понятия, дает нам целесообразную организацию без наличной цели, или прекрасное. "Чувственное понятие", которое как трансцендентальная схема имело в "Критике чистого разума" важнейшую, но чуть ли не противозаконную роль примирителя рассудка и интуиции, находит свое естественное место в телеологии. Хайдеггер напрасно навязывал кантовской теории познания собственное решение проблемы общего корня рассудка и чувственности (см. критику его концепции в: {25}). Предложенная им переоценка продуктивной способности воображения была сделана самим Кантом, но с существенным ограничением: воображение дает такое примирение интуиции и понятия, которое, даже если оно сумело стать общезначимым, есть лишь "как бы" реальность. Настоящую реальность телеологическое суждение может только позаимствовать у природы или свободы. Если проводить это заимствование систематически, то мы получим в первом случае представление целесообразной иерархии живых организмов, а во втором – искусство.

Второму случаю Кант уделяет несколько большее внимание из-за его значимости в системе высших способностей души. Произведение искусства, всегда имея своим материалом чувственность, единичные феномены, тем не менее представляет свой эстетический результат как необходимый. При этом прекрасное не имеет никаких реальных оснований для всеобщности: оно нравится без утилитарного интереса, без цели и без понятия. Прекрасное – экзистенциально нейтральная категория, для него даже неважно, существует или не существует объект, который им сконструирован. К тому же телеологическое суждение, или рефлексивная способность суждения, не может опереться на априорное определение существования; по своей деятельности оно – творческий поиск, а не фиксация данности. Один из необходимых выводов кантовской эстетики состоит в том, что искусство не имеет никакого отношения ни к истине, ни к добру. Красота сама по себе не знает ни долга, ни правды. Парадокс в том, что именно это открытие позволило Канту обосновать особую роль искусства в синтезе способностей души.

В сфере действия телеологического суждения Кант находит основания для той строгой игры воображения на основе трансцендентальных гипотез, о которой шла речь в первой "Критике". Тайну искусства Кант усматривает в игре познавательных способностей, в игре весьма серьезной, так как одним из ее неявных правил оказывается допущение того, что должное как бы уже стало сущим. Область этого "как бы" (als ob) – не что иное, как символическая реальность. Особенность эстетической деятельности в том, что она может творить символы, причем обычно – без сознательной устремленности. Если перед нами прекрасное, то оно уже тем самым символ, а именно символ добра. Ноуменальность добра и бесцельность феноменов не имеют точек пересечения, но искусство с его способностью делать чувственное целесообразным, не требуя при этом действительной цели, своим существованием реализует символический синтез. Если бы Кант не открыл новый тип априорности, то есть если бы он не доказал автономию эстетического, искусство, будучи подчиненным морали или науке, не смогло бы быть посредником между этими мирами. Находясь же между столь могучими полюсами сил, оно в конце концов не избежит такой роли. Учение Канта о гении и эстетическом идеале дает этому теоретическое обоснование.

Поскольку онтологическое содержание третьей "Критики" далеко не очевидно, его следует специально сформулировать. Своей телеологией Кант завершил построение системы трансцендентальных способностей души, а тем самым и структуры объективности. Выяснилось, что без понятия цели данная структура была бы неполной. Выяснилось также, что эстетика как часть телеологии выполняет те функции, которые докритическая метафизика возлагала на абсолютное бытие. Искусство показывает, что умопостигаемая реальность – не только абстрактный ориентир, но и в некотором смысле явление. Открытие Кантом априорной основы телеологии сообщило искусству и его созданиям, то есть символам умопостигаемого, онтологический характер.

Подводя общие итоги разделу о Канте, прежде всего уточним, как понимал сам Кант свою роль в истории метафизики. Он отнюдь не считал себя ниспровергателем этого способа мышления. Из архитектоники чистого разума следует, что критическая философия не исчерпывает трансцендентального метода, ее должна дополнять метафизика нового типа, основывающаяся не на гипостазировании понятий, а на рефлексии собственной трансцендентальной структуры. Главной задачей новой метафизики должна была стать забота о чистоте разума и взаимном соблюдении границ всеми человеческими способностями. В сочинении "О действительных успехах метафизики..." метафизике предписывается задача делать свое жилище постоянно обитаемым, чтобы в нем не поселилась "всякая нечисть". Но те неясные указания на позитивную роль метафизики, которые Кант настойчиво делал, остались только программными заявлениями. В письмах к Герцу Кант заявляет, что "Критика чистого разума" содержит в себе источники метафизики, ее методы и границы. В "Логике" есть следующие фразы: "Кажется, считается за честь о метафизических исследованиях говорить презрительно, как о пустых умствованиях. А все-таки метафизика и есть подлинная, истинная философия!"; "Без метафизики вообще не может быть философии" {50, 526-529}. Но, видимо, не случайно сам Кант ограничился критической частью трансцендентальной философии, а те плодотворные возможности, которые открывал его метод, были реализованы далеко не так, как он предполагал. Даже если бы Кант не успел отреагировать на первые опыты Фихте, его отрицательное отношение к последующим системам немецкой классической философии можно было бы предсказать с уверенностью. Тем не менее именно на основании их построений можно говорить об историческом значении кантовской реформы.

Онтологическое значение критической философии прежде всего в том, что она разобрала на части исторически сложившуюся систему метафизических знаний и выяснила возможности и пределы применимости каждой из частей. Вполне закономерно, что эта деструкция обернулась расцветом онтологического мышления в послекантовской философии. Тупик, в котором оказалась догматическая онтология в XVIII веке, был обусловлен причинами, имевшими долгую историю. Теологизация онтологии в средние века и ее натурализация в Новое время привели к тому, что учение о бытии потеряло специфику собственного предмета. Особенно это становилось очевидным в эпохи, когда теология потеряла силы – в XIV-XVI веках и затем, когда их достаточно приобрела наука – в XVIII веке. Кант, резко ограничив догматические притязания метафизики, не только не уничтожил этим онтологию, но, по существу, спас ее, указав на те слои бытия, которые могли стать лишь предметом онтологии, а именно на трансцендентальное бытие.

Мнение о том, что Кант лишил метафизику ее традиционной привилегии усмотрения чистого бытия, оставив ей лишь сферу морали и поэзии, основано на невнимании к новому смыслу понятия практического. Практическое у Канта – это сфера смысла и конечной цели. Внеэпистемичность этой сферы, ее независимость от понятия или выход за пределы понятия – это и есть то "абсолютное полагание", которое выводит из области абстракций к действительному существованию. Ничего общего с иррационалистическим приматом воли в позднейшей философии у Канта нет, но есть общие черты с учением о действительности-действенности, развитым в классической онтологии. Если несправедливо было бы сказать, что Платон своим учением о благе свел онтологию к этике, что Аристотель свел ее к прагматике учением об "энергии" как высшей сущности, что онтология XVII века, считавшая созерцание идей высшим активным состоянием, или схоластика XIII века, считавшая бытие и добро взаимозаменяемыми понятиями, растворяют онтологию в моралистике, то так же несправедливо видеть в практической философии Канта отказ от бытийного мышления.

Когда ссылаются на то, что Кант отверг онтологический аргумент и не считал существование предикатом, не обращают внимание на тот факт, что аргумент отвергался и Фомой, что Аристотель – создатель "Метафизики" – также не считал бытие предикатом, зато он считал его субъектом, и это находится в близком соседстве с кантовским учением о трансцендентальном идеале. Когда говорят, что Кант отвел абсолютному бытию трансцендентную область непознаваемого, забывают, что в учении о свободе Кант утверждает непосредственную

очевидность присутствия умопостигаемого в мире феноменов. Приведенные примеры непонимания кантовской реформы онтологии почерпнуты в основном из позитивистских интерпретаций XIX века. Их общая черта – рассмотрение критической философии вне историко-философской традиции. Между тем без учета ситуации, сложившейся в западноевропейской философии к концу Нового времени, вряд ли можно понять значение "коперниковского переворота".

Главная особенность кантовской реформы – четкое и фундаментально обоснованное проведение границы между трансцендентным, эмпирическим и трансцендентальным. Критическая философия утверждает, что понятие бытия не может играть роль универсального обобщения всего сущего, что мир не является онтологически однородным и, следовательно, метафизика, начиная с известного уровня, имеет дело не с бытием самим по себе, а со своими априорными структурами. Такое разъяснение было крайне необходимо именно для философии XVII века и ее преемников. Античный платонизм хорошо знал эту истину, средневековая онтология в силу одних только догматико-теологических соображений также, за редкими исключениями, не забывала об этих уровнях. Но философия XVII века, особенно в своей теории субстанции, ориентировалась на понятие всеохватывающего бытия, и это привело к известным антиномиям. Правда, Кант не уделил внимание тому, что, ограничивая область применения категории бытия, мы сталкиваемся с противоречиями другого рода, с необходимостью объяснять статус тех сущностей, которые не являются ни бытием, ни небытием в данной системе понятий (эту проблему решала послекантовская спекулятивная диалектика). Однако исторически актуальным был именно тот критический пересмотр ряда онтологических абстракций, который предпринял Кант.

Универсальности понятия бытия метафизика XVII века достигала утверждением тождества бытия и мышления. Рационализм видел в моменте осознания мышлением индивидуума факта "я есть" рождение достоверного мышления, а в моменте полного очищения мысли от аффектов и иллюзий – рождение бытия. Мысль, возвращаясь к себе из чуждой среды, оказывалась бытием; бытие, очищенное от случайных феноменов, оказывалось мыслью. Оппоненты рационализма, чью позицию до классической последовательности довел Юм, считали бытие и мышление не совпадающими никогда. Если нечто существует, то оно единично и фактично, если же дана мысль, то она есть общность и абстрактная возможность. Но, как было показано, эти крайности тяготели к превращению в свою противоположность, а следовательно, нуждались в синтезе. Кант решает данную проблему тем, что глубоко реформирует понятие мышления. Он проводит по объему понятия мышления границу теоретического и практического: у мышления оказываются совершенно разные функции и возможности в сферах трансцендентного, эмпирического и трансцендентального; в определенном смысле вообще нет абстрактного единства мышления – столь различны процессы мышления и познания. Соответственно распадается на части старое понятие абсолютного бытия: одно дело – эмпирическая наличность, другое – априорная идеальность, третье – мир свободы и цели.

Если можно найти предшественников Канта в учении об уровнях мышления, то в одном отношении его философия беспрецедентна: Кант уверен, что нельзя сводить многообразие принципов к одному началу. Он последовательно отказывается искать единый источник у чувственности и рассудка, природы и свободы, у двенадцати категорий. Последний случай, возможно, наиболее показателен: единство категорий всегда в докритической онтологии обеспечивалось бытием или его коррелятом – абсолютным сознанием. В системе Канта нет такого понятия бытия, которое бы могло выполнить роль сверхкатегориальной общности; что же касается сознания, то чистое единство апперцепции специально трактуется как лишенное способности содержательного единства.

Кант не только исключает из своей системы абсолютное бытие, но и лишает экзистенциального значения главные элементы трех типов априорности. Понятие не зависит от существования, должное никогда не совпадает с существованием, прекрасное безразлично

к существованию. Хотя две динамические группы категорий имеют отношение к существованию предметов, то есть к их связи с субъектом, сами они суть лишь понятия рассудка; модальная категория существования так же далека от самого существования, как и остальные категории.

Такое крайнее размежевание бытия и мышления во всех их модификациях неожиданным образом обнаруживает те смыслы этой категории, которые оказались в тени, заслоненные идеей субстанции в метафизике XVII века. Запрещая нам делать бытие понятием. Кант показывает, что остальные свойства абсолютного бытия сохраняют свою действенность. Во-первых, не утратил свою значимость трансцендентальный идеал, который, по мнению Канта, даже приобрел в трансцендентальном методе защитника его чистоты от антропоморфизма, деизма и т.п. Во-вторых, выясняется, что отсутствие высшего единства априорных способностей души и невозможность признать тот или иной вид априорности главным объединяющим началом (неспособность субстанций к взаимодействию, сказали бы рационалисты) указывают на единственный оставшийся вне критики источник синтеза, на реальное существование человека, осуществляющего "абсолютное полагание", то есть утверждающего бытие, выходя за пределы понятия. Тема времени в "Критике чистого разума" ставит вопрос именно об этом непонятном источнике синтеза [43], но впоследствии она не играет значительной роли в кантовской философии. Возможно, Кант предпочел не сужать сферу внетеоретического существования человека, не подводить ее под категории трансцендентальной философии. Тогда можно понять несколько по-другому ту особую объединяющую роль, которую Кант уделил вопросу о том, что такое человек, при перечислении главных вопросов своей философии (что я могу знать? что я должен делать? на что имею право надеяться?).

Бытие – это не род и не понятие; на статус абсолютного бытия может претендовать не абстракция, а существо; бытие и благо находятся в одном измерении – все эти положения встречались нам в истории западной онтологии. Во всяком случае, Аристотель формулирует их в явном виде. Кант, таким образом, близок к традиции, но это не противоречит его роли новатора. История философии развивается так, что традиционность иногда требует усилий, а иногда и революционных преобразований, тогда как для оригинальности часто достаточно пассивной восприимчивости к культурной атмосфере. Поэтому Кант, осознавал он это или нет, восстановил ряд достижений классической метафизики. Особенно хорошо это подтверждается сравнением Канта с теми мыслителями, которые обращались к его методу в борьбе со спекулятивной диалектикой Гегеля. Для них внетеоретическая сущность бытия человека свидетельствовала об иррациональности бытия как такового. Но Кант отождествляет сферу практического именно с разумом, что при всем своеобразии его трактовки разума сохраняет место критической философии в классической традиции.

По-новому представив задачи мышления о бытии, Кант открыл целое поле возможностей, с разной степенью верности его программе реализованных спекулятивной философией. Самым радикальным нововведением ближайших преемников Канта была идея историчности абсолютного знания. Но и эта идея может быть возведена к некоторым ее предпосылкам в кантовской философии. Доказав, что правомерность мышления о чистом бытии обосновывается только с выходом в сферу практического разума, Кант выявил коренное различие естественнонаучного и гуманитарного методов мышления. До XVIII века такое разделение вообще не было известно западной философии, Кант же сделал его необходимым. Но этим была вызвана следующая постановка вопроса: если диалектика чистого разума не есть случайное заблуждение, но есть закономерно проходимый путь, итог которого не имеет смысла без самого пути, то не будет ли история разума существеннее любой логической структуры, которой разум пользуется как средством или как целью, не окажется ли искомое разумом бытие самим процессом поиска? Кант, пожалуй, ответил бы: нет. Но характер эпохи подсказывал другой ответ.



---

## **II. Категория бытия в послекантовской трансцендентальной философии**

### **1. Переосмысление трансцендентального метода у Фихте и Шеллинга**

Понятие бытия играло в системах немецкой классической философии, созданных после Канта, значительно большую роль, чем в критической философии. Это было обусловлено двумя принципиальными нововведениями, с которых началась короткая, но невероятно насыщенная идейными событиями эпоха в истории западноевропейской философии. Первым был метод историзма, давно вызревавший в культуре XVIII века. Он предполагал, что бытие объекта может быть дано только через полноту его истории и этим, если говорить только об онтологии, решал старую проблему соотношения общего и индивидуального. Вторым была критика кантовского понятия вещи в себе, в котором философы видели досадную непоследовательность своего учителя. Кант безусловно расценил бы второе нововведение как шаг назад, поскольку этим философия возвращалась к аксиомам старой метафизики. Однако именно кантовское открытие активности познающего субъекта, его понимание предмета знания как создания трансцендентальной субъективности побудило философов нарушить главный запрет критического метода, запрет перехода от предмета к его бытию самому по себе, которое может быть дано мысли через феномен, но не может быть создано.

Наибольшее влияние на философов-современников Кант оказал не столько "Критикой чистого разума", сколько двумя последующими критиками. Эстетикой и телеологией Канта вдохновлялась романтическая школа. В ней идея историзма предстала как культ творческого процесса, в котором совпадают – в лице художника – природа и свобода. В "Критике способности суждения" романтики нашли богатые возможности для обоснования этой интуиции. В их же среде началось увлечение мистической натурфилософией, также воспринимаемой под знаком исторического метода: бесконечное становление природы и вещественная индивидуальность каждого ее явления представлялись романтикам более соответствующими понятию реальности, чем абстракции онтологии. В русле этого течения долгое время находился Шеллинг.

"Критикой практического разума" вдохновлялся Фихте. Открытую Кантом ноуменальную сферу свободы он истолковывал в духе историзма как моральное становление субъекта, причем тот путь, который должны были пройти индивидуум и общество в целом, понимался как оправдание и подтверждение автономии человеческой свободы. Свобода оказывалась не бытием, а процессом, в котором бытие выполняло роль опорных точек, фиксирующих тождество субъекта и объекта.

Оба направления, в которых переосмыслялась кантовская философия, находились в двойственном отношении к категории бытия. С одной стороны, как это явствует из результатов немецкой спекулятивной философии, они стимулировали расцвет онтологизма. Изъятие учения о вещи в себе, естественно, позволяло перенести все творческие синтезы трансцендентального субъекта в область абсолютного бытия. Историзм беспредельно расширял возможности конкретизации онтологических универсалий. Но, с другой стороны, кризис онтологизма в XIX веке был, как мы увидим, подготовлен этими же особенностями мышления. Притязания мышления не только на объективность, но и на абсолютность

дискредитировали онтологию, закрепили за ней титул негативного мышления, растворяющего реальность в пустоте формального рассудка, и всевозможные виды позитивных философий противопоставляли ей на этом основании свой квазиэмпиризм. Историзм перевернул традиционное различие бытия и становления, сделал становление субстанциальным, а бытие – его обедненным моментом, но, кроме того, он забыл, что в результате этой переоценки безнаказанным остается релятивизм, для которого и само историческое мышление может оказаться слишком догматичным.

То, что эта двойственность не случайна, можно подтвердить сравнением с аналогичными историко-философскими ситуациями. Например, метод Сократа после снятия его некоторых запретов был использован в эйдологии Платона и его школы для возвращения к космологическому мышлению досократиков "а более прочном основании, но эллинистическая философия превратила преимущества такой реформы в слабые стороны платонизма и в течение нескольких веков пользовалась в полемических целях то догматическими, то скептическими двусмысленностями теории идей. Чтобы не запутаться в многозначных результатах послекантовских онтологических тенденций, для пользы данного исследования надо различить два уровня, на которых развивались выдвигаемые концепции: на логическом уровне идеи означали то, что они должны были означать по замыслу их авторов, и противоречия здесь возникали из-за несогласованности следствий; на историческом уровне идеи и их значение различались из-за того, что за идеями стояли внетеоретические силы, и противоречия здесь были обусловлены борьбой участвующих в культурной и социальной истории сил. В свою очередь оба уровня взаимодействовали, еще более усложняя ситуацию. Цели данного исследования требуют за исходный выбрать логический уровень, но это не означает пренебрежения остальными. Скорее наоборот, изучение того и другого процессов по отдельности позволяет переходить к их разного рода взаимодействиям.

Рассмотрим, какие идеи были в первую очередь выдвинуты преобразователями трансцендентального метода. Фихте и Шеллинг как принципиальный момент размежевания с Кантом расценивают теорию интеллектуальной интуиции. По Канту, интеллектуальная интуиция есть созерцание чистого бытия; как таковая она возможна лишь для высшего существа, которое в состоянии породить бытие одним актом его созерцания. Поскольку человек может воспринимать бытие только как данное, но не может его творить, его интуиции рецептивны и чувственны. Фихте считает, что он обнаружил уникальный случай, на который не распространяется правило Канта, и этого достаточно для его опровержения: акт самосознания, во время которого утверждается, что Я есть Я, – это одновременно познание и созерцание. Такое созерцание "есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу" {97, 452}. Можно было бы оценить эту идею как возврат к декартовскому *cogito*, но Фихте подчеркивает, что "Я есть Я" тождественно не бытию, а действию {см.: 97, 461}. Единственный способ определить действие – это его противопоставление бытию: "Действование – не бытие, и бытие – не действование; другого определения через одни только понятия не может быть" {97, 451} [44]. В то же время результатом действия оказывается именно бытие: "Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие" {97, 75}. "Я есть потому, что оно полагает себя, и полагает себя потому, что оно есть. Следовательно, самоположение и бытие суть одно и то же" {97, 111}. Вся дальнейшая деятельность Я – от самополагания к не-Я и к абсолютному Я – это противоречивые отношения действия и бытия.

В отличие от декартовского тезиса, в котором двойственность сущности и явления снималась, поскольку в Я непосредственно дана сама сущность, тезис Фихте делает двойственность неизбежной, так как "Я есть Я" всегда раскалывается на активную интуицию и ее бытие. Последующий шаг, казалось бы, восстанавливает на новом уровне данное тождество, но сама логическая природа "Я есть Я" не позволяет сделать отождествление окончательным. Здесь дело в том, что бытие, по Фихте, полностью заключено в соотношениях Я и не-Я, тогда как у Канта оно вообще не вступает в эти отношения. Ценой признания возможности интеллектуальной интуиции оказалась потеря границы с трансцендентностью, что в свою

очередь повлекло необходимость проводить эту границу внутри соотношения Я и не-Я. Если бы не было полного включения бытия в процесс полагания Я, то не было бы и необходимости раздвоения Я, выделения в Я слоя бессознательной активности. Еще раз вернемся к Декарту: самосознание Я оказалось у Декарта источником рациональности, ибо ясность и отчетливость идеи не допускали инородных включений; фихтевское "Я есть Я" оказалось источником иррациональности, так как структура акта самополагания исключала абсолютную простоту синтеза, обе его части оказывались принципиально разнородными. П. П. Гайденко пишет: "Характерное переворачивание традиционных определений: пока Я бессознательно, оно свободно, когда оно сознает, оно несвободно... Созерцательное отношение к миру тем самым объявляется несвободным отношением к нему" {26, 75}. Далее она показывает, что рационализм Нового времени был прямо противоположен этому в своих установках: созерцание идей для него – максимум активности {см.: 26, 75-78}. Близок к Фихте только Спиноза, "однако если у Спинозы субстанция целиком поглощает субъект, то у Фихте, напротив, субъект, самосознание целиком вытесняет субстанцию... Но ни у Спинозы, ни у Фихте нет места для самостоятельного бытия единичного – как единичной вещи, так и единичной души. Оба этих мыслителя – решительные противники как учения Аристотеля о несводимости единичных сущностей ко всеобщему понятию, так и учения Лейбница о множественности субстанций – духовных монад" {26, 77}.

Фихте ясно представляет себе суть проблемы, возникающей вследствие его трактовки отношения действия и бытия. Он специально подчеркивает, что науко-учение различает абсолютное бытие и действительное существование {см.: 97, 257}, а потому не стирает границу сознательного и сверхсознательного. Но объективная логика его системы намного сильнее отдельных корректив. Или мы признаем, что акт действия полагает только форму субъективности, но не ее содержание, и тогда абсолютное бытие остается в себе, или мы считаем действие источником содержания, и тогда принципиальной границы между абсолютным бытием и сознанием провести уже нельзя. В последнем случае возникает альтернатива, которая ни в каком варианте не могла удовлетворить спекулятивную философию: абсолютное бытие надо понимать или как безличную и бессознательную волю, или как бессильное в своей абстрактной конечности сознание. Собственно, последующая история трансцендентализма определялась попытками решить эту задачу или избежать ее.

Путь решения представляли себе в общем одинаково и Фихте, и Шеллинг, и Гегель. Необходимо было построить теорию абсолютной личности, в которой были бы сняты оппозиции сознательного и бессознательного, абстрактной всеобщности и конкретной ограниченности. Но для осуществления решения мыслителям пришлось постоянно пересматривать исходные предпосылки своих систем и искать себе союзников в отдаленных периодах истории философии. В этом они весьма существенно разошлись – может быть, более существенно, чем в придирах взаимной критики первых лет XIX века. Единственный путь, который почему-то оказался невозможным для немецких философов этого периода, – возвращение к Канту. Показательна система Шопенгауэра: верность форме критической философии соединилась в ней с таким отходом от духа кантовского учения, что остается предположить какую-либо закономерность сохранения дистанции между Кантом и вдохновленными его "Критиками" мыслителями (эта закономерность действует, пожалуй, и по сей день).

Таким образом, истолкование бытия как процесса поставило перед Фихте и Шеллингом трудные проблемы. Философия природы и философия тождества раннего Шеллинга остаются полностью в рамках данной проблемной ситуации. Если мы будем понимать бытие объективности как отчужденную форму субъективного процесса, а бытие субъективности – как процесс осознания природой своей индивидуальности, то сохранится ли, собственно, постулируемое тождество? Так же как из системы Фихте, независимо от его оговорок, следует примат бессознательного, так из философии тождества следует примат безличного. Равенства двух процессов в системе Шеллинга не получается, так как присущее интеллектуальной интуиции бессознательно-активное основание делает субстанцией обоих

процессов природу. Шеллинг напрасно обвинял Фихте в том, что субъект-объектное тождество у него субъективно. Во всяком случае, понимание бытия у них совпадает, и это приводит к признанию однотипности систем несмотря на все попытки мыслителей обосновать свою оригинальность.

Кроме того, надо заметить, что если бы Шеллингу удалось построить последовательную систему тождества, то это, как ни странно, обострило бы проблему. Возникло бы самое труднодостижимое неравенство: зло в такой системе чувствовало бы себя естественнее, чем добро, потому что процесс преодоления внешней объективности был бы не преодолением отчуждения, а только его прекращением. Шеллинг в свой ранний период был, пожалуй, менее чуток к проблеме свободы, чем Фихте, и понимал свободу по-природному. Но в борьбе добра и зла ничья – это проигрыш добра. Используя излюбленную Шеллингом арифметическую символику, можно сказать, что + и – в сумме дают 0, но ведь ничто – это по всем метафизическим канонам место обитания зла. Поздние системы Шеллинга особо внимательны к проблеме зла и прямо ставят ее в связь с понятиями бытия и небытия. Это говорит о сознании Шеллингом недостатков своей ранней философии, несмотря на попытки включить ее как часть в зрелые системы.

Поздняя философия Фихте также пересматривает ряд установок наукоучения и, ориентируясь на традиции немецкой мистики, строит онтологию, исходящую не из перводействия, а из первобытия [45]. Кризис ранних вариантов наукоучения П. П. Гайденко сводит в следующую формулу: "должно существовать абсолютное бытие, чтобы было возможно абсолютное стремление" {26, 156}. Но стоило Фихте выбрать этот путь, как в его философии ведущими становятся классические темы старой онтологии. Бытие понимается как самоцель, причем не то или иное идеальное содержание, а просто бытие выступает и как цель человека (ср. с Аристотелем), и как цель абсолютного знания. Знание вообще трактуется как способ бытия свободы (ср. неоплатоническое учение об уме) и единственная форма бытия самости. Провозглашаемое тождество бытия, знания и жизни также находится в русле платонизма. Ведущая идея поздней философии – различие абсолютного бытия и абсолютного знания, которое есть лишь образ и явление недоступного нам бытия, – имеет свои прототипы во всех эпохах западной онтологии. Толкование существования как присутствия бытия в здесь-бытии, как встречи эмпирической определенности с абсолютным было развито до Фихте в схоластике XIII-XIV веков. Таким образом, инициатор спекулятивного движения в послекантовской философии остановился на глубоко традиционных идеях метафизики.

## **2. Понятие бытия в философской эволюции Шеллинга**

Путь Шеллинга имеет некоторое внешнее сходство с эволюцией Фихте (внешнее не значит здесь поверхностное): оба постоянно работали над преодолением исходных противоречий своих систем, оба стремились сохранить некоторую степень верности Канту, оба перешли к религиозно-этической проблематике (один от натурфилософской и эстетической, другой – от моральной и гносеологической), для обоих важным стимулом явилась немецкая мистика (для Фихте – Экхарт, для Шеллинга – Бёме). При всем этом Шеллинг в итоговых своих построениях решительно выходит за рамки классической традиции онтологического мышления и представляет своим развитием важный для понимания кризиса онтологизма феномен [46].

В начале переходного периода своего творчества Шеллинг формулирует свое понимание основного вопроса философии: "Почему вообще есть сущее, а не ничто?". Проблема, поставленная в его исследованиях о свободе {102}, а именно, как объяснить сосуществование абсолюта, свободы и зла, в значительной мере решается за счет новой концепции бытия, призванной ответить на основной вопрос философии. Для решения необходимо найти нечто, что существует в боге, но не есть бог. Шеллинг делает это при помощи различения "сущности, поскольку она существует, и сущности, поскольку она есть только основа существования" {102, 25}. Бог, естественно, сам является основой своего существования, но Шеллинг подчеркивает, что хорошо известное прежним философам, это положение говорило об основе как о понятии,

он же понимает основу как независимую реальность. "Содержащаяся в божестве основа его существования не есть бог в абсолютном смысле, то есть бог, поскольку он существует; ибо она – лишь основание его существования. Она есть природа в божестве, неотделимая, правда, от него, но все же отличная от него сущность" {ibid., 26}. Основа существования предшествует существующему богу, но он первичнее основы, так как ее не было бы без бога. Вещи как бесконечно отличающееся от бытия бога становление "имеют свою основу в том, что в самом божестве не есть сам бог" {102, 27}. Основа, или природа в божестве, это бессознательное темное начало, которое стремится к рождению; оно есть воля к разуму, и посредством этой воли бог стремится найти свое подобие. Поскольку бог существует сам через себя, он – единственное сущее в свете; все остальные вещи стремятся от темной основы к полному просветлению и тождеству с божественной волей. Но в той мере, в какой вещь причастна основе существования, ее воля есть частная, тварная воля, или своеволие {102, 30}. Полнота темной воли – это закон природы, полнота света – откровение. Зло, по Шеллингу, есть нарушение связи между этими полюсами, преобладание своеволия.

Шеллинг строит свою теодицею, исходя из различения в абсолюте двух онтологических принципов. В штутгартских лекциях (1810) он впервые пытается придать системный характер своей идее. Там эти принципы выступают как бытие (Sein) и сущее (Seiendes). Бытие – это реальное, бессознательное начало в божестве. Но, как и в человеке, бытие бога не совпадает с богом. Собственно бог – это идеальное начало, или сущий (ist das Ideale der seiende Gott oder der existierende Gott) {224, 1, 7, 435-436}. Идеальное или осознанное – это, по Шеллингу, субъект бытия, а бессознательное – предикат этого субъекта, то есть сущего, и потому лишь ради сущего существует. Различая себя в себе, бог отличает себя как сущее от бытия. То же может происходить в человеке; это будет его высший моральный акт.

"Мировые эпохи" (1811), законченное, но не изданное сочинение, содержат эти идеи уже в той форме, в какой они будут постоянно воспроизводиться в разных вариантах поздних шеллинговских конструкций. В работе должны были изображаться три периода божественной жизни: прошлое (домировая эпоха), настоящее и будущее (грядущая преображенность мира). Закончена была лишь первая часть – прошлое, но именно она говорила о бытии. Как отмечалось, бытие в терминологии позднего Шеллинга – это бессознательная необходимость, природа, а сущее – это сознание, личность и свобода.

Непросветленная инертность бытия обнаруживается лишь после выделения из него сущего. В этом и была его роль – позволить сущему утвердить свою свободу и мораль. Поэтому прошлое должно не просто пройти, но быть осознанным и преодоленным, в противном случае оно будет длиться бесконечно {224, 1, 8, 259}. Бытие, или природа бога, состоит из двух принципов (или если принципы разворачиваются в эволюции, потенциалов): интенсивно-личностного и экстенсивно-божественного, Природа бога есть такая сущность, которая не может не существовать, то есть это – необходимое бытие [47]. Но необходимое бытие не будет абсолютным, если не дополнится свободой, путь к которой лежит через противоречивое взаимодействие двух природных принципов. Борьба принципов превращает природную реальность абсолюта в страдание {ibid., 321}. Интенсивный принцип желает утвердить свою самость, но его импульс периодически побеждается экстенсивным принципом, в результате чего порыв к существованию ослабляется и расширяется, реализуя себя вовне. Периодическое преобладание принципов заставляет первоначальность постоянно пульсировать, осуществляя, по выражению Шеллинга, в своем вдохе и выдохе, систоле и диастоле жизнь абсолюта.

Стремление к существованию удовлетворится, лишь достигнув вечного бытия. На этом уровне воля станет беспредметной силой хотения, волей без желания. Но для этого достигнутый объект должен быть действительным, полноценным бытием. Ничто ограниченное не может удовлетворить стремление первоприроды к существованию, и в этом причина исторического развития мира. В гегелевской "Науке логики", создававшейся в это же время, выдвинут аналогичный стимул развития: источник диалектики, то есть развития абсолюта через

противоречия, это неадекватность любого конечного содержания богу. Ритм и закон развития – триада тезиса, антитезиса и синтеза – аналогичны динамике трех потенциалов у Шеллинга, а "снятие" тождественно потенцированию. Но принципиальным отличием является понятие воли, которое не играет никакой роли в логике Гегеля. Для Гегеля понятийное противоречие является исходным.

Природа, бывшая когда-то у раннего Шеллинга оборотной и равноправной стороной духа, становится теперь материалом претворения божественной полноты. Истинное бытие, к которому, преодолевая все конечное, стремится воля, – это абсолютная личность, то есть бытие, преодолевшее и преобразившее свою природу. Шеллинг описывает преобразование природы как некую онтологическую алхимию, очищающую духовную сущность абсолюта от мрака первоприроды {ibid., 285}. Первоприрода не может сама по себе стать истинным бытием, несмотря на свою никогда не успокаивающуюся страсть к бытию (Sucht zu Sein) {ibid., 232}. Она есть лишь необходимость, но откровение в целом и любой его отдельно взятый момент совершаются не потому, что в этом есть необходимость, а потому что такова воля бога. Но в то же время творческая форма откровения зависит не от свободы, а от природы бога, и поэтому бог отдает себя необходимости, то есть первичному стремлению к существованию.

Первая мировая эпоха – это бытие в себе, которое, еще не ведая свободы, познает себя в образах, предназначенных для воплощения в других эпохах. Эта домировая жизнь соответствует библейскому понятию "мудрости в боге". Содержание мудрости в себе составляют три потенции. Первая есть обращенная на себя, центрирующая, отрицательная сила (ср. фихтевское Я). Вторая – обращенная вовне, центробежная, утвердительная сила ("мир духов"). Третья – единство двух первых. Шеллинг обозначает их соответственно:  $A^1$ ,  $A^2$ ,  $A^3$ , или  $-A$ ,  $+A$ ,  $\pm A$ . Заимствуя образы платоновского "Пира", он называет  $-A$  бедностью,  $+A$  богатством, а результат их брака,  $\pm A$ , мировой душой. Мировая душа – это синтез пустого существования первой потенции и безличного богатства второй. Поэтому мировая душа есть связующее звено, посредница между миром и богом. Но три потенции составляют лишь природу абсолюта. Над природой возвышается преодолевающая ее свобода. Поэтому тайна мирового единства символизируется числом четыре. Шеллинг указывает при этом на тетраграмму имени Яхве (JHWH) и на пифагорейскую тетрактиду {ibid., 261, 273}.

В последний период творчества Шеллинг много сил посвящает истолкованию древней мифологии. Подобно поздним неоплатоникам, он выстраивает рядом с философией целый параллельный мир мифологических образов, в которых, по его мнению, уже в свое время отразились главные тайны бытия. Всю мировую историю и соответственно свою философию Шеллинг делит на две части. Философия мифологии имеет дело с периодом, когда естественный процесс богопознания выражался в образах и, позднее, в мыслях. Философия откровения повествует о периоде, начавшемся со сверхъестественного открытия истины и знаменующегося преодолением природы свободой. Философия приводит к внутреннему единству и образное, и понятийное, и сверхъестественное знание.

С историко-философской точки зрения интересно не столько то, что Шеллинг погружается в интерпретацию мифологии, сколько то, что само его философствование становится мифологичным. Вместо анализа понятий и соответствующей им объективности Шеллинг предлагает описание процесса, который предстает его внутреннему взору. Этот почти визионерский рассказ о "божественных делах" сохраняет еще связь с философией, поскольку ключевые идеи имеют понятийное обоснование, но ничто не изменится, если оставить в его работах только дескриптивную часть. Здесь стоит различить обычный метод философии, при котором для интерпретации реальности выбирается какая-то модель, служащая преимущественным образцом процесса или явления, и метод Шеллинга. Роль модели может выполнять космос, живой организм, формальная логика, геометрия. У Фихте и Гегеля такой моделью является социально-этическая действительность. У Шеллинга, пожалуй, ведущая

модель – душа: его детальные и экспрессивные описания борьбы различных сил удивительно похожи на мир, открытый современной фундаментальной психологией. Но все это не дает никаких оснований сводить философию к тем моделям, которые она использует. Поскольку Шеллинг не отказывается от понятийных критериев и сохраняет в качестве точки отсчета позицию философа, он все еще принадлежит классической? эпохе метафизики. Но есть и такие особенности метода Шеллинга, которые делают его одним из первых мыслителей новейшего периода западной философии. Прежде всего это как раз касается нашей темы.

Что нового внес Шеллинг в учение о бытии? Ответить на этот вопрос можно, выяснив значение его дистинкции бытия и сущего. Шеллинг несколько преувеличил новизну своей идеи. У Аристотеля мы встречаем достаточно четко выраженное учение о различии существующего и его бытия, он же показал, в каком смысле это различие применимо к богу, а в каком – нет. У него же ясно сформулировано понимание материи-стересиса как воли к существованию, причем Аристотель ссылается на это учение как на давно существующее. Много соответствующего материала можно найти в средневековой философии, начиная с Боэция. Шеллинг подчеркивает, что он трактует эту дистинкцию не формально, а реально, однако не нужно вспоминать Бёме, чтобы найти предшественников Шеллинга: для того и различали разные смыслы чистого бытия арабские и латинские толкователи "Метафизики", чтобы объяснить отношения абсолюта к миру.

При всем этом Шеллинг прав, считая свою дистинкцию новым шагом философии. Забегая вперед, сравним его и гегелевское учения о бытии. Для Шеллинга бытие есть бессознательное и бессодержательное начало, но оно *есть*. "Быть" и в то же время не "быть чем-то" противоречиво, поэтому бытие стремится к своему максимуму. Абсолютная личность – это максимум бытия, но она уже не "что-то", так как для нее "быть чем-то" меньше, чем просто "быть". Абсолютная личность – это все "что-то", собранные уникальным способом в личностное "всё". По Гегелю, в основе движения абсолюта, то есть в начале и в конце, лежит то же противоречие: бытие есть, но как "просто бытие" оно – ничто, поэтому последовательность превращений приводит бытие к абсолютному духу, к личности. И Гегель и Шеллинг понимают различие бытия и сущего вполне реально, то есть как онтологическую структуру, а не как прием мысли. Но для Гегеля и в начале и в конце движения бытие уже есть понятие; сама необходимость движения родственна логической необходимости, точнее, субъективная логика есть не что иное, как отражение этой первологики. Шеллинг ограничивает понятие сферой "философии (но – еще раз подчеркнем – не пытается его разоблачить как фикцию), а бытие изображает как принципиально непонятную реальность.

Сознательное и настойчивое изъятие из абсолютной действительности во всех ее модификациях всего, что может позволить отождествить мышление и бытие, – это и представляет собой новый историко-философский шаг, причем по отношению к традиции – шаг вовне. Кант также не позволял отождествить вещь в себе и понятие, но он не позволял и выдавать за философское знание мышление о трансцендентном. Шеллинг выводит философию в сферу трансцендентного, но отменяет принцип тождества бытия и мышления. В результате философ уже не может строить образ универсума, исходя из понятия как точки отсчета. На это имел право даже средневековый философ. Ведь теология, до какой бы степени послушания она ни доводила философию, не отрицала права понятия на конструирование идеального мира, имеющего какую-то автономную значимость. С точки же зрения реформированной Шеллингом онтологии под вопросом находится сама идеальная значимость, если она не освящена событиями мирового мифа. Понятие становится не просто иным по отношению к действительности, но именно вторичным. Философу остается роль медиума: у раннего Шеллинга это был поэт, у позднего – пророк. Новейшая буржуазная философия так или иначе пошла по пути, ясно наметившемуся у Шеллинга, однако далеко не всегда мыслителю-медиуму позволяли в дальнейшем посредничать между такими благородными сферами, как абсолют и индивидуум.

Шеллинг осознавал происходящие историко-философские сдвиги, что ясно выражено в его трактовке предшествующей спекулятивной философии как "негативной", а своей – как "позитивной". Здесь Шеллинг встал в конце концов на точку зрения своего оппонента Якоби, боровшегося с "нигилизмом" немецкой философии. Но все же сам он принадлежит к последним явлениям классической традиции. Его поздние лекции были отрицательно оценены первыми мыслителями новейшей буржуазной эпохи, ибо уже велась активная работа в других, более близких эпохе направлениях. Несмотря на то, что Шеллинга "не приняли", его идеи, в комплексе с позднеромантическими, играли особую роль в судьбах западной онтологии, но это уже выходит за рамки нашей темы.

### **3. Диалектика абсолюта в философии Гегеля**

В системе Гегеля бытие как категория занимает вполне определенное место, и это обуславливает характер ее функционирования. Бытие есть первый раздел "Логики" и соответственно тезис триады. Как и всякий элемент его системы, бытие подчиняется законам развития триад: во-первых, по принципу "снятия" начальное не исчезает в последующем, а вбирается в него, обогащая при этом свой смысл; во-вторых, любой элемент триады относится к своим коррелятам в других триадах как звено в цепи развития и может как сам пояснять их, так и поясняться ими. Отсюда ясно, что бытие как категория будет сохраняться на всех уровнях развития идеи. Каждый последующий шаг развития будет давать новый предикат для абстрактного субъекта, выдвинутого в начале "Логики", – для бытия, хотя в конце окажется, что истинным субъектом была идея, предикатами для которой являлись предшествующие категории. Но это переверачивание также будет раскрывать истинный смысл бытия. Далее, ясно, что все тезисы всех триад будут давать материал для определения и объяснения первотезиса, то есть бытия. Наконец, "Логика" в целом как тезис главной триады системы также имеет смысл бытия по отношению к другим элементам.

Гегель осознает, что его "Логика" не совпадает с классическим понятием онтологии. С одной стороны, он иногда обозначает ее именно как онтологию {см.: 30, X, 242}, с другой – в очерке трех отношений мысли к объективности отождествляет онтологию с догматической метафизикой {см.: 33, I, 140}, но это значит, что мышление должно будет к ней вернуться, как ко всякому тезису, на более высоком уровне. Эта двойственность вызвана особенностями гегелевского понимания тождества бытия и мышления, решительным сторонником которого он являлся. И бытию и мышлению, говорит Гегель, присущи одни и те же определения, но мы не должны брать тождество бытия и мышления конкретно (конкретное, по Гегелю, есть богатство органически собранных воедино определений) и говорить, что сущий камень и сущий человек – одно и то же. Бытие есть именно то, что совершенно абстрактно, и этим оно отличается от конкретного {см.: 33, I, 226}. Поэтому онтология Гегеля, в отличие от традиционной, имеет дело с тождеством бытия и мышления в начале и конце системы. Для того чтобы утвердить тезис о тождестве, необходимо пройти путь конкретизации, на каждом из шагов которого бытие и мышление полностью не совпадают.

В качестве первой категории "Логики" бытие есть полная неопределенность, крайняя степень абстракции, совершенная лишенность определений. (Лишь древнее понятие материи может сравниться в этом отношении с гегелевским бытием.) Но в то же время это первый предикат абсолюта {см.: там же, 217}, это всеобщность. Отсюда первое и определяющее противоречие системы: бытие оказывается равным ничто. Но поскольку это несовместимо с понятием абсолюта, начинается работа по преодолению противоречия и синтезу противоположностей. Особенность "Логики" в том, что место всех ее событий – абсолют в себе, и все, что происходит с категориями, есть история мышления абсолюта о себе (этим не исключается значение "Логики" как просто мышления автора о заявленном предмете и мышления читателя об изложенном в книге, но, согласно гегелевскому пониманию истории, они тем самым становятся соучастниками истории абсолюта). Первое противоречие в истории абсолюта сохраняется и в дальнейшем, но приобретает иные формы, и во всех этих формах присутствует бытие. Это, по Гегелю, так и исторически и логически. Философия началась с



осознания чистого бытия и его тождества мысли в элейской школе, и эта идея постоянно присутствовала в истории философии. Но и мышление вообще должно начинать с бытия и сохранять его интуицию. "Совершенно верно, что нельзя остановиться на одном лишь бытии, но бессмысленно рассматривать остальное содержание нашего сознания как находящееся *наряду* с бытием и *вне* его или как нечто лишь *также* существующее. Истинное отношение... в том, что бытие как таковое не есть нечто прочное и окончательное, но в качестве диалектического переходит в свою противоположность... бытие есть первая чистая мысль, и, с чего бы ни начинали (с "я"="я", с абсолютной индифферентности или даже с самого бога), эти начала суть лишь представление, а не мысль; начало как содержание мысли есть именно лишь бытие" {там же, 220}.

Проблема начала для гегелевской системы – не формальный вопрос, и он посвящает ей немало места. Дело в том, что в истинной системе должно быть истинное начало, иначе ложью окажется все последующее. Но истина есть конец пути. Отсюда возникает противоречие: мы должны найти истину до нахождения истины. Начало, должно быть или безусловно достоверным, или абсолютно истинным. Бытие обладает достоверностью наряду с некоторыми другими положениями, но они, в отличие от бытия, уже сами есть бытие, то есть известным образом опосредованны, бытие же – это полная непосредственность. Поскольку истинная система замкнута, и ее конец совпадает с началом, непосредственность бытия будет полностью опосредована всей системой. Потому бытие может выполнять функции начала системы, более того, именно такое начало делает философию наукой, поскольку весь свой материал она превращает в созерцание самой себя.

Стоит отметить, что Гегель, в отличие от Фихте и Шеллинга, не придает столь уж большого значения вопросу интеллектуальной интуиции. Для него интуиция всегда в конечном счете есть мысль. Здесь он гораздо ближе к Лейбницу, чем к Канту. А если сравнивать с Фихте и Шеллингом, то он дальше всех отошел от Канта (во всяком случае, от его "аналитики", тогда как к "трансцендентальной диалектике" он, может быть, ближе всех). И Фихте и Шеллинг никогда не отказывались от того, что первичной должна быть созерцаемая реальность, а осознающая ее идеальность – вторичной; они лишь переосмыслили реальность. Для Гегеля этот вопрос не важен, ибо первичное все равно найдет свою истину в последнем, и это будет идея. И. А. Ильин поэтому напрасно строит свою интерпретацию Гегеля на понятии интуиции {см. 48}, хотя и нельзя отрицать, что в определении спекулятивного мышления в § 82 "Энциклопедии" {см.: 33, I, 210} Гегель полностью размежевался с догматическим учением о понятии.

Первым разрешением указанного противоречия бытия является категория для-себя-бытия. Она показательна как прототип всех дальнейших синтезов. Наличное бытие (Dasein), в которое разрешилось противоречие бытия и ничто, есть некоторое "нечто", или определенность. В определенности "нечто" исчезла неопределённость бытия, поэтому наличное бытие – это инобытие исходной категории. Далее, оно есть реальность как сущее определенное качество. В качестве нового образа бытия это – бытие-в-себе и бытие-для-другого, так как оно замкнуто в своей ограниченности и бессознательно, то есть может быть не субъектом, но лишь объектом для другого. Итак, инобытие бытия есть реальность, ограниченность, конечность, бессознательность, объективность. Как все конечное, оно подвержено изменению, и в этом изменении одно сменяется другим, не сохраняя ничего, но так как другое тоже есть "нечто", все повторяется сначала. Дурная бесконечность этого процесса исчезает в синтезе Sein и Dasein, в категории для-себя-бытия. Рассмотрим, в чем заключается первое разрешение противоречия бытия и ничто. Это будет микросхема всех других, включая последнее, разрешений.

В синтезе происходит возвращение к тезису, поэтому для-себя-бытие возвращает непосредственность бытия. Но теперь оно отлично как от расплывчатости бытия, так и от ограниченности бытия-для-другого: оно есть единое. Его определенность сохраняет себя при переходах, и потому оно – бесконечная определенность. Его дальнейшая эволюция как

бесконечной определенности будет заключаться в умении превращать все чуждое в свое, восстанавливать себя из инобытия. В этом смысл выражения "для-себя": бытие на этом этапе становится своей собственной целью и приобретает сознание. Оно знает себя, даже если не познает себя полностью. Поэтому для-себя-бытие есть идеальность, причем идеальность конкретной реальности. Для-себя-бытие – не только само себе цель, но оно оказывается целью для бытия-в-себе, собирая вокруг себя еще не просветленный идеальностью материал. "Ближайший пример для-себя-бытия имеем мы в "я" {там же, 237}. Среди других проявлений этой категории – жизнь. Это наиболее яркий пример того, как все чуждое становится материалом и средством для цели, каковой является сохраняющая себя в изменчивой среде жизнь. В конечном счете, все свойства для-себя-бытия соединяются в категории абсолютной личности, или абсолютного духа. Гегель видел свою заслугу в том, что абсолют в его системе – не безличная субстанция, как, по его мнению, было у Спинозы, а бесконечно богатая содержанием личность.

Второй этап "Логики" – это переход от бытия к сущности. При этом бытие теряет свою непосредственность и абстрактное единство. То, что принимали за бытие, оказалось видимостью, явлением, за которым стоит сущность. На этом этапе раздвоенность, раскол и нетождественность себе становятся главным признаком всех категорий. Переход от одной категории к другой сменяется отражением их друг в друге. Ретроспективно меняется и значение бытия как начала. Оно становится моментом процесса. Система Гегеля позволяет и даже требует многообразия оценок каждого этапа. Этих оценок столько, сколько есть фиксированных категорий в "Логике". Дело в том, что каждую категорию можно взять в качестве точки зрения и построить образ процесса, видимый с данной точки. Соответственно каждая категория может иметь столько оценок, сколько "взглядов" может на нее направляться. Но, кроме того, "Логика" провоцирует, внесистемные аналогии. Лексика, примеры и аллюзии Гегеля позволяют оценить бытие начала как "прошрое" (ср. с Шеллингом), как состояние непосредственности и наивности (что можно толковать и в индивидуальном плане, и в социальном), как необходимость, как протяженность или плоскость, как "язычество" и т.д. Сущность в таком случае будет выступать как "настоящее", "объемное", "христианство" и т.д. Еще больше материала дают коррелятивные категории из "Философии природы" и "Философии духа". Но ретроспективная оценка бытия – это не главное изменение на уровне сущности. Важнее то, что сама сущность есть превращенная форма бытия.

Внутри этапа сущности бытие как таковое появляется в категориях существования и действительности. Гегель поясняет их значение следующим образом: "Раньше мы имели в качестве форм непосредственного *бытие* и *существование*; бытие есть вообще неререфлектированная *непосредственность* и переход в другое. *Существование* есть непосредственное единство бытия и рефлексии; оно поэтому – *явление*, которое возникает из основания и погружается в основание. Действительное есть *положенность* этого единства, ставшее тождественным с собой отношение; оно поэтому не подвержено *переходу*, и его *внешность* есть его энергия; оно в последней рефлектировано в себя; его наличное бытие есть лишь *проявление самого себя*, а не другого" {там же, 313}. В этой концентрированной характеристике показано, что существование, то есть экзистенция, есть способ сущности стать явлением. Она, как мы знаем, отлична от явления после раскола бытия на эти противоположности. Существование позволяет сущности выйти из себя и обрести видимость, но существование в известном смысле случайно появляется из своей сущностной основы и так же в нее возвращается. В категории действительности сущность и существование обретают истинное единство. В действительности, то есть в существенном явлении, внешнее и внутреннее едины, и тем самым восстанавливается потерянная бытием непосредственность. Гегель подчеркивает смысловую насыщенность действительности, сравнивая свою категорию с аристотелевской *energeia*. Действительность разумна в строгом смысле понятия "разум" у Гегеля. (Путаница со значениями категорий вызвала известное культурно-историческое недоразумение с тезисом "все действительное разумно".) Действительность в своей конечной модификации, то есть как субстанция, находит

разрешение своих противоречий в переходе на новый, третий этап развития бытия. Это стадия развития свободной субстанции, или понятия.

Понятие есть истина бытия и сущности, возвращение из состояния раздвоенности в единство. Каким образом бытие, проделав сложный путь, оказывается именно понятием, а не чем-то другим? Оставив в стороне возможные оттенки понятия Begriff, вспомним о его античных прообразах: эйдос и логос – это ведь тоже "понятие", но такое, которое порождает свое содержание, то есть это и есть свободная субстанция. "Конечно, понятие следует рассматривать как форму, но как бесконечную, творческую форму, которая заключает в самой себе всю полноту всякого содержания и служит вместе с тем его источником... оно содержит в самом себе в идеальном единстве бытие и сущность и, следовательно, все богатство этих двух сфер" {там же, 342}. В связи с переходом от необходимости к свободе Гегель вводит такие предикаты освобождающегося мышления, как свободный дух, любовь и блаженство. Этим созданы предпосылки для преобразования понятия в абсолютную личность.

В последний раз тема бытия как такового появляется в том месте раздела о понятии, где Гегель обосновывает переход от субъективного понятия, то есть мышления в обычном смысле слова, к объективности. Объект, поясняет Гегель, – это тотальность понятия, то есть его целостное завершение. То, что он при этом еще и предмет, что он может выступать как внешнее для кого-то, это уже следствие. В согласии с дефинициями, идущими еще от средних веков, Гегель полагает, что полнота сущности естественно превращается в существование. Не случайно именно здесь Гегель возвращается к уже затрагивавшейся им проблеме онтологического аргумента. Этой проблеме Гегель отдает много сил и даже посвящает специальный курс лекций. Неоднократно возражает он Канту, отвергавшему онтологический аргумент. При всем этом Гегель заявляет: "Сам по себе вопрос о бытии бога... малоинтересен" {там же, 226}. Поскольку бог есть максимум конкретности, а бытие – абстрактность, онтологический аргумент применительно к божественному существованию Гегеля не особенно интересует, но как способ доказать тождество бытия и мышления он чрезвычайно важен для Гегеля. Особенности ансельмовского варианта доказательства делают его, по Гегелю, уязвимым {см.: там же, 381-382}; Декарт и Спиноза формулируют аргумент объективнее {см.: там же, 199-200, 381}, хотя к Ансельму, пожалуй, Гегель обращается чаще {см.: 30, XI, 129-130, 266, 438-441}. Отмечает Гегель и недостатки аргумента самого по себе: аргумент предполагает, что бытие есть *одна* из реальностей {см.: 33, I, 380}, что единство сущности и существования можно принять в качестве абстрактной предпосылки {см.: там же, 382}. Это те же недостатки, которые отмечал и Кант, но Гегелю они не мешают в целом принять аргумент. Дело в том, что, Ансельм, "отодвигая в сторону ту связь, которую мы встречаем по отношению к конечным вещам, справедливо объявил совершенным лишь то, что существует не только субъективным, но и объективным образом" {там же}. Особенно задевает Гегеля кантовская критика аргумента, и к ней он возвращается не раз. Его контркритика заключается в том, что понятие бога отличается от всех остальных понятий, поскольку бог не есть конечная вещь {см.: там же, 174-175}. Было бы странно, замечает Гегель, если бы конкретная тотальность – бог – не была настолько богата, чтобы содержать в себе такое скудное определение, как бытие. "Для мысли не может быть ничего более малозначащего по своему содержанию, чем бытие" {там же, 175}.

Обоснование тождества бытия и мышления, в помощь которому и привлекался Гегелем онтологический аргумент, позволило ему дать описание абсолютной идеи, в которой бытие, наконец, находит свою истину как единства теоретического и практического. Но пока это единство только в рамках "Логики". Движение вовне, выход из "Логики" в новое измерение также осуществляются с помощью категории бытия. "Идея, обладающая бытием, есть природа" {там же, 424}. Этот последний тезис "Логики" будет понятнее, если вспомнить не только логику первого раздела, но и понятие бытия у позднего Шеллинга. В том, что идея стала обладать бытием, сказалось ее недостаточное соответствие абсолюту: быть для нее – значит выйти из себя, что и порождает природу. Но поскольку идея уже находится в своей

абсолютной истине, выход в природу является ее свободным решением, она "отпускает" себя в качестве природного инобытия.

Подводя итог рассмотрению гегелевской концепции бытия, отметим прежде всего ее оригинальные черты. Как никто в немецкой спекулятивной философии, Гегель последовательно реализовал тезис "истица есть процесс". Категория, всегда бывшая символом устойчивости и неизменности, превратилась у него едва ли не в главный двигатель эволюции универсума. Причем – и это главное – тип движения, описанный Гегелем, представляет собой нечто совершенно новое. Это историческое движение, каждый момент которого индивидуален и необходим для целого. Смысл универсума, или его абсолютное бытие, оказывается не результатом истории, а самой историей.

Далее, исторический метод позволил Гегелю дать учение о восхождении от абстрактного к конкретному, в свете которого понятие бытия приобрело смысл не состояния, а закономерного и вечного движения, ближайшим аналогом которого является жизнь. Бытие уже тем, что оно есть бытие, порождает некое абстрактное поле, в котором происходит постоянное обогащение этого "скудного" понятия, пока оно не превратится в существование абсолютной личности. Учение о том, что бытие есть субъект, а не предикат, не было до Гегеля развито никем в столь развернутой форме. Исключением является лишь Аристотель, и не случайно Гегель – один из самых точных и тонких интерпретаторов Аристотеля.

Диалектический метод, который у Гегеля приобрел беспрецедентную глобальность, с одной стороны, сам основывался на диалектике бытия, строя которую Гегель учел богатое наследие традиции, а с другой – позволил решить ряд старых антиномий, обусловленных пониманием бытия как статичной субстанции, абстрактной всеобщности, безличной каузальности или натуралистической объективности.

Как соотносить Гегеля с классической традицией онтологии? В целом можно заметить, что немецкая классическая философия двигалась от первых революционно-оригинальных вариантов своих учений к более традиционным. Это с оговорками можно отнести к Канту, который приближался к традиции уже со второго издания "Критики чистого разума", к Фихте, к Шеллингу – от философии тождества до философии откровения, к Гегелю – от "Феноменологии" до "Энциклопедии". Два последних случая сложнее, ибо логическое содержание систем попало в такой исторический контекст, в котором они играли роль отнюдь не реставрации традиции. И все же Гегеля, в отличие от Шеллинга, следует решительно отнести к классическому периоду, хотя и в качестве последнего представителя. Его диалектика сознательно вбирает в себя классические установки с тем, чтобы оправдать и оживить их [48]. В качестве границы его система, действительно, двусмысленна. Принцип историзма может означать, что нет всеобщих критериев истины, что поток становления исключает преимущественные точки обзора целого. Принцип конкретности можно понять как апологию иррациональной витальности. Если принять определение Гегеля как "панлогиста", то "логос" можно растворить в вечном процессе; если же с этим не согласиться, то можно обнаружить, сколь важную роль играют в его системе противоречия, без которых даже не согласуются друг с другом законченные истины, как узки границы чисто теоретического по сравнению с практическим, и сделать отсюда вывод о дискредитации разума. Но все это возможно при одном условии: для этого нужно взять из системы Гегеля одни элементы и отбросить другие. Следовательно, такого рода интерпретации суть факты истории новейшей буржуазной философии, но не истории немецкой классической философии.