

ТЕМА 3. БЫТИЕ

Основные вопросы:

1. Проблема бытия как философская проблема.
2. Проблема бытия в материалистической философии.
3. Проблема бытия в идеалистической философии.
4. Проблема бытия в религиозно-идеалистической философии.

1. Проблема бытия как философская проблема.

ГАРТМАН НИКОЛАЙ (1882—1950)

ОСНОВНОЙ ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ВОПРОС

а) Отправной пункт по эту сторону идеализма и реализма.

Онтология начинается в некоем положении по эту сторону содержания метафизических проблем и по эту сторону противоречивых философских позиций и систем. Для ее способа постановки вопросов совершенно неважно, существует ли некое «основание мира», обладает ли оно формой интеллигенции или нет, является ли строение мира осмысленным, а мировой процесс целенаправленным. Все это мало меняет в характере сущего как такового. Эти различия приобретают значение лишь при дальнейшем дифференцировании проблем. И тогда из разработки вопроса о бытии, конечно, возникают следствия, которые являются решающими для метафизики. Но перевернуть это соотношение невозможно. Мы не можем знать нечто о мире и его основании, не вникнув в проблему бытия, равно как и предположения об этих предметах не способны определить данную проблему. Проблема бытия по своей сути коренится как раз по эту сторону, на переднем плане. Она привязана к феноменам, а не к гипотезам.

Можно подумать, что такое положение по эту сторону должно иметь границу в метафизической противоположности идеализма и реализма хотя бы постольку, поскольку эта противоположность является чисто теоретической. Ибо она касается отношения сущего к субъекту; очевидно, что бытие, если оно существует только «для» субъекта, — это одно, и если оно независимо от него — это другое. Причем в этом случае дальнейшее различение того, идет ли речь об эмпирическом субъекте или о стоящем над ним, модифицировало бы далее и бытие.

Тем не менее, все это не совсем так. Пожалуй, это различие касается онтологии очень сильно, однако не так, чтобы она определяла здесь свою позицию изначально. Скорее, дело обстоит таким образом, что она, двигаясь вперед, лишь постепенно получает возможность занятия позиции и в этом

вопросе. Феномены же бытия, поняты исключительно как таковые, вовсе не требуют в этом пункте предварительного решения. В отношении идеализма и реализма они ведут себя с таким же безразличием, как и в отношении теизма и пантеизма. Лучшим тому свидетельством является тот факт, что идеалистические теории во все времена и при любых обстоятельствах имеют дело с теми же феноменами бытия, что и реалистические. Их задачей, в той же мере что и задачей реализма, является понимание сущности так называемого реального мира, включая модусы его реальности. И если они провозглашают этот мир только лишь «явлением» или даже пустой видимостью и обманом, то, тем не менее, это все-таки есть как раз некое толкование феномена: это теория, которая сопоставима с проблемой бытия, а вовсе не устранение этой проблемы.

Для отправной точки онтологии дело идет не о том, прав ли со своим толкованием идеализм. Здесь важно лишь одно: феномен, им истолковываемый, сначала надлежащим образом схватить и очертить без оглядки на всякое дальнейшее толкование. Полагать, что тем самым встаешь на почву реализма и опережаешь всякое дальнейшее толкование, ошибочно. Так это выглядит лишь потому, что феномен есть феномен бытия и что есть привычка понимать бытие как бытие в себе.

В пику этому можно держаться той позиции, что в принципе есть прекрасная возможность понимать всякое обнаруживаемое бытие, да и само «сущее как таковое», в качестве отсылающего назад к субъекту. В этом случае остается открытым лишь вопрос, истинно это понимание или ложно. Относительно этого в дальнейшем, при рассмотрении бытийственной данности, будет выработано и решение. Но принять его заранее, в отправной точке исследования, нельзя.

б) Бытие и сущее. Формальный смысл основного вопроса.

От зачатков онтологии слишком многого ждать не следует. Вынужденные пребывать в сфере наиболее всеобщего, они не могут избежать известной степени абстрактности. Ибо все конкретное, что только можно вводить, уже есть конкретизация. Стоит задача — схватить строго всеобщее понятие «сущего», сделав это если не по содержанию, то хотя бы формально; и, сверх того, установить, что следует понимать под «бытием» этого сущего.

Ибо это не одно и то же. Бытие отличается от сущего точно так же, как истина отличается от истинного, действительность — от действительного, реальность — от реального. Есть много того, что истинно, однако сама истинность в этом многом — одна и та же; говорить об «истинах» во множественном числе с философской точки зрения неверно и этого следовало бы избегать. Точно так же неверно вести речь о действительностях, реальностях и т. д. Действительное бывает разным, действительность в нем одна — тождественный модус бытия.

Так дело обстоит и с бытием, и с сущим. Необходимо отвыкнуть от смешивания одного с другим. Это первое условие всякого дальнейшего проникновения в тему. Бытие сущего одно, сколь бы разнообразным ни было

это последнее. Все же дальнейшие дифференциации бытия суть лишь конкретизации его способов. Об этом речь пойдет далее. Сначала же на обсуждении стоит общее.

Древние вовсе не осознавали ясно отличия сущего (от) бытия, хотя язык давал его им в распоряжение, и тем более не вели в этой сфере исследований. Это относится уже к Пармениду, но не в меньшей степени — к Платону и Аристотелю. Средневековье, шедшее по их стопам, поступало не лучше. Вопросу о бытии оно предпочитало вопрос о сущем, не делая, однако, верного различия между ними. Отсюда происходит вошедшее в обиход предоставление онтологических понятий воле случая, которое еще сегодня осложняет однозначную постановку вопроса.

Между тем это предоставление вовсе не нуждается в специальном извинении. Практически, естественно, нельзя говорить о бытии, не исследуя сущего. Здесь даже вовсе не требуется отделения одного от другого. Основной вопрос о сущем можно спокойно воспринимать как вопрос о бытии, ибо бытие есть явно то тождественное, что имеется в многообразии сущего. Необходимо лишь всегда держать это различие в поле зрения. А это значит, что нужно спрашивать не о каком-то едином «сущем», которое стоит за многообразием всего сущего — это сразу означало бы поиски некоей субстанции, абсолюта или еще какого-нибудь основания единства, а ведь оно само, в свою очередь, должно было бы обладать бытием, — а о том, что в этом есть просто онтологически понимаемое всеобщее. Но это — бытие.

В своем формальном понимании, таким образом, основной вопрос онтологии есть вопрос не о сущем, но о бытии. Но никого не должен удивлять тот факт, что он как раз поэтому вынужден начинаться с сущего. Ибо подход, реализуемый в том или ином вопросе, и направленность этого вопроса — не одно и то же.

в) Аристотелевская формулировка вопроса.

Потому Аристотель был совершенно прав, понимая первую философию как науку о сущем как сущем. Если переводить это дословно, то вопрос направлен здесь не на «бытие», но на «сущее», а именно — на «сущее как сущее», или, как мы обычно говорим, — на «сущее как таковое».

Эта классическая формула в точности отражает положение дел в отправном пункте. Хотя она ставит вопрос о «сущем», а не о «бытии», но так как она имеет в виду сущее, лишь поскольку оно сущее, т. е. лишь в его наибольшей всеобщности, то опосредованно — через сущее — она тем не менее касается «бытия». Ибо сверх всякого особенного содержания это последнее есть единственное, что является общим для всего сущего. Потому эту формулу можно принять без оговорок. Она, хотя и очень формальна, но в своем роде неподражаема.

Она отнюдь не есть нечто само собой разумеющееся. Скорее она с самого начала предохраняет от известной односторонности и неправильности в постановке проблемы. В античной мысли понятию сущего противостоял, с одной стороны, феномен (явление), и с другой — умопостигаемое, познаваемое.

«Сущее как сущее», таким образом, благодаря этой формуле одинаково отличается и от сущего как чисто являющегося, и от сущего как становящегося, чем одновременно предотвращены воззрения, согласно которым само «бытие» может заключаться в явлении или в процессе становления.

Но согласно порядку вещей, данная защита идет еще дальше. Ибо ее с таким же успехом можно обратить против воззрений Нового времени: сущее как сущее очевидно не есть сущее как устанавливаемое, полагаемое, представляемое, это не сущее как субъект-соотнесенное, не как предмет. В отношении самого «бытия», однако, это означает, что последнее не состоит в установленности, положенности или представленности, а равным образом и не растворяется в отношении к субъекту, т. е. в предметности. Если эти последние определения понимать строго по эту сторону идеализма и реализма, то они означают, что само бытие в этом случае по своей сути не есть бытие субъект-обусловленное, если оно потом, на основе иных соображений, вдруг действительно оказывается бытием как таковым.

Христиан Вольф воспринял определение Аристотеля буквально. Он определяет науку о сущем в своем роде, или поскольку оно есть. Дальнейшее раскрытие показывает, однако, что это он берет не в строгом смысле «сущего»: данное значение схоластически приближается к тому, что мы назвали бы «предметом». Тем самым строго онтологический смысл формулы был бы отвергнут. Тема теории бытия в этом случае, с одной стороны, трактуется слишком широко, ибо «предметы» могут быть и чисто вымышленными, представляемыми, интенциональными, т. е. не имеющими характера собственно бытия, а с другой стороны, она в то же время берется слишком узко, ибо очевидно, что в мире может существовать разнообразное сущее, не являющееся предметом — ни представления, ни мышления, ни познания.

Да и в отношении Вольфа поэтому будет нужно придерживаться старого, строгого смысла аристотелевской формулы. Правда, Аристотель в своей «Метафизике» слишком уж быстро свел проблему бытия к особым частным вопросам и разбросал ее по определенным категориям — таким как субстанция, форма, материя, потенция, акт. Но до всех этих конкретизации, вступающих в игру все-таки лишь при разработке проблемы, чтобы не сказать — при ее решении, он саму проблему определил неким способом, который оказался образцовым и еще сегодня исключительно плодотворен. <...>

Действительность, реальность, степени бытия

а) Сущее как действительно сущее

Все названные формулировки сущего ограничивают себя отдельными категориями бытия. Тем самым они всякий раз затрагивают одну из сторон сущего, но не достигают «сущего как сущего». По ним можно прекрасно изучить, что за принципиальные моменты принадлежат бытию, а таким образом и в действительности — как бы отталкиваясь от конкретизации — приблизиться к неощутимой всеобщности. Если к тому же принять, что эти

формулировки варьируются в пределах пар противоположностей, то вдобавок к этому возникает еще и важное определение, что «сущее как сущее» явно должно быть тем, что содержит в себе эти противоположности. Оно оказывается общим как для части и целого, так и для единства и множественности, устойчивого и становящегося, определенного и неопределенного, зависимого и независимого, всеобщего и индивидуального.

Однако сама собой всплывает мысль дополнить эту положительную основную черту еще одной, характеризующей указанное общее в его модальности. В качестве таковой напрашивается действительность. В этом случае сущее можно было бы понять как действительно сущее схоластиков, сущее Аристотеля. Тем самым оно приводится в соответствие не только обыденному словоупотреблению, которое не знает слова «сущий», говоря вместо него «действительный», но и иерархизации модусов бытия, согласно которой «возможное» еще не есть собственно сущее, представляя как бы его предварительную ступень, и только действительное выступает в качестве завершеного сущего.

Нет нужды действительно понимать здесь как действующее или даже как связанное с определенным родом данности. Но при этом, пожалуй, вступает в силу понятие, противоположное понятию потенции. Аристотелевская потенция, не совпадает в точности с «возможностью» (чисто бытийственной категорией): ее нельзя понимать и в сегодняшнем смысле «динамического» (например, как движущую силу), динамический момент в этом смысле находится, скорее, на стороне обыденного. Обыденное — это пассивно понимаемая «склонность» к чему-либо. В ней телеологически заложено нечто, склонностью к чему она является. Неполнота ее способа бытия заключается, таким образом, исключительно в наличии альтернативы между бытием и небытием этого нечто. Обыденность является осуществлением последнего, а тем самым — разрешением указанной альтернативы.

В телеологическом аспекте мира нечто для себя и в самом деле должно предоставлять примат действительному перед возможным. Существование подобного преимущества пытался доказать и Аристотель в книге «Метафизика»: свободной, для себя существующей потенции нет, она всегда уже привязана к некоему уже сущему, предшествующему ей как во времени, так и онтологически.

Проблематичным здесь остается лишь сам телеологический аспект. Остается недоказанным как раз то, действительно ли все сущее есть осуществление склонности. Данный вопрос требует особого исследования, которое можно произвести только в рамках специального категориального анализа финальной связи. Но здесь можно сказать заранее, что такой всеобщий телеологизм в любом случае не может сохраняться долго. И это причина того, почему в философии выработались новые, метафизически нейтральные модальные понятия.

Но если вместо потенции и акта подставить просто сформулированные модусы возможности и действительности, то невозможно понять, почему одна только действительность должна означать бытие. Дело здесь не в том,

существует ли нечто «чисто возможное» без действительности или нет, это также можно решить позднее. Но и так ясно уже до всякого исследования: то, что действительно, должно быть по меньшей мере возможным, невозможное действительное — это деревянное железо. В этом случае, однако, свойство быть возможным есть необходимый фактор бытия действительного. Следовательно, речь не идет об исключении возможного из бытия. Тем самым пришлось бы исключить из бытия и само действительное

б) Сущее как реальное

Не выходит с модусами бытия, так, может быть, получится с определенным способом бытия. Если под реальностью понимать способ бытия всего, что имеет во времени свое место или свою длительность, свои возникновение и исчезновение — будь то вещь или лицо, единичный процесс или общий ход жизни, то напрашивается определение: сущее вообще — это реальное, бытие есть реальность.

Это не то же самое, что действительность. В царстве реального существует и реальная возможность, и реальная необходимость, оно включает в себя эти модусы бытия. Но последние в той же мере повторяются и в других эвентуальных царствах сущего, если таковые можно обнаружить. Бывает, например, и сущностная возможность и сущностная необходимость, и они не совпадают с соответствующими модусами реальности. А поскольку сущности также обладают бытием — пусть и не реальным, — то и они суть его модусы.

Если тщательно продумать, что заключено в подобном различии, то тем самым, собственно, вопрос о тождестве бытия и реальности уже будет решен. Данное тождество предполагает, что нет много сущего, кроме реального мира. А именно, это исходя из сущности мира доказать невозможно. Нужно все-таки иметь в виду по меньшей мере еще один случай существования некоего царства сущего. Если теперь предположить, что такое еще одно царство сущего имеется (как его называть — все равно, но мы называем его «идеальным сущим»), то к нему относится тот факт, что оно является сущим не менее реального. Только способ бытия другой. «Бытие» как род, таким образом, должно охватывать как реальность, так и идеальность. А «сущее как сущее» не есть ни реальное, ни идеальное.

Существует ли реальное бытие, здесь решить еще невозможно. Для этого требуется исследование соответствующих данностей. Но пока достаточно того, что вопрос поставлен. Покуда на него не дан отрицательный ответ, отождествлять реальность и бытие в любом случае невозможно.

Конечно, к подобному отождествлению подталкивает и тот факт, что реальное дано нам в жизни весьма навязчиво. Ибо сама наша жизнь принадлежит к реальному миру и от начала до конца разворачивается в нем. Сущее же иного рода в сравнении с ним есть нечто, на чем сосредоточиться можно в лучшем случае лишь при помощи специального размышления. Но ничто не является более превратным, чем истолкование противоположности данностей как противоположности бытия и небытия.

СОЛОВЬЕВ ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ (1853—1900)

БЕЗУСЛОВНОЕ НАЧАЛО БЫТИЯ

Истинному бытию, или всеединой идее, противопоставляется в нашем мире вещественное бытие — то самое, что подавляет своим бессмысленным упорством и нашу любовь, и не дает осуществиться ее смыслу. Главное свойство этого вещественного бытия есть двойная непроницаемость: 1) непроницаемость во времени, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования, так что все новое в среде вещества происходит на счет прежнего или в ущерб ему, и 2) непроницаемость в пространстве, в силу которой две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места, т. е. одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга. Таким образом, то, что лежит в основе нашего мира, есть бытие в состоянии распада, бытие, раздробленное на исключаящие друг друга части и моменты. Вот какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового разделения существ, в котором все бедствие и нашей личной жизни. Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса, столь же простая в общем понятии, сколько сложная и трудная в конкретном осуществлении.

Видимое преобладание материальной основы нашего мира и жизни так еще велико, что многие даже добросовестные, но несколько односторонние умы думают, что, кроме этого вещественного бытия в различных его видоизменениях, вообще ничего не существует. Однако, не говоря уже о том, что признание этого видимого мира за единственный есть произвольная гипотеза, в которую можно верить, но которой нельзя доказать, и не выходя из пределов этого мира, — должно признать, что материализм все-таки не прав, даже с фактической точки зрения. Фактически и в нашем видимом мире существует многое такое, что не есть только видоизменение вещественного бытия в его пространственной и временной непроницаемости, а есть даже прямое отрицание и упразднение этой самой непроницаемости. Таково, во-первых, всеобщее тяготение, в котором части вещественного мира не исключают друг друга, а, напротив, стремятся включить, вместить себя взаимно. Можно ради предвзятого принципа строить мнимо научные гипотезы одну на другой, но для разумного понимания никогда не удастся из определений инертного вещества объяснить факторы прямо противоположного свойства: никогда не удастся притяжение свести к протяжению, влечение вывести из непроницаемости и стремление — понять как косность. А между тем без этих неведественных факторов невозможно было бы даже самое простое телесное

бытие. Вещество само по себе — ведь это только неопределенная и бессвязная совокупность атомов, которым более великодушно, чем основательно, придают присущее им будто бы движение. Во всяком случае, для определенного и постоянного соединения вещественных частиц в тела необходимо, чтобы их непроницаемость, или, что то же, абсолютная бессвязность, заменилась в большей или меньшей степени положительным взаимодействием между ними. Таким образом, и вся наша Вселенная, насколько она не есть хаос разрозненных атомов, а единое и связное Целое, предполагает, сверх своего дробного материала, еще форму единства (а также деятельную силу, покоряющую этому единству противные ему элементы). Единство вещественного мира не есть вещественное единство, — такого вообще быть не может. Образованное противовещественным (а с точки зрения материализма, значит, противоестественным) законом тяготения всемирное тело есть целость реально-идеальная, психофизическая, или прямо (согласно мысли Ньютона) оно есть тело мистическое.

Сверх силы всемирного тяготения идеальное всеединство осуществляется духовно-телесным образом в мировом теле посредством света и других сродных явлений (электричество, магнетизм, теплота), которых характер находится в таком явном контрасте со свойствами непроницаемого и косного вещества, что и материалистическая наука принуждена очевидностью признать здесь особого рода полувещественную субстанцию, которую она называет эфиром. Это есть материя невесомая, непроницаемая и всепроницающая, — одним словом, вещество невещественное.

Этими воплощениями всеединой идеи — тяготением и эфиром держится наш действительный мир, а вещество само по себе, т. е. мертвая совокупность косных и непроницаемых атомов, только мыслится отвлекающим рассудком, но не наблюдается и не открывается ни в какой действительности. Мы не знаем такого момента, когда бы материальному хаосу принадлежала настоящая реальность, а космическая идея была бы бесплотной и немощной тенью: мы только предполагаем такой момент как точку отправления мирового процесса в пределах нашей видимой Вселенной. (Смысл любви//Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 540-542.).

Совершенно несомненно, что действительность безусловного начала, как существующего в себе самом независимо от нас, — действительность Бога (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было другого существа, кроме нас самих) не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чисто логически. Необходимость безусловного начала для высших интересов человека, его необходимость для воли и нравственной деятельности, для разума и истинного знания, для чувства и творчества — эта необходимость делает только в высочайшей степени вероятным действительное существование божественного начала; полная же и безусловная уверенность в нем может быть дана только верою: и это относится, как было замечено, не к существованию только безусловного начала, но и к существованию какого бы то ни было предмета и всего внешнего мира вообще. Ибо так как мы можем знать об этом мире только по собственным своим ощущениям, по тому, что нами

испытывается, так что все содержание нашего опыта и нашего знания суть наши собственные состояния и ничего более, то всякое утверждение внешнего бытия, соответствующего этим состояниям, является с логической точки зрения лишь более или менее вероятным заключением; и, если тем не менее мы безусловно и непосредственно убеждены в существовании внешних существ (других людей, животных и т. д.), то это убеждение не имеет логического характера (так как не может быть логически доказано) и есть, следовательно, не что иное, как вера. Хотя закон причинности и наводит нас на признание внешнего бытия как причины наших ощущений и представлений, но так как самый этот закон причинности есть форма нашего же разума, то применение этого закона ко внешней реальности может иметь лишь условное значение и, следовательно, не может дать безусловного непоколебимого убеждения в существовании внешней действительности; все доказательства этого существования, сводимые к закону причинности, являются, таким образом, лишь как соображения вероятности, а не как свидетельства достоверности, — таким свидетельством остается одна вера...

Но если существование внешней действительности утверждается верою, то содержание этой действительности (ее сущность) дается опытом: что есть действительность — мы верим, а что такое она есть, — это мы испытываем и знаем. Если бы мы не верили в существование внешней действительности, то все, что мы испытываем и знаем, имело бы лишь субъективное значение, представляло бы лишь данные нашей внутренней психической жизни. Если бы мы не верили в независимое существование солнца, то весь опытный материал, заключающийся в представлении солнца (а именно: ощущение света и тепла, образ солнечного диска, периодические его явления и т. д.), все это было бы для нас состояниями нашего субъективного сознания, психически обусловленными, — все это было бы постоянной и правильной галлюцинацией, частью непрерывного сновидения. Все, что мы из опыта знаем о солнце, как испытываемое нами, ручалось бы лишь за нашу действительность, а никак не за действительность солнца. Но раз мы верим в эту последнюю, раз мы уверены в объективном существе солнца, то все опытные данные о солнце являются как действие на нас этого объективного существа и таким образом получают объективную действительность. Разумеется, мы имеем одни и те же опытные данные о внешнем мире, верим ли мы в его действительность или нет, только в последнем случае эти данные не имеют никакого объективного значения; как одни и те же банковые билеты представляют или простую бумагу, или действительное богатство, смотря по тому, обладают ли они кредитом или нет. Данные опыта при вере в существование внешних предметов, им соответствующих, являются как сведения о действительности существующем и как такие составляют основание объективного знания. Для полноты же этого знания необходимо, чтобы эти отдельные сведения о существующем были связаны между собою, чтобы опыт был организован в цельную систему, что и достигается рациональным мышлением, дающим эмпирическому материалу научную форму. <...>

Нам даны природные явления, составляющие то, что мы называем

внешним, вещественным миром. Этот мир как такой (т. е. как внешний и вещественный) бесспорно есть только видимость, а не действительность. Возьмем какой-нибудь вещественный предмет, — положим, этот стол. Из чего, собственно, слагается этот предмет? Мы имеем, во-первых, определенный пространственный образ, фигуру или форму, далее — определенный цвет, затем известную плотность или твердость: все это составляет только наши собственные ощущения. Цвет этого стола есть только наше зрительное ощущение, т. е. некоторое видоизменение в нашем чувстве зрения; фигура стола слагается из соединения наших зрительных и мускульных ощущений, наконец, непроницаемость или телесность его есть ощущение нашего осязания. Мы видим, осязаем этот предмет, — все это только наши ощущения, только состояния, имеющие место в нас самих. Если бы у нас не было этих определенных внешних чувств, то этот вещественный предмет, этот стол, не мог бы существовать таким, каким он существует, ибо все его основные качества прямо зависят от наших чувств. Совершенно очевидно в самом деле, что если бы не было чувства зрения, то не было бы и цвета, потому что цвет есть только зрительное ощущение; если бы не было чувства осязания, если бы не было осязающих существ, то не было бы и того, что мы называем твердостью, так как это явление твердости есть только осязательное ощущение. Таким образом, этот внешний предмет, этот стол, в том виде, в каком он реально представляется, т. е. именно как чувственный вещественный предмет, не есть какая-нибудь самостоятельная, не зависящая от нас и от наших чувств действительность, а есть только соединение наших чувственных состояний, наших ощущений.

Обыкновенно думают, что, если бы исчезли из мира все чувствующие существа, мир все-таки остался бы тем, чем он есть, со всем разнообразием своих форм, со всеми красками и звуками. Но это очевидная ошибка: это значит звук без слуха? — свет и цвета без зрения?

Становясь даже на точку зрения господствующего естественнонаучного мировоззрения, мы должны признать, что если бы не было чувствующих существ, то мир радикально бы изменил свой характер. В самом деле, для этого мировоззрения звук, например, сам по себе, т. е. независимо от слуха и слуховых органов, есть только волнообразное колебание воздуха; но очевидно, что колебание воздуха само по себе еще не есть то, что мы называем звуком: для того чтобы это колебание воздуха сделалось звуком, необходимо ухо, на которое бы подействовав это колебание и возбудило бы в нервном слуховом аппарате определенные видоизменения, являющиеся в чувствующем существе, которому принадлежит этот аппарат, как ощущение звука.

Точно так же свет для научного мировоззрения есть только колебательное движение волн эфира. Но движение эфирных волн само по себе не есть то, что мы называем светом, — это есть только механическое движение и ничего более. Для того, чтоб оно стало светом, красками и цветом, необходимо, чтоб оно воздействовало на зрительный орган и, произведя в нем соответствующие изменения, возбудило так или иначе в чувствующем существе те ощущения, которые собственно и называются светом.

Если я слеп, то от этого, конечно, свет не перестанет существовать, но это только потому, что есть другие зрячие существа, которые имеют световые ощущения. Но если бы никаких зрячих существ не было, то очевидно и света как света не было бы, а были бы только соответствующие свету механические движения эфира. Итак, тот мир, который мы знаем, есть во всяком случае только явление для нас и в нас, наше представление, и если мы ставим его целиком вне себя, как нечто безусловно самостоятельное и от нас независимое, то это есть натуральная иллюзия.

Мир есть представление; но так как это представление не есть произвольное, так как мы не можем по желанию созидать вещественные предметы и уничтожать их, так как вещественный мир со всеми своими явлениями, так сказать, навязывается нам, и хотя ощутительные его свойства определяются нашими чувствами и этом смысле от нас зависят, но самая его действительность, его существование, напротив, от нас не зависит, а дается нам, то, будучи в своих чувственных формах нашим представлением, он должен, однако, иметь некоторую независимую от нас причину или сущность. Если то, что мы видим, есть только наше представление, то из этого не следует, чтобы это представление не имело независимых от нас причин, которых мы не видим. Обязательный же характер этого представления делает допущение этих причин необходимым. Таким образом, в основе зависимых явлений предполагается самостоятельная сущность или существенная причина, которая и дает им некоторую относительную реальность. Но так как относительная реальность этих предметов и явлений, множественных и разнообразных, предполагает взаимоотношение или взаимодействие многих причин, то и производящая их сущность должна представлять некоторую множественность, так как в противном случае она не могла бы заключать достаточного основания, или причины, данных явлений.

Поэтому общая основа представляется необходимо как совокупность множества элементарных сущностей или причин, вечных и неизменных, составляющих последние основания всякой реальности, из которых всякие предметы, всякие явления, всякое реальное бытие слагается и на которые это реальное бытие может разлагаться. Сами же эти элементы, будучи вечными и неизменными, неразложимы и неделимы. Эти основные сущности и называются атомами, т. е. неделимыми.

Итак, в действительности существуют самостоятельно только неделимые элементарные сущности, которые своими различными соединениями и своим многообразным взаимодействием составляют то, что мы называем реальным миром. Этот реальный мир действительно реален только в своих элементарных основаниях или причинах — в атомах, в конкретном же своем виде он есть только явление, только обусловленное многообразными взаимодействиями представление, только видимость.

Но как же должны мы мыслить самые эти основные сущности, самые атомы? Вульгарный материализм понимает под атомами бесконечно малые частицы вещества; но это есть, очевидно, грубая ошибка. Под веществом мы разумеем нечто протяженное, твердое или солидное, т. е. непроницаемое, одним

словом, нечто телесное, но — как мы видели — все телесное сводится к нашим ощущениям и есть только наше представление. Протяженность есть соединение зрительных и мускульных ощущений, твердость есть осязательное ощущение; следовательно, вещество как нечто протяженное и твердое, непроницаемое, есть только представление, а потому и атомы, как элементарные сущности, как основания реальности, т. е. как то, что не есть представление, не могут быть частицами вещества. Когда я трогаю какой-нибудь вещественный предмет, то его твердость или непроницаемость есть только мое ощущение, и комбинация этих ощущений, образующих целый предмет, есть только мое представление, это есть во мне.

Но то, что производит это во мне, т. е. то, вследствие чего я получаю это ощущение непроницаемости, то, с чем я сталкиваюсь, — очевидно есть не во мне, независимо от меня, есть самостоятельная причина моих ощущений. „

В ощущении непроницаемости я встречаю некоторое противодействие, которое и производит это ощущение, следовательно, я должен предположить некоторую противодействующую силу и только этой-то силе принадлежит независимая от меня реальность. Следовательно, атомы, как основные или последние элементы этой реальности, суть не что иное, как элементарные силы-

Итак, атомы суть действующие, или активные, силы, и все существующее есть произведение их взаимодействия.

Но взаимодействие предполагает не только способность действовать, но и способность воспринимать действия других. Каждая сила действует на другую и вместе с тем воспринимает действие этой другой или этих других. Для того, чтоб действовать вне себя на других, сила должна стремиться от себя, стремиться наружу. Для того чтоб воспринимать действие другой силы, данная сила должна, так сказать, давать ей место, притягивать ее или ставить перед собою. Таким образом, каждая основная сила необходимо выражается в стремлении и в представлении.

В стремлении она получает действительность для других, или действует на других, в представлении же другие имеют для нее действительность, она воспринимает действие других.

Итак, основы реальности суть стремящиеся и представляющие, или воспринимающие, силы.

Воспринимая действие другой силы, давая ей место, первая сила ограничивается этою другою, различается от нее и вместе с тем обращается, так сказать, на себя, углубляется в свою собственную действительность, получает определение для себя. Так, например, когда мы трогаем или ударяем какой-нибудь вещественный предмет, во-первых, мы ощущаем этот предмет, это другое, эту внешнюю силу: она получает действительность для нас; но, во-вторых, в этом же самом ощущении мы ощущаем и самих себя, так как это есть наше ощущение, мы, так сказать, этим ощущением свидетельствуем свою собственную действительность как ощущающего, становимся чем-нибудь для себя. Мы имеем, таким образом, силы, которые, во-первых, действуют вне себя, имеют действительность для другого, которые, во-вторых, получают действие этого другого, или для которых это другое имеет действительность или

представляется им, и которые, наконец, имеют действительность для себя — то, что мы называем сознанием в широком смысле этого слова. Такие силы суть более чем силы — это существа.

Таким образом, мы должны предположить, что атомы, т. е. ос-ювные элементы всякой действительности, суть живые элементарные существа, или то, что со времени Лейбница получило название монад.

Итак, содержание всего суть живые и деятельные существа, вечные и пребывающие, своим взаимодействием образующие всю действительность, все существующее.

Взаимодействие основных существ, или монад, предполагает в них качественное различие; если действие одной монады на другую определяется ее стремлением к этой другой и в этом стремлении собственно и состоит, то основание этого стремления заключается в том, что другие основные существа, другие монады представляют собою нечто качественно различное от первой, нечто такое, что дает первому существу новое содержание, которого оно само не имеет, восполняет его бытие; ибо в противном случае, если б эти два основных существа были безусловно тождественными, если б второе представляло только то же, что и первое, то не было бы никакого достаточного основания, никакой причины для того, чтобы первое стремилось к второму. (Для пояснения можно указать на закон полярности, господствующий в физическом мире: только противоположные или разноименные полюсы притягивают друг друга, так как они друг друга восполняют, друг для друга необходимы.)

Итак, для взаимодействия основных существ необходимо, чтобы каждое из них имело свое особенное качество, вследствие которого оно есть нечто иное, чем все другие, вследствие которого оно становится предметом стремления и действия всех других и, в свою очередь, может воздействовать на них определенным образом.

Существа не только воздействуют друг на друга, но воздействуют так, а не иначе, воздействуют определенным образом.

Если все внешние качественные различия, известные нам, принадлежат к миру явлений, если они условны, непостоянны и преходящи, то качественное различие самих основных существ, вечных и неизменных, должно быть также вечным и неизменным, т. е. безусловным.

Это безусловное качество основного существа, которое позволяет ему быть содержанием всех других, и вследствие которого также все другие могут быть содержанием каждого, — это безусловное качество, определяющее все действия существа и все его восприятия, — потому что существо не только действует так, каково оно есть, но ^воспринимает действия других согласно тому, что оно есть само, — это безусловное качество, говорю я, составляет собственный внутренний, неизменный характер этого существа, делающий его тем, что оно есть, или составляющий его идею.

Итак, основные существа, составляющие содержание безусловного начала, не суть, во-первых, только неделимые единицы — атомы, они не суть, во-вторых, только живые действующие силы, или монады, они суть

определенные безусловным качеством существа, или идеи.

Чтения о Богочеловечестве // Соч. в 2 т. Т. 2-С. 32-35, 48-53.

БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕСАНДРОВИЧ (1874—1948)

ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ

Гносеологическое противопоставление субъекта и объекта приводит к тому, что и субъект не оказывается бытием, и объект не оказывается бытием. Бытие исчезает и недоступно познанию. Противоположение познания бытию означает выключение познания из бытия. Познающий не есть бытие, ему лишь противостоит бытие, как объект его познания. Но так как познающий не приобщен к тайне бытия и не находится в нем, то бытие стоит перед ним, как совершенно ему чуждое. Объективированное и есть чуждое. Об объектах образуют понятия. В объекте нельзя схватить неповторимо индивидуального, можно схватить лишь общее и потому всегда остается отчужденность. Объективированное бытие не есть уже бытие, оно препарировано субъектом для целей познания. Отчужденность от субъекта и оказывается наиболее соответствующей его познавательной структуре. Познание есть отчуждение. Но это отчуждение производится самим субъектом, самим познающим. Познающий субъект лишен всякого внутреннего существования, не имеет точки опоры в бытии, он существует лишь в отношении производимой им объективации. Акт познания не есть событие с бытием и в бытии происходящее, акт познания совершенно внебытийственен, он имеет логическую природу, но не имеет никакой психологической природы. Так разыгрывается трагедия познания, раскрытая немецкой идеалистической гносеологией и достигшая предельного выражения в неокантианских течениях. <...> Думают, что познавать — значит объективировать, т. е. делать чуждым, но подлинно познавать значит делать близким, т. е. субъективировать, относить к существованию, раскрывающемуся в субъекте как существующем. Натуралистическое, объективно-предметное понятие бытия должно быть отвергнуто и заменено существованием, существующим, сущим. Феноменологию и можно понимать как науку о пережитом по ту сторону объекта. Общение с людьми, с животными, с растениями, с минералами не есть объективация, и тут раскрывается возможность иных путей познания. <...>

Вл. Соловьев делал интересное различие между бытием и сущим. Бытие — это мысль есть. Сущее — я есмь. Происходит гипостазирование предикатов. Бытие есть предикат. Но сущее не может быть предикатом, в этом смысле оно не есть бытие. Вл. Соловьев как будто бы хотел прорваться к конкретному существованию за абстрактным бытием. С этой точки зрения он критиковал немецкий идеализм. Но его философия не есть философия существования, он остается в тисках рационалистической метафизики, он не обнаруживает себя в своей философии как существующего, он обнаруживает себя существующим только в поэзии. Но экзистенциальное суждение не есть только суждение о су-

существующем, но и суждение существующего. Существование нельзя вывести из суждения. Бытие есть уже логизация и объективация, первично же существование. <...>

Вся безвыходность теории познания, которая противопоставляет субъект объекту, познание — бытию, в том, что она изымает субъект из бытия и объективирует бытие. Субъект не есть бытие, он не экзистенциален, а бытие есть объект, т. е. объективация этого самого не экзистенциального, не бытийственного субъекта. На этом пути приходят к безвыходной трагедии познания. Познание совершается в какой-то внебытийственной сфере. Старая наивно-реалистическая теория познания была не лучше, потому что она не критически принимала объективацию за самое бытие, за первореальность. Но после критики познания, после дела Канта, теория познания должна перейти в следующую стадию и признать, что познание есть познание, бытие — бытием, что познающий субъект сам есть бытие, а не только противостоит бытию как своему объекту. Это и значит признать субъект экзистенциальным. И эта его экзистенциальность есть один из путей к раскрытию тайны бытия как существования. Это значит, что познание не противостоит бытию, а совершается внутри бытия и с бытием, оно есть просветление бытия. Идея «просвещения» (просветления) — верная идея, но она была вульгаризирована и искажена в XVIII веке. Акт познания есть экзистенциальный акт. Бытие остается отвлеченным определением. Существование же конкретно, Гегель чувствовал потребность перейти от бытия, которое в своей абстрактности равно небытию, к конкретному бытию, к существованию, которое у него есть единство бытия и небытия. Единство бытия и небытия он называет дазайн. Это имеет смысл иной, чем у Хайдеггера. Но все-таки перед Гегелем стояла проблема конкретного познания, и он пытался вырваться из противоположения субъекта и объекта. Он утверждал онтологический характер логики. Как возможно соотношение между субъектом и объектом, если субъект стоит вне бытия, а бытие для него объект? Это основная проблема. Ее пытались решить, утверждая тождество мышления и бытия, субъекта и объекта. Этим возвращается мышлению, субъекту онтологическое достоинство. Но что такое познание, не решается. Мало сказать, что мышление есть бытие, нужно еще сказать, что означает мышление внутри бытия, нужно определить, является ли познание творческим актом в бытии, т. е. самовозгорением света в бытии, переходом от тьмы к свету. Познание не только проливает свет на бытие, не только есть свет о бытии, но оно есть свет в бытии, внутри бытия. А это значит, что не бытие имманентно познанию, а познание имманентно бытию. Предположение о тождестве бытия и мышления не считается с иррациональностью бытия, оно имеет дело с рационализированным уже бытием. Но в бытии есть темная основа. Мышление не тождественно с этой темной основой, оно должно осветить ее, познание должно породить в ней свет. Мое познание стоит перед темной бездной в бытии, но само оно должно быть светлым и ясным. Познание имманентно бытию, но оно есть происходящее внутри бытия и с бытием трансцендентирование, прорыв в большую глубину и за пределы всякой данности. Познание что-то прибавляет, а не отражает. За

всяким данным бытием есть бытие более глубокое. Переход к более глубокому бытию есть трансцендирование. Понятие трансцендентного, статического и мертвого, нужно заменить трансцендированием. Зиммель верно говорит о трансцендировании как свойстве жизни. Интенциональность сознания у Гуссерля может быть истолкована как трансцендирование субъекта. Но познание, как бытие, как совершающееся в бытии и с бытием, как трансцендирование бытия в бытии совершающееся, возможно лишь в том случае, если познающий субъект будет экзистенциальным, если его познание будет погружением в тайну существования, в глубину бытия, а не отражением бытия объективированного. Причастность познающего к существованию предшествует его познанию, мой экзистенциальный опыт до моего познания. Поэтому познание есть припоминание. Сомнение в реальности видимого, объективного, предметного мира есть начало философии. Оно проходит через критику реализма. Но критика познания не может остановиться на стадии идеализма, она может перейти к большей глубине, к существованию, находящемуся вне объективации, вне противоположения субъекта и объекта, вне мира предметно-видимого. Не вещь в себе, которая есть лишь порождение познания, предельное понятие мысли, находится по ту сторону, не вещи, не предметные реальности раскрываются познанию, а первожизнь, существующее и существование. Если слову «существование» отдают предпочтение перед словом «жизнь», то только потому, что жизнь — категория биологическая, как то мы видим у Ницше и Бергсона, а существование — категория онтологическая. Существование человека есть его пребывание в себе, в своем подлинном мире, а не в выброшенности в мир биологический и социальный. Философия существования в отличие от философии жизни (например, у Клагеса) есть философия онтологическая, а не биологическая. И она на вершине и на глубине связана с философией духа. Философия существования есть философия судьбы, философия внутренне-индивидуального и конкретно-универсального, но не общего, объективированного, не предметного и вещного. Философское мышление прежде всего должно интересоваться мыслящим субъектом, его существованием. Объективное мышление делает вид, что не интересуется этим. Поэтому оно объективирует субъективное, часто не замечая этого. Этим оно объективирует человеческое существование. Мы стоим перед основной проблемой, что такое объективация? Как вернуться от объективации к сущему, к существу, к существованию? Это есть вопрос о дальнейшей судьбе философии, о самой ее возможности. <...>

Проблема времени есть основная проблема человеческого существования. И не случайно два наиболее значительных философа современной Европы — Бергсон и Хайдеггер проблему времени поставили в центре своей философии. Для философии существования проблема времени ставится совершенно иначе, чем для философии математической и натуралистической. Для нее проблема времени есть проблема человеческой судьбы. Судьба человеческого существования осуществляется во времени и стоит под знаком времени. Ошибочно наивно-реалистическое понимание времени как формы, в которую вставлено человеческое существование и

которой определяются изменения. В действительности не изменение есть продукт времени, а время есть продукт изменения. Время есть потому, что есть активность, творчество, переход от небытия к бытию, но эта активность и творчество разорванные, не целостные, не в вечности. Время есть результат изменения происходящего в реальностях, в существах, в существованиях. Неверно, что изменение в реальностях обусловлено временем. Поэтому время преодолимо. Время падшее, время нашего мира есть результат падения, происшедшего внутри существования. Падшее время есть продукт объективации, когда все для всего стало объектом, внеположным, т. е. все стало разорванным, разобщенным и скованным, связанным. Нельзя сказать, что все вещи во времени. Это наивный взгляд. Время есть лишь состояние вещей. Иное состояние вещей приведет к угасанию времени. Двойственность времени, его двойственный смысл для человеческого существования связан с тем, что время есть результат творчества нового, небывшего и вместе с тем оно есть продукт разрыва, утери целостности, забота и страх. Бергсон раскрывает по преимуществу положительный смысл времени как длительность, Хайдеггер же, по преимуществу отрицательный смысл его как заботы. Одинаково можно было бы сказать, что время субъективно и объективно. Это значит, что время есть продукт объективации, происходящей с субъектом. Время не объективно в наивно-реалистическом смысле слова, потому что объективность есть продукт объективации. Объективация принимается за реальность, данную извне. То же и с временем. Хайдеггер видит онтологическую основу даэин, т. е. существования, выброшенного в мир, по моей терминологии, объективации, во временности. Для него забота овременяет бытие. Время есть смысл заботы. Но это есть лишь один из аспектов овременения. Овременяет не только забота и страх, овременяет также изменение, происходящее от активности и творчества нового, небывшего. Небывшее становится бывающим во времени. Философия Хайдеггера есть в сущности философия даэин, а не философия существования, философия заботы, а не философия творчества, и потому для него раскрывается лишь один аспект времени. Отношение к будущему определяется не только как забота, но также как творчество, не только как страх, но также как надежда. В этом двойной смысл времени. Страх связан с временем, но с временем связано также творчество. Двойственность времени, которую недостаточно видят Бергсон и Хайдеггер, выражается в том, что одинаково непереносимы и неизменность человеческой природы, отрицание вечно нового, творческого изменения, и ее постоянная изменяемость, отрицание вечного в человеческой природе. С этим связана самая структура личности как сочетание неизменного и изменяемого. Время есть изменение в двух разных направлениях — в направлении повышения жизни и смерти. Время в той его части, которая именуется «будущим», есть страх и надежда, ужас и радость, забота и освобождение. Время есть парадокс, и понять его возможно только в его двойственности. Время не реально, призрачно, время есть суэта, отпадение от вечности. Так думает индусская философия, Парменид, платонизм, Экхардт. Время имеет онтологическое значение, через него раскрывается Смысл. Так думает христианство, и этим обосновывает динамизм истории. Так думает и

динамический эволюционизм. Одни думают, что изменение призрачно и суетно, что онтологически-реально лишь неизменное и бездвижное. Другие думают, что изменение реально, что через творчество и активность осуществляется новизна и прибыль, нарастает смысл бытия. Подлинная философия человеческого существования может держаться лишь второй точки зрения. Бл. Августин в своей Исповеди высказал замечательные мысли о времени. Он отлично понял парадоксальность времени и его кажущуюся призрачность. Время распадается на прошлое, настоящее и будущее. Но прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее распадается на прошлое и будущее и неуловимо. Бл. Августин пришел к тому, что есть три времени — настоящее вещей прошлых, настоящее вещей настоящих и настоящее вещей будущих. Время есть как бы распавшаяся вечность, и в этой распавшейся вечности неуловима ни одна из распавшихся частей: ни прошлое, ни настоящее, ни будущее. Человеческая судьба осуществляется в этой распавшейся вечности, в этой страшной реальности времени и вместе с тем призрачности прошлого, настоящего и будущего. Потому так превратна человеческая судьба. По моей терминологии мир объективированный, который и есть падение существования в «мире», для Бергсона есть мир пространственный. Но в действительности это также и мир овремененный, как думает Хайдеггер. Распавшаяся вечность превращается в объективизированное время, в котором прошлое, настоящее и будущее разорваны. И необходимо вникнуть, что значит отношение к прошлому, настоящему и будущему для судьбы моего «я» в этой распавшейся вечности, превратившейся в объективированное время, что значит это изменение существования, которое то падает, то поднимается. Первый вопрос, перед которым мы стоим: реально ли прошлое, было ли прошлое и что значит прошлое для нашего существования?

Прошлого уже нет. Все, что в нем реально и бытийственно, входит в настоящее. Прошлое и будущее, как существующее, входит в состав настоящего. Вся прошлая история нашей жизни, вся прошлая история человечества входит в наше настоящее и лишь в этом качестве существует. В этом основной парадокс времени: моя судьба осуществляется во времени, разбитом на прошлое и будущее, время есть реализация судьбы, и вместе с тем прошлое и будущее, без которых нет реализации моей судьбы, существуют лишь в моем настоящем. Есть два прошлых: прошлое, которое было и которое исчезло, и прошлое, которое и сейчас для нас есть как составная часть нашего настоящего. Второе прошлое, существующее в памяти настоящего, есть уже совсем другое прошлое, прошлое преображенное и просветленное, относительно его мы совершили творческий акт и лишь после этого творческого акта оно вошло в состав нашего настоящего. Воспоминание не есть сохранение или восстановление нашего прошлого, но всегда новое, всегда преображенное прошлое. Воспоминание имеет творческий характер. Парадокс времени в том, что в сущности, прошлого в прошлом никогда не было, в прошлом существовало лишь настоящее, иное настоящее, прошлое же существует лишь в настоящем. Прошлое и настоящее имеют совершенно разное существование. Настоящее в прошлом по-иному существовало, чем существует

прошлое в настоящем. К прошлому, к умершему и к умершим возможно двойное отношение — или отношение консервативное, охраняющее прошлое и возвращающееся к нему, верное традиции, или активное и преображающее отношение к прошлому, вводящее прошлое в будущее и вечность, воскрешающее умершее и умерших. Только второе творческое отношение походит на то настоящее, которое было в прошлом, первое же консервативное отношение походит на нынешнее настоящее, живущее в прошлом. Проблема отношения настоящего и прошлого имеет двойное выражение. Как сделать бывшее, греховное, злое, мучительное бывшее не бывшим и как сделать дорогое нам, прекрасное, доброе бывшее, что умерло и перестало существовать, продолжающим существовать. Тут отношение к прошлому сплетено с отношением к будущему. Мы хотим увековечить дорогое нам и прекрасное настоящее, мы страшимся, когда оно от нас уходит, печалимся его умиранию. Мы, наоборот, хотим исчезновения мучительного для нас и уродливого настоящего. Родное, дорогое нам, ценное настоящее должно было бы быть вечным, для него не должно было бы наступать того будущего, которое делало бы его прошлым. Будущее и делает настоящее прошлым, в этом смертоносная связь прошлого и будущего. Время есть болезнь, болезнь к смерти. И есть смертельная печаль в этой болезни, болезни времени. Течение времени безнадежно печально. Печален взгляд человека на уходящее время. Не случайно такой значительный и оригинальный писатель, как Пруст, сделал основной темой своего творчества уловление уходящего времени, восстановление прошлого в творческом художественном воспоминании. Он думал в конце своего творческого пути, что он вновь нашел и восстановил утраченное время, и во втором томе своего «Возвращенного времени» он поднимается почти до религиозного пафоса. Проблема времени стала основной и для философии и для искусства. Она всегда была основной для религии и особенно для христианства. Тайна покаяния и отпущения грехов, тайна смерти и воскресения, тайна конца, тайна Апокалипсиса есть тайна времени, тайна прошлого, будущего и вечного. В чем болезнь и смертельная печаль времени? В невозможности пережить полноту и радость настоящего как достижения вечности, в невозможности в этом моменте настоящего, самом даже полноценном и радостном, освободиться от отравы прошлого и будущего, от печали о прошлом и от страха будущего. Радость мгновения не переживается как полнота вечности, в ней есть отравленность стремительно мчащимся временем. Мгновение, как часть уходящего времени, несет в себе всю разорванность, всю мучительность времени, вечное разделение на прошлое и будущее. И лишь мгновение, как приобщение к вечности, имеет иное качество. Есть глубокая меланхолия в мысли о том, что все непрочно, все преходяще. Мысль о прошлом и мысль о будущем меланхоличны. Нельзя думать о будущем без меланхолии и даже без ужаса. Эта меланхолия и этот ужас проходят не в рефлексии о будущем, а исключительно в творческой активности настоящего, когда будущее открывается не как фатум и не как детерминация. Мы осуществляем свою судьбу, реализуем полноту личности во времени, и мы ненавидим время, как разрыв и смерть. Карус говорит о прометеевском предвидящем начале и

эпиметеевском воспоминающем начале. Но прометеевское начало есть не только предвидящее, это прежде всего героическое, творчески активное начало, и в нем побеждается меланхолия и ужас будущего как необходимости и обреченности. Память есть глубочайшее онтологическое начало в человеке, которым связывается и держится единство личности. Но в падшем мире человек не мог бы существовать, если бы не было забвения, потери памяти в отношении к многому. Память обо всем, о прошлом и будущем разрушила бы человека, он не выдержал бы этой памяти. И забвение приходит как освобождение и облегчение. Человек постоянно хочет забыться, забыть о прошлом и будущем. Это ему плохо удается, удаются лишь короткие мгновения, но самая потребность в забвении свидетельствует о смертельной болезни времени. Есть люди прошлого, люди будущего, люди вечного. Большинство людей живет в тех или иных разорванных частях времени, и лишь немногие прорываются к вечности, т. е. преодолевают болезнь времени. Пророки обращены к будущему, но они прозревают его только потому, что они в духе преодолевают время, судят о времени из вечности. В духе меняется измерение времени, время угасает и наступает вечность. Очень распространено заблуждение, в силу которого прошлое принимается за вечное. В действительности в прошлом было вечное, была частичная приобщенность к вечности, и это вечное входит в настоящее и в будущее. Но в прошлом, в настоящем прошлом было много тленного, преходящего, дурного, гораздо больше, чем вечного. Оно может исчезнуть в преображенном воспоминании. Но консервативное сознание, идеализирующее в своем настоящем прошлое, принимает его за вечное. Также ошибочно сознание, которое думает, что в прошлом не было приобщения к вечности и что вечное раскроется лишь в будущем. Прошлое и будущее, разорванные части больного времени, не имеют преимущества в отношении к вечности. Священное находится внутри мгновения, приобщенного к вечности, а не в объективированных социальных образованиях прошлого и будущего. Будущее имеет то преимущество, что в отношении к нему раскрывается свобода, что оно может активно твориться. Это есть преодоление детерминизма, связанного с прошлым, в отношении к будущему. Но необходимо раскрыть свободу и в отношении к прошлому, т. е. возможность обращения времени. В религиозном сознании это есть проблема Воскресения. Это есть проблема «философии общего дела» Н. Федорова. Это есть победа над смертоносностью времени. Возвращенное время может быть лишь победой над болезнью времени, не движением к прошлому или будущему. Выздоровевшее время есть вечность. И вся творческая активность, творящая новое, должна быть направлена не на будущее, которое предполагает заботу и страх и не преодолевает окончательно детерминизма, а к вечности. Это есть движение, обратное ускорению времени. Оно отличается и от ускорения времени, связанного с техникой, и от печали и меланхолии, связанной с пассивно-эмоциональным переживанием смертоносного времени. Это есть победа духа.

Онтологически нет прошлого, как нет и будущего, а есть лишь вечно творимое настоящее. Наше отношение к времени целиком меняется в зависимостей от творчества. Если забота по Хайдеггеру овременяет бытие, то

творчество может освобождать его от власти времени. Продукты творчества протягиваются вниз и оказываются отнесенными к какому-нибудь отрезку времени — прошлому, настоящему или будущему. Но самый творческий взлет выходит из времени и развременивает существование. Самое время и все происходящее во времени есть лишь проекция пережитого в мгновении, времени не принадлежащем. Будущее есть проекция вовне или пережитой заботы, как результата падшести мира, или творческого акта, протянутого в своих результатах к падшему миру. Проекция во времени, овременение, как и проекция в пространстве, опространствование существования есть объективация. Объективированный мир — временной и пространственный. И время во внутренней судьбе человеческого существования иное значит, чем в мире объективированном. Что человеческая судьба представляется зависящей от времени, это принадлежит вторичному плану. Первично, что время зависит от человеческой судьбы, от изменения и переживания событий в этой судьбе. Теологическое учение о сотворении мира во времени принадлежит уже объективации, оно не открывает первичной истины. Это наивно-реалистический взгляд. Не грехопадение произошло во времени, а время явилось результатом грехопадения. Миротворение есть антиномия для мысли. Мир не мог начаться во времени и мир не мог быть вечным. Антиномия эта, как все антиномии, порождается объективацией. Мы мыслим творение мира в объекте, в объективированном мире, в объективированном времени. Но когда мир вбирается во внутреннее существование, в духе все представляется иначе. Тогда миротворение не представляется более подчиненным категории времени. Миротворение — вечно. Время есть падшесть в судьбе мира. Но неверно было бы сказать, что только падшесть. Время есть также продукт движения, активности, творчества, не ущербленных и притянутых вниз. Время принадлежит внутреннему плану существования, и когда оно мыслится объективированным, то есть лишь проекция вовне происходящего внутри. Величайшая трагедия человеческого существования порождается тем, что акт, совершенный в мгновении настоящего, связывает на будущее, на всю жизнь, может быть, на вечность. Это и есть ужас объективации совершенного акта, который сам по себе такой объективации не имеет в виду. С этим связана проблема обетов, обетов верности, обетов монашеских, обетов брачных, обетов в орденах и др. Это и есть проблема судьбы, проецированной в будущее. К этому мы еще вернемся. Переживание божественной полноты мгновения есть величайшая мечта человека и величайшее его достижение. Вся мудрость Гёте, вся значительность его жизненной судьбы связана с этим его даром переживать полноту мгновения, с этой его способностью видеть божественное целое в самой малой части космической жизни. Так преодолевал он по-своему болезнь времени. Время для моего существования первичнее пространства, и пространство в моем существовании предполагает время. Поэтому научная теория о том, что время есть четвертое измерение пространства, не имеет метафизического значения. Ее значение остается лишь для мира объективации. Можно, конечно, сказать, что события предполагают четвертое измерение пространства, они не могут происходить в трех измерениях. Но для философии

существования время, прежде всего, а затем и пространство есть порождение событий, актов в глубине бытия, до всякой объективации. Первичный акт не предполагает ни времени, ни пространства, он порождает время и пространство. Совершенно так же первичный акт в человеческом существовании не предполагает детерминации причинной обусловленности. Всякая детерминация и всякое причинное отношение есть продукт объективации, они существуют лишь в мире объектов. В творящем субъекте нет детерминации и причинности. Об этом еще впереди. Мы увидим, что последняя проблема, связанная с временем, есть проблема смерти. Смерть несет с собой время и смерть происходит во времени. Страх будущего есть прежде всего страх смерти. Смерть есть событие внутри самой жизни и смерть его конец жизни. Но смерть есть предельный результат объективации. Смерть есть событие во времени, в объекте, а не в субъекте и не в его внутреннем существовании, где она есть лишь момент внутренней судьбы в вечности. Прошлое со всеми умершими поколениями представляется нам не существующим, только когда оно воспринимается как объект и когда мы сами представляемся принадлежащими к объектам. Память есть знак, поданный из внутреннего существования, о том, что ни одно существо и ни одно существование не принадлежит лишь к миру объектов, но принадлежит к иному порядку. Предание есть борьба с властью времени, есть приобщение к тайне истории. Но возвращение прошлого и увековечение прошлого потому только, что оно было, менее всего означает победу над смертью, царящей в объективированном мире. Это означает власть времени. И самое страшное видение непобежденного царства времени, овремененного бытия есть видение вечного возвращения у Ницше.

Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Философия свободного духа. М., 1994. С. 248-250, 252-254, 283-288.

ХАЙДЕГГЕР МАРТИН (1889—1976)

ВРЕМЯ И БЫТИЕ

Что дает повод назвать время и бытие вместе? С самого начала западноевропейского мышления и до сегодняшнего дня бытие означает то же, что и присутствие. Из присутствия, присутствования говорит настоящее. Согласно привычным представлениям, настоящее вместе с прошлым и будущим образует характеристику времени. Бытие как присутствие определяется через время. Этого уже достаточно, чтобы постоянно производить в мышлении беспорядки. Эти беспорядки усиливаются, как только мы начинаем размышлять о том, каким образом дано это определение бытия через время.

Каким образом? — это вопрос о том, каким образом, почему и отчего в бытии говорит нечто такое, как время. Любая попытка помыслить отношение между бытием и временем с помощью распространенных и приблизительных

представлений о бытии и времени сейчас же запутывается в путаном сплетении слабопродуманных отношений.

Мы называем время, когда говорим: всему — свое время. Это означает, что все, все сущее, приходит и уходит вовремя, в свое время и остается в течение отмеренного ему времени. Каждой вещи — свое время.

Но является ли бытие вещью? Находится ли бытие, как и все наличное сущее, во времени? А, вообще, есть ли бытие? Если оно есть, то мы должны неизбежно признать/что оно какое-то сущее, и, следовательно, искать его среди прочего сущего. Этот лекционный зал есть. Он освещен. Мы признаем без разговоров и колебаний этот лекционный зал существующим. Но где во всем зале найдем мы это «есть»? Нигде среди вещей не найдем мы бытия. Каждой вещи — свое время. Но бытие не вещь, не что-то, находящееся во времени. Несмотря на это, бытие по-прежнему определяется как присутствие, как настоящее через время, через временное. <...>

Но должны ли мы бытие, должны ли мы время выдавать за предметы? Они и какие не предметы, если «предмет» означает какое-то сущее. Слово «предмет», «какой-то предмет» должно означать для нас теперь то, о чем идет речь, должно иметь особый смысл, отныне руководящий, поскольку в нем скрывается нечто непреодолимое. Бытие — некий предмет, вероятно, предмет мышления.

Время — некий предмет, вероятно, предмет мышления, раз в бытии как присутствии говорит нечто такое, как время. Бытие и время, время и бытие называют такое положение дел, такое взаимное отношение обоих предметов, которые несет оба предмета друг к другу и выносит их отношение. Следовать мыслью за этим положением дел, за этим отношением предметов — вот что задано мышлению, при условии, что оно по-прежнему готово стойко ждать свои предметы.

Бытие — некий предмет, но никакое не сущее.

Время — некий предмет, но никакое не временное.

О сущем мы говорим: оно есть. В отношении предмета «бытие» и в отношении предмета «время» мы останемся предусмотрительными. Мы не скажем: бытие есть, время есть, а будем говорить: дано бытие и дано время. Этой переменной мы изменили лишь словоупотребление. Вместо «есть» мы говорим «дано».

Чтобы добраться через языковые выражения к самим предметам, мы должны показать, как это «дано» дает себя увидеть и испытать. Подходящий путь туда будет таков, что мы должны разобрать, что же дается в этом «дано», что означает бытие, которое дано, что означает время, которое дано. Соответственно мы попытаемся взглянуть на это данное, которое дает нам бытие и время. Взглянув на него, мы станем предусмотрительными и в другом смысле. Мы попытаемся ввести в поле зрения это данное и его давание и напишем это «Данное» с большой буквь*.

Сначала мы последуем мыслью за бытием, чтобы помыслить его самого в его собственном.

Затем мы последуем мыслью за временем, чтобы помыслить его самого в

его собственном.

Через это должен показаться способ, которым дано бытие, которым дано время. В этом давании станет видно, как должно определяться то дающее, которое как отношение прежде всего несет их друг другу и их вы-дает.

Бытие, благодаря которому все сущее отчеканено как именно такое сущее, бытие означает присутствие. В отношении помысленного присутствующего присутствие обнаруживает себя как позволение присутствовать. Но теперь-то речь идет о том, чтобы специально помыслить само это позволение присутствовать, поскольку присутствие позволено. Позволение присутствовать проявляет свое собственное в том, что оно выводит в несокрытое. Позволить присутствовать означает — раскрыть, ввести в открытое. В раскрытии играет давание, а именно то самое давание, которое в позволении присутствовать дает присутствие, т. е. бытие.

(Предмет «бытие», чтобы мыслить собственно его. требует, чтобы наше размышление последовало за указанием, проявляющимся в позволении присутствовать. Это указание в позволении присутствовать выявляет раскрытие. Но из этого раскрытия говорит давание, дано.)

При этом для нас по-прежнему остается неясным как названное давание, так и это названное здесь данное, которое дает.

Бытие, если мыслить его само, собственное его, требует, чтобы мы отказались от того бытия, которое исследуется и истолковывается всей метафизикой из сущего и для сущего в качестве основы сущего. Чтобы мыслить собственное бытие, требуется оставить его как основу сущего в пользу играющего давания, скрытого в раскрытии, т. е. ради дано. Бытие принадлежит этому дано в давании как дар. Бытие как дар не откалывается от давания. Бытие, присутствие лишь преображается. В качестве позволения присутствовать оно принадлежит раскрытию и, будучи даром раскрытия, удерживается в давании. Бытие не есть. Бытие дано, дано как раскрытие присутствия.

Чтобы это «дано бытие» смогло показать себя еще яснее, последуем еще решительнее за этим даванием, о котором идет речь. Нам удастся это в том случае, если мы обратимся к богатству изменений того, что довольно неопределенно называют бытием — того, что не узнают в его особости, пока продолжают считать его пустейшим из пустых понятий. От этого представления о бытии как о совершенной абстракции не отказались даже в принципе, более того, это представление только подтверждается, когда бытие как совершенный абстрактное снимается в совершенно конкретной действительности абсолютного духа — это происходит в самой сильной мысли нового времени — в гегелевской спекулятивной диалектике и так это излагается в его «Науке логики».

Попытка помыслить богатство изменений находит первую опору, которая в то же время указывает нам дальнейший путь, в том, что мы мыслим бытие в смысле присутствия. <...>

Раскрытие богатства изменений бытия выглядит прежде всего как история бытия. Но у бытия нет истории, такой, как у города или народа. То, что есть исторического в истории бытия, очевидно, определяет себя из того и

только из того, как бытие происходит, а это означает, в соответствии с вышеизложенным, из того способа, которым бытие дано. <...>

(Из работы-Время и бытие // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 81-86.)

Метафизика представляет сущее в его бытии и тем самым продумывает бытие сущего. Однако она не задумывается о различии того и другого (см. «О существе основания», 1929, с. 8; кроме того, «Кант и проблема метафизики», 1929, с. 225; и еще «Бытие и время», с. 230). Метафизика не задается вопросом об истине самого бытия. Она поэтому никогда не спрашивает и о том, в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия. Метафизика не только никогда до сих пор не ставила этого вопроса. Сам такой вопрос метафизике как метафизике недоступен. Бытие все еще ждет, пока Оно само станет делом человеческой мысли. Как бы в плане определения человеческого существа ни определяли люди разум, будь то через «способность оперировать первопонятиями» или через «способность пользоваться категориями» или еще по-другому, во всем и всегда действие разума коренится в том, что до всякого восприятия сущего в его бытии само Бытие уже осветило себя и сбилось в своей истине. Равным образом в понятии «живого существа» заранее уже заложена трактовка «жизни», неизбежно опирающаяся на трактовку сущего как «жизни» и «природы», внутри которой выступает жизнь. Сверх того и прежде всего надо еще наконец спросить, располагается ли человеческое существо — а этим изначально и заранее все решается — в измерении «живого». Стоим ли мы вообще на верном пути к существованию человека, когда — и до тех пор, пока — мы ограничиваем человека как живое существо среди других таких же существ от растения, животного и Бога? Можно, пожалуй, делать и так, можно таким путем помещать человека внутри сущего как явление среди других явлений. Мы всегда сумеем при этом высказать о человеке что-то верное. Но надо уяснить себе еще и то, что человек тем самым окончательно вытесняется в область живого, даже если его не приравнивают к животному, а наделяют каким-нибудь специфическим отличием. Люди в принципе представляют человека всегда как живое существо, очеловеченное животное, даже если его анима полагается как дух, или ум, человек, а последний позднее — как субъект, как личность, как дух. Такое полагание есть прием метафизики. Но тем самым существо человека обделяется вниманием и не продумывается в своем истоке, каковой по своему существу всегда остается для исторического человечества одновременно и целью. Метафизика мыслит человека как животное и не домысливает до его мыслящего.

Метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только от этого требования у него «есть», им найдено то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него «есть» его «язык» как кров, хранящий присущую ему эк-статичность. Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. <...>

Чтобы достичь измерения бытийной истины и осмыслить его, нам,

нынешним, предстоит еще прежде всего выяснить, наконец, как бытие касается человека и как оно заявляет на него свои права. Подобный сущностный опыт мы будем иметь, когда до нас дойдет, что человек есть в той мере, в какой он экзистенцирует. Сказав это вначале на традиционном языке, мы получим: экзистенция человека есть его субстанция. <...>

Человек, скорее, самым бытием «брошен» в истину бытия, чтобы, экзистенцируя таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится, войдут ли в просвет бытия, будут ли присутствовать или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает не человек. Явление сущего покоится в историческом событии бытия. Для человека, однако, остается вопрос, сбудется ли он, осуществится ли его существование так, чтобы отвечать этому событию; ибо соразмерно последнему он призван как экзистенцирующий хранить истину бытия. Человек — пастух бытия. Только к этому подбирается мысль в «Бытии и времени», когда эк-статическое существование осмысливается там как «забота».

Но бытие — что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. «Бытие» — это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие — это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким. Человек всегда заранее уже держится прежде всего за сущее и только за него. Пред-ставляя сущее как сущее, мысль, конечно, вступает в отношение к бытию, но мыслит по-настоящему всегда только сущее как таковое и как раз никогда — бытие как таковое. «Проблема бытия» вечно остается вопросом о сущем. Проблема бытия — пока еще вовсе не то, что означает это коварное обозначение: не вопрос о Бытии. Философия даже там, где она, как у Декарта и Канта, становится «критической», неизменно впадает в колею метафизического представления. Она мыслит от сущего и в ориентации на сущее, проходя через момент обращенности к бытию. Ибо всякое отталкивание от сущего и всякое возвращение к нему заранее всегда уже стоит в свете бытия.

Просвет бытия метафизике ведом, однако, либо только как взор пребывающего в «виде» («идее»), либо — в критической философии — как то, что рассматривается в кругозоре категоризирующего представления: исходящего от субъективности. Это значит: истина бытия в качестве его просвета остается для метафизики потаенной. Эта потаенность вместе с тем не порок метафизики, а от нее самой закрытое и все же ей завещанное сокровище ее подлинного богатства. Сам просвет есть бытие. <...>

Человек не только живое существо, обладающее среди прочих своих способностей также и языком. Язык есть дом бытия, живя в котором человек экзистенцирует, поскольку, оберегая истины бытия, принадлежит ей.

Так при определении человечности человека как экзистенции существенным оказывается не человек, а бытие как эк-статическое измерение экзистенции. Измерение это, однако, не есть некое пространство. Скорее

наоборот, все пространственное и всякое время-пространство существуют в том измерении, в качестве которого «есть» само бытие. <...>

Это «имеется» употреблено для того, чтобы на первых порах избежать оборота «бытие есть»; ведь обычно «есть» говорится о том, что существует. Такое мы называем сущим. А бытие «есть» как раз не «сущее». Если «есть» без более подробного истолкования говорится о бытии, то бытие слишком легко представить в виде «сущего» вроде всем известного сущего, действующего в качестве причины и производимого в качестве следствия. И все-таки уже Парменид в раннюю эпоху мысли говорит: «есть, собственно, бытие». В этих словах кроется изначальная тайна для всякой мысли. Возможно, «есть» нельзя подобающим образом сказать ни о чем, кроме бытия, так что все сущее никогда по-настоящему не «есть». Но поскольку мысль сперва должна достичь того, чтобы высказать бытие в его истине, вместо того чтобы объяснять его как сущее из сущего, постольку для добросовестной мысли должно оставаться открытым вопросом, «есть» ли бытие и как оно есть. <...>

Поскольку бытие еще не продумано, поэтому в «Бытии и времени» и сказано о бытии: «оно имеет-ся». Но об этом имеющемся нельзя разводить импровизированные и безудержные спекуляции. Это «имеется» существует как судьба бытия. Его история получает слово в речи серьезных мыслителей. Поэтому мысль, осмысливающая истину бытия, в качестве мысли исторична. Нет никакой «систематической» мысли и рядом с ней, для иллюстрации, историографии прошлых мнений. Но есть и нечто большее, чем гегелевская систематика, которая якобы способна сделать закон своей мысли законом истории и заодно эту последнюю тоже поднять до системы. Есть, в более исходном осмыслении, история Бытия, которой принадлежит мысль как память этой истории, самую же историей осуществляемая. Такая память в корне отличается от подытоживающей фиксации истории в смысле чего-то происшедшего и прошедшего. История совершается прежде всего как событие, а не как происшествие. И что сбылось, то не уходит в прошлое. События истории осуществляются как посланные истиной Бытия из него самого (см. доклад о гимне Гёльдерлина «Словно как в праздник...», 1941, с. 31). Бытие становится определяющим событием истории, поскольку оно, Бытие, «имеется» и дарит себя. Но это «имеет-ся», осмысленное как событие, означает: оно дарит себя и вместе отказывает в себе. Конечно, гегелевское определение истории как развития «духа» не неверно. И не то что оно отчасти верно, отчасти ложно. Оно так же истинно, как истинна метафизика, которая через Гегеля в его системе впервые дает слово своей до конца продуманной сути. Абсолютная метафизика вместе со своими перевертываниями у Маркса и Ницше принадлежит истории бытийной истины. Что исходит от нее, то нельзя ни сразить опровержениями, ни тем более устранить. Его можно только принять, позволив его истине изначальнее утаиться в самом бытии и ускользнуть из круга чисто человеческих мнений. Всякое опровержение в поле сущностной мысли — глупость. Спор между мыслителями это «любящий спор» самой сути дела. Он помогает им поочередно возвращаться к простой принадлежности тому же самому, благодаря чему они находят свое место в судьбе бытия.

только потому, что с течением времени с человеком и с человеческими вещами. Если человек впредь сумеет мыслить истину бытия, то он будет мыслить ее из эк-зистенции. Эк-зистируя, он открыт судьбе бытия. Эк-зистенция человека в качестве экзистенции исторична, но прежде всего не потому и не случается многое. Поскольку продумывается эк-зистенция бытия-вот, Оазет, постольку для мысли в «Бытии и времени» существенно важно осмысление историчности бытия-вот.

Но разве не в «Бытии и времени» (с. 212), там, где идет речь об «имеется», сказано: «Лишь пока есть бытие-вот, имеется Бытие»? Конечно. Это значит: лишь пока о-существляется просвет бытия, лишь до тех пор бытие препоручает себя человеку. Но если осуществляется бытийное «вот», просвет как истина самого бытия, то это — судьба самого бытия. Последнее и есть событие просвета. Фраза не означает: человеческое бытие в традиционном смысле как существование и в новоевропейском переосмыслении как действительность, определяющаяся из «я мыслю, следовательно я существую», есть то сущее, которым

Хайдеггер Мартин (1839—1976)

507

только и создается бытие. Фраза не говорит, будто бытие есть произведение человека. Во введении к «Бытию и времени» (с. 38) сказано просто и ясно и даже выделено курсивом: «Бытие есть транс-ценденция в прямом и первичном смысле». Как открытость пространственной близости выходит за пределы всякой близкой и далекой вещи, если глядеть от вещи, так бытие принципиально шире всего сущего, поскольку оно — сам по себе просвет. Из-за неизбежной на первых порах опоры на пока еще господствующую метафизику бытие осмысливается из сущего. Лишь с этой стороны бытие дает о себе знать через превосхождение (трансцензус) и в качестве такового.

Вводное определение «бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле» собирает в одной простой фразе все способы, какими человеку светилось до сих пор существо бытия. Это ретроспективное определение существа бытия из просвета сущего как такового остается на предварительных подступах к вопросу об истине бытия неизбежным. Так мысль свидетельствует о своей исторической сути. Ей чуждо самонадеянное намерение начать все сначала, объявив всю предшествующую философию ложной. Но угадана ли уже этим определением бытия как прямой трансценденции сама простая суть истины бытия, это — и только это — остается прежде всего вопросом для мысли, пытающейся помыслить истину бытия. Оттого на с. 230 и сказано, что лишь от «смысла», т. е. от истины бытия, можно впервые понять, что такое бытие. Бытие светит человеку в эк-статическом «проекте», наброске мысли. Но бытие не создается этим «проектом».

Сверх того, «проект», набросок смысла, в своей сути «брошен» человеку. «Бросающее» в «проекте», выбрасывании смысла — не человек, а само Бытие, посылающее человека в эк-зистенцию бытия-вот как в существо человека. Событие этого вызывающего посылающего — просвет бытия, в качестве которого оно есть. Просвет дарит близость к бытию. В этой близости, в просвете

открывшегося «Вот» обитает человек как эк-зистирующий, хотя сегодня он еще и не может осмыслить это свое обитание как таковое и вступить во владение им. <...>

Бездомность становится судьбой мира. Надо поэтому мыслить это событие бытийно-исторически. То, что Маркс в сущностном и весомом смысле опознал вслед за Гегелем как отчуждение человека, уходит своими корнями в бездомность новоевропейского человека. Последняя вызвана судьбой бытия в образе метафизики, упрочена этой последней и одновременно ею же в качестве бездомности скрыта. Поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит другие исторические теории.

Поскольку, наоборот, ни Гуссерль, ни, насколько я пока вижу, Сартр не признает существенности исторического аспекта в бытии, постольку ни феноменология, ни экзистенциализм не достигают того измерения, внутри которого впервые оказывается возможным продуктивный диалог с марксизмом. <...>

Существо человека состоит, однако, в том, что он больше чем просто человек, если представлять последнего как разумное живое существо, «Больше» здесь нельзя понимать суммарно, как если бы традиционная дефиниция человека должна была вообще-то оставаться его базовым определением, только нужно было потом расширить ее добавкой «эк-зистенциальности». Это «больше» значит тут: изначально и потому принципиально сущностнее. Но тут обнаруживается загадочное: человек экзистирует в брошенности. Это значит: в качестве эк-зистирующего броска в ответ на вызов бытия человек настолько же больше, чем животный рационализм, насколько он, наоборот, меньше по отношению к человеку, понимающему себя из субъективности. Человек не господин сущего. Человек пастух бытия. В этом «меньше» человек ни с чем не расстается, он только приобретает, прикасаясь к истине бытия. Он приобретает необходимую бедность пастуха, чье достоинство покоится на том, что он самим бытием призван к сбережению его истины. Этот призыв приходит как тот бросок, из которого происходит брошен-ность бытия-вот. Человек в своей бытийно-исторической сути есть сущее, чье бытие, будучи эк-зистенцией, заключается в обитании вблизи бытия. Человек — сосед бытия.

Но, наверное, Вы давно уже хотите мне возразить: разве такая мысль не осмысливает как раз гуманность настоящего человека гуманиста? Не продумывает ли она ту же гуманность в ее решающем значении, в каком ни одна метафизика не могла и никогда не сможет ее продумать? Не есть ли это «гуманизм» в высшем смысле? Конечно. Это гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе и гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия. <...>

Указание на «бытие-в-мире» как на основополагающую черту в гуманности «человечного человека», человек гуманный, не равносильно утверждению, будто человек есть лишь исключительно «мирское» существо в

христиански понятом смысле, т. е. отвернувшееся от Бога и совершенно оторвавшееся от «трансценденции». Люди подразумевают под этим словом то, что точнее было бы назвать трансцендентным. Трансцендентное есть сверхчувственное сущее. Оно считается высшим сущим в смысле первой причины всего сущего. В качестве этой первой причины представляют Бога. Но «мир» в рубрике «бытие-в-мире» вовсе не означает земное сущее в отличие от небесного, не сводится он и к «мирскому» в отличие от «духовного». «Мир» означает в этой формуле вообще не сущее и не какую-то область сущего, но открытость бытия. Человек есть и он есть человек, поскольку он эк-зистировует. Он выступает в открытость бытия, какую является само бытие, которое в качестве броска бросило сущего человека в «заботу». Брошенный таким образом человек стоит «в» открытости бытия. «Мир» есть просвет бытия, в который человек вступает своим брошенным существом. «Бытие-в-мире» — название сути эк-зистенции как того высветленного измерения, благодаря которому имеет место «эк-статич-ность» эк-зистенции. Осмысленный через эк-зистенцию «мир» есть известным образом как раз «потустороннее» внутри эк-зистенции и для нее. По сую сторону мира никогда нет никакого заранее готового человека в качестве «субъекта», все равно, понимать ли этот субъект в виде «я» или в виде «мы». Нет никогда человека и как субъекта, который всегда был бы отнесен к объектам так, чтобы его существо заключалось в субъект-объектном отношении. Скорее, человек сначала и заранее в своем существе эк-зистировует, выступает в просвет бытия, чья открытость впервые только и освещает собою то «между», внутри которого «отношение» субъекта к объекту может «существовать».

В положении о том, что существо человека покоится на бытии-в-мире, не содержится также и никакого решения относительно того, является ли человек в теологически-метафизическом смысле исключительно посюсторонним или же потусторонним существом.

Эк-зистенциальным определением человеческого существа еще ничего поэтому не сказано о «бытии Божиим» или о его «небытии», равно как и о возможности или невозможности богов. Поэтому не только опрометчиво, но уже и в самом своем подходе ошибочно заявление, будто истолкование человеческого существа из его отношения к истине бытия есть атеизм. <...>

Письмо о гуманизме // Время и бытие.
Статьи и выступления. М., 1993. С. 197-198, 201-213.

КАМЮ АЛЬБЕР (1913—1960)

АБСУРДНОСТЬ МИРА.

Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить,— значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все

остальное — имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями — второстепенно. <...>

Предметом моего эссе является как раз эта связь между абсурдом и самоубийством, выяснение того, в какой мере самоубийство есть исход абсурда. В принципе для человека, который не жульничает с самим собой, действия регулируются тем, что он считает истинным. В таком случае вера в абсурдность существования должна быть руководством к действию. Правомерен вопрос, поставленный ясно и без ложного пафоса: не следует ли за подобным заключением быстрейший выход из этого смутного состояния? Разумеется, речь, идет о людях, способных жить в согласии с собой. <...>

Уклонение от смерти — третья тема моего эссе — это надежда. Надежда на жизнь иную, которую требуется «заслужить», либо уловки тех, кто живет не для самой жизни, а ради какой-нибудь великой идеи, превосходящей и возвышающей жизнь, наделяющей ее смыслом и предающей ее. <...>

Чувство абсурдности поджидает нас на каждом углу. Это чувство неуловимо в своей скорбной наготе, в тусклом свете своей атмосферы. Заслуживает внимания сама эта неуловимость. <...>

Быть может, нам удастся раскрыть неуловимое чувство абсурдности в различных, но все же родственных мирах умопостижения, искусства жизни и искусства как такового. Мы начинаем с атмосферы абсурда. Конечной же целью является постижение вселенной абсурда и той установки сознания, которая высвечивает в мире этот неумолимый лик. <...>

О смерти все уже сказано, и приличия требуют сохранять здесь патетический тон. Но что удивительно: все живут так, словно «ничего не знают». Дело в том, что у нас нет опыта смерти. Испытанным, в полном смысле слова, является лишь то, что пережито, осознано. У нас есть опыт смерти других, но это всего лишь суррогат, он поверхностен и не слишком нас убеждает. Меланхолические условности неубедительны. Ужасает математика происходящего. Время страшит нас своей доказательностью, неумолимостью своих расчетов. На все прекрасные рассуждения о душе мы получали от него убедительные доказательства противоположного. В неподвижном теле, которое не отзываете?! даже на пощечину, души нет. Элементарность и определенность происходящего составляют содержание абсурдного чувства. В мертвенном свете рока становится очевидной бесполезность любых усилий. Перед лицом кровавой математики, задающей условия нашего существования, никакая мораль, никакие старания не оправданы а рпоп.

Обо всем этом уже не раз говорилось. Я ограничусь самой простой классификацией и укажу лишь на темы, которые само собой

разумеются. Они проходят сквозь разговоры. Нет нужды изобретать что-либо заново. Но необходимо удостовериться в их очевидности, чтобы суметь поставить основополагающий вопрос. Повторю еще раз, меня интересуют не столько проявления абсурда, сколько следствия. Если мы удостоверились в фактах, то какими должны быть следствия, куда нам идти? Добровольно умереть или же, несмотря ни на что, надеяться? <...>

В стремлении понять реальность разум удовлетворен лишь в том случае,

когда ему удастся свести ее к мышлению. Если бы человек мог признать, что и Вселенная способна любить его и страдать, он бы смирился. Если бы мышление открыло в изменчивых контурах феноменов вечные отношения, к которым сводились бы сами феномены, а сами отношения резюмировались каким-то единственным принципом, то миф о блаженстве показался бы жалкой подделкой. Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы. Но из фактического присутствия этой ностальгии еще не следует, что жажда будет утолена. Стоит нам перебраться через пропасть, отделяющую желание от цели, и утверждать вместе с Парменидом реальность Единого (каким бы оно ни было), как мы впадаем в нелепые противоречия. Разум утверждает всеединство, но этим утверждением доказывает существование различия и многообразия, которые пытался преодолеть. <...>

По-своему интеллект также говорит мне об абсурдности мира. Его оппонент, каковым является слепой разум, может сколько угодно претендовать на полную ясность — я жду доказательств и был бы рад получить их. Но, несмотря на вековые претензии, несмотря на такое множество людей, красноречивых и готовых убедить меня в чем угодно, я знаю, что все доказательства ложны. Для меня нет счастья, если я о нем не знаю. Этот универсальный разум, практический или моральный, этот детерминизм, эти всеобъясняющие категории — тут есть над чем посмеяться честному человеку. Все это не имеет ничего общего с умом, отрицает его глубочайшую суть, состоящую в том, что он поработен миром. Судьба человека отныне обретает смысл в этой непостижимой и ограниченной вселенной. Над ним возвышается, его окружает иррациональное — и так до конца его дней. Но когда к нему возвращается ясность видения, чувство абсурда высвечивается и уточняется.

Я говорил, что мир абсурден, но это сказано чересчур поспешно. Сам по себе мир просто неразумен, и это все, что о нем можно сказать. Абсурдно столкновение между иррациональностью и исступленным желанием ясности, зов которого отдается в самых глубинах человеческой души. Абсурд равно зависит и от человека и от мира. Пока он — единственная связь между ними. Абсурд скрепляет их так прочно, как умеет приковывать одно живое существо к другому только ненависть. Это все, что я могу различить в той безмерной Вселенной, где мне выпал жребий жить. <...>

С точки зрения интеллекта я могу сказать, что абсурд не в человеке (если подобная метафора вообще имеет смысл) и не в мире, но в их совместном присутствии. Пока это единственная связь между ними. Если держаться очевидного, то я знаю, чего хочет человек, знаю, что ему предлагает мир, а теперь еще могу сказать, что их объединяет. Нет нужды вести дальнейшие раскопки. Тому, кто ищет, достаточно одной-единственной достоверности. Дело за тем, чтобы вывести из нее все следствия.

Непосредственное следствие есть одновременно и правило метода. Появление этой своеобразной триады не представляет собой неожиданного открытия Америки. Но у нее то общее с данными опыта, что она одновременно бесконечно проста и бесконечно сложна. Первой в этом отношении

характеристикой является неделимость: уничтожить один из терминов триады — значит уничтожить всю ее целиком. Помимо человеческого ума нет абсурда. Следовательно, вместе со смертью исчезает и абсурд, как и все остальное. Но абсурда нет и вне мира. На основании данного элементарного критерия я могу считать понятие абсурда существенно важным и полагать его в качестве первой истины. Так возникает первое правило вышеупомянутого метода: если я считаю нечто истинным, я должен его сохранить. Если я намерен решить какую-то проблему, то мое решение не должно уничтожать одну из ее сторон. Абсурд для меня единственная данность. Проблема в том, как выйти из него, а также в том, выводится ли с необходимостью из абсурда самоубийство. Первым, и по сути дела единственным, условием моего исследования является сохранение того, что меня уничтожает, последовательное соблюдение всего того, что я считаю сущностью абсурда. Я определил бы ее как противостояние и непрерывную борьбу. <...>

Еще раз заметим, что предпринятое в данном эссе рассуждение совершенно чуждо наиболее распространенной в наш просвещенный век установке духа: той, что опирается на принцип всеобщей разумности и нацелена на объяснение-мира. Нетрудно объяснять мир, если заранее известно, что он объясним. Эта установка сама по себе законна, но не представляет интереса для нашего рассуждения. Мы рассматриваем логику сознания, исходящего из философии, полагающей мир бессмысленным, но в конце концов обнаруживающего в мире и смысл, и основание. Пафоса больше в том случае, когда мы имеем дело с религиозным подходом: это видно хотя бы по значимости для последнего темы иррационального. Но самым парадоксальным и знаменательным является подход, который придает разумные основания миру, вначале считавшемуся лишенным руководящего принципа. <...>

Итак, я вывожу из абсурда три следствия, каковыми являются мой бунт, моя свобода и моя страсть. Одной лишь игрой сознания я превращаю в правило жизни то, что было приглашением к смерти, и отвергаю самоубийство. Конечно, я понимаю, каким будет глухой отзвук этого решения на протяжении всех последующих дней моей жизни. Но мне остается сказать лишь одно: это неизбежно.

Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М.. 1989.
С. 223-228, 231-236, 242-243, 251.267.

ВИНЕР НОРБЕРТ (1894-1964)

ДВИЖЕТСЯ ЛИ ПЛАНЕТА К КОНЦУ

В системах, не находящихся в равновесии, или частях таких систем энтропия не должна возрастать. Она может фактически уменьшаться в отдельных местах. Возможно, это отсутствие равновесия в окружающем нас

мире представляет собой только ступень на пути к выравниванию, которое в конечном итоге приведет к равновесию. Рано или поздно мы умрем, и очень вероятно, что вся окружающая нас Вселенная, когда мир будет приведен в состояние единого громадного температурного равновесия, где не происходит ничего действительно нового, умрет в результате тепловой смерти. Не останется ничего, кроме скучного единообразия, от которого можно ожидать только небольших и незначительных местных отклонений.

Однако пока мы не являемся наблюдателями последних ступеней смерти Вселенной. В самом деле эти последние ступени не могут иметь никаких наблюдателей. Следовательно, в мире, с которым мы непосредственно соприкасаемся, существуют стадии, которые, хотя и захватывают незначительную часть вечности, имеют огромное значение для наших целей, ибо здесь энтропия не возрастает, а организация и ее корреляты — информация находятся в процессе созидания.

Сказанное мной об этих участках возрастания организации не относится только к организации, представленной живыми существами. Машины также способствуют местному и временному созиданию информации, несмотря на свою грубую и несовершенную организацию по сравнению с человеческой. <?...>

Мы погружены в жизнь, где мир в целом подчиняется второму закону термодинамики: беспорядок увеличивается, а порядок уменьшается. Все же, как мы видели, второй закон термодинамики, хотя и может быть обоснован в отношении всей замкнутой системы, определенно не имеет силы в отношении ее неизолированных частей. В мире, где энтропия в целом стремится к возрастанию, существуют местные и временные островки уменьшающейся энтропии, и наличие этих островков дает возможность некоторым из нас доказывать наличие прогресса. <...>

Таким образом, вопрос о том, толковать ли второй закон термодинамики пессимистически, зависит от того значения, которое мы придаем Вселенной в целом, с одной стороны, и находящимся в ней местным островкам уменьшающейся энтропии — с другой. Запомним, что мы сами составляем такой островок уменьшающейся энтропии и живем среди других таких островков. В результате обычное перспективное различие между ближайшим и отдаленным заставляет нас придавать гораздо большее значение областям уменьшающейся энтропии и возрастающего порядка, чем Вселенной во всем ее объеме. Например, очень возможно, что жизнь представляет собой редкое явление во Вселенной, что она ограничена, по-видимому, пределами солнечной системы или даже, если мы рассматриваем жизнь на любом уровне, сравнимом с жизнью, которой мы главным образом интересуемся, — только рамками Земли. Тем не менее мы живем на этой Земле, и возможное отсутствие жизни где-либо еще во Вселенной не очень-то нас беспокоит, и, конечно, оно не волнует нас пропорционально подавляющим размерам остальной части Вселенной.

Далее, вполне допустимо, что жизнь ограничена определенными рамками времени, что до самых ранних геологических эпох она не существовала и что,

возможно, придет время, когда на Земле вновь не будет жизни, что она превратится в раскаленную или остывшую планету. Для тех, кому известен чрезвычайно ограниченный диапазон физических условий, при которых могут происходить химические реакции, необходимые для жизни в известных нам формах, вывод, что тому счастливому случаю, который обеспечивает продолжение жизни на земле в любой форме, даже без ограничения ее форм чем-нибудь подобным человеческой жизни, придет полный и ужасный конец, представляется само собой разумеющимся выводом. Все же нам, возможно, удастся придать нашим ценностям такую форму, чтобы этот преходящий случай существования жизни, а также этот еще более преходящий случай существования человека, несмотря на их мимолетный характер, можно было бы рассматривать в качестве имеющих всеобщее значение.

Мы в самом прямом смысле являемся терпящими кораблекрушение пассажирами на обреченной планете. Все же даже во время кораблекрушения человеческая порядочность и человеческие ценности не обязательно исчезают, и мы должны создать их как можно больше. Мы пойдем ко дну, однако и в минуту гибели мы должны сохранять чувство собственного достоинства.

Прогресс создает не только новые возможности для будущего, но и новые ограничения. Кажется, что как будто бы сам прогресс и наша борьба против возрастания энтропии, по существу, должны окончиться на ведущей нас к гибели стезе, с которой мы стараемся сойти. Но это пессимистическое настроение обусловлено только нашей слепотой и бездеятельностью, так как я убежден, что раз мы осознали вызванные новыми условиями жизни новые потребности, а также имеющиеся в нашем распоряжении новые средства удовлетворения этих потребностей, то может еще пройти длительное время, прежде чем погибнут наша цивилизация и наша человеческая раса, несмотря на то, что погибнут они столь же верно, как и любой из нас рожден для того, чтобы умереть. Однако между перспективой конечной смерти и полным крушением жизни большая дистанция, и это одинаково верно для цивилизации и для человеческой расы, как и для любых ее индивидуумов. Мы найдем в себе мужество, не дрогнув, встретить гибель нашей цивилизации, как мы находим мужество без страха смотреть в лицо несомненному факту нашей личной гибели. Простая вера в прогресс является убеждением не силы, а покорности и, следовательно, слабости

Кибернетика и общество. М., 1958.— С 43 44 49, 51, 52, 58.

ПРИГОЖИН ИЛЬЯ,
СТЕНГЕРС ИЗАБЕЛЛА

ПОРЯДОК ИЗ ХАОСА

Наше видение природы претерпевает радикальные изменения в сторону множественности, темпоральности и сложности. Долгое время в западной науке

доминировала механическая картина мироздания. Ныне мы сознаем, что живем в плюралистическом мире. Существуют явления, которые представляются нам детерминированными и обратимыми. Таковы, например, движения маятника без трения или Земли вокруг Солнца. Но существуют также и необратимые процессы, которые как бы несут в себе стрелу времени. Например, если слить две такие жидкости, как спирт и вода, то из опыта известно, что со временем они перемешаются. Обратный процесс — спонтанное разделение смеси на чистую воду и чистый спирт — никогда не наблюдается. Следовательно, перемешивание спирта и воды — необратимый процесс. Вся химия, по существу, представляет собой нескончаемый перечень таких необратимых процессов.

Ясно, что, помимо детерминированных процессов, некоторые фундаментальные явления, такие, например, как биологическая эволюция или эволюция человеческих культур, должны содержать некий вероятностный элемент. Даже ученый, глубоко убежденный в правильности детерминистических описаний, вряд ли осмелится утверждать, что в момент Большого взрыва, т. е. возникновения известной нам Вселенной, дата выхода в свет нашей книги была начертана на скрижалях законов природы. Классическая физика рассматривала фундаментальные процессы как детерминированные и обратимые. Процессы, связанные со случайностью или необратимостью, считались досадными исключениями из общего правила. Ныне мы видим, сколь важную роль играют повсюду необратимые процессы и флуктуации.

Хотя западная наука послужила стимулом к необычайно плодотворному диалогу между человеком и природой, некоторые из последствий влияния естественных наук на общечеловеческую культуру далеко не всегда носили позитивный характер. Например, противопоставление «двух культур» в значительной мере обусловлено конфликтом между вневременным подходом классической науки и ориентированы во времени подходом, доминировавшим в подавляющем большинстве социальных и гуманитарных наук. Но за последние десятилетия в естествознании произошли разительные перемены, столь же неожиданные, как рождение геометрии или грандиозная картина мироздания, нарисованная в «Математических началах натуральной философии» Ньютона. Мы все глубже осознаем, что на всех уровнях — от элементарных частиц до космологии — случайность и необратимость играют важную роль, значение которой возрастает по мере расширения наших знаний. Наука вновь открывает для себя время. Описанию этой концептуальной революции и посвящена наша книга.

Революция, о которой идет речь, происходит на всех уровнях: на уровне элементарных частиц, в космологии, на уровне так называемой макроскопической физики, охватывающей физику и химию атомов или молекул, рассматриваемых либо индивидуально, либо глобально, как это делается, например, при изучении жидкостей или газов. Возможно, что именно на макроскопическом уровне концептуальный переворот в естествознании прослеживается наиболее отчетливо. Классическая динамика и современная химия переживают в настоящее время период коренных перемен. Если бы несколько лет назад мы спросили физика, какие явления позволяет объяснить

его наука и какие проблемы остаются открытыми, он, вероятно, ответил бы, что мы еще не достигли адекватного понимания элементарных частиц или космологической эволюции, но располагаем вполне удовлетворительными знаниями о процессах, протекающих в масштабах, промежуточных между субмикроскопическим и космологическим уровнями. Ныне меньшинство исследователей, к которому принадлежат авторы этой книги и которое с каждым днем все возрастает, не разделяют подобного оптимизма: мы лишь начинаем понимать уровень природы, на котором живем, и именно этому уровню в нашей книге уделено основное внимание.

Для правильной оценки происходящего ныне концептуального перевооружения физики необходимо рассмотреть этот процесс в надлежащей исторической перспективе. История науки — отнюдь не линейная развертка серии последовательных приближений к некоторой глубокой истине. История науки изобилует противоречиями, неожиданными поворотами. Значительную часть нашей книги мы посвятили схеме исторического развития западной науки, начиная с Ньютона, т. е. с событий трехсотлетней давности. Историю науки мы стремились вписать в историю мысли, с тем чтобы интегрировать ее с эволюцией западной культуры на протяжении последних трех столетий. Только так мы можем по достоинству оценить неповторимость того момента, в который нам выпало жить.

В доставшемся нам научном наследии имеются два фундаментальных вопроса, на которые нашим предшественникам не удалось найти ответ. Один из них — вопрос об отношении хаоса и порядка. Знаменитый закон возрастания энтропии описывает мир как непрестанно эволюционирующий от порядка к хаосу. Вместе с тем, как показывает биологическая или социальная эволюция, сложное возникает из простого. Как такое может быть? Каким образом из хаоса может возникнуть структура? В ответе на этот вопрос ныне удалось продвинуться довольно далеко. Теперь нам известно, что неравновесность — поток вещества или энергии — может быть источником порядка.

Но существует и другой, еще более фундаментальный вопрос. Классическая или квантовая физика описывает мир как обратимый, статичный. В их описании нет места эволюции ни к порядку, ни к хаосу. Информация, извлекаемая из динамики, остается постоянной во времени. Налицо явное противоречие между статической картиной динамики и эволюционной парадигмой термодинамики. Что такое необратимость? Что такое энтропия? Вряд ли найдутся другие вопросы, которые бы столь часто обсуждались в ходе развития науки. Лишь теперь мы начинаем достигать той степени понимания и того уровня знаний, которые позволяют в той или иной мере ответить на эти вопросы. Порядок и хаос — сложные понятия. Единицы, используемые в статическом описании, которое дает динамика, отличаются от единиц, которые понадобились для создания эволюционной парадигмы, выражаемой ростом энтропии. Переход от одних единиц к другим приводит к новому понятию материи. Материя становится «активной»: она порождает необратимые процессы, а необратимые процессы организуют материю. <...>

От каких предпосылок классической науки удалось избавиться

современной науке? Как правило, от тех, которые были сосредоточены вокруг основополагающего тезиса, согласно которому на определенном уровне мир устроен просто и подчиняется обратимым во времени фундаментальным законам. Подобная точка зрения представляется нам сегодня чрезмерным упрощением. Разделять ее означает уподобляться тем, кто видит в зданиях лишь нагромождение кирпича. Но из одних и тех же кирпичей можно построить и фабричный корпус, и дворец, и храм. Лишь рассматривая здание как единое целое, мы обретаем способность воспринимать его как продукт эпохи, культуры, общества, стиля. Существует и еще одна вполне очевидная проблема: поскольку окружающий нас мир никем не построен, перед нами возникает необходимость дать такое описание его мельчайших «кирпичиков» (т. е. микроскопической структуры мира), которое объясняло бы процесс самосборки.

Предпринятый классической наукой поиск истины сам по себе может служить великолепным примером той раздвоенности, которая отчетливо прослеживается на протяжении всей истории западноевропейской мысли. Традиционно лишь неизменный мир идей считался, если воспользоваться выражением Платона, «освященным солнцем Умопостигаемого». В том же смысле научную рациональность было принято усматривать лишь в вечных и неизменных законах. Все же временное и преходящее рассматривалось как иллюзия. Ныне подобные взгляды считаются ошибочными. Мы обнаружили, что в природе существенную роль играет далеко не иллюзорная, а вполне реальная необратимость, лежащая в основе большинства процессов самоорганизации. Обратимость и жесткий детерминизм в окружающем нас мире применимы только в простых предельных случаях. Необратимость и случайность отныне рассматриваются не как исключение, а как общее правило.

В наши дни основной акцент научных исследований переместился с субстанции на отношение, связь, время.

Столь резкое изменение перспективы отнюдь не является результатом принятия произвольного решения. В физике нас вынуждают к нему новые непредвиденные открытия. Кто бы мог ожидать, что многие (если даже не все) элементарные частицы окажутся нестабильными? Кто бы мог ожидать, что с экспериментальным подтверждением гипотезы расширяющейся Вселенной перед нами откроется возможность проследить историю окружающего нас мира как единого целого?

К концу XX в. мы научились глубже понимать смысл двух великих революций в естествознании, оказавших решающее воздействие на формирование современной физики: создания квантовой механики и теории относительности. Обе революции начались с попыток исправить классическую механику путем введения в нее вновь найденных универсальных постоянных. Ныне ситуация изменилась. Квантовая механика дала нам теоретическую основу для описания нескончаемых превращений одних частиц в другие. Аналогичным образом общая теория относительности стала тем фундаментом, опираясь на который мы можем проследить тепловую историю Вселенной на ее ранних стадиях.

По своему характеру наша Вселенная плюралистична, комплексна. Структуры могут исчезать, но могут и возникать. Одни процессы при существующем уровне знаний допускают описание с помощью детерминированных уравнений, другие требуют привлечения вероятностных соображений.

Как можно преодолеть явное противоречие между детерминированным и случайным? Ведь мы живем в едином мире. Как будет показано в дальнейшем, мы лишь теперь начинаем по достоинству оценивать значение всего круга проблем, связанных с необходимостью и случайностью. Кроме того, мы придаем совершенно иное, а иногда и прямо противоположное, чем классическая физика, значение различным наблюдаемым и описываемым нами явлениям. Мы уже упоминали о том, что по существовавшей ранее традиции фундаментальные процессы было принято считать детерминированными и обратимыми, а процессы, так или иначе связанные со случайностью или необратимостью, трактовать как исключения из общего правила. Ныне мы повсюду видим, сколь важную роль играют необратимые процессы, флуктуации. Модели, рассмотрением которых занималась классическая физика, соответствуют, как мы сейчас понимаем, лишь предельным ситуациям. Их можно создать искусственно, поместив систему в ящик и подождя, пока она не придет в состояние равновесия.

Искусственное может быть детерминированным и обратимым. Естественное же непременно содержит элементы случайности и необратимости. Это замечание приводит нас к новому взгляду на роль материи во Вселенной. Материя — более не пассивная субстанция, описываемая в рамках механистической картины мира, ей также свойственна спонтанная активность. Отличие нового взгляда на мир от традиционного столь глубоко, что, как уже упоминалось в предисловии, мы можем с полным основанием говорить о новом диалоге человека с природой. <...>

Два потомка теории теплоты по прямой линии — наука о превращении энергии из одной формы в другую и теория тепловых машин — совместными усилиями привели к созданию первой «неклассической» науки — термодинамики. Ни один из вкладов в сокровищницу науки, внесенных термодинамикой, не может сравниться по новизне со знаменитым вторым началом термодинамики, с появлением которого в физику впервые вошла «стрела времени». Введение односторонне направленного времени было составной частью более широкого движения западноевропейской мысли. XIX век по праву может быть назван веком эволюции: биология, геология и социология стали уделять в XIX в. все большее внимание изучению процессов возникновения новых структурных элементов, увеличения сложности. Что же касается термодинамики, то в основе ее лежит различие между двумя типами процессов: обратимыми процессами, не зависящими от направления времени, и необратимыми процессами, зависящими от направления времени. С примерами обратимых и необратимых процессов мы познакомимся в дальнейшем. Понятие энтропии для того и было введено, чтобы отличать обратимые процессы от необратимых: энтропия возрастает только в результате необратимых процессов.

На протяжении XIX в. в центре внимания находилось исследование конечного состояния термодинамической эволюции. Термодинамика XIX в. была равновесной термодинамикой. На неравновесные процессы смотрели как на второстепенные детали, возмущения, мелкие несущественные подробности, не заслуживающие специального изучения. В настоящее время ситуация полностью изменилась. Ныне мы знаем, что вдали от равновесия могут спонтанно возникать новые типы структур. В сильно неравновесных условиях может совершаться переход от беспорядка, теплового хаоса, к порядку. Могут возникать новые динамические состояния материи, отражающие взаимодействие данной системы с окружающей средой. Эти новые структуры мы назвали диссипативными структурами, стремясь подчеркнуть конструктивную роль диссипативных процессов в их образовании.

В нашей книге приведены некоторые из методов, разработанных в последние годы для описания того, как возникают и эволюционируют диссипативные структуры. При изложении их мы впервые встретимся с такими ключевыми словами, как «нелинейность», «неустойчивость», «флуктуация», проходящими через всю книгу, как лейтмотив. Эта триада начала проникать в наши взгляды на мир и за пределами физики и химии.

При обсуждении противоположности между естественными и гуманитарными науками мы процитировали слова Исайи Берлина. Специфичное и уникальное Берлин противопоставлял повторяющемуся и общему. Замечательная особенность рассматриваемых нами процессов заключается в том, что при переходе от равновесных условий к сильно неравновесным мы переходим от повторяющегося и общего к уникальному и специфичному. Действительно, законы равновесия обладают высокой общностью: они универсальны. Что же касается поведения материи вблизи состояния равновесия, то ему свойственна «повторяемость». В то же время вдали от равновесия начинают действовать различные механизмы, соответствующие возможности возникновения диссипативных структур различных типов. Например, вдали от равновесия мы можем наблюдать возникновение химических часов — химических реакций с характерным когерентным (согласованным) периодическим изменением концентрации реагентов. Вдали от равновесия наблюдаются также процессы самоорганизации, приводящие к образованию неоднородных структур — неравновесных кристаллов.

Следует особо подчеркнуть, что такое поведение сильно неравновесных систем довольно неожиданно. Действительно, каждый из нас интуитивно представляет себе, что химическая реакция протекает примерно следующим образом: молекулы «плавают» в пространстве, сталкиваются и, перестраиваясь в результате столкновения, превращаются в новые молекулы. Хаотическое поведение молекул можно уподобить картине, которую рисуют атомисты, описывая движение пляшущих в воздухе пылинок. Но в случае химических часов мы сталкиваемся с химической реакцией, протекающей совсем не так, как нам подсказывает интуиция. Несколько упрощая ситуацию, можно утверждать, что в случае химических часов все молекулы изменяют свое химическое тождество одновременно, через правильные промежутки времени. Если пред-

ставить себе, что молекулы исходного вещества и продукта реакции окрашены соответственно в синий и красный цвета, то мы увидели бы, как изменяется их цвет в ритме химических часов.

Ясно, что такую периодическую реакцию невозможно описать, исходя из интуитивных представлений о хаотическом поведении молекул. Возник порядок нового, ранее неизвестного типа. В данном случае уместно говорить о новой когерентности, о механизме «коммуникации» между молекулами. Но связь такого типа может возникать только в сильно неравновесных условиях. Интересно отметить, что подобная связь широко распространена в мире живого. Существование ее можно принять за самую основу определения биологической системы.

Необходимо также добавить, что тип диссипативной структуры в значительной степени зависит от условий ее образования.

Существенную роль в отборе механизма самоорганизации могут играть внешние поля, например гравитационное поле Земли или магнитное поле.

Мы начинаем понимать, каким образом, исходя из химии, можно построить сложные структуры, сложные формы, в том числе и такие, которые способны стать предшественниками живого. В сильно неравновесных явлениях достоверно установлено весьма важное и неожиданное свойство материи: впредь физика с полным основанием может описывать структуры как формы адаптации системы к внешним условиям. Со своего рода механизмом предбиологической адаптации мы встречаемся в простейших химических системах. На несколько антропоморфном языке можно сказать, что в состоянии равновесия материя «слепа», тогда как в сильно неравновесных условиях она обретает способность воспринимать различия во внешнем мире (например, слабые гравитационные и электрические поля) и «учитывать» их в своем функционировании.

Разумеется, проблема происхождения жизни по-прежнему остается весьма трудной, и мы не ожидаем в ближайшем будущем сколько-нибудь простого ее решения. Тем не менее при нашем подходе жизнь перестает противостоять «обычным» законам физики, бороться против них, чтобы избежать предуготованной ей судьбы — гибели. Наоборот, жизнь предстает перед нами как своеобразное проявление тех самых условий, в которых находится наша биосфера, в том числе нелинейности химических реакций и сильно неравновесных условий, налагаемых на биосферу солнечной радиацией.

Мы подробно обсуждаем понятия, позволяющие описывать образование диссипативных структур, например понятия теории бифуркаций. Следует подчеркнуть, что вблизи точек бифуркации в системах наблюдаются значительные флуктуации. Такие системы как бы «колеблются» перед выбором одного из нескольких путей эволюции, и знаменитый закон больших чисел, если понимать его как обычно, перестает действовать. Небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении, которое резко изменит все поведение макроскопической системы. Неизбежно напрашивается аналогия с социальными явлениями и даже с историей. Далекое от мысли противопоставлять случайность и необходимость, мы считаем, что

оба аспекта играют существенную роль в описании нелинейных сильно неравновесных систем.

Резюмируя, можно сказать, что в двух первых частях нашей книги мы рассматриваем два противоборствующих взгляда на физический мир: статический подход классической динамики и эволюционный взгляд, основанный на использовании понятия энтропии. Конфронтация между столь противоположными подходами неизбежна. Ее долго сдерживал традиционный взгляд на необратимость как на иллюзию, приближение. Время в лишенную времени Вселенную ввел человек. Для нас неприемлемо такое решение проблемы необратимости, при котором необратимость низводится до иллюзии или является следствием тех или иных приближений, поскольку, как мы теперь знаем, необратимость может быть источником порядка, когерентности, организации.

Конфронтация вневременного подхода классической механики и эволюционного подхода стала неизбежной. Острому столкновению этих двух противоположных подходов к описанию мира посвящена третья часть нашей книги. В ней мы подробно рассматриваем традиционные попытки решения проблем необратимости, предпринятые сначала в классической, а затем и квантовой механике. Особую роль при этом сыграли пионерские работы Больцмана и Гиббса. Тем не менее мы можем с полным основанием утверждать, что проблема необратимости во многом осталась нерешенной. <...>

Ныне мы можем с большей точностью судить об истоках понятия времени в природе, и это обстоятельство приводит к далеко идущим последствиям. Необратимость вводится в макроскопический мир вторым началом термодинамики — законом неубывания энтропии. Теперь мы понимаем второе начало термодинамики и на микроскопическом уровне. Как будет показано в дальнейшем, второе начало термодинамики выполняет функции правила отбора — ограничения начальных условий, распространяющиеся в последующие моменты времени по законам динамики. Тем самым второе начало вводит в наше описание природы новый, несводимый к чему-либо элемент. Второе начало термодинамики не противоречит динамике, но не может быть выведено из нее.

Уже Больцман понимал, что между вероятностью и необратимостью должна существовать тесная связь. Различие между прошлым и будущим и, следовательно, необратимость могут входить в описание системы только в том случае, если система ведет себя достаточно случайным образом. Наш анализ подтверждает эту точку зрения. Действительно, что такое стрела времени в детерминистическом описании природы? В чем ее смысл? Если будущее каким-то образом содержится в настоящем, в котором заключено и прошлое, то что, собственно, означает стрела времени? Стрела времени является проявлением того факта, что будущее не задано, т. е. того, что, по словам французского поэта Поля Валери, «время есть конструкция».

Наш повседневный жизненный опыт показывает, что между временем и пространством существует коренное различие. Мы можем передвигаться из одной точки пространства в другую, но не в силах повернуть время вспять. Мы

не можем переставить прошлое и будущее. Как мы увидим в дальнейшем, это ощущение невозможности обратить время приобретает теперь точный научный смысл. Допустимые («разрешенные») состояния отделены от состояний, запрещенных вторым началом термодинамики, бесконечно высоким энтропийным барьером. В физике имеется немало других барьеров. Одним из них является скорость света. По современным представлениям, сигналы не могут распространяться быстрее скорости света. Существование этого барьера весьма важно: не будь его, причинность рассыпалась бы в прах. Аналогичным образом энтропийный барьер является предпосылкой, позволяющей придать точный физический смысл связи. Представьте себе, что бы случилось, если бы наше будущее стало бы прошлым каких-то других людей! <...>

Но, возможно, наиболее важный прогресс заключается в том, что проблема структуры, порядка предстает теперь перед нами в иной перспективе. Как будет показано в главе 8, с точки зрения механики, классической или квантовой, не может быть эволюции с однонаправленным временем. «Информация» в том виде, а каком она поддается определению в терминах динамики, остается постоянной по времени. Это звучит парадоксально. Если мы смешаем две жидкости, то никакой «эволюции» при этом не произойдет, хотя разделить их, не прибегая к помощи какого-нибудь внешнего устройства, не представляется возможным. Наоборот, закон неубывания энтропии описывает перемешивание двух жидкостей как эволюция к «хаосу», или «беспорядку», — к наиболее вероятному состоянию. Теперь мы уже располагаем всем необходимым для того, чтобы доказать взаимную непротиворечивость обоих описаний: говоря об информации или порядке, необходимо всякий раз переопределять рассматриваемые нами единицы. Важный новый факт состоит в том, что теперь мы можем установить точные правила перехода от единиц одного типа к единицам другого типа. Иначе говоря, нам удалось получить микроскопическую формулировку эволюционной парадигмы, выражаемой вторым началом термодинамики. Этот вывод представляется нам важным, поскольку эволюционная парадигма охватывает всю химию, а также существенные части биологии и социальных наук. Истина открылась нам недавно. Процесс пересмотра основных понятий, происходящий в настоящее время в физике, еще далек от завершения. Наша цель состоит вовсе не в том, чтобы осветить признанные достижения науки, ее стабильные и достоверно установленные результаты. Мы хотим привлечь внимание читателя к новым понятиям, рожденным в ходе научной деятельности, ее перспективам и новым проблемам. Мы отчетливо сознаем, что находимся лишь в самом начале нового этапа научных исследований. <...>

Мы считаем, что находимся на пути к новому синтезу, новой концепции природы. Возможно, когда-нибудь нам удастся слить воедино западную традицию, придающую первостепенное значение экспериментированию и количественным формулировкам, и такую традицию, как китайская, с ее представлениями о спонтанно изменяющемся самоорганизующемся мире. В начале введения мы привели слова Жака Моно об одиночестве человека во Вселенной. Вывод, к которому он приходит, гласит:

«Древний союз [человека и природы] разрушен. Человек наконец сознает свое одиночество в равнодушной бескрайности Вселенной, из которой он возник по воле случая».

Моно, по-видимому, прав. Древний союз разрушен до основания. Но мы усматриваем свое предназначение не в том, чтобы оплакивать былое, а в том, чтобы в необычайном разнообразии современных естественных наук попытаться найти путеводную нить, ведущую к какой-то единой картине мира. Каждый великий период в истории естествознания приводит к своей модели природы. Для классической науки такой моделью были часы, для XIX века — периода промышленной революции — паровой двигатель. Что станет символом для нас? Наш идеал, по-видимому, наиболее полно выражает скульптура — от искусства Древней Индии или Центральной Америки доколумбовой эпохи до современного искусства. В некоторых наиболее совершенных образцах скульптуры, например в фигуре пляшущего Шивы или в миниатюрных моделях храмов Герреро, отчетливо ощущим поиск трудноуловимого перехода от покоя к движению, от времени остановившегося к времени текущему. Мы убеждены в том, что именно эта конфронтация определяет неповторимое своеобразие нашего времени. <...>

Связав энтропию с динамической системой, мы тем самым возвращаемся к концепции Больцмана: вероятность достигает максимума в состоянии равновесия. Структурные единицы, которые мы используем при описании термодинамической эволюции, в состоянии равновесия ведут себя хаотически. В отличие от этого в слабо неравновесных условиях возникают корреляции и когерентность.

Здесь мы подходим к одному из наших главных выводов: на всех уровнях, будь то уровень макроскопической физики, уровень флуктуации или микроскопический уровень, источником порядка является неравновесность. Неравновесность есть то, что порождает «порядок из хаоса». Но, как мы уже упоминали, понятие порядка (или беспорядка) сложнее, чем можно было бы думать. Лишь в предельных случаях, например в разреженных газах, оно обретает простой смысл в соответствии с пионерскими трудами Больцмана. <...>

Ныне наша уверенность «в рациональности» природы оказалась поколебленной отчасти в результате бурного роста естествознания в наше время. Как было отмечено в «Предисловии», наше видение природы претерпело коренные изменения. Ныне мы учитываем такие аспекты изменения, как множественность, зависимость от времени и сложность. Некоторые из сдвигов, происшедших в наших взглядах на мир, описаны в этой книге.

Мы искали общие, всеобъемлющие схемы, которые допускали бы описание на языке вечных законов, но обнаружили время, события, частицы, претерпевающие различные превращения. Занимаясь поиском симметрии, мы с удивлением обнаружили на всех уровнях — от элементарных частиц до биологии и экологии — процессы, сопровождающиеся нарушением симметрии. Мы описали в нашей книге столкновение между динамикой с присущей ей симметрией во времени и термодинамикой, для которой характерна

односторонняя направленность времени.

На наших глазах возникает новое единство: необратимость есть источник порядка на всех уровнях. Необратимость есть тот механизм, который создает порядок из хаоса.

Порядок из хаоса. М., 1986. С. 34—37 47—50 53-61, 65-66, 357, 363.

2. Проблема бытия в материалистической философии.

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Античная философия возникла в первой половине VI в. до н. э. в малоазиатской части тогдашней Эллады—в Ионии, в г. Милете. Поэтому первая древнегреческая философская школа называется милетской. К ней принадлежали Фалес, Анаксимандр, Анаксимен и их ученики. В своих философских представлениях о мире милетцы опирались на более древнее мировоззрение Гомера и Гесиода, освобождая его от мифологической формы и перерабатывая в соответствии с философским мышлением своего времени.

О воззрениях милетских философов мы знаем главным образом из произведений более поздних греческих и римских ученых и писателей.

Перевод фрагментов (за исключением отмеченных особо), а также их подбор выполнен А. Н. Чанышевым. Ему же принадлежит авторство предварительных замечаний.

ФАЛЕС

Первый древнегреческий философ Фалес (ок. 625— 547 до н. э.), причисляемый античной традицией к «семи мудрецам», несмотря на свое знатное происхождение, занимался одно время торговой деятельностью (существовала легенда, что или сам Фалес, или его предки были выходцами из Финикии). Фалес горячо интересовался судьбой родного города и всей Ионии. Он советовал ионийским полисам объединиться против персов. Фалес был знаком с ближневосточной наукой: вавилонской, египетской, финикийской; он учился у египетских жрецов математике и астрономии. Опираясь на ближневосточную астрономию, которая многовековыми наблюдениями установила периодичность затмений, Фалес предсказал солнечное затмение, которое, как высчитали современные астрономы, имело место в Ионии 25 мая 585 г. до н. э. Фалесу приписывают несколько сочинений, но ни одно из них до нас не дошло.

Диоген Лаэртский: Как передают Геродот, Дурис и Демокрит, Фалес был сыном Эксамия и Клеобулины и происходил из финикийского рода Фелидов — самого знатного во всем потомстве Кадма и Агенора. И, как сообщает также Платон, он принадлежал к числу семи мудрецов. Как говорит Димитрий Фалерский в «Списке архонтов», Фалес был назван первым мудрецом в тот год,

когда в Афинах был архонтом Дамасия (582), при котором были названы мудрецами известные семь. Принят же в число граждан Фалес был в Милете, куда он прибыл с Нейлеем, изгнанным из Финикии. Впрочем, по свидетельству большинства, он был природный милетец и знатного рода.

Кроме государственных дел, он занимался исследованием природы. И, согласно некоторым, он не оставил никакого сочинения. Дело в том, что приписываемая ему «Морская астрология» принадлежит, как говорят, самосцу Фоке. Каллимах же знает, что он открыл Малую Медведицу, о чем сообщает в «Ямбах» так: «Говорили, что он указал созвездие Повозки, руководствуясь которым плавают финикияне».

По словам же других, он написал всего два сочинения: «О солнцестоянии» и «О равноденствии», признав все остальное непостижимым. Некоторые же полагают, что он первым наблюдал за движением светил и первым предсказал солнечные затмения и солнцестояния, — так говорит Евдем в своей «Истории астрономии». Вследствие этого ему удивляются Ксенофан и Геродот. Подтверждают это своим свидетельством также Гераклит и Демокрит.

А как говорят некоторые, в том числе поэт Херил, он же первый сказал, что души бессмертны. Также, согласно некоторым, он первый открыл годовое движение солнца и первый сказал, что величина солнца составляет $1/720$ часть круга, проходимого солнцем, и что точно так же величина луны относится к величине круга, проходимого ею. Он же первый сказал, что 30-й день есть последний день месяца.

Равным образом он первый, как сообщают некоторые, стал рассуждать о природе.

Аристотель же и Гиппий говорят, что он приписывал душу и неодушевленным предметам, заключая по магниту и янтарию. Памфил передает, что, научившись у египтян геометрии, он первым вписал в круг прямоугольный треугольник и принес в жертву быка.

Кажется, что и в государственных делах Фалес давал самые лучшие советы. По крайней мере, когда Крез обратился к милетцам за помощью, он воспротивился. Так как Кир победил, то это спасло город. Впрочем, сам он, как сообщает Гераклит Понтийский, вел жизнь одинокую и частную.

Началом всего он признал воду и утверждал, что мир одушевлен и полон демонов. Говорят, что он открыл времена года и разделил год на 365 дней.

Рассказывают о нем, что, выйдя из дома в сопровождении старухи, чтобы наблюдать звезды, он упал в яму; и когда он заплакал, старуха сказала ему: «Не будучи в состоянии видеть то, что у тебя под ногами, ты, Фалес, думаешь познать то, что на небе?»

Мудрец же Фалес скончался в то время, когда смотрел гимнастическое состязание, от жары, жажды и бессилия, будучи уже престарелым. И на памятнике его написано:

«Взирайте на эту действительно малую могилу весьма мудрого Фалеса (слава же его достигает небес)».

Имеется и у нас в первой из «Надписей», или в «Написанном в различных размерах», следующая надпись, относящаяся к нему:

«Некогда смотревшего гимнастическое состязание Фалеса, ты, о солнце Зевс, похитил из ристалища. Я восхваляю тебя за то, что ты увел его ближе к небу, ибо в самом деле старик уже не мог более с неба видеть звезд».

(Пер. А. О. Маковельского)

Аристотель говорил о Фалесе: Из первых философов большинство полагало в виде материи единое начало всего: то, из чего все сущее состоит, из чего как первого оно рождается и в чем как последнем оно гибнет; то, сущность чего сохраняется, а состояния изменяются; говорят, что оно и есть основа и начало сущего и что поэтому ничто не рождается и не уничтожается, так как такая природа сохраняется вечно... При этом о числе и виде такого начала не все говорят одно и то же. Фалес — родоначальник этой философии — говорит, что это вода (поэтому и земля из воды появилась); сделал он это предположение, вероятно наблюдая, что все питается влагой и что сама теплота из нее рождается и ею живет... а еще потому, что семена всего сущего имеют влажную природу.

Аристотель: Другие же [считают]* что [земля] лежит на воде. Об этом мы имеем древнейшее учение, которое, говорят, высказал Фалес Милетский: будто бы земля держится благодаря своей плавучести подобно дереву или чему-то в этом роде.

Аристотель: Припоминают, что Фалес предположил, что душа есть нечто движущее, если он действительно говорит, что камень имеет душу, потому что он двигает железо.

Аэций: Фалес первый провозгласил, что природа души такова, что она находится в вечном движении или самодвижении.

Здесь и далее слова, помещенные в квадратные скобки, составляют добавление переводчика и служат для заполнения лакун и пояснения текста, круглые скобки, как правило, находятся в самом сочинении, однако иногда в них даются варианты перевода слов и частей фраз.

Свида: Изречения Фалеса весьма многочисленны, среди них и общеизвестное «Познай самого себя».

АНАКСИМАНДР

Анаксимандр (610—548 до н. э.) — ученик Фалеса. Об Анаксимандре мы знаем очень мало. Известно, что он первый (в середине VI в. до н. э.) написал на греческом языке прозаическое произведение, которое называлось «О природе» и было посвящено натурфилософским вопросам. Из этого сочинения дошли до нас два-три фрагмента. Как ученый Анаксимандр еще более значителен, чем Фалес

Диоген Лаэртский II 1—2: Как сообщает Фаворин в своей «Истории разных вещей» он первый открыл гномон (древнейший астрономический инструмент, состоящий из вертикального стержня на горизонтальной площадке, — прим, сост.), указывающий солнцестояния и равноденствия, и установил его в Лакедемонии на плоскости, схватывавшей тень, а также соорудил солнечные

часы.

Равным образом он первым начертал поверхность земли и моря, а также соорудил небесную сферу (глобус).

Он составил краткое описание своих положений, которое, вероятно, имел в руках еще Апполодор Афинский.

(Пер. А. О. Маковельского)

Ипполит (16,1—7 (Д. 559): Итак, у Фалеса был ученик Анаксимандр. Анаксимандр — сын Праксиады, милетец. Он признал началом сущего некую природу Беспредельного, из которой возникают небеса и находящиеся в них миры. Эта природа вечна и неизменна, [нестареющая] и объемлет все миры. Время же, по его учению, относится к области ограниченного рождения существования и уничтожения. Итак, он сказал, что начало и стихия сущего есть Беспредельное, первый дав название началу. Кроме того он говорил о существовании вечного движения, в котором происходит возникновение небес. Земля же парит в воздухе, ничем не поддерживаемая, остается же на месте вследствие равного расстояния отовсюду. Форма же ее кривая, закругленная, подобная [отрезку] каменной колонны. По одной из ее плоскостей мы ходим, другая же находится на противоположной стороне: Звезды же представляют собой огненный круг, отделившийся от мирового огня и окруженный воздухом. Но в воздушной оболочке имеются отдушины, какие-то трубкообразные [т. е. узкие и длинные], отверстия, по направлению вниз от которых и видны звезды. Вследствие этого при закупорке этих отдушин происходит затмение. Луна же кажется то полной, то на ущербе в зависимости от закрытия и открытия отверстий. Солнечный же круг в 27 раз больше земного и в 19 раз лунного, и солнце находится наивыше, (за ним луна), и ниже всего круги неподвижных звезд (и планет)".

Животные, же рождаются из влаги, испаряемой солнцем. Человек же вначале был подобен другому животному, а именно рыбе. Ветры же возникают вследствие того, что тончайшие пары выделяются из воздуха и, скопившись, начинают двигаться; дожди же образуются из пара, испускаемого землей вверх к солнцу. Молнии же бывают, когда ветер, случайно натываясь, разрывает облака.

Анаксимандр родился в третьем году 42 Олимпиады (610 год).

(Пер. А. О. Маковельского)

Симплиций (Р.,150,20): Анаксимандр первый назвал началом лежащее в основании.

Симплиций (Р. 24,13): Анаксимандр Милетский... сказал, что начало и основа всего сущего есть апейрон. Он первый ввел такое название для начала.

Аэций : [Анаксимандр] ошибается, не сказав, что такое апейрон: есть ли он воздух, или вода, или земля, или какое-то другое тело.

Симплиций (Р. 149,13): Анаксимандр говорит неопределенно о теле, лежащем в основании, называя его апейроном и не определяя его по виду ни

как огонь, ни как воду, ни как воздух

Аэций (р. 13,3): Апейрон есть ни что иное, как материя.

Симплиций (Р. 24,13): Очевидно, что, наблюдая превращение друг в друга четырех стихий, Анаксимандр не считал возможным взять одну из них за основание, но принял за него нечто от них отличное.

Симплиций (с. 615,13): Анаксимандр первый принял за основание апейрон, чтобы источник рождения был изобильным.

Аристотель (Р. 111,5) Некоторые считают таким началом апейрон, а не воду или воздух, дабы все прочее не сгнуло в бесконечности этих стихий: ведь все они противоположны друг другу: воздух холоден, вода влажна, огонь горяч. Если бы одна из стихий была апейроном, то все остальные погибли бы. Поэтому говорят, что есть нечто иное, из коего все эти стихии возникают. Но невозможно, чтобы такое тело существовало.

Аристотель (Р. 111,4): Все есть или начало, или произошло из начала. У апейрона же нет начала, ибо оно было бы для него пределом... Апейрон сам кажется началом всего другого.

Симплиций (Р. 1121,5): [Анаксимандр говорит, что] движение вечно.

Гермий (1гпз. 10.): Анаксимандр говорит, что вечное движение более древнее начало, чем влага, и что благодаря ему одно рождается, а другое погибает.

Диоген Лаэртский 1.: [Анаксимандр утверждал, что] части изменяются, целое же неизменно.

Симплиций (Р. 24,13): Анаксимандр говорит, что из беспредельной природы рождаются все небеса и все миры в них.

21Августин (VIII2): И эти миры... то разрушаются, то снова рождаются, причем каждый [из них] существует в течение возможного для него времени. И Анаксимандр в этих делах ничего не оставляет божественному уму.

Аристотель (Р. III 4): Апейрон все объемлет и всем правит, как говорят те, кто, кроме апейрона, не допускает иных причин.

Аристотель (Р. III4): Апейрон есть божество: ведь он бессмертен и непреходящ, как говорит Анаксимандр.

Цицерон (с. 110,25): Мнение же Анаксимандра заключается в том, что есть рожденные боги, которые периодически возникают и исчезают, причем эти периоды продолжительны. Этими богами, [по его мнению], являются бесчисленные миры. Но разве можно мыслить Бога иначе, чем вечным?

Аэций (III,3): Анаксимандр отрицал, что неисчислимые миры суть боги... Анаксимандр... [считал] мир преходящим.

Аристотель (Р. 14): Некоторые полагают, что из единого выделяются соединенные в нем противоположности, как говорит Анаксимандр...

Симплиций (Р. 24,13): По мнению Анаксимандра, рождение происходит не через изменение стихий, а через обособление благодаря вечному движению противоположностей... А противоположности эти: теплое и холодное, сухое и влажное и другие.

Псевдоплатарх81гот.2. [Анаксимандр] говорил, что при зарождении этого мира из вечного выделилось животворное начало теплого и холодного, и некая

сфера из этого пламени облекла окружающий землю воздух, как кора — дерево. А когда она разорвалась и замкнулась в кольца, возникли солнце, луна и звезды.

Аэций (II 20,1.): По Анаксимандру, кольцо солнца в 28 раз больше земли. Оно подобно колесу колесницы, имеющему обод, наполненный огнем. Этот огонь обнаруживается сквозь отверстие в некоторой части [обода] как бы разрядами молнии. Это и есть солнце.

Аэций (II 24, 2.): По Анаксимандру, [солнечное затмение происходит], когда отверстие испускания огня закрывается.

Аэций (II 21, 1.): По Анаксимандру, солнце равно земле.

Аэций (II 25): По Анаксимандру, [лунное кольцо] в 19 раз больше земли. Оно подобно [колесу] колесницы, имеющему обод, наполненный, как и [кольцо] солнца, огнем. Оно также лежит наискось и имеет одно испускание, и это как бы разряды молнии.

Аэций (II, 29,1): По Анаксимандру, [лунное затмение] бывает, когда отверстие на поверхности [лунного] кольца закрывается.

Аэций (II 15,6.): [По Анаксимандру], выше всего расположено солнце, после него луна, а под ней неподвижные звезды и планеты.

Псевдоплатарх (I гот. 2.): Анаксимандр считал, что земля по своей форме цилиндрична и что ее высота равна трети ширины.

Аэций (III 10,2.): По Анаксимандру, земля подобна каменному столбу.

Аристотель (с. III 3): Некоторые же говорят, что [земля] пребывает [неподвижной] вследствие одинакового [расстояния]. Так из древних [говорил] Анаксимандр. А именно то, что находится посередине и занимает одинаковое положение относительно [всех] концов, должно ничуть не более двигаться вверх, чем вниз или в стороны (вправо и влево). Но невозможно в одно и то же время совершать движения в противоположные стороны, откуда вытекает необходимость оставаться в неподвижном состоянии.

(Пер. А. О.Маковельского)

Аристотель (М. 11.1.): Все место вокруг земли занимает первичная влага: одна часть ее, высыхая от действия солнца, образует, превратившись в пар, дуновения ветров и повороты солнца и луны; другая же, оставшаяся часть представляет собой море... [Море], высыхая, уменьшается, и в конце концов оно все станет некогда сушей.

Аэций (V 19,4.): По учению Анаксимандра, первые живые существа возникли во влажном месте. Они были покрыты чешуей с шипами. Затем они вышли на сушу, их чешуя лопнула, и вскоре они изменили свой образ жизни.

Псевдоплатарх (I гот. 2.): А еще говорит Анаксимандр, что первый человек произошел от живых существ другого вида. Животные быстро начинают кормиться сами, и только человек нуждается в продолжительном кормлении грудью. Он потому и сохранился, что б самом начале был не таким, [как ныне].

Платарх (4р.730Е.): [По Анаксимандру], первые люди зародились в рыбах и, вскормленные, как это делают пятнистые акулы, до такого состояния, когда они стали способны приходить на помощь самим себе, были изрыгнуты ими и вышли на землю.

Анаксимандр (по Симплицию): Из чего все вещи получают свое рождение, в то все они и возвращаются, следуя необходимости. Все они в свое время наказывают друг друга за несправедливость.

АНАКСИМЕН

Анаксимен (ок. 570—500 до н. э.) был учеником Анаксимандра. О нем практически ничего кроме этого неизвестно. Из его работы «О природе» сохранился только отрывок.

Августин (с.VIII 2.): [Анаксимен] все причины вещей свел к беспредельному воздуху.

Симплиций (Р. 2426.): Милетец же Анаксимен... ставший другом Анаксимандра, как и последний, говорит, что существует некое лежащее в основании всего единое начало, но оно не столь неопределенно, как у того, а имеет определенную [природу]. И называет он это начало [воздухом].

Псевдопчутарх (С. 3.): Говорят, что Анаксимен назвал началом всего воздух, по величине беспредельный, но по своим качествам определенный.

Августин (с. 111, 2.) Анаксимен богов не отрицал и не замалчивал, но полагал, что не богами создан воздух, а что они сами произошли из воздуха.

Аэций (I 7, 13.): Согласно Анаксимену, воздух [есть Бог]. Следует же под этим понимать силы, пронизывающие стихии и тела.

Симплиций (Р. 24,26.): Движение же Анаксимен считает вечным. Благодаря ему, все вещи превращаются [друг в друга].

Симплиций (Р. 24,26.): А различается [воздух] по своей плотности или разреженности своей сущности. При разрежении рождается огонь, а при сгущении — ветер, затем туман, вода, земля, камень. А из этого [возникает] все прочее.

Ипполит (С. 17,4.). Земля, будучи плоской, парит в воздухе, и точно так же солнце, луна и другие небесные огненные тела благодаря плоской форме держатся на воздухе... Светила произошли из земли через испаряющуюся из нее влагу, которая, разрежаясь, порождает огонь. А поскольку огонь поднимается в воздух, то таким образом и рождаются светила.

Псевдоплатарх (С. 3.): [По Анаксимену], и солнце, и луна, и все остальные светила ведут свое происхождение от земли... Солнце — это земля, воспламенившаяся вследствие своего быстрого движения и нагревания.

Аэций (II 13,10.): По Анаксимену, огненная природа звезд заключает в себе какие-то землеподобные тела, невидимые и вращающиеся вместе с ними.

Аэций (II. 143): По Анаксимену, звезды наподобие гвоздей воткнуты в хрусталевидный [небосвод].

Филопон (С. 9.) Другие же [считают душу] воздушной, как Анаксимен и некоторые из стоиков.

Анаксимен (по Аэцию 13,4): Так же как наша душа, будучи воздухом, скрепляет каждого из нас, так и дыхание и воздух объемлют все мироздание.

ГЕРАКЛИТ

Расцвет творческих сил Гераклита, или, как говорили древние греки, акме (примерно 40 лет), приходится приблизительно на 504—501 гг. до н. э. Гераклит происходил из царского рода Кодридов, который правил в родном городе Гераклита — Эфесе (в Ионии), но был лишен власти победившей здесь демократией. Сам Гераклит уступил царский сан своему брату, удалился в храм Артемиды Эфесской, где проводил время, демонстративно играя с детьми в кости. Однако он отказался от предложения персидского царя переселиться в Персию, как это делали некоторые греческие аристократы. В конце своей жизни Гераклит удалился в горы и жил отшельником.

Такова судьба Гераклита как человека. Однако как мыслитель он поднялся над обстоятельствами своей жизни, продолжив линию стихийного материализма милетских философов и развив ее наивную диалектику. Его основное, а может быть, и единственное, сочинение «О природе», дошедшее до нас в отрывках, отличалось сложностью изложения и трудностью восприятия. Недаром Гераклита еще при жизни прозвали «темным».

Фрагменты из названного сочинения Гераклита, сохранившиеся в произведениях античных авторов, за исключением отмеченных особо, даются в переводе В. С. Соколова. Они подобраны А. П. Чанышевым из «Приложения» к книге Э. Н. Михайловой и А. Н. Чанышева «Ионийская философия» (М., 1966), где содержится полное их собрание.

Климент: Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим.

Плутарх: Все обменивается на огонь, и огонь — на все, подобно тому как золото обменивается на товары, а товары — на золото.

Максим Тирский: Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, а земля — смертью воды.

Марк Антоний: Смерть земли — рождение воды, смерть воды — рождение воздуха, [смерть] воздуха — [рождение] огня, и обратно.

Ипполит: Грядущий огонь все обоймет и всех рассудит.

Аэций: Гераклит [учит], что вечный круговращающийся огонь есть Бог, судьба же — логос (разум), созидающий сущее из противоположных стремлений. /27-1- Гераклит: все происходит по определению судьбы, последняя же тождественна с необходимостью. 128,1. Гераклит объявил сущностью судьбы логос, пронизывающий субстанцию вселенной. Это эфирное тело, сперма рождения вселенной и мера назначенного круга времени

(Пер. А. О. Макиавельского)

Ипполит : Всем управляет молния.

Арий Дидим у Евсевия: На входящих в ту же самую реку набегают все новые и новые воды.

Ипполит: Морская вода и чистейшая, и грязнейшая: рыбам она питье и спасение, людям же гибель и отравы.

Платон: Прекраснейшая из обезьян безобразна, если ее сравнить с родом человеческим.

Цец: Холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, сухое увлажняется.

Плутарх: Одно и то же живое и умершее, проснувшееся и спящее, молодое и старое, ибо первое исчезает во втором, а второе — в первом.

Гераклит: В ту же реку вступаем и не вступаем. Существоем и не существуем.

Ипполит: Борьба — отец всего и всему царь. Одним она определила быть богами, а другим — людьми. А из тех одним — рабами, а другим — свободными.

Ориген: Следует знать, что борьба всеобща, что справедливость в распрю, что все рождается через распрю и по необходимости.

Ипполит: Не понимают, как расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающую гармонию лука и лиры.

Аристотель: Противоречивость сближает, разнообразие порождает прекраснейшую гармонию, и все через распрю создается.

Ипполит: Скрытая гармония сильнее явной.

Порфирий: Для Бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно приняли за справедливое, а другое — за несправедливое.

Теофраст: Подобен беспорядочно рассыпанному сору самый прекрасный космос.

Ипполит: Вечность — дитя, переставляющее шашки, царство ребенка.

Стобей: Из учений, в которые я вникал, ни одно не дошло до осознания, что мудрость отрешена от всего.

Арий Дидим у Евсевия: И души из влаги испаряются.

Климент: Душам смерть — воде рождение. Воде смерть — земле рождение. Из земли ведь вода рождается, а из воды — душа.

Стобей: Сияющая, сухая душа мудрейшая и наилучшая.

Стобей: Всякий раз, как человек опьянеет, [его] ведет ребенок, а он шатается и не видит, куда идет, имея влажную душу.

Нумений: Для душ наслаждение или смерть стать влажными.

Климент: Человек, [умирая] в ночи, сам себе огонь зажигает: хотя его глаза померкли, жив он.

Климент: Людей после смерти то ожидает, на что они не надеются и чего себе не представляют.

Арий Дидим у Евсевия: Зенон подобно Гераклиту называет душу одаренным способностью ощущения испарением.

Стобей: Душе присущ самообогащающийся ЛОГОС

Секст: И по мнению Гераклита, кажется, человек обладает двумя средствами познания истины: чувственным восприятием и логосом.

Ипполит: Чему нас учат зрение и слух, то я ценю выше всего.

Полибий: Глаза — более точные свидетели, чем уши.

Секст: Глаза и уши — плохие свидетели для людей, имеющих грубые души.

Диоген Лаэртский: Идя к пределам души, их не найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубоким она обладает логосом.

Стобей: Размышление всем свойственно.

Ипполит: Признак мудрости — согласиться, не мне, но логосу внемля, что все едино.

Диоген Лаэртский: Ведь существует единственная мудрость: познать замысел, устроивший все через все.

Секст: Так вот, этот общий и божественный разум, через участие в котором мы становимся разумными, Гераклит называет критерием истины. Отсюда заслуживает доверия то, что является всем вообще (ибо это воспринимается общим и божественным разумом), а то, что является кому-либо одному, то неверно по противоположной причине.

(Пер. А.О. Маковельского)

Секст : Хотя этот логос существует вечно, недоступен он пониманию людей ни раньше, чем они услышат его, ни тогда, когда впервые коснется он их слуха. Ведь все совершается по этому логосу, и тем не менее они (люди) оказываются незнающими всякий раз, когда они приступают к таким словам и делам, каковы те, которые я излагаю, разъясняя каждую вещь согласно ее природе и показывая, какова она. Остальные же люди [сами] не знают, что они, бодрствуя, делают, подобно тому как они забывают то, что происходит с ними во сне.

(Пер. А.О. Маковельского)

ДиогенЛаэртский: Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея.

Ямвлих: Право, насколько лучше мнение Гераклита, называвшего человеческие мысли детскими забавами.

(Пер. А.О. Маковельского)

Прокл: Что у них за ум, что за разум? Они верят народным певцам и считают своим учителем толпу, не зная, что большинство плохо, а меньшинство хорошо.

Диоген Лаэртский: Гомер заслуживает изгнания с состязаний и наказания розгами.

Ипполит: Учитель большинства — Гесиод. Про него известно, что он обладает самыми обширными знаниями, а он не распознал дня и ночи, а ведь они есть единое.

Климент: И самый вдумчивый [человек] познает только кажущееся и лелеет его. Но дике настигнет лжецов и лжесвидетелей.

Секст: Но хотя логос присущ всем, большинство живет так, словно [каждый] имеет свое особое разумение.

Стобей: Людям не стало бы лучше, если бы все их желания сбылись.

Апъберт Великий: Если бы счастьем было услаждение тела, счастливыми назвали бы мы быков, когда они находят горох для еды.

Плутарх: Трудно бороться со страстью! А ведь желание сердца исполняется ценою души.

Стобей: Нрав человека — его демон.

Ориген: Человек бессловесен перед демоном, как ребенок перед взрослым.

Климент: Самые достойные [люди] всему предпочитают одно: вечную славу — смертным вещам. Большинство же по-скотски пресыщенно.

Стобей: Ведь все человеческие законы питаются единым божественным.

Гален: Один для меня равен десяти тысячам, если он наилучший.

Климент: И воле одного повиноваться — закон.

Диоген Лаэртский: Народ должен бороться за закон, как за свои стены.

Стобей: Разумение — величайшая добродетель, и мудрость состоит в том, чтобы говорить правду и действовать в согласии с природой, ей внимая.

ЗЕНОН

Зенон (около 490—430 до н. э.), уроженец Элей (Южная Италия), был учеником Парменида, развивавшим его учение о едином, исключаящем для чувственного восприятия всякую множественность вещей и всякое их движение. Чувственный космос Зенон Элейский считал предметом смутных ощущений, объявляя подлинным предметом мышления только непрерывное единое бытие. Отрицая в чувственном бытии всякую непрерывность, Зенон Элейский доказывал немыслимость его вообще, в том числе немыслимость его множественности и подвижности. А из немыслимости непрерывного чувственного бытия он выводил непрерывность как предмет чистой мысли. Аристотель считал Зенона Элейского основателем диалектики, так как он много занимался установлением противоречий в области текучей множественности и, по-видимому, полагал, что истина выявляется посредством спора или истолкования противоположных мнений (есть указания на то, что Зенон Элейский излагал свое учение в диалогической форме). Зенон Элейский известен своими знаменитыми парадоксами (апориями), которые доставили много труда не только древнегреческим, но и современным философам.

Диоген Лаэртский IX 25—26, 28. Апполодор в «Хронологии» говорит, что по рождению он был сын Телевтагора, по усыновлению же сын Парменида, [а Парменид — сын Пирета]. О нем же и о Мелиссе у Тимона сказано так-

Могучую силу Зенона, которой и убыли нету,

И с двуязыким хулителем рядом увидел. Мелисса, —

Многих призраков выше, немногих призраков ниже.

Стало быть, этот Зенон был слушателем Парменида и стал его любовником; росту он был высокого, как он нем говорит в «Пармениде»

Платон, который упоминает о нем также в «Софокле» и в «Федре», называя его элейским Паламедом; между тем как Аристотель говорит, что он изобрел диалектику, как Эмпедокл риторике.

Человек он был благороднейший как в философии, так и в государственных делах; книги его, говорят, полны большого ума. Мало того, он задумывал низвергнуть тирана Неарха (а иные говорят, Диомедонта) и был схвачен, как о том рассказывает Гераклит в «Сокращении» по Сатиру; но, когда его допрашивали о сообщниках и об оружии, которое он вез в Липару, он в ответ оговорил всех друзей тирана, чтобы тот остался одинок, а потом, попросившись сказать ему что-то на ухо, вцепился в ухо зубами и не отпускал, пока его не закололи. Деметрий в «Соименниках» говорит, будто он откусил тирану нос.

Был он достойным человеком и во многом другом, а к вышестоящим относился с такой же надменностью, как и Гераклит. Так, родной город свой, фокейское поселение, прежде называвшееся Гиелой, а потом Элеей, неприметную общину, умевшую только вскармливать достойных мужей, любил он больше, чем тщеславные Афины, и прожил там всю жизнь, ни разу не выбравшись к афинянам.

(Пер. М. Л. Гаспарова)

Симплиций: В своем сочинении... он доказывает, что тому, кто утверждает множественность [сущего], приходится впадать в противоречия... [В частности], он доказывает, что «если сущее множественно, то оно и велико, и мало; столь велико, что бесконечно по величине, и столь мало, что вовсе не имеет величины». Вот в этом [доказательстве] он старается доказать, что то, что не имеет ни величины, ни толщины, ни объема, существовать не может. «Ибо, — говорит он, — если прибавить [это] к другому сущему, то нисколько не увеличишь его. Ведь так как у него нет вовсе величины, то, будучи присоединено, оно не может нисколько увеличить. И таким образом, [как] уже [очевидно], ничего не было бы прибавлено. Если же другая [вещь] нисколько не уменьшится от отнятия [у ней этого] и, с другой стороны, нисколько не увеличится от прибавления [этого], то очевидно, что то, что было прибавлено и отнято, есть ничто». И это Зенон говорит не с целью отрицать единое, но исходя из того [соображения], что каждая из многих бесконечных [по числу вещей] имеет величину по той причине, что перед любой [вещью] всегда должно находиться что-нибудь вследствие бесконечной делимости. Это он доказывает, после того как раньше показал, что ничто не имеет величины, так как каждая из многих [вещей] тождественна с собой и едина.

Симплиций: Доказывая, что если существует многое, то одно и то же будет ограниченным и беспредельным, Зенон пишет буквально следующее.

«Если существует много [вещей], то их должно быть [ровно] столько, сколько их [действительно] есть, отнюдь не больше и не меньше, чем сколько их есть. Если же их столько, сколько есть, то число их ограничено.

Если существует много [вещей], то сущее [по числу] беспредельно. Ибо между [отдельными] существующими вещами всегда находятся другие [вещи],

а между ними опять другие. И, таким образом, сущее беспредельно [по числу]».

Симплиций: Показав сначала, что, «если бы сущее не имело величины, оно не существовало бы», он продолжает: «Если же оно существует, то каждая [вещь] обязательно должна иметь какую-либо величину, толщину и расстояние от любой другой вещи. И к лежащей перед ней [вещи] применимо [опять] то же самое рассуждение. А именно и она будет обладать величиной и перед ней будет лежать какая-либо другая [вещь]. Итак, то самое, что было сказано однажды, можно повторять до бесконечности. Ибо ни одна такая [вещь] его (сущего) не будет последней и никогда не будет вещи, у которой не было бы [вышеуказанного] отношения к другой вещи. Таким образом, если сущее множественно, то оно должно быть и малым, и большим: настолько малым, чтобы [вовсе] не иметь величины, и настолько большим, чтобы быть бесконечным».

Диоген Лаэртский: Зенон же отрицает движение, говоря: «Движущийся [предмет] не движется ни в том месте, где он находится, ни в том, где его нет».

Аристотель: Есть четыре рассуждения Зенона о движении, доставляющие большие затруднения тем, которые хотят их разрешить. Первое — о несуществовании движения на том основании, что перемещающееся тело должно прежде дойти до половины, чем до конца... Второе — так называемый Ахиллес. Оно заключается в том, что существо более медленное в беге никогда не будет настигнуто самым быстрым, ибо преследующему необходимо раньше прийти в место, откуда уже двинулось убегающее, так что более медленное всегда имеет некоторое преимущество. Третье... заключается в том, что летящая стрела стоит неподвижно; оно вытекает из предположения, что время слагается из отдельных «теперь»... Четвертое рассуждение относится к двум равным массам, движущимся по ристалищу с противоположных сторон с равной скоростью: одна с конца ристалища, другая от середины, в результате чего, по его мнению, получается, что половина времени равна ее двойному количеству.

ЭМПЕДОКЛ

Эмпедокл жил в сицилийском городе Агригенте. Несмотря на аристократическое происхождение, он был на стороне демократии. Его акме приходится на середину V в. до н. э. В числе его учителей называют Пифагора и пифагорейцев, Ксенофана и Парменида. Эмпедокл — мыслитель, пытавшийся создать систему, которая должна была синтезировать воззрения более ранних греческих натурфилософов. Как бы примиряя Фалеса, Анаксимена, Гераклита и Ксенофана, Эмпедокл объявил началом и основой всего сущего все четыре стихии — землю, воду, воздух и огонь, которые он считал «корнями всех вещей», несводимыми друг к другу и неизменными. Вещи же окружающего мира он признавал по-гераклитовски изменчивыми и текучими, преходящими сочетаниями этих стихий (в различной пропорции). Изменчиво, по Эмпедоклу, и все мироздание в целом. Эту изменчивость он объяснял борьбой двух противоположных сил. Философ-поэт назвал их Любовью (Дружбой) и Раздором (Ненавистью, Враждой).

Заслуга Эмпедокла в истории античной философии состояла также в попытке естественного объяснения целесообразности организмов. Эмпедокл — автор двух поэм: «О природе» и «Очищения», сохранившихся только в отрывках. Ниже приводится часть из них по публикации в издании: Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1947. Т 2, С. 663— 676 (пер. Г. И. Якубаниса). Отрывки из «Метафизики» Аристотеля извлечены из перевода А. В. Кубицкого. Авторство перевода остальных фрагментов (кроме отмеченных особо) принадлежит А. О. Маковельскому. Подбор фрагментов выполнен А. Н. Чанышевым. Ему же принадлежат предварительные замечания.

Аристотель: Количество и форму для такого начала не указывают все одинаково, но Фалес... считает его водою... С другой стороны, Анаксимен и Диоген ставят воздух раньше, нежели воду, и из простых тел его главным образом принимают за начало; Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфеса [выдвигают] огонь, Эмпедокл — [известные] четыре элемента, к тем, которые были названы, на четвертом месте присоединяя землю; элементы эти всегда пребывают, и возникновение для них обозначает только [появление их] в большом и в малом числе в то время, когда они собираются [каждый] в одно и рассеиваются из одного.

Симплиций: Он принимает четыре телесные стихии (материальных элемента): огонь, воздух, воду и землю, которые вечны, изменяются же в больших и малых размерах в зависимости от [образуемого ими взаимного] соединения и разделения; началами же в собственном смысле слова, приводящими в движение вышеупомянутые [элементы], являются Любовь и Вражда. Дело в том, что стихии (элементы) всегда должны совершать движение попеременно в противоположном направлении, то соединяясь Любовью, то разделяясь Враждою. Таким образом, по Эмпедоклу, начал [всего] шесть.

Плутарх: Необходимость, которую большинство зовет судьбой, Эмпедокл называет одновременно Любовью и Враждой.

Аэций: Эмпедокл: космос (т. е. мир как упорядоченное целое) один, однако космос не составляет [всей] Вселенной, но [образует] лишь некоторую, небольшую часть Вселенной, остальная же [часть ее] представляет собой необработанную материю.

Симплиций: Другие же говорят, что один и тот же [мир] попеременно возникает и уничтожается и, вновь возникши, опять разрушается, и такая смена вечна. Так, Эмпедокл говорит, что поочередно одерживает верх то Любовь, то Вражда, причем первая сводит все в единство, разрушает мир Вражды и делает из него шар, Вражда же снова разделяет элементы.

Аристотель: А Эмпедокл обращается к причинам больше, нежели Анаксагор, но и он обращается недостаточно и, имея с ними дело, не получает последовательных результатов. По крайней мере у него во многих случаях дружба разделяет, а вражда соединяет. В самом деле, когда целое под действием вражды распадается на элементы, тогда огонь собирается вместе и также — каждый из остальных элементов. Когда же элементы снова под действием дружбы сходятся в единое целое, то из каждого элемента части [его] должны

опять рассеяться [в разные стороны]. Эмпедокл, таким образом, в отличие от прежних философов первый ввел разделение [движущей] причины — установил не одно начало движения, а два разных, и притом противоположных. Кроме того, элементы, относимые к разряду материи, он первый указал в числе четырех.

Аэций: Первые животные и первые растения совсем не родились целыми, но отдельными частями, не могущими быть прилаженными; во-вторых, произошли собрания частей, как в картинах фантазии; в-третьих, появились цельные тела; в-четвертых, вместо того чтобы происходить из элементов, каковы земля и вода, они родились друг от друга, с одной стороны, потому, что пища была в избытке, с другой стороны, потому, что красота самок возбуждала желание полового сближения.

(Пер. Э. Л. Радлова)

Аэций: Смерть происходит от разделения огненного, [воздушного, водяного и земного], соединение которых представляет собой человек. Таким образом, смерть тела и души по указанной причине происходит одновременно. Сон же возникает вследствие отделения огненного.

(Пер. Э. Л. Радлова)

Аэций: [Солнечное затмение происходит] вследствие того, что луна заходит под солнце.

ЛЕВКИПП И ДЕМОКРИТ

Левкипп (V в. до н. э.) — один из создателей античной атомистики. Биографические сведения о Левкиппе весьма скудны. Известно лишь, что он был современником Парменида, Эмпедокла, Анаксагора и учителем Демокрита. Известно также, что Левкипп слушал Зенона Элейского, но не стал последователем философии элеатов. Продолжая материалистическую традицию ионийских философов (прежде всего милетской школы и Гераклита), он впервые выдвинул идею об атомах. Не исключено, что Левкипп ограничивался лишь устным изложением своего учения. Ему, однако, предписывают авторство сочинений «Большой Мирострой» и «О разуме». Сочинения Левкиппа и Демокрита уже в 4 в. до н. э. были объединены и изданы под названием «Союз сторонников Демокрита». Фрагменты, приписываемые непосредственно Левкиппу, свидетельствуют о том, что в отличие от учения Демокрита его метод более умозрительный, а круг рассматриваемых вопросов более ограничен.

Демокрит (ок. 460—370 до н. э.) — родоначальник греческого атомизма, греческого материализма. Родился в ионийской колонии г. Абдере. О жизни Демокрита сохранились отрывочные сведения. Например, Диоген Лаэртский сообщает, что первыми учителями Демокрита были халдеи и персидские маги. Затем Демокрит слушал греческих философов элейской школы и пифагорейцев, учителем его стал основоположник атомистики Левкипп. С научной целью Демокрит посетил Вавилонию, Египет, Иран, Аравию, Индию и Эфиопию. В Афинах Демокрит слушал пифагорейца Филолая и Сократа, знал Анаксагора.

186. Аэций: Левкипп из Милета говорит, что первоначалами и

первосущностями являются полное и пустота.

187. Аэций: Л. и Д... Эпикур [утверждали], что атомы бесконечны по числу, а пустота по величине.

188. Филопон: Также и Д., принимающий атомы и пустоту, называл атомы полными; полное и пустота, по его словам, — первоначала всего существующего, причем полное и пустота — это противоположности, которые он называл «существующее» и «несуществующее», «чего» и «ничего». Полное он называл «чего», а пустоту — «ничего».

189- Филопон, комм, к <<О душе>>: Аристотель излагает прежде всего взгляд Демокрита. Д. сказал, что первоначала физических тел — атомы и пустота. Во вселенной, по его мнению, бесчисленное множество неделимых тел, отличающихся друг от друга бесконечным разнообразием своих форм. Соединение и разделение этих атомов и производит возникновение и уничтожение.

190. Гипполит. Опровержение ересей: Демокрит говорит, подобно Левкиппу, о первосущностях — полном и пустоте, причем полное он называет «существующим», а пустоту «несуществующим». Он утверждал, что сущности вечно движутся в пустоте.

191. Климент. Протрептик 5: Милетянин Левкипп и хиосец Метродор ограничились, по-видимому, только двумя первоначалами — полнотой и пустотой; Демокрит из Абдер присоединил к этим двум первоначалам еще третье — «отобразы».

192. Гермий. Осмеяние языческих философов: Левкипп утверждает, что первоначалами являются бесконечные, вечно движущиеся и мельчайшие [тела]... Д... считал первоначалами «существующее» и «несуществующее»; «существующим» он считал полное, «несуществующим» — пустое.

193- Аэций: Последователи Демокрита считали не подверженными изменениям первоначала — атом и бестелесное пустое. Феодорет, Д., Метродор и Эпикур называли атомы и пустоту не подверженными изменениям.

194. Евсевий. Введение в Евангелие: Первоначалом всего ... Эпикур и Д. провозгласили неделимые тела. Д. сказал, что первоначала целого — пустое и полное, причем полное он назвал «существующим» и плотным, а пустоту — «несуществующим». Вот почему он говорит, что «существующее» существует ничуть не в большей мере, чем «несуществующее», и что испокон веков «существующее» движется непрерывно и быстро в пустоте.

195. Эпифаний. Против ересей: Д., сын Дамасиппа из Абдер, утверждал, что мир бесконечен и что он покоится на пустоте.

в. Атом. Обозначения атома.

196. Обозначение атома столь обычно, что я не нахожу нужным сопоставлять здесь соответствующие места. Левкипп и Демокрит называют мельчайшие первотела атомами.

197. Филопон: Д. называл атомы «полными»... а «полное» он называл «существующим». Симпликий, комм, к «О небе» 1,10, стр. 294,33: Я приведу

немногое из сочинения Аристотеля «О Демокрите»... он называет... каждую из субстанций «уль», «плотное», «существующее». Гален. Об элементах по Гиппократу 1,2: Д. говорит... в действительности все есть «уль» и «нуль», причем атомы он называет «уль». Плутарх. Против Колота: Тело он называет «уль».

198. Схолии Василия: Д [называл первосушности] идеями, [т. е. формами]. Плутарх. Против Колота 8: Что говорит Д.? Субстанции, бесконечные по числу... Вселенная — это неделимые идеи, [т. е. формы], как он их называет. Аэций: По Демокриту, душа состоит из имеющих шарообразные «идеи» [телец]. Гесихий, под словом «идея»: Идея — подобие, вид, форма, а также мельчайшее тело. [Ср. название сочинения Демокрита «Об идеях»].

199. Феодорет: Д из Абдер, сын Дамасиппа, первый выставил теорию о пустоте и плотных (телах). Эти (первосушности) хиосец Метродор назвал неделимыми и пустотой, а позже афинянин Эпикур, сын Неокла, живший пятью поколениями позже Демокрита, назвал атомами то, что эти [философы] называли плотными и неделимыми.

Чувственная модель атома («пылинки»)

200. Аристотель. О душе I, 2: Из атомов, имеющих бесконечное число форм, шарообразные он называет огнем и душою; они подобны так называемым пылинкам, носящимся в воздухе и видимым в луче, пропускаемом через окно. «Полный набор» таких [различных атомов] он считает элементами всей природы. Подобным же образом [рассуждал] и Левкипп... По-видимому, такой же смысл имеет и то, что говорят пифагорейцы: некоторые из них говорили, что душа — это пылинки, носящиеся в воздухе. Другие же считали [душой] то, что движет эти пылинки. Об этих пылинках говорилось потому, что их можно наблюдать постоянно движущимися, хотя бы была совершенно безветренная погода. Симпликий считал, что учение Демокрита об элементах ясно из первой книги «Физики». В основу этого учения положены атомы — некие мелкие тельца, подобные тем пылинкам, которые наблюдаются в луче, пропускаемом через окно. Не эти пылинки Д. считал элементами, но подобные им по своей малости [тельца], состоящие все из одной и той же субстанции, но отличающиеся друг от друга величиной и формой. Из них, как из семян, возникают все сложные тела. (26,13) Не следует полагаться на сообщение Аристотеля, ибо он здесь, как и в других случаях, излагает лишь внешнюю сторону, как и в том случае, когда он приводит теорию пифагорейцев. Так, по его словам, Д. считал элементы сходными с пылинками, носящимися в воздухе, а некоторые из пифагорейцев считали элементами сами эти пылинки. Но пифагорейцы никогда этого не полагали, быть может, они хотели лишь символически выразить, что субстанция души разделяется на части и становится доступной чувствам. Филопон говорил, что Д. не говорил, что эти видимые через окно, поднятые [ветром с земли] пылинки [и есть те частицы], из которых состоит огонь или душа, или что вообще эти пылинки — это атомы, но он говорил: «Эти пылинки существуют в воздухе, но так как они незаметны из-за слишком малой

величины, то кажется, что они и не существуют, и только лучи солнца, проникая через окно, обнаруживают, что они существуют; подобным же образом существуют и неделимые тела, мелкие и невидимые из-за слишком малой величины». Он считает эти [тела] первоначалом всех естественных тел, подобно тому как врачи началом всех тел считают четыре элемента. Фемистий полагал, что нет ничего удивительного в том, что душа невидима, хотя она и есть тело: ведь, как замечает Д., и так называемые пылинки, [носящиеся в воздухе], которые наблюдаются в лучах [солнца], пропускаемых через окно, невозможно было бы наблюдать, когда не сияет солнце, но воздух кажется нам совершенно пустым, хотя он и наполнен твердыми телами. Но атомы еще много мельче, чем эти пылинки, и движутся много быстрее, чем они, а особенно шарообразные атомы, из которых состоит душа. Вот почему границей жизни является дыхание (Софоний, пересказ <<О душе>>: Подобно тому как эти пылинки существуют, но не наблюдаются из-за малой величины, если случайно не окажутся на пути луча, пронизывающего темноту, так и те первотела невидимы из-за чрезвычайной малости: множество, [составляющее] «полный набор различных семян», он считал элементами всей природы. Демокрит, Левкипп и Эпикур принимали атомы и пустоту. Пустоту они считали бесконечной, а атомы — находящимися в ней. Атомами они называли некие тела, невидимые из-за малой величины и неделимые из-за твердости, каковы, например, поднятые [ветром] пылинки, наблюдаемые в лучах через окно. Они становятся невидимыми, когда не сияет луч, не потому, что их не существует, но вследствие малой величины.

201. Феодорет: Демокрит и Эпикур атомами называют те мельчайшие и тончайшие тела, которые солнечный свет, ворвавшись через окно, дает возможность видеть прыгающими в нем вверх и вниз. В этом Демокриту следовал и пифагореец сиракузянин Экфант.

202. Гиероним: Евреи говорят, что словом «ад» обозначается тончайшая пыль, которая уносится ветром и часто попадает в глаза; ее скорее чувствуют, чем видят. Этим словом обозначают мельчайшие и почти невидимые частички пыли; эти-то частицы, может быть, и называет Д. со своим Эпикуром атомами.

203. Лактанций. О гневе божьем: Так сказал Левкипп- Они парят в пустоте, непрерывно двигаясь, и носятся туда и сюда, подобно пылинкам, которые мы видим на солнце, когда оно впускает через окна свои лучи и свет.

Величина атома

204. Симпликий, «О небе» (из сочинения Аристотеля «О Демокрите»): Демокрит считает, что природа вечного... это малые субстанции... Он считает, что это столь малые субстанции, что они недоступны нашим чувствам. Они имеют самый различный вид и самые различные формы и всевозможные различия по величине.

205. Аристотель. О возникновении и уничтожении: Но такого рода [бытие] не едино, но бесконечно по числу и невидимо вследствие малости телец.

206. Филопон, комм, к «О возникновении и уничтожении»: Необходимо [допустить], что существуют невидимые неделимые величины; но речь идет о математических атомах. Он назвал атомы невидимыми величинами, чтобы не вступать в противоречие с чувствами. Ведь из доступных чувствам величин ни одно не является неделимым; поэтому он сказал, что атомы невидимы вследствие их малости. И нет ничего удивительного в том, что они существуют, но не видны из-за малости. Ведь точно так же и частички пыли в воздухе сначала бывают невидимы для нас, когда же проникнет луч через окно, они становятся доступны зрению из-за яркости света.

207. Аэций: Демокрит утверждает... что может существовать и атом, величиной равный всему нашему миру.

Дионисий у Евсевия. Введение в Евангелие XIV: Одни назвали атомами какие-то не подверженные уничтожению и мельчайшие тела, бесконечные по числу... На этой точке зрения стоял Эпикур и Д Разница в их взглядах заключалась в том, что первый считал все атомы-мельчайшими и поэтому недоступными чувствам, Д же допускал и существование чрезвычайно больших атомов.

208. Фемистий, комм, к «О небе»: Те, которые считают [элементами] атомы, не говорят, что они чрезвычайно малы.

209. Евсевий. Введение в Евангелие: Д, последователем которого был в большей части вопросов Эпикур, считал началом всего неделимые тела, постигаемые только мыслью.

210. Филопон, комм, к «Физике»: Д. утверждает, что ... первые тела ... из них одни — больше, другие — меньше.

211. Аристотель. Метафизика VI, 13: Д утверждает, что невозможно, чтобы одно становилось двумя или два одним, ибо он считает субстанциями величины — именно неделимые [величины]. Александр, комм. 526,13- Д говорил, что невозможно, чтобы два атома становились одним (ибо он принимал, что атомы не подвержены внешнему воздействию) или чтобы один атом становился двумя (он говорил, что они неделимы); так и мы говорим, что невозможно, чтобы две субстанции, существующие актуально, стали одной [см. № 235].

212. Симпликий, комм, к «Физике» 1,2 (где говорится: если единое непрерывно, то оно множество, ибо непрерывное можно делить до бесконечности), стр. 81,34: Если же существующее едино в том смысле, что оно неделимо, то [надо иметь в виду], что термин «неделимые» употребляется во многих смыслах. Либо это означает «еще не разделенное, но могущее быть разделенным, как каждая из непрерывных величин», либо — абсолютно неделимое, по самой своей природе, как не имеющее частей, на которые его можно было бы разделить, как точка и единица, либо [неделимое в том смысле], что оно имеет и части, и величину, но не подвержено внешнему воздействию вследствие твердости и плотности, как каждый из атомов Демокрита. Симпликий, комм, к «О небе» III, 4, стр. 609, 17: Аристотель перешел здесь к сторонникам Левкиппа и Демокрита, считавшим элементами атомы, неделимые вследствие малости и плотности.

213. Аристотель. Физика VIII, 4'- В тех местах, в которых [целое] едино и непрерывно не соприкосновением, там оно не подвержено воздействию.

214. Симпличикий, комм. к «О небе»: Невозможно также, чтобы элементарные тела, будучи отделены друг от друга, были бесконечны по числу, как принимали Л. и Д., жившие до Аристотеля, а после него Эпикур. Они говорили, что первоначала бесконечны по числу, и считали их атомами, т. е. неделимыми и не подверженными воздействию вследствие того, что они плотны и не заключают никакой пустоты: ибо они говорили, что деление в телах происходит через пустоту.

Аэций утверждает: Д. говорит, что элементы — плотное и пустое — лишены свойств. (1,9,3) Преемники Демокрита говорят, что первоначала — атомы и пустое, бестелесное — не подвержены воздействию. (1,3,16) Д.... говорит, что первоначалами являются плотное и пустое.

Александр, комм. к «Метафизике»: Вслед за тем Аристотель излагает взгляд Левкиппа и Демокрита об элементах... полной он называл материю атомов вследствие плотности и отсутствия какой бы то ни было примеси пустоты.

215. Диоген Лаэртский IX, 44: Атомы не подвержены воздействию и неизменяемы вследствие твердости.

Гален. Об элементах по Гиппократу: Они считают, что первотела не подвержены воздействию (причем одни считают, что они не могут быть раздроблены вследствие твердости, каковы последователи Эпикура, некоторые же считают их неделимыми вследствие малости, как последователи Левкиппа) и что эти тела не могут в силу тех или иных причин подвергаться тем изменениям, в существовании которых убеждены все люди, наученные ощущениями. Так, они говорят, что ни одно из первотел не может становиться ни сухим, ни влажным, а еще в большей мере белым или черным или вообще принимать какое бы то ни было свойство в силу какого бы то ни было изменения.

216. Плутарх. Против Колота, 8: Д. заслуживает порицания не за то, что он признал выводы, проистекающие из принятых им предпосылок, а за то, что он принял предпосылки, приводящие к этим выводам. Он не должен был принимать неизменяемых первотел, но, поскольку он их принял, он должен был видеть, что [тем самым] он устранил всякую причину для возникновения качеств. Но, видя нелепость [получающихся выводов], отрицать эти выводы — верх бесстыдства, а так поступил Эпикур, при-нявший, по словам Колота, те же предпосылки, но в то же время не заявлявший, что цвет, сладкое, белое и другие качества нам только представляются. Действительно, если «не заявлявший» означает то же, что «отрицавший», то он поступил, как он всегда поступает... Вовсе нет необходимости принимать предпосылку, что атомы Демокрита — первоначала всего сущего; лучше отбросить эту предпосылку. Но кто принимает как предпосылку это учение, да еще разукрашивает его доводами, восходящими к первоидеям, тот должен выпить и горечь со дна чаши или же показать, каким образом в бескачественных телах появились различные качества только вследствие того, что они столкнулись друг с другом, как, напри-

мер, прежде всего, откуда появилась у нас так называемая теплота и как она присоединилась к атомам: ведь атомы и первоначально не имели теплоты и не стали теплыми, оттого что столкнулись друг с другом... Действительно, если бы они были теплыми первоначально, то они имели бы качество; если же они приобрели бы теплоту, то [это означало бы, что] они могут по своей природе подвергаться воздействию. Но вы же сами говорите, что ни то, ни другое свойство не присуще атомам вследствие их неразрушимости.

217. Евсевий. Введение в Евангелие XIV, 14,5; Аэций 1,3,18: Д, за которым по большей части следовал Эпикур, говорил, что первоначально существующего — неделимые (атома) тела, постигаемые мыслью, не заключающие никакой пустоты, не возникшие, вечные, неразрушимые, не могущие ни быть разбитыми или получить другую форму вследствие [иного расположения] частей, ни изменяться: они постигаемы мыслью. Они движутся в пустоте и через пустоту. Бесконечны и сама пустота, и эти тела... Такое тело называется атомом не потому, что оно чрезвычайно мало, а потому, что не может быть разрезано, так как не подвержено воздействию и совсем не заключает в себе пустоты. Так что, если кто скажет «атом», то этим самым он обозначит его не подверженным воздействию и не заключающим пустоты.

218. Лактанций. О гневе божьем 10,5: Демокрит говорит, что они, [атомы], так малы, что нет ни одного столь тонкого железного лезвия, которое могло бы их рассечь и разделить, поэтому он и назвал их «атомами». Лактанций. Божественные наставления III, 17,22: Почему же мы не чувствуем и не видим этих «семян»? Потому что они не имеют, по его словам, ни цвета, ни теплоты, ни запаха, а также лишены вкуса и влажности и так малы, что не могут быть рассечены и разделены. Так-то его, принявшего ложное утверждение за исходный пункт, неизбежная последовательность рассуждения привела к безумным бредням. В самом деле, где эти тельца и откуда они? Почему они не снились никому другому, кроме Левкиппа? От него Д. научился этому и передал эту глупость в наследство Эпикуру. Если это тельца, и притом твердые, как они говорят, то, разумеется, должны были быть случаи, когда их можно видеть глазами... Про них говорят, что они так малы, что не могут быть рассечены никаким железным лезвием.

219. Дионисий у Евсевия. Введение в Евангелие XIV, 23,3: Эпикур и Д ... оба говорят, что атомы неделимы и имеют свое название вследствие несокрушимой твердости.

Материя и форма атомов

220. Аристотель. Физика III, 4: Демокрит говорит, что ни одно первотело не возникает из другого; однако и для него началом всего служит общее тело, разбитое на части, отличающееся по величине и фигуре.

220а. Аристотель. О небе 111, 4: Левкипп и Демокрит из Абдер... (11) Ведь тела отличаются своей формой, но так как число форм бесконечно, то бесконечно и число [различных] простых тел. Какова же и какого рода форма каждого из элементов, они при этом не определили, только огню они придали

форму шара.

221. Аристотель. Метафизика XII, 1: И, как говорит Д, все было вместе потенциально, но не актуально.

Александр, комм. 673,19: Но и Д., говоря «все было вместе потенциально», обнаруживает, что он пришел к неясному представлению о материи, ибо выражение «все было вместе потенциально» означает то же, что «в нас есть нечто, что может потенциально [превращаться] во все».

Гален. Об элементах по Гиппократу, 2: В идее и потенциально можно было бы утверждать, что все едино, как говорят об атомах сторонники Эпикура и Демокрита.

222. Аристотель. О возникновении и уничтожении 1,8: Подобно тому как написал Платон в «Тимее». Он говорит примерно в том же духе, что и Левкипп, но отличается от него лишь в том, что неделимыми [элементами] у Левкиппа являются тела, у Платона плоскости; при этом Левкипп утверждает, что каждое из его неделимых тел характеризуется особой формой, причем число этих форм бесконечно, а по Платону число их ограничено. Однако же оба утверждают, что элементы неделимы и характеризуются формой.

223- Аристотель. Физика!, 1: И если необходимо, чтобы первоначала были бесконечны по числу, то либо так, как говорит Д., одними и теми же по характеру, по фигуре же или по форме различными, либо наоборот...

224. Симпликий, комм, к «Физике» I, 4 (то, что бесконечно по числу форм, в некотором роде непознаваемо), стр. 166, 6: Последователи Демокрита и Левкиппа хотя и приняли первоначала бесконечными по числу, но для каждого из них приняли одну и вполне определенную форму и сущность, так что первоначало с их точки зрения вовсе не является непознаваемым, если не принять во внимание того, что они приписали элементам бесконечное число форм или некоторых других особенностей внешнего вида.

225. Александр. О смешении I (из философских учений и из рассуждений о смеси и смешении): Расходились во взглядах по этому вопросу те, которые утверждали, что все тела мира явлений имеют субстанцией одну и ту же материю, с теми, которые образовывали его из ограниченного [числа] определенных тел. Из них одни утверждают, что первоначалами и элементами являются неделимые тела, бесконечные по числу и отличающиеся друг от друга только по форме и по величине, и что путем соединения и некоторого рода сплетения их, а также и в зависимости от того или иного порядка и положения происходит все прочее. Полагают, что первыми сторонниками этой теории были Л. и Д., а позже и Эпикур и все те, которые шли с ним по одному пути. Причина такого разногласия между ними — трудности, связанные с таким учением. Так как смешение тел друг с другом происходит на наших глазах, то почти все философствовавшие о природе и о явлениях природы устремились к отысканию причины этого явления, но так как нахождение этой причины затруднительно и каждое из предложенных объяснений приводит к своим трудностям, то каждый направился по другому пути.

226. Цицерон. О природе богов 1,24,66: Таковы-то бесстыдные утверждения Демокрита или даже еще раньше его — Левкиппа: существуют

какие-то тельца, одни шероховатые, другие округленные, частью же угловатые или с крючками, некоторые же искривленные и как бы изогнутые.

227. Аристотель у Симпликия, комм, к «О небе» 1,10, стр. 295,5: Демокрит считает, что существуют столь малые субстанции, что они недоступны нашим чувствам. Им присущи всевозможные формы и всевозможные очертания, а также [всевозможные] различия по величине. Притом же одни из них кривые, другие якоробразные, одни вогнутые, другие выпуклые, третьи имеют другие бесчисленные различия.

228. Симпликий, коми, к «Физике» 1,2, стр. 44,3: Сторонники Демокрита, принимая, что атомы имеют одну и ту же субстанцию, видели в «полном» однородное вещество.

229. Аэций I, 14, 3: Левкипп считал, что атомы имеют множество форм.

230. Филопон, комм, к «Физике» III, 4, стр. 39, §,11: Как говорит Аристотель, Д. утверждает, что первотела — именно атомы — никогда не возникли (ведь ни одна вещь не может возникнуть из другой наподобие того, как шарообразное возникает из пирамидального). Ибо он принимает одну общую телесную природу при всех конфигурациях, причем частями этой природы являются атомы, отличающиеся друг от друга величиной и конфигурацией. Не только каждый из них имеет другую конфигурацию, но также одни из них больше, другие меньше.

231. Аристотель. О небе 111, 8: Огонь... одни придали ему форму шара.

Симпликий, комм. к «О небе» III, 7, стр. 649,9: Если разделить пирамиду или шар — ведь последователи Демокрита считали огонь шаром...

Филопон, комм, к «О возникновении и уничтожении» 1,1, стр. 12,31-- Согласно Демокриту... Ведь огонь и земля состоят не из одних и тех же атомов, но огонь состоит из шарообразных атомов.

Филопон, комм, к «Физике» II, 2, стр.229,1: Шарообразные (атомы) образуют огонь.

232. Феофраст. Об огне, 52: Возникает следующее затруднение: почему форма пламени пирамидальная? Д. говорит, что вследствие охлаждения поверхности пламени оно все больше сужается и, наконец, заканчивается острием...

233. Филопон, комм, к «Физике» 1,5, стр. 116,21: Д говорит, что атомы противоположны друг другу по форме: одни угловатые, другие углов не имеют. Ведь угловатое и лишенное углов противоположно друг другу. Поэтому эта же противоположность является и причиной различия сложных тел, поскольку одни из них угловатые, другие без углов. Это различие вызывается и порядком атомов, как, например, если окажется, что в одном теле спереди шарообразные атомы, а сзади пирамидальные (как, например, в человеке шарообразные атомы наверху, что и является причиной шарообразности головы, пирамидальные же атомы сгруппированы, в области челюсти), в другом же [теле] — наоборот, но [так или иначе] переднее противоположно заднему. Кроме того, [тела] отличаются положением атомов, как, например, если пирамиды в одном теле обращены вершинами книзу, а основанием кверху (например, в челюсти: здесь вершины снизу, а основания сверху), в другом — вершинами кверху, а

основаниями книзу.

234. Аэций 1,3,18, Евсевий. Введение в Евангелие XIV, 14,5: Демокрит говорил, что атомы имеют два свойства: величину и форму, а Эпикур... говорит..., что... формы атомов необозримы, но не бесконечны по числу. Ведь не существует, по его мнению, ни якоробразных, ни трезубцеобразных, ни закрученных атомов: все эти формы весьма хрупки, а атомы, не будучи подвержены внешнему воздействию, неразрушимы. [Таковую же полемику с Демокритом мы находим у Эпикура (Письма, 42)}. Сверх того, атомы, т. е. полное, из соединения которых получаются тела и на которые тела распадаются, необозримы по числу различных форм, ибо из ограниченного числа форм не могло бы получиться столько различий. Но число одинаковых атомов одной и той же формы в прямом смысле слова бесконечно, тогда как число различий не бесконечно, а лишь необозримо.

235. Лактанций. О гневе божьем 10,5: Демокрит понял, что если у всех атомов будет одна и та же природа, то они не смогут произвести различные вещи, причем отличающиеся таким разнообразием, какое, как мы видим, существует в мире. Поэтому он утверждал, что атомы бывают и гладкими, и шероховатыми, и круглыми, и угловатыми, и крючкообразными... Если же они шероховатые, и угловатые, и крючковатые (а это нужно для того, чтобы они могли зацепляться друг за друга), то их можно будет разрезать и рассечь: ведь в этом случае неизбежно будут торчать крючки и утлы, которые смогут быть оторваны. <...>

3. Проблема бытия в идеалистической философии.

ПИФАГОРЕЙСКАЯ ШКОЛА

После завоевания Ионии персами центр античной философской мысли перемещается в «Великую Грецию»*. Первую философскую школу основал здесь Пифагор, сын ремесленника, выходец из Ионии (о. Самос). Это была замкнутая корпорация ученых: в нее принимали только некоторых после длительного испытания. Ранний пифагореизм был тайным учением. Имущество вступающих в пифагорейский союз обобществлялось. Члены пифагорейского союза жили вместе, у них был общий стол, общий распорядок дня, включающий занятия гимнастикой, музыкой и науками. Пифагорейский союз участвовал и в политической деятельности. Одно время пифагорейцы даже стояли у власти во многих полисах «Великой Греции», но затем союз подвергся жестокому разгрому. Политическое лицо этого союза неясно.

Пифагорейская школа просуществовала в течение двух столетий — с последней трети VI в. до н. э. по вторую половину IV в. до н. э. В нее входило много выдающихся философов и ученых, таких, как Гиппас, Филолай, врачи Алкмеон и Демокед, драматург Эпихарм, скульптор Поликлет, ботаник Менестор, математик и механик Архит и др.

Пифагорейская школа оказала значительное влияние на развитие античной науки и философии. Будучи математиками и пытаясь исследовать количественную основу явлений природы, пифагорейцы именно в числе усмотрели важнейшую причину всего сущего, то начало, которое определяет беспредельную и неопределенную материю (апейрон Анаксимандра).

Главный источник наших знаний о пифагореизме — свидетельства Аристотеля и других, еще более поздних античных ученых и писателей. Из сочинений самих пифагорейцев до нас дошло очень немногое.

Отрывки из сочинений Аристотеля даются в переводе А. В. Кубицкого («Метафизика»), В. П. Карпова («Физика»), П. С. Попова («О душе») и А. О. Маковельского («О небе»). Последнему принадлежит также авторство перевода остальных фрагментов (за исключением отмеченных особо). Подбор фрагментов выполнен А. Н. Чанышевым.

ПИФАГОРЕЙЦЫ В ЦЕЛОМ

Цицерон: Пифагорейцы придавали большое значение не только словам богов, но и словам людей, выражениям, которые они называли «заклинаниями».

Аристотель: Так называемые пифагорейцы, занявшись математическими науками, впервые двинули их вперед и, воспитавшись на них, стали считать их начала началами всех вещей. Но в области этих наук числа занимают от природы первое место, а у чисел они усматривали, казалось им, много сходных черт с тем, что существует и происходит, — больше, чем у огня, земли и воды; например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то — душа и ум, другое — удача, и, можно сказать, в каждом из остальных случаев точно так же. Кроме того, они видели в числах свойства и отношения, присущие гармоническим сочетаниям. Так как, следовательно, все остальное явным образом уподоблялось числам по всему своему существу, а числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предположили элементами всех вещей и всю Вселенную [признали] гармонией и числом. И все, что они могли в числах и гармонических сочетаниях показать согласующегося с состояниями и частями мира и со всем мировым устройством, это они сводили вместе и приспособляли [одно к другому]; и, если у них где-нибудь того или иного не хватало, они стремились [добавить это так], чтобы все построение находилось у них в сплошной связи. Так, например, ввиду того, что десятка (декада), как им представляется, есть нечто совершенное и вместила в себе всю природу чисел, то и несущихся по небу тел они считают десять, а так как видимых тел только девять, поэтому на десятом месте они помещают противоземлю... Во всяком случае и у них, по-видимому, число принимается за начало и в качестве материи для вещей, и в качестве [выражения для] их состояний и свойств, а элементами числа они считают чет и нечет, из коих первый является неопределенным, а второй определенным; единое состоит у них из того и другого, оно является и четным, и нечетным; число [образуется] из единого, а [различные] числа, как было сказано, — это вся Вселенная. Другие из этих же мыслителей принимают десять начал, идущих [каждый раз] в одном

ряду — предел и беспредельное, нечет и чет, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьму, хорошее и дурное, четырехугольное и разностороннее... Пифагорейцы указали и сколько противоположностей, и какие они. И в том и в другом случае мы, следовательно, узнаем, что противоположности суть начала вещей; но сколько их — узнаем у одних пифагорейцев, и также — какие они. А как можно [принимаемые пифагорейцами начала] свести к указанным выше причинам, это у них ясно не расчленено, но, по-видимому, они помещают свои элементы в разряд материи; ибо, по их словам, из этих элементов, как из внутри находящихся частей, составлена и образована сущность.

Аристотель: Пифагорейцы утверждают, что вещи существуют по подражанию числам.

Аристотель: Пифагорейцы, видя в чувственных телах много свойств, которые есть у чисел, заставили вещи быть числами, — только это не были числа, наделенные самостоятельным существованием, но, по их мнению, вещи состоят из чисел. А почему так? Потому что свойства, которые присущи числам, даны в музыкальной гармонии, в строении неба и во многом другом. Между тем для тех, кто принимает одно только математическое число, нет возможности в связи с их предпосылками утверждать что-либо подобное... И ясно, что математические предметы не обладают отдельным существованием: если бы они им обладали, их свойства не находились бы в [конкретных] телах. Если взять пифагорейцев, то в этом вопросе на них никакой вины нет; однако, поскольку они делают из чисел физические тела, из вещей, не имеющих тяжести и легкости, — такие, у которых есть тяжесть и легкость, получается впечатление, что они говорят о другом небе и о других телах, а не о чувственных,

Аристотель: Пифагорейцы также утверждали, что пустота существует и входит из бесконечной пневмы в само небо, как бы вдыхающее в себя пустоту, которая определяет природные существования, как если бы пустота служила для разделения и определения предметов, примыкающих друг к другу. И прежде всего, по их мнению, это происходит в числах, так как пустота разграничивает их природу.

Стобей: В первой же книге [сочинения] «О философии Пифагора» [Аристотель] пишет, что небо (Вселенная) едино, что оно втягивает в себя из беспредельного время, дыхание и пустоту, которая постоянно разграничивает места, занимаемые отдельными вещами.

Аристотель: Между тем как весьма многие говорили, что [земля] лежит посредине... противоположное учение высказывали италийские философы, так называемые пифагорейцы. А именно они говорят, что в центре [Вселенной] находится огонь, земля же [есть] одно из светил, совершающее круговое движение вокруг [этого] центра и [тем] производящее ночь и день. Кроме того, они выдумывают другую землю, лежащую напротив нашей, и называют ее именем «антихтон» [противоземлие]. [Так они измышляют, потому что] не для явлений ищут оснований и причин, но [насильственно] прилаживают явления к некоторым своим учениям и мнениям и [таким образом как бы] пытаются быть

участниками в устройении мира. Пожалуй, многие другие также держались мнения, что не должно приписывать земле центрального положения; уверенность в этом они почерпают не из [наблюдения] явлений, но скорее из рассуждений. А именно они полагают, что самое почетное место должно принадлежать тому, что достойно наибольшего почитания, огонь же более достоин почитания, чем земля, предел же — более, чем промежуточные [вещи], конец же и центр — [это] предел. Еще же пифагорейцы [выставляют] в качестве причины [этого] то, что самому важному [месту] Вселенной подобает быть наиболее оберегаемым. Таков центр. Его они называют «стражей Зевса»; это место занимает огонь, который [является] как бы центром в собственном смысле, будучи как центром пространственным, так и центром силы и природы.

Аристотель: Как очевидно из сказанного, учение, что от движения [светил] возникает гармония, так как-де [от этого] происходят гармонические звуки, свидетельствует об остроумии и большой учености высказавших его, однако истина не такова. А именно некоторые считают необходимым, чтобы возникал звук от движения столь великих тел, так как [звук бывает] при движении у нас тел, не имеющих равных масс и не несущихся с такой быстротой. Когда же несутся солнце, луна и еще столь великое множество таких огромных светил со столь великой быстротою, невозможно, чтобы не возникал некоторый, необыкновенный по силе звук. Предположив это и [приняв], что скорости [движения их, зависящие] от расстояний, имеют отношения созвучий, они говорят, что от кругового движения светил возникает гармонический звук.

Аристотель: [Исследователи] стараются только указать, какова душа, о теле же, которое должно принять душу, они больше не дают никаких объяснений, словно возможно любой душе облечься в любое тело, как [говорится] в пифагорейских мифах.

Аристотель: По-видимому, учение, исходящее от пифагорейцев, имеет тот же смысл. Некоторые из них говорили, что носящиеся в воздухе пылинки и составляют душу, другие же, что душа есть то, что их движет.

Аристотель: Именно [представители этого взгляда] говорят, что душа есть некая гармония, а что гармония есть смешение и сочетание противоположностей и что тело также составлено из противоположностей.

Геродот: Египтяне первые высказали учение, что душа человека бессмертна, что с разрушением тела она вселяется в другое животное, которое рождается в то же самое время; обошедши всех животных — земных, морских и пернатых, душа вселяется снова в нарождающееся тело человека; круговращение совершается в течение трех тысяч лет. Учение это излагали и некоторые эллины как свое собственное.

ПИФАГОР

Пифагор — знаменитый древнегреческий философ и ученый, влиятельный политик, религиозный и этический реформатор. Едва ли не самые

частые эпитеты, в окружении которых фигурирует имя Пифагора на страницах популярных да и многих научных работ, — это «легендарный», «полулегендарный» или даже «полумифический». Биографию философа и его труды приходится реконструировать по произведениям других античных авторов, а они часто противоречат друг другу. Имя Пифагора еще при жизни обросло многочисленными легендами, а он сам почитался как высшее существо (почти божество), не только как выдающийся философ и ученый, но и как маг и чародей.

По преданию, Пифагор, сын Мнесарха, самосец (возможно, тирренского, т. е. этрусского, происхождения), в молодости учился в Египте, а может быть, и в Вавилонии, где познакомился с математикой и астрономией. Около 532 г. до н. э. он, скрываясь от преследований тирана Поликрата, переселился в Кротон (Южная Италия), где и основал религиозную, философскую и политическую организацию — пифагорейский союз. Сам Пифагор, видимо, не занимал общественных постов, но пользовался авторитетом как мудрый советник по разным вопросам. Так, когда около 510 г. до н. э. демагог Телис изгнал из Сибариса 500 богатейших горожан, которые укрылись в Кротоне, а затем потребовал выдать беглецов, Пифагор настоял на войне в их защиту. Войско сибаритов было разгромлено, а город разрушен. Видимо, после этого пифагорейцы и приобрели политическое господство, которое удерживали до конца века, когда — первый признак падения популярности — Пифагор вынужден был удалиться в Метапонт, где и умер (опять же по преданию, в 80-летнем возрасте).

Сам Пифагор ничего не писал, а основанные им учения претерпели в V и IV вв. до н. э. значительную эволюцию. Позднее античные писатели перенесли на учение Пифагора черты, развившиеся в древнегреческой философии значительно позже, а также приурочили к Пифагору множество легенд и небывлиц, сложившихся о нем в позднейшей мистической литературе. Поэтому выделить первоначальное ядро учения Пифагора очень трудно. По-видимому, учение Пифагора, кроме собственно религиозного со-

держания и религиозных предписаний, заключало в себе и некоторое философское мировоззрение с не выделившимися из его состава научными представлениями. Основными моментами религиозно-мистических представлений Пифагора были: вера в переселение души после смерти человека в тела других существ, ряд предписаний и запретов относительно пищи и поведения (не разгребать огня ножом, не сидеть на хлебной мере, не оставлять следа горшка на золе, сердца не есть и пр.) и, может быть, учение о трех образах жизни, наивысшим из которых признавалась жизнь не практическая, а созерцательная.

На философию Пифагора наложили печать его занятия арифметикой и геометрией. Ему приписывается «теория Пифагора», а также открытие явления несоизмеримости отношения между диагональю и стороной квадрата. В астрономии Пифагору приписывается открытие косою положения зодиака, определение продолжительности «великого года» — интервала между моментами, когда планеты занимают относительно друг друга то же самое по-

ложении. В космологии Пифагор — один из первых геоцентристов. Он учил и о «гармонии сфер» (каждая планета, вращаясь вокруг Земли по эфиру, производит монотонный звук особой высоты, эти звуки слагаются в гармоническую мелодию). Положив в основу космоса число, Пифагор придал этому старому слову обыденного языка новое значение — оно стало обозначать упорядоченное числом мироздание. Пифагору приписывается и конструирование самого слова «философ».

Аэций: Самосец Пифагор, сын Мнесарха, первый назвавший философию этим именем, [признает] началами числа и заключающиеся в них соразмерности, которые он называет также гармониями, элементы же, называемые геометрическими, [он считает] состоящими из тех и других [начал]. Опять же [он принимает] в началах монаду и неопределенную диаду. Одно из начал у него устремляется к действующей и видовой причине, каковая есть Бог — ум, другая же [относится] к причине страдательной и материальной, каковая есть видимый мир.

Диодор: Пифагор научился у египтян священному слову, геометрическим теоремам и учению о числах.

Стобей: Пифагор, кажется, ценил занятие числами более всего, и он подвинул вперед [эту науку], освободив ее от служения делу купцов и уподобляя все вещи числам.

Прокл: После него, [Фалеса], в качестве серьезно занимавшегося геометрией упоминается Мамерк.. А после них Пифагор преобразовал геометрию, придав ей форму свободной науки, рассматривая ее принципы чисто абстрактным образом и исследуя теоремы с нематериальной, интеллектуальной точки зрения. Именно он нашел теорию иррациональных количеств и открыл конструкцию космических фигур.

Аэций: Пифагор говорит, что есть пять телесных фигур, которые называются также математическими: из куба, [учит он], возникла земля, из пирамиды — огонь, из октаэдра ~ воздух, из икосаэдра — вода, из додекаэдра — сфера Вселенной (т. е. эфир).

Порфирий: Он же, [Пифагор], сам слышал гармонию Вселенной, воспринимая всеобщую гармонию сфер и движущихся в них светил, которую мы не слышим вследствие малости [нашей] природы... Ибо и в зрении, и в слухе, и в мышлении Пифагора [заключалась] чрезвычайно большая [сила], способность усматривать каждую из существующих вещей, сокровищница ума и в высшей степени надлежащее проявление исключительной и более точной по сравнению с остальными [людьми] организации.

Порфирий: О чем Пифагор учил своих учеников, никто не может сказать с уверенностью, ибо они давали строгий обет молчания. Из его учений наиболее общеизвестны следующие: что, по его словам, душа бессмертна, но переходит в тело других живых существ; далее, что все происходящее мире снова повторяется через определенные промежутки времени, но что ничего нового вообще не происходит и что все живые существа необходимо считать однородными между собой. Говорят, что эти учения впервые принес в Грецию

Пифагор.

Ксенофан: О Пифагоре Ксенофан говорит следующее: «И как-то раз, говорят, когда били какого-то щенка, он, проходя мимо, пожалел его и изрек: «Перестань его бить! В нем душа дорогого мне человека, которую я узнал, услышав издаваемые ею звуки».

(Пер. А. Н. Чанышева)

Макробий: Пифагор и Филолай [сказали, что душа есть] гармония.

Геродот: Пифагор — мудрейший из эллинов.

Этим кончаю я речь правдивую и обсуждение Истины. Ты же теперь прислушайся к мнениям смертных, Звукам обманчивых, слов дальнейших прилежно внимая.

ПЛАТОН

Платон (427—347 до н. э.) — древнегреческий философ, один из великих мыслителей античности, родоначальник идеализма. По происхождению Платон принадлежал к знатному афинскому роду. Настоящее имя философа, которое ему дали при рождении, — Аристокл. Платон (от платос — ширина, широта) — это прозвище, которое он получил за широкие плечи и крепкое телосложение. Подругой версии, прозвище связано с широким лбом философа.

Начальное образование Платон, подобно другим афинским детям, получил в школе, в молодые годы увлекался живописью и поэзией, сочинял дифирамбы и трагедии. Значительное влияние на его поэтические занятия оказало творчество знаменитого комедиографа из Сицилии пифагорейца Эпихарма (VI—V вв. до н. э.). Сохранилось 25 эпиграмм, приписываемых Платону.

Источники сообщают, что одна из трагедий молодого Платона уже репетировалась для постановки на сцене, когда перед Дионисовым театром он стал свидетелем одной из уличных бесед «самого мудрого эллина», знаменитого философа Сократа. Под сильным впечатлением от этой встречи Платон отказался от прежних занятий, сжег свои поэтические произведения, примкнул к Сократу и стал одним из его ревностных слушателей и учеников. Как истинно поэтическая натура, — а таковой он, несомненно, оставался и после отказа от стихотворчества, — Платон воспел сожжение своих поэтических творений прекрасной поэтической строчкой:

Бог огня, поспеши: ты надобен нынче Платону!

УЧЕНИЕ ОБ «ИДЕЯХ»

«После этого-то, — сказал я, — нашу природу, со стороны образования и необразованности, уподобь вот какому состоянию. Вообрази людей как бы в подземном пещерном жилище, которое имеет открытый сверху и длинный во всю пещеру вход для света. Пусть люди живут в ней с детства, скованные по ногам и по шее так, чтобы, пребывая здесь, могли видеть только то, что

находится пред ними, а поворачивать голову вокруг от уз не могли. Пусть свет доходит до них от огня, горящего далеко вверху и позади их, а между огнем и узниками на высоте пусть идет дорога, против которой вообрази стену, построенную наподобие ширм, какие ставят фокусники пред зрителями, когда из-за них показывают свои фокусы». — «Воображаю», — сказал он. — «Смотри же: мимо этой стены люди несут выставяющиеся над стеною разные сосуды, статуи и фигуры, то человеческие, то животные, то каменные, то деревянные, сделанные различным образом, и что будто бы одни из проносящих издают звуки, а другие молчат». — «Странный начертываешь ты образ и странных узников», — сказал он. — «Похожих на нас», — промолвил я. — «Разве ты думаешь, что эти узники на первый раз как в себе, так и один в другом видели что-нибудь иное, а не тени, падавшие от огня на находящуюся пред ними пещеру?» — «Как же иначе, — сказал он, — если они принуждены во всю жизнь оставаться с неподвижными-то головами?» — «А предметы проносимые — не то же ли самое?» — «Что же иное?» — «Итак, если они в состоянии будут разговаривать друг с другом, не думаешь ли, что им будет представляться, будто, называя видимое ими, они называют проносимое?» — «Необходимо». — «Но что, если бы в этой темнице прямо против них откликалось и эхо, как скоро кто из проходящих издавал бы звуки, к иному ли чему, думаешь, относили бы они эти звуки, а не к проходящей тени?» — «Клянусь Зевсом, не к иному», — сказал он. «Да и истинною-то, — примолвил я, — эти люди будут почитать, без сомнения, не что иное, как тени». — «Весьма необходимо, — сказал он. «Наблюдай же, — продолжал я, — пусть бы при такой их природе приходилось им быть разрешенными от уз и получить исцеление от бессмысленности, какова бы она ни была; пусть бы кого-нибудь из них развязали, вдруг принудили встать, поворачивать шею, ходить и смотреть вверх на свет: делая все это, не почувствовал ли бы он боли и от блеска, не ощутил ли бы бессилия взирать на то, чего прежде видел тени? И что, думаешь, сказал бы он, если бы кто стал ему говорить, что тогда он видел пустяки, а теперь, повернувшись ближе к существу и более действительному, созерцает правильное, и, если бы даже, указывая на каждый проходящий предмет, принудили его отвечать на вопрос, что такое он, пришел ли бы он, думаешь, в затруднение и не подумал ли бы, что виденное им тогда истиннее, чем указываемое теперь?» — «Конечно, — сказал он. «Да хотя бы и принудили его смотреть на свет, не страдал ли бы он глазами, не бежал ли бы, повернувшись к тому, что мог видеть, и не думал ли бы, что это действительно яснее указываемого?» — «Так, — сказал он. «Если же кто, — продолжал я, — стал бы влечь его насильно по увесистому и крутому всходу и не оставил бы, пока не вытащил на солнечный свет, то не болезновал ли бы он и не досадовал ли бы на влекущего и, когда вышел бы на свет ослепляемые блеском глаза могли ли бы даже видеть предметы, называемые теперь истинными?» — «Вдруг-то, конечно, не могли бы, — сказал он. «Понадобилась бы, думаю, привычка, кто захотел бы созерцать горнее: сперва легко смотрел бы он только на тени, потом на отражающиеся в воде фигуры людей и других предметов, а наконец, и на самые предметы; и из этих находящиеся на небе и самое небо легче видел бы ночью, взирая на сияние звезд и луны, чем днем — солнце и

свойства солнца». — «Как не легче!» — «И только, наконец, уже, думаю, был бы в состоянии усмотреть и созерцать солнце — не изображение его в воде и в чуждом месте, а солнце само в себе, в собственной его области». — «Необходимо», — сказал он. — «И после этого-то лишь заключил бы о нем, что оно означает времена и лета и. в видимом месте всем управляя, есть некоторым образом причина всего, что усматривали его товарищи». — «Ясно», — сказал он, — «что от того перешел бы он к этому». — «Что же, вспоминая о первом житье, о тамошней мудрости и о тогдашних узниках, не думаешь ли, что свою перемену будет он ублажать, а о других жалеть?» — «И очень». — «Вспоминая также о почестях и похвалах, какие тогда воздаваемы были им друг от друга, и о наградах тому, кто с проницательностью смотрел на проходящее и внимательно замечал, что обыкновенно бывает прежде, что потом, что идет вместе, и из этого-то могущественно угадывал, что имеет быть — пристрастен ли он будет, думаешь, к этим вещам и станет ли завидовать людям между ними почетным и правительственным или скорее придет к мысли Гомера и сильно захочет лучше идти в деревню работать на другого человека, бедного, и терпеть что бы то ни было, чем водиться такими мнениями и так жить?» — «Так и я думаю, — сказал он, — лучше принять всякие мучения, чем жить по-тамошнему». — «Заметь и то, — продолжал я, — что если бы такой сошел опять в ту же сидельницу и сел, то после солнечного света глаза его не были ли бы вдруг объаты мраком?» — «Уж конечно, — сказал он. — «Но, указывая опять, если нужно, на прежние тени и споря с теми всегдашними узниками, пока не отупел бы, установив снова свое зрение — для чего требуется не кратковременная привычка, — не возбудил ли бы он в них смеха и не сказали ли бы они, что, побывав вверху, он возвратился с поврежденными глазами и что поэтому не следует даже пытаться восходить вверх? А кто взялся бы разрешить их и возвесть, того они, лишь бы могли взять в руки и убить, убили бы». — «Непременно, — сказал он. «Так этот-то образ, любезный Главком, — продолжал я, — надобно весь прибавить к тому, что сказано прежде, видимую область зренья уподобляя житью в узилище, а свет огня в нем — силе солнца. Если притом положить, что восхождение вверх и созерцание горнего есть восторжение души в место мыслимое, то не обманешь моей надежды, о которой желаешь слышать. Бог знает, верно ли это; но представляющееся мне представляется та: на пределах ведения идея блага едва созерцается; но, будучи предметом созерцания, дает право умозаключать, что она во всем есть причина всего правого и прекрасного, в видимом родившая свет и его господина, а в мыслимом сама госпожа, дающая истину и ум, и что желающий быть мудрым в делах частных и общественных должен видеть се». — «Тех же мыслей и я, — сказал он, — только бы мочь как-нибудь». — «Ну так прими и ту мысль, — примолвил я, — и не удивляйся, что здешние пришлецы не хотят жить по-человечески, но душами своими возносятся вверх, чтобы обитать там; ибо это естественно, если только, по начертанному образу, справедливо (Государство, 514 А — 517 Д).»

Я хочу показать тебе тот вид причины, который я исследовал, и вот я снова возвращаюсь к известному и сто раз слышанному и с него начинаю,

полагая за основу, что существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее. Если ты согласишься со мною и признаешь, что так оно и есть, я надеюсь, это позволит мне открыть и показать тебе причину бессмертия души (Федон, 100 В).

Кто, правильно руководимый, достиг такой степени познания любви, тот в конце этого пути увидит вдруг нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Красота эта предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или науки, не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь, а сама по себе, через себя самое, всегда одинаковая; все же другие разновидности прекрасного причастны к ней таким образом, что они возникают и гибнут, а ее не становится ни больше, ни меньше и никаких воздействий она не испытывает. И тот, кто благодаря правильной любви к юношам поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать эту высшую красоту, тот, пожалуй, почти у цели (Пир, 210 Е — 211В).

— А что мы скажем о многих прекрасных вещах, ну, допустим, о прекрасных людях, или плащах, или конях, что мы скажем о любых других вещах, которые называют тождественными или прекрасными, короче говоря, обо всем, что одноименно вещам самим по себе? О! ш тоже неизменны или в полную противоположность тем, первым, буквально ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу?

— И снова ты прав, — ответил Кебет, — они все время меняются (Федон, 78Е).

— Тогда давай обратимся к тому, о чем мы говорили раньше. То бытие, существование которого мы выясняем в наших вопросах и ответах, — что же, оно всегда неизменно и одинаково или в разное время иное? Может ли равное само по себе, прекрасное само по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену? Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях ни малейшей перемены не принимает?

— Они должны быть неизменны и одинаковы, Сократ, — отвечал Кебет (Федон, 78 О).

Мысль Бога питается разумом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять то, что ей подобает; поэтому она, когда видит сущее хотя бы время от времени, любит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод, описав круг, не перенесет ее опять на то же место. В своем круговом движении она созерцает самое справедливое, созерцает рассудительность, созерцает знание, не то знание, которому свойственно возникновение, и не то, которое меняется в зависимости

от изменений того, что мы теперь называем бытием, но то настоящее знание, что заключается в подлинном бытии (Федр, 247О—Е).

Под красотой форм я пытаюсь теперь понимать не то, что хочет понимать под нею большинство, т. е. красоту живых существ или картин; нет, я имею в виду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела, изготовляемые при помощи токарного резца, а также фигуры, строяемые с помощью отвесов и угломеров, — постарайся хорошенько понять меня. В самом деле, я называю это прекрасным не по отношению к чему-либо, как это можно сказать о других вещах, но вечно прекрасным само по себе, по своей природе, и возбуждающим некоторые особенные, свойственные только ему, наслаждения, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания. Есть и цвета, носящие тот же самый характер (Филеб, 51 С — Д).

Сократ. Как же не нелепо думать, что блага и красоты нет ни в телах, ни во многом другом и что оно заключено только в душе; да и здесь оно сводится к одному наслаждению, мужество же, благоразумие, ум и другие блага, выпадающие на долю души, не таковы. К тому же при этих условиях ненаслаждающийся, страдающий принужден был бы сказать, что он дурен, когда страдает, хотя бы он был самым лучшим из людей, а наслаждающийся, напротив, чем более он наслаждается, тем более преуспевал бы в добродетели во время наслаждения (Филеб, 55 В)

«Это, доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, называй идеею блага, причиною знания и истины, поскольку она познается умом. Ведь сколь ни прекрасны оба этих предмета — знание и истина, ты, предполагая другое еще прекраснее их, будешь предполагать справедливо. Как там свет и зрение почитать солнцобразными справедливо, а солнцем несправедливо, так и здесь оба этих предмета — знание и истину — признавать благовидными справедливо, а благом которое-нибудь из них несправедливо; но природу блага надобно ставить еще выше». — «О чрезвычайной красоте говоришь ты, — сказал он, — если она доставляет знание и истину, а сама красотой выше их; ведь не удовольствие же, вероятно, разумеешь ты под нею?» — «Говори лучше, — примолвил я, — и скорее вот еще как созерцай ее образ». — «Как?» — «Солнце, скажешь ты, доставляет видимым предметам не только, думаю, способность быть видимыми, но и рождение, и возрастание, и пищу, а само оно не рождается». — «Да как же!» — «Так и благо, надобно сказать, доставляет познаваемым предметам не только способность быть познаваемыми, но и существовать и получать от него сущность, тогда как благо не есть сущность, но по достоинству и силе стоит выше пределов сущности» (Государство, 508 Е — 509 В).

Тогда как в природе вещей, друг мой, есть образцы (один божественный — образец счастья, другой безбожный — образец страдания), люди, не видящие, что это так, по глупости и крайнему безумию не замечают, что одному они несправедливыми действиями уподобляются, а от другого отступают, и через это, проводя жизнь, соответствующую тому, которому уподобляются, несут наказание (Теэтет, 176 Е).

Объясним же, ради какой причины устроитель устроил происхождение вещей и это все. Он был добр; в добром же никакой ни к чему и никогда не бывает зависти. И вот, чуждый ее, он пожелал, чтобы все было по возможности подобно ему. Кто принял бы от мужей мудрых учение, что это именно было коренным началом происхождения вещей и космоса, тот принял бы это весьма правильно. Пожелав, чтобы все было хорошо, а худого по возможности ничего не было, Бог таким-то образом все подлежащее зрению, что застал не в состоянии покоя, а в нестройном и беспорядочном движении, из беспорядка привел в порядок, полагая, что последний всячески лучше первого. Но существу превосходнейшему как не было прежде, так не дано и теперь делать что иное, кроме одного прекрасного (Тимей, 29 Б-30 А).

И тело неба сделалось, конечно, видимо, но сама душа, участница мышления и гармонии, осталась незрима, как наилучшее из творений, рожденное наилучшим из доступных одному мышлению вечных существ. Будучи смешана из природы тождества, природы иного и из сущности — из этих трех частей, — разделена и связана пропорционально и вращаясь около себя самой, душа при соприкосновении с чем-либо имеющим ту или другую сущность — разлагающуюся или неделимую — действием всей своей природы открывает, чему что тождественно и от чего что отлично, к чему особенно, где, как и когда может что относиться, деятельно или страдательно, каждое к каждому, все равно, принадлежит оно к природе рождающегося или пребывающего всегда тождественным (Тимей, 37А —В).

Бог, по древнему сказанию, держит начало, конец и середину всего сущего. По прямому пути Бог приводит все в исполнение, хотя по природе своей он вечно обращается в круговом движении. За ним всегда следует правосудие, мстящее отстающим от божественного закона. Кто хочет быть счастливым, должен держаться его и следовать за ним смиренно и в строгом порядке. Если же кто вследствие надменности превозносится богатством, почестями, телесным благообразием; если кто юностью, неразумием и наглостью распаляет свою душу, так что считает, будто ему уже не нужен ни правитель, ни руководитель, но будто он сам годится в руководители другим, — такой человек остается позади, будучи лишен Бога. Оставшись позади и подобрав еще других, себе подобных, он мечется, приводя все в смятение (Законы, 716А-В). *

Сократ. Удел блага необходимо ли совершенен или же нет?

Протарх. Надо полагать, Сократ, что он — наисовершеннейший.

Сократ. Что же? Довлеет ли себе благо?

Протарх. Как же иначе? В этом его отличие от всего сущего.

Сократ. Значит, полагаю я, совершенно необходимо утверждать о нем, что все познающее охотится за ним, стремится к нему, желая схватить его и завладеть им, и не заботится ни о чем, кроме того, что может быть достигнуто вместе с благом (Филеб, 65 А}.

Сократ. Итак, если мы не в состоянии уловить благо одною идеею, то поймем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной; сложивши их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что

содержится в смеси, и благодаря ее благодати самая смесь становится благом

Сократ. Будем же судить об отношении трех названных начал к наслаждению и уму, беря их порознь. Ибо нужно посмотреть, к наслаждению или к уму мы отнесем каждое из них как более сродное.

Протарх. Ты имеешь в виду красоту, истину и меру?

Сократ. Да. Прежде всего возьми, Протарх, истину. Взяв ее и присмотревшись к этим трем началам: уму, истине и наслаждению, выжди продолжительное время и затем отвечай самому себе, что более сродно истине — наслаждение или ум?

Протарх. К чему тут время! Думаю, они очень разнятся. Ведь, согласно общераспространенному мнению, ничему так не присуща хвастливость, как наслаждению, а в любовных наслаждениях, которые кажутся самыми сильными, даже клятвопреступление получает прощение со стороны богов, так как наслаждения подобно детям лишены всяких признаков ума. Ум же или тождествен с истиною, или всего более подобен и близок ей.

Сократ. Вслед за этим рассмотри таким же образом меру: наслаждение ли обладает ею в большей степени, чем рассудительность, или же рассудительность в большей степени, чем наслаждение?

Протарх. И эту предложенную тобою задачу решить нетрудно. Я думаю, что в целом мире нельзя найти ничего столь неумеренного по природе, как наслаждение и буйная радость, и ничего столь проникнутого мерою, как ум и знание.

Сократ. Хорошо сказано. Но скажи еще и о третьем. Ум ли наш более причастен красоте, чем наслаждение, так что он прекраснее наслаждения, или же наоборот?

Протарх. Что касается рассудительности и ума, Сократ, то никто никогда ни наяву, ни во сне не видел и не думал ни в каком отношении и никоим образом, что ум был, есть или будет безобразным.

Сократ. Правильно.

Протарх. Что же касается наслаждений, и притом, пожалуй, величайших, то, когда мы видим кого-либо предающегося наслаждениям и подмечаем в них или нечто смешное, или крайне безобразное, мы и сами стыдимся и заботливо скрываем их, предоставляя такие дела ночи, как если бы свету не надлежало видеть их.

Сократ. Стало быть, ты, Протарх, будешь всячески утверждать — и через вестников, и лично обращаясь к присутствующим, — что наслаждение не есть ни первое достояние, ни даже второе, но что на первом месте стоит некоторым образом все относящееся к мере, измеримости и благовремению и все подобное, что надлежит считать принимающим вечную природу.

Протарх. Из сказанного сейчас это кажется очевидным. ^

Сократ. Второе место занимает соразмерное, прекрасное, совершенное и достаточное и все то, что относится к этому роду.

Протарх. Похоже на то.

Сократ. Поставив же на третье место, согласно моей догадке, ум и рассудительность, ты, я думаю, не очень уклонишься от истины. щ

Протарх. Пожалуй.

Сократ. Ты не ошибешься также, отведа четвертое место, сверх только что названных трех, тому, что было признано нами свойствами самой души, то есть знаниям, искусствам и так называемым пра-

263 вильным мнениям, коль скоро все это более родственно благу, чем наслаждение. Не правда ли?

Протарх. Может быть.

Сократ. Не поставить ли на пятом месте те наслаждения, которые мы определили как беспечальные и назвали чистыми наслаждениями самой души, сопровождающими в одних случаях знания, а в других — ощущения?

Протарх. Пожалуй (Филеб, 65 В — 66 С).

Парменид сказал: «Сократ! твоя ревность к исследованиям достойна удивления. Но скажи мне: сам ли ты так различил, как говоришь, особо — некоторые виды сами в себе и особо — то, что им причастно? И кажется ли тебе само подобие чем-нибудь отдельным от того, которое есть у нас, равно как одно, многое и все, про что теперь слышал ты от Зенона?» — «Кажется», — отвечал Сократ. «И ты принимаешь, — спросил Парменид, — особый некоторый вид для таких явлений, как справедливое, прекрасное, доброе и все такое?» — «Да», — сказал он. «Что же, и вид человека, особый от нас и от всего такого, каковы мы, то есть некоторый самобытный вид человека или огня или воды?» — «Касательно этих предметов, Парменид, — отвечал Сократ, — часто был я в недоумении, должно ли полагать о них то же, что о других, или иное». — «Не недоумеваешь ли ты и в отношении таких вещей, Сократ, — для них оно было бы и смешно, — каковы, например, волос, грязь, нечистота или что-либо иное, самое презренное и ничтожное; должно ли и для каждой из них полагать особый вид, отличный оттого, что берем мы руками, или не должно?» — «Никак, отвечал — Сократ, — в этих-то, что мы видим, то одно и есть: представлять еще некоторый вид таких вещей — как бы не было слишком странно. Меня, впрочем, уже беспокоит иногда мысль, не вышло бы того же и со всем другим-, но если остановлюсь на этом, я готов потом бежать из страха, как бы не провалиться и не погибнуть в какой-то бездонной болтовне. И вот, пришедши мышлением сюда — к тем видам, о которых теперь только говорили, — я рассуждаю о них испытательно». — «Потому что ты еще молод, Сократ, — сказал Парменид, — и философия пока не охватила тебя, как охватит, по моему мнению, когда не будешь пренебрегать ничем этим. Теперь ты, по своему возрасту, смотришь еще на человеческие мнения. Скажи-ка мне вот что: тебе кажется, говоришь, что есть некоторые виды, от которых прочие вещи по участию в них получают свои названия; причастная, например, подобию становится подобною, величине — великою, красоте и справедливости — справедливою и прекрасною». — «Конечно», — сказал Сократ. «Но каждая, воспринимающая вид, весь ли его воспринимает или часть? Или восприятие возможно еще иное, помимо этого?» — «Но какое же?» — сказал он. «Так думаешь ли, что весь вид, составляя одно, содержится в каждой из многих вещей, или как?» — «Да что же препятствует, Парменид, содержаться ему?» — отвечал Сократ. «Следовательно, будучи одним и тем же самым во многих вещах, су-

ществующих особо, он будет содержаться во всех всецело и таким образом обособится сам от себя». — «Не обособится, — возразил Сократ, — как, например, день, будучи одним и тем же, в одно и то же время находится во многих местах и оттого нисколько не отделяется сам от себя, так, может быть, и каждый из видов содержится во всем, как один и тот же». — «Куда любезен ты, Сократ, — сказал Парменид, — что одно и то же полагаешь во многих местах, все равно как если бы, закрыв завесой многих людей, говорил, что одно находится на многих всецело. Или не это, думаешь, выражают твои слова?» — «Может быть», — отвечал он. «Так вся ли завеса была бы на каждом или части ее — по одной?» — «Части». — «Стало быть, и самые виды делимы, Сократ, — сказал Парменид, — и причастное им должно быть причастно частей, и в каждой вещи будет уже не целый вид, а всегда часть». — «Представляется, конечно, так». — «Что же? захочешь ли утверждать, Сократ, что вид, как одно, в нас действительно делится и, делясь, все-таки будет одно?» — «Отнюдь нет», — отвечал он. «Смотри-ка, — продолжал Парменид — если ты будешь делить самую великость и каждый из многих больших предметов окажется велик ее частью, которая меньше самой великости, — не представится ли это несообразным?» — «Конечно», — сказал он. «Что же, каждая вещь, получив какую-нибудь часть равного, — которая меньше в сравнении с самым равным, — будет ли заключать в себе нечто, чем сравняется с какою-либо вещью?» — «Невозможно». — «Но положим, кто-либо из нас примет часть малости: сама малость будет больше ее, так как это ее часть. И тогда как сама малость окажется больше, то, к чему приложится отнятое, станет, напротив, меньше, а не больше, чем прежде». — «И этого-то быть не должно», — сказал Сократ. «Каким же образом, Сократ, — спросил Парменид, — все прочее будет причастно у тебя видов, когда не может принимать их ни по частям, ни целыми?» — «Клянусь Зевсом!» — отвечал Сократ. «Такое дело, мне кажется, вовсе не легко решить». — «Что же теперь? Как ты думаешь вот о чем?» — «О чем?» — «Я полагаю, что ты каждый вид считаешь одним по следующей причине. Когда покажется тебе много каких-нибудь величин, ты, смотря на все их, представляешь, может быть, одну какую-то идею и отсюда великое считаешь одним». — «Это правда», — сказал он. «А что само великое с прочими величинами? Если таким же образом взглянешь душою на все, не представится ли опять одно великое, через которое по необходимости все это является великим?» — «Вероятно». — «Стало быть, тут представится иной вид великости, происшедший независимо от самой великости и от того, что причастно ей, а над этими всеми — опять другой, по которому выйдут великости эти, — и каждый из видов уже не будет у «тебя один, но откроется их бесконечное множество».

«Но каждый из видов, Парменид, — заметил Сократ, — не есть ли мысль? А мысли негде больше быть, как в душах: так-то каждый остался бы, конечно, одним, и не подвергался бы уже тому, о чем сейчас было говорено». — «Так что же?» — спросил Парменид. «Каждая мысль будет одно, но мысль — ни о чем?» — «Но это невозможно», — отвечал он. «Значит, о чем-нибудь?» — «Да». — «Существующем или не существующем?» — «Существующем». — «Не об

одном ли чем, что мыслится как присущее всему и представляет одну некоторую идею?» — «Да». — «Так не вид ли будет это мыслимое одно, всегда тождественное во всем?» — «Необходимо». — «Что же теперь? — спросил Парменид. — Если все прочие вещи причастны, говоришь, видов, то не необходимо ли тебе думать, что либо каждая вещь относится к мыслям и все мыслит, либо относящееся к мыслям немысленно?» — «Но и это не имело бы смысла, — отвечал он. — Впрочем, мне-то, Парменид, скорее всего представляется так: эти виды стоят в природе как бы образцы, а прочие вещи подходят к ним и становятся подобиями; так что самая причастность их видам есть не иное что, как уподобление им» (Парменид, 130В-132Д).

«Однако ж это, Сократ, — продолжал Парменид, — и весьма многое иное кроме этого необходимо связано с видами, если они суть идеи существенностей и если будем каждый из них определять как что-то само по себе, так что слушатель станет недоумевать и сомневаться: есть ли в самом деле такие виды, а когда они непременно есть, то ведь крайне необходимо быть им для природы человеческой непознаваемыми. И кто так говорит, тому не только кажется, что он судит здраво, но даже, как мы сейчас сказали, удивительно было бы, если бы говорящего это можно было переуверить. Надо быть человеком очень даровитым, чтобы уразуметь, что есть некоторый род каждой вещи и сущность сама по себе; но еще более удивительным, чтоб и открыть самому, и суметь наставить другого, разобрав все это достаточно». — «Я уступаю тебе, Парменид, — сказал Сократ, — потому что слова твои мне очень по мысли». - «Между тем, Сократ, — продолжал Парменид, — если уже кто, смотря на все, что было теперь говорено, и на другое подобное, не допустит, чтоб были виды существенностей, и не будет определять вида для каждой вещи, то, не допуская идеи каждой из существенностей как идеи всегда тождественной, он и не найдет, к чему направить свою мысль, — и таким образом совершенно упразднит возможность собеседования» (Парменид, 135 А— С).

4. Проблема бытия в религиозно-идеалистической философии.

БИБЛИЯ

Первая книга Моисеева: Бытие

Глава 1. Начало творения

1. В начале сотворил Бог небо и землю.
2. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою.

День первый- свет

3. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет.
4. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы.
5. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день

один.

День второй - вода и твердь

6. И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. •

7. И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердию, от воды, которая над твердию. И стало так.

* 8.. И назвал Бог твердь небом. И был вечер, и было утро: день ' второй.

День третий- вода и суша. Растительный мир

9. И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стадо так.

10. И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями:

И увидел Бог, что это хорошо.

11. И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так.

12. И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ея, и дерево приносящее плод, в котором семя его по роду его. И увидел Бог, что это хорошо.

13. И был вечер, и было утро: день третий.

День четвертый- появление солнца, луны и звезд

14. И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов;

15. И да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю. И стало так.

16. И создал Бог два светила великия: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды;

17. И поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю,

18. И управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, что это хорошо.

19. И был вечер и было утро: день четвертый.

День пятый - животный мир

20. И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной.

21. И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ея. И увидел Бог, что это хорошо.

22. И благословил их Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле.

23. И был вечер, и было утро: день пятый.

День шестой - размножение твари

24. И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ея, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так.

25. И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их. И увидел Бог, что это хорошо.

Сотворение человека и первый завет с ним

26. И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле.

27. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.

28. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле.

29. И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя: вам сие будет в пищу;

30. А всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по Земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так.

31. И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой.

Глава 2. Субботний покой Господа - прообраз покоя верующих в совершенном деле спасения

1. Так совершены небо и земля и все воинство их.

2. И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал.

3. И благословил Бог седьмый день, и освятил его; ибо в онный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал.

Краткое повторение повествования о творении

4. Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо.

5. И всякий полевой кустарник, котораго еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла; ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделания земли.

6. Но пар поднимался с земли, и орошал все лице земли.

7. И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою.

Обитель человека до его падения

8. И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке; и поместил там человека, которого создал.

9. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла.

10. Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки.

11. Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту, где золото.

12. И золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс.

13. Имя второй реки Тихон: она обтекает всю землю Куш.

14. Имя третьей реки Хиддекель: она протекает пред Ассириею. Четвертая река Евфрат.

15. И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его.

16. И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть.

17. А от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь.

18. И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему.

19. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей.

20. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым: но для человека не нашлось помощника, подобного ему.

Сотворение жены, образа Церкви-невесты

21. И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребер его, и закрыл то место плотию.

22. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека жену и привел ее к человеку.

23. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа.

24. Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть.

25. И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились.

Глава 3. Испытание Евы; пробуждение сомнения

1. Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?
2. И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть,
3. Только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть.
4. И сказал змей жене: нет, не умрете;
5. Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло.

Падение

6. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел.
7. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания.

Субботний покой нарушен: начало нового творения

8. И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая.
9. И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал ему: где ты?
10. Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся.
11. И сказал: кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?
12. Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел.
13. И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела.

Второй завет Бога с человеком: обещан Спаситель

14. И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей.
15. И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ея; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту.
16. Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою.
17. Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: «не ешь от него», проклята земля за тебя; со скорбию будешь питаться от нея во все дни жизни твоей.
18. Терние и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевойю

травую.

19. В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят: ибо прах ты, и в прах возвратишься.

20. И нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих.

21. И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаный, и одел их.

22. И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно.

23. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят.

24. И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни.

Глава 4. Первое потомство

1. Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Господа.

2. И еще родила брата его, Авеля. И был Авель пастырь овец; а Каин был земледелец.

3. Спустя несколько времени, Каин принес от плодов земли дар Господу.

4. И Авель также принес от первородных стада своего и от тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его;

5. А на Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился, и поникло лице его.

6. И сказал Господь Каину: почему ты огорчился? И отчего поникло лице твое?

7. Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? А если не делаешь добраго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним.

Первый убийца

8. И сказал Каин Авелю, брату своему. И когда они были в поле, возстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его.

9. И сказал Господь Каину: где Авель, брат твой? Он сказал: не знаю; разве я сторож брату моему?

10. И сказал: что ты сделал? голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли.

11. И ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей.

12. Когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле.

13. И сказал Каин Господу: наказание мое больше, нежели снести можно.

14. Вот, Ты теперь сгоняешь меня с лица земли, и от лица Твоего я скроюсь, и буду изгнанником и скитальцем на земле; и всякой, кто встретится

со мною, убьет меня.

15. И сказал ему Господь: за то всякому, кто убьет Каина, отметится всемеро. И сделал Господь Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его.

Начало цивилизации

16. И пошел Каин от лица Господня; и поселился в земле Нод, на восток от Едема.

17. И познал Каин жену свою; и она зачала, и родила Еноха. И построил он город; и назвал город по имени сына своего: Енох.

18. У Еноха родился Ирад; Ирад родил Мехиаеля; Мехиаел родил Мафусала; Мафусал родил Ламеха.

19. И взял себе Ламех две жены; имя одной: Ада, и имя второй: Цилла.

20. Ада родила Иавала: он был отец живущих в шатрах со стадами.

21. Имя брату его Иувал: он был отец всех играющих на гусях и свирели.

22. Цилла также родила Тувалкаина, который был ковачем всех орудий из меди и железа. И сестра Тувалкаина Ноема.

23. И сказал Ламех женам своим: Ада и Цилла! Послушайте голоса моего; жены Ламеховы! Внимайте словам моим: я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне.

24. Если за Каина отметится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро.

Рождение Сифа; восстановление духовного семени

25. И познал Адам еще жену свою, и она родила сына, и нарекла ему имя: Сиф; потому что, говорила она, Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, котораго убил Каин.

26. У Сифа также родился сын, и он нарек ему имя: Енос; тогда начали призывать имя Господа.

| Вл. ЛОССКИЙ

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Творение. Время и вечность

«В начале было Слово»,— пишет св. Иоанн Богослов, а Библия утверждает: «В начале Бог сотворил небо и землю». Ориген отождествляет эти два текста: «Бог,— говорит он,— все сотворил в Своем Слове, значит Он сотворил всю вечность в Самом Себе». Мейстер Экхарт также сближает эти тексты: «начало», о котором говорится в этих двух «началах», есть для него Бог — Разум, содержащий в Себе и Слово, и мир. Арий же, смешивая греческие омонимы (рождение и творение), утверждает противоположное, истолковывает Евангелие от Иоанна в терминах книги Бытия и тем самым превращает Сына в

творение.

Отцы, желая подчеркнуть одновременно непознаваемость Божественной сущности и Божество Сына, проводят различие между этими двумя «началами»: различие между действием природы, первичным бытием Бога, и действием воли, предполагающим отношение к «другому», которое определяется самим этим отношением. Так, Иоанн Богослов говорит о начале превечном, о начале Логоса, и здесь слово «начало», употребляемое в аналогичном смысле, обозначает превечное отношение. Но это же слово в книге Бытия употреблено в собственном смысле, когда от внезапного появления мира «начинается» и время. Мы видим, что онтологически книга Бытия по отношению к Прологу Евангелия от Иоанна вторична: два эти «начала» различны, хотя и не совершенно чужды друг другу: вспомним о божественных идеях-волениях, о Премудрости, одновременно и вечной, и обращенной к тому «другому», которое и должно было, в собственном смысле слова, «начаться». Ведь сама Премудрость возглашает: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих искони» (Притч. 8, 22).

Итак, «начало» первого стиха книги Бытия означает сотворение времени. Так устанавливается отношение между временем и вечностью, и это проблема того же порядка, что и проблема творения мира.

Здесь необходимо преодолеть два затруднения. Первое — опасность оказаться «эллином», то есть подходить к данным Библии с чисто метафизической точки зрения и пытаться рассудочно истолковывать их таинственную символику так, что взлет веры оказался бы просто ненужным. Но богословию нет надобности клянчить разъяснений у философов; оно само может дать ответ на их проблемы, но не вопреки тайне и вере, а питая разум тайной, преображая его верой, так что в постижении этих тайн участвует весь человек. Истинное богословие превосходит и преображает метафизику.

Вторая опасность: по ненависти к философам оказаться только «иудеем», то есть понять конкретный символизм Священного Писания буквально. Некоторые современные экзегеты, в особенности (но не исключительно) протестанты, стараются тщательно изгнать из своего образа мыслей все, что хоть сколько-нибудь напоминает философию. Так, Оскар Кульман в своей книге «Христос и время» считает нужным отбросить, как наследие Платона и греческой философии, все проблемы, связанные с вечностью, и мыслить Библию на уровне ее текста. Но Библия — это глубина; древнейшие ее части, и, прежде всего, книга Бытия разворачиваются по законам той логики, которая не отделяет конкретного от абстрактного, образа от идеи, символа от символизируемой реальности. Возможно, это логика поэтическая или сакраментальная, но примитивность ее — только кажущаяся; она пронизана тем Словом, которое придает телесности (не отделяя ее от слов и вещей) несравненную прозрачность. Наш язык уже не тот; возможно, менее целостный, но более сознательный и четкий, он совлекает с архаического разума обволакивающую его плоть и воспринимает его на уровне мыслимого; повторяем, не рационалистического рассуждения, а созерцательного разума. Поэтому, если современный человек хочет истолковать Библию, он должен иметь мужество

мыслить, ибо нельзя же безнаказанно играть в младенца; отказываясь абстрагировать глубину, мы, уже в силу самого того языка, которым пользуемся, тем не менее абстрагируем,— но уже только одну поверхность, что приводит нас не к детски-восхищенному изумлению древнего автора, а к инфантильности. Тогда вечность, подобно времени, становится линейной: мы мыслим ее как какую-то неоконченную линию, а бытие мира во времени, от сотворения до пришествия, оказывается всего лишь ограниченным отрезком этой линии... Так вечность сводится к какой-то временной длительности без начала и конца, а бесконечное — к неопределенному. Но во что же превращается трансцендентность? Чтобы подчеркнуть все убожество этой философии (потому что, как-никак, это все же философия), достаточно напомнить, что конечное несоизмеримо с бесконечным.

Ни эллины и ни иудеи, но христиане — отцы Церкви дали этой проблеме то разрешение, которое не богохульствует, оскорбляя Библию рационализмом или пошлостью, а постигает ее во всей ее глубине.

Для Василия Великого первое мгновение времени еще не есть время: «как начало пути еще не путь, как начало дома еще не дом, так и начало времени — еще не время, ни даже малейшая часть времени». Это первое мгновение мы не можем помыслить, даже если примитивно определим мгновение как точку во времени (представление неверное, как показал блаж. Августин, ибо будущее непрестанно становится прошлым, и мы никогда не можем уловить во времени настоящее). Первое мгновение — неделимо, его даже нельзя назвать бесконечно кратким, оно — вне временного измерения: это — момент-грань, и следовательно, стоит вне длительности.

Что же такое «мгновение»? Вопрос этот занимал уже античную мысль. Зенон, зайдя в тупик со своей беспощадной рационализацией, сводил понятие времени к абсурду, поскольку оно есть — или, вернее, не может быть — одновременно покой и движение. У Платона, более чуткого к тайне, мы находим замечательным мысли о том «внезапном», которое, как он говорит, есть не время, а грань, и тем самым — прорыв в вечность. Настоящее без измерения, без длительности являет собой присутствие вечности.

Именно таким видит Василий Великий первое мгновение, когда появляется вся совокупность бытия, символизируемая «небом и землей». Тварь возникает в некоей «внезапности», одновременно вечной и временной, на грани вечности и времени. «Начало», логически аналогичное геометрическому понятию грани, например, между двумя плоскостями, есть своего рода мгновенность; сама по себе она вневременна, но ее творческий порыв порождает время. Это — точка соприкосновения Божественной воли с тем, что отныне возникает и длится; так что само происхождение тварного есть изменение, есть «начало», и вот почему время является одной из форм тварного бытия, тогда как вечность принадлежит собственно Богу. Но эта изначальная обусловленность несколько тварного бытия не умаляет: тварь никогда не исчезнет, потому что слово Божие непоколебимо (1 Пет. 1, 25).

Сотворенный мир будет существовать всегда, даже когда само время упразднится, или, вернее, когда оно, тварное, преобразится в вечной новизне

эпектаза.

Так встречаются в единой тайне день первый и день восьмой, совпадающие в дне воскресном. Ибо это одновременно и первый и восьмой день недели, день вхождения в вечность. Семидневный цикл завершается божественным покоем субботнего дня; за ним — предел этого цикла — воскресенье, день сотворения и воссоздания мира. «Воскресения день», как «внезапность» вечности, как день первой и последней грани. Развивая идеи Александрийской школы, Василий Великий подчеркивает, что перед этой тайной воскресного дня не следует преклонять колена: в этот день мы не рабы, подвластные законам времени: мы символически входим в Царство, где спасенный человек стоит «во весь свой рост», участвуя в сыновстве Воскресшего.

Итак, говоря о вечности, следует избегать категорий, относящихся ко времени. И если, тем не менее, Библия ими пользуется, то делается это для того, чтобы посредством богатой символики подчеркнуть позитивное качество времени, в котором созревают встречи Бога с человеком, подчеркнуть онтологическую автономность времени, как некоего риска человеческой свободы, как возможность преображения. Прекрасно это чувствуя, отцы воздерживались от определения вечности как противоположности времени. Если движение, перемена, переход от одного состояния в другое суть категории времени, то им нельзя противопоставлять одно за другим понятия: неподвижность, неизменность, непреходящесть некоей статичной вечности; это была бы вечность умозрительного мира Платона, но не вечность Бога Живого. Если Бог живет в вечности, эта живая вечность должна превосходить противопоставление движущегося времени и неподвижной вечности. Св. Максим Исповедник подчеркивает, что вечность мира умопостигаемого — вечность тварная: пропорции, истины, неизменяемые структуры космоса, геометрия идей, неподвижное время, время — движущийся эон. И только их сосуществование, их взаимопроникновение позволяет нам мыслить время.

Эон находится в тесной связи с миром ангелов. Ангелы и люди участвуют и во времени, и в зоне, но различным образом. Человек находится в условиях времени, ставшего умопостигаемым благодаря эону, тогда как ангелы позволяли свободный выбор времени только в момент их сотворения; это была некая мгновенная временность, из которой они вышли для эона хвалы и служения, или же бунта и ненависти. В зоне же существует, однако, некий процесс, потому что ангельская природа может непрестанно возрастать в стяжании вечных благ, но это совершится вне временной последовательности. Так, ангелы предстоят перед нами как умопостигаемые миры, участвующие в «устроющей» функции, которая присуща эонической вечности.

Божественная же вечность не может быть определена ни изменением, свойственным времени, ни неизменностью, свойственной зоне. Она трансцендентна и тому и другому. Необходимая здесь апофаза завещает нам мыслить Живого Бога в соответствии с вечностью законов математики.

Таким образом, православное богословие не знает нетварного умопостигаемого. В противном случае, телесное — как единственно тварное —

представлялось бы относительным злом. Нетварное превосходит все противопоставления — чувственного и умопостигаемого, временного и вечного. И проблема времени вновь возвращает нас к тому небытию, из которого воздвигает нас Божественная воля, дабы иное, чем Бог, вошло в вечность.

Лосский В. Догматическое богословие

//Мистическое богословие. Киев, 1991.— С. 287—291.

АВГУСТИН

И ты — Бог и Владыка всего сотворенного тобою, у тебя конечные причины всего преходящего, в тебе непреложные начала всего неизменяемого и все само по себе временное и само по себе неуяснимое находит себя в Тебе и вечную жизнь и всегдашнее успокоение (Августин. Исповедь 1,4).

Я хочу познать только Бога и душу. И ничего больше? Ничего. (Августин. Исповедь IV, 15).

О несчастен тот человек, который все это знает, но тебя не знает, напротив того, блажен тот, кто тебя знает, хотя бы ничего этого не знал. А кто и тебя и все это познал, тот еще блаженней, но не в следствие богатства своих знаний, а потому только, что тебя знает, если познавая тебя, прославляет тебя как Бога, принося тебе благодарение и вдается в суету своих помышлений (Августин. Исповедь VI, 4).

Сущность этой религии составляет история и пророчества о Божественном домостроительстве спасения человеческого рода должествующего быть преобразованным и приготовленным к вечной жизни (Августин. Об истинной религии VII).

Бог не разумом не может быть постигнут, ни словом понятие о нем не может быть выражено. Для постижения существа неисследуемого не остается, следовательно, ничего, кроме собственной благодати и откровения Его через посредство пребывающего в его недрах Логоса (Климент Александрийский. Строматы V, 12).

Чтобы преподать нам совершеннейшие понятия о себе и своей воле Бог ниспослал нам в помощь Священное Писание, с которым справляются люди, ищущие его на тот конец, чтобы верить в него и, уверовавши, служить ему искренне (Тертуллиан. Апология VIII). Кто божественным писаниям верит, тот имеет в них верный критерий, ибо в них слышится ему голос самого Бога, доказательство непререкаемое (Климент Александрийский. Строматы 11,3).

Об истинном содержании вероучения нельзя узнать иначе, как посредством церквей, апостолами учрежденных, церквей, руководимых и наученных ими сперва изустно, а потом и через их писания. Если это так, то всякое учение, соглашающееся с учением их коренных апостольских церквей, столь же древних, как и сама вера, неоспоримо есть истина, потому что она церквями принята от Апостолов, Апостолами от Иисуса Христа, Иисусом Христом от Бога (Тертуллиан. Прещения против еретиков XXI).

Господи боже мой! Хочу начать с того, чего я не знаю и не постигаю,

откуда я пришел сюда, в эту смертную жизнь или жизненную смерть, откуда, говорю, пришел я сюда. И меня, пришельца, восприняло сострадательное милосердие твое... Не мать моя, не кормилицы мои питали меня сосцами своими, но ты чрез них подавал мне, младенцу, пищу детскую, по закону природы, тобою ей предначертанному, и по богатству щедрот твоих, которыми ты облагодетельствовал все твари по мере их потребностей (Августин. Исповедь 1,6).

Так как главное условие взаимного союза во всяком государстве состоит в повиновении царям и вообще высшей власти, то во сколько более должны мы повиноваться во всем богу, царю небесному, господствующему над всей Вселенною и правящему ею как делом рук своих, служа ему с благоговением и все повеления его исполняя беспрекословно? И как между властями и начальствами в обществах человеческих низшие повинуются высшим и высшие предпочитают низшим, так и бог превыше всех и все должно покоряться ему (Августин. Исповедь III, 8).

Я мысленно обратил свой взор и на другие предметы, которые ниже тебя, и увидел, что о них нельзя сказать ни того, что они существуют: существуют потому, что получили свое бытие от тебя; не существуют потому, что они не то, что ты. Ибо то только действительно существует, что пребывает неизменно (Августин. Исповедь VII, 11).

Вначале сотворил бог небо и землю (Быт. 1,1). Как же ты сотворил их? И какие средства, какие приготовления, какой механизм употребил ты для этого громадного дела? Конечно, ты действовал не как человек-художник, который образует какую-нибудь вещь из вещи же (тело из тела) по своему разумению, имея возможность дать ей такую форму, какую указывают ему соображения его ума. Откуда же душа этого художника могла получить такую способность, как не от тебя, сотворившего ее? Притом он дает форму материи уже существующей, чтобы произвести из ней другую вещь по своему усмотрению; для сего он употребляет то землю, то камень, то дерево, то золото и другие тому подобные предметы. Откуда «се и эти предметы получили бы свое бытие, если бы ты не сотворил их? Этот художник-человек всем обязан тебе: ты устроил его тело так, что оно посредством разных членов совершает разные действия, а чтобы эти члены были способны к деятельности, ты вдунул в телесный состав его душу живую (Быт. II, 7), которая движет и управляет ими; ты даровал ему и способность ума, чтобы постигать тайны искусства и наперед обнимать мыслию то, что предполагает он произвести; ты же наделил его и телесными чувствами, которые служат ему проводником между телесною и духовною его природою, так что мир телесный и мир духовный находятся у него при посредстве этих чувств в общении... Но как ты творишь все это? Как сотворил ты, всемогущий боже, небо и землю? Конечно, не на небе и не на земле творил ты небо и землю; ни в воздушных странах, ни во глубинах морских, потому что и воздух, и вода принадлежат к небу и земле; не могло это совершиться нигде и в целом мире, чтобы мир творился в мире, потому что мира не было до сотворения его и он никак не мог быть поприщем твоего творения. Не было ли у тебя под руками какой-нибудь материи, из которой мог ты сотворить небо и землю?

Но откуда взялась бы эта материя, не созданная тобою, а между тем послужившая материалом для твоего творчества? Допущением такой материи неизбежно ограничивалось бы твое всемогущество... До творения твоего ничем ничего не было, кроме тебя, и... все существующее зависит от твоего бытия (Августин. Исповедь XI, 5).

Велика и неизмерима глубина — сам человек, коего впрочем и волосы сочтены у тебя, Господи, и не один из них не падет без воли твоей (Августин. Исповедь IV, 14).

Весь человеческий род, жизнь которого от Адама до конца настоящего века есть как бы жизнь одного человека, управляется по законам божественного промысла так, что является разделенным на два рода. К одному из них принадлежит толпа людей нечестивых, носящих образ земного человека от начала до конца века. К другому — ряд людей, преданных единому богу, но от Адама до Иоанна Крестителя проводивших жизнь земного человека в некоторой рабской праведности; его история называется Ветхим заветом, так сказать обещавшим земное царство, и вся она есть не что иное, как образ нового народа и Нового завета, обещающего царство небесное. Между тем временная жизнь последнего народа начинается со времени пришествия господина в уничижении и [продолжается] до самого дня суда, когда он явится во славе своей. После этого дня, с уничтожением ветхого человека, произойдет та перемена, которая обещает ангельскую жизнь; ибо все мы восстанем, но не все изменимся (I Коринф. XV, 51). Народ благочестивый восстанет для того, чтобы остатки своего ветхого человека переменить на нового; народ же нечестивый, живший от начала до конца ветхим человеком, восстанет для того, чтобы подвергнуться вторичной смерти. — Что же касается подразделения [того и другого народа] на возрасты, то их найдут те, которые вникают [в историю]: такие люди не устрашатся пред судьбою ни плевел, ни соломы. Ибо нечестивый живет ведь для благочестивого и грешник — для праведника, чтобы чрез сравнение с нечестивым и грешником человек благочестивый и праведный мог ревностнее возвышаться, пока достигнет конца своего (Августин. Об истинной религии XXVII).

Бог есть высший закон, на основании которого судит наш разум. Неизменная природа, стоящая выше разумной души, есть Бог. Эта мудрость есть та неизменная истина, которая по справедливости называется законом всемогущего художника. Душа и о природе тел судит не сама по себе, но все-таки ее природа выше той, которую она судит, но выше ее природы стоит та, сообразно с которой она судит и о которой она судить не может. Мы о низших предметах судим сообразно с истиной, точно так же о нас самих судит сама Истина, когда мы бываем соединены с ней. О самой же истине не судит и Отец, потому что Она не меньше, чем он, и притом все, о чем он судит, он судит через нее. Ибо все, что стремится к единству, в ней находит свою норму, или свою форму, или свой образец. Поэтому только она одна представляет собой полное подобие того, от кого получила свое бытие — она называется Сыном.

Человек судит обо всем потому, что, когда пребывает с Богом, он стоит выше всего. А с Богом он пребывает тогда, когда мыслит с чистейшим сердцем

и всей любовью любит то, о чем мыслит. Таким образом насколько возможно он даже сам становится тем самым законом, согласно с которым, он судит обо всем, но судить о котором никто не может (Августин. Об истинной религии XXXI). Ибо как от истины происходит все истинное, так от подобия происходит все подобное. Поэтому так как истинное постольку истинно, поскольку оно подобно первоединому, то образом всего существующего служит наивысшее подобие Началу, оно же и есть Истина, потому что не имеет ничего с ним несходного (Августин. Об истинной религии XXXV). Кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное и уверен в том, что в данном случае сознает. Следовательно уверен в истинном. Отсюда всякий, кто сомневается в существовании истины в самом себе, имеет нечто истинное, на основании чего он не должен сомневаться, ибо все истинное бывает истинным не иначе, как от истины (Августин. Об истинной религии XXXIX).

Относительно этого вопроса, впрочем, между нами и этими превосходнейшими философами (платониками) существует полное согласие. Они допускали и в своих оставленных нам сочинениях различным образом развивали мысль, что эти бессмертные и блаженные существа блаженны оттуда же, откуда делаемся блаженными и мы, — от некоего отражения умного света, который для них есть бог и нечто иное, чем они, — света, которым они просвещаются так, что сияют сами и через общение с которым являются совершенными и блаженными. Плотин, выясняя мысль Платона, часто утверждает, что та душа, которую они считают душою мира, блаженна оттуда же, откуда и наша, что есть некоторый отличный от нее свет, которым она создана, и которым духовно озаряемая, она духовно сияет. Подобие этому бестелесному он указывает в самых видимых и великих небесных светилах: свет представляет собою как бы солнце, а душа — как бы луну. Ибо луна, как они полагают, светится светом, отраженным от солнца. Итак, этот великий платоник [Плотин] говорит, что душа разумная (или, как следует лучше ее назвать, душа умна, к роду которой он относит и души тех бессмертных и блаженных существ, которые, как он не сомневается, обитают в небесных жилищах) выше себя не имеет иной природы, кроме бога, который сотворил мир и которым создана и она, и что премирным существам тем блаженная жизнь и свет познания истины сообщаются оттуда же, откуда и нам (Августин. О граде божием X, 2).

Если бы умолкло смятение плотской крови, если бы прошли образы земли, воды и воздуха, замолкли небеса и сама душа достигла внутреннего безмолвия, возвышаясь над собой и превыше себя, если бы исчезли сковывающие ее грезы, замолк всяк язык, прекратились всякие символы, устранилось все происходящее, если бы человек отрешился от всего этого..., если все это замолкло и мы стали бы внимать только тому, кто сотворил все и он один заговорил не посредством голоса творений, и непосредственно сам от себя, так чтобы могли услышать его собственное слово не в языке плоти, но в голосе ангелов, не в громе облаков, не в притчах и гаданиях, но его самого, которого мы во всем этом любим — могли слышать Его самого без всякого посредничества, подобно тому, как мы теперь возносимся духом и в минуты трепетного воззрения соприкасаемся вечной мудрости над всем почивающей, и

если бы это внимание божественному гласу не переставало бы продолжаться без всякой примеси чуждых представлений и одно чистое вдохновение увлекало созерцателя погружаться во внутреннюю радость блаженства этого мира... мир с его удовольствиями терял для нас всю его прелесть (Августин. Исповедь IX, 10).

ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА (ок.810-877)

Иоанн Скот Эриугена родился в Ирландии и на европейском континенте оказался примерно в 840 г., когда был приглашен участвовать в теологическом споре о Божественном предопределении. Результатом участия в дискуссии стал написанный им трактат "О предопределении". Молодой ирландец, судя по всему даже не имевший священнического сана, выказал такое глубокое понимание христианского вероучения, что в конце 40-х гг. IX в. ему предложили занять место руководителя школы в Париже при дворе французского короля Карла Лысого.

В конце 50-х гг. Иоанн Скот Эриугена занялся переводом неизвестных до того времени в Западной Европе "Ареопагитик" с греческого на латинский язык. Дело в том, что в Ирландии, в отличие от континента, среди христианских философов было распространено знание греческого языка, которым прекрасно владел и сам Эриугена. Под впечатлением, произведенным на него текстами Псевдо-Дионисия, в 862-866 гг. он написал собственное сочинение под названием "О разделении природы", имеющее форму диалога между "Учителем" и "Учеником".

В своих произведениях Иоанн Скот Эриугена предстает как христианский философ неоплатонического направления, считающий, что вера и разум, религия и наука неразделимы. "Истинная философия есть истинная религия, и наоборот, истинная религия есть истинная философия", - писал он. Более того, он утверждал, что без знания вообще не может быть истинной веры, что бездоказательная догматика сама по себе неубедительна: "Авторитет рождается от истинного разума, но разум никогда не рождается из авторитета". Поэтому с его точки зрения "никто не восходит на небо иначе, чем через философию".

В неоплатоническом духе Иоанн Скотт Эриугена трактует и строение мироздания, "природы", состоящей из четырех уровней. Сама структура мироздания определяется неоплатонически-христианским принципом, проповедуемым Псевдо-Дионисием: Бог есть Начало и Конец всего сущего. Следовательно, мир, сотворенный Богом, проходит несколько уровней своего развития и в конце концов вновь возвращается к Богу.

Первый уровень - природа несотворенная, но творящая. Это сам Бог-Отец, пребывающий в абсолютном единстве, бесконечно возвышающийся над всей множественностью и порождающий все сущее. В духе Псевдо-Дионисия, Иоанн Скот Эриугена утверждает, что к познанию Бога можно идти двумя путями - положительным и отрицательным. Однако полное постижение Божественной сущности невозможно, ибо человеческие понятия бессильны

выразить неизреченную природу Бога-Отца. Бог-Отец незримо присутствует во всем и доступен человеку только в виде богоявлений - теофаний. Поэтому человек посредством теофаний обнаруживает бытие Бога в бытии всех вещей.

Второй уровень - природа сотворенная и творящая. В соответствии с христианизированным неоплатонизмом, Эриугена воспринимал эту природу, как первую ипостась, первое порождение Бога-Отца - Логос, Божественный ум или всеведение Бога. Логос уже множественен - в нем содержатся бестелесные первообразы всех вещей (идеи), которые обладают бессмертием. "Все, что в Нем, остается всегда - это вечная жизнь", - утверждает философ.

Третий уровень - природа сотворенная, но не творящая. Это, собственно мир, созданный в пространстве и во времени, но другого мира уже не создающий. На этом уровне природа достигает апогея своей множественности, ибо возникает бесчисленное число единичных вещей. Эти вещи обладают материальностью, в которых воплощаются первообразы, однако сама материальность призрачна. По сути самостоятельной материи не существует вообще, ибо материя - это лишь одна из теофаний, богоявлений.

Человек, живущий в данном мире, способен познать свою природу, а, следовательно, познать богоявления и таким образом приблизиться к постижению Бога. Знание же заключается в том, чтобы понять греховную природу своей материальности, и конечность телесной жизни, и бесконечность жизни духовной. "Тело - наше, - пишет Эриугена, - но мы - не тело".

Четвертый уровень - природа несотворенная и нетворящая. Этот уровень - конечная цель всякой жизни, сотворенной Богом. Вся природа, пройдя предыдущие уровни своего развития, возвращается к Богу. Все единичные, все конкретные элементы мира на этом уровне теряют свои индивидуальные особенности и, прежде всего, свою материальность и воссоединяются в своем первоначале - Боге.

И человек должен уподобиться Сыну Божему, который, вочеловечившись, указал людям истинный смысл их пребывания на земле - возвращение к Божественному единству и вечной жизни.

Влияние идей Псевдо-Дионисия прослеживается и в учении о предопределении, разработанном Иоанном Скотом Эриугеной. С его точки зрения, Бог, предопределяя все судьбы мира, не может быть источником зла. Зло, являясь ослабленным добром, само по себе не существует и на него Божественное предопределение не распространяется. Источник зла - в человеке, которому Бог даровал свободу воли. И уже сам человек выбирает свой жизненный путь. Поэтому Бог, предопределяя все доброе в человеке, дает человеку возможность самостоятельно сделать выбор между Божественным добром и присущим человеку злом.

Само стремление Иоанна Скота Эриугены совместить науку и религию в едином учении оказало большое влияние на всю западноевропейскую схоластику. Однако многие его конкретные идеи, особенно учение о предопределении и свободе воли, не были приняты официальной церковью. Еще при жизни он неоднократно обвинялся в ереси, а после его смерти трактат "О разделении природы" был осужден (в 1050 г.) и даже приговорен к

сожжению (1225 г.).

ФРАГМЕНТЫ ИЗ ТРАКТАТОВ "О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ" И "О РАЗДЕЛЕНИИ ПРИРОДЫ"

Публикуются по: Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1.4. 2. С. 788-794. Перевод С. С. Аверинцева.

[ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ РАЗУМОМ И ВЕРОЙ] Учитель. Итак, пусть никакой авторитет не отпугивает тебя от положений, внушаемых правильным рассмотрением по законам разума. Истинный авторитет не противоречит правильному разуму, так же как правильный разум - истинному авторитету. Ведь не может быть сомнения, что оба проистекают из одного и того же источника, а именно из божественной мудрости ("О разделении природы" I, 66, 511 В).

Учитель, Тебе, я полагаю, небезызвестно, что первичному по природе принадлежит больше достоинства, нежели первичному по времени. Ученик. Это известно едва ли не каждому. Учитель. Мы знаем, что разум первичен по природе, авторитет же - по времени. Ведь хотя природа сотворена тогда же, когда и время, однако авторитет возник не от начала времени и природы. Разум же вместе с природой и временем произошел из первоначала вещей. Ученик. И этому учит нас разум. Авторитет рождается из истинного разума, но разум никогда не рождается из авторитета. Ведь всякий авторитет, не подтверждаемый истинным разумом, представляется слабым. Но истинный разум, нерушимый и незыблемый благодаря своим собственным силам, не нуждается ни в какой поддержке со стороны авторитета. Притом мне кажется, что сам истинный авторитет есть не что иное, как истина, изысканная силой разума и в записанном виде переданная святыми отцами в назидание потомкам. Или, может быть, ты полагаешь иначе? Учитель. Никоим образом. Стало быть, для решения подлежащих нам задач следует обращаться прежде всего к разуму и лишь затем к авторитету ("О разделении природы" I. 69, 513 А).

Не было бы нужды и приводить суждения святых отцов - тем паче, что большинству они известны, - если бы не возникала насущная необходимость защитить умозаключение против тех, кто ничего не смыслит в умозаключениях и больше доверяет авторитету, нежели разуму ("О разделении природы" IV. 9. 781 С).

Я не настолько запуган авторитетом и не до такой степени робею перед натиском малоспособных умов, чтобы не решиться открыто провозгласить положения, ясно составленные и без всякого сомнения определенные истинным разумом, в особенности же когда приходится рассуждать о таких материях только среди мудрых, для которых нет ничего сладостнее, нежели внимать истинному разуму ("О разделении природы" 1,67,512В).

Поскольку всякий род благочестивого и совершенного учения, посредством которого и наиприлежнейше изыскивается, и наочевиднейше обнаруживается порядок всех вещей, основывается на той науке, которую греки имеют обыкновение именовать философией, мы полагаем необходимым сказать несколько слов о ее разделах или частях... Но разве рассуждать о философии -

это не то же самое, что изъяснять правила истинной религии, посредством которой первую и высшую причину всех вещей - Бога - и смиренно почитают, и разумно исследуют? Итак, истинная философия есть истинная религия и, наоборот, истинная религия есть истинная философия ("О предраспределении" I, 357 С - 358 А).

Важнейший и едва ли не единственный путь к познанию истины - сначала познать и возлюбить самое человеческую природу... Ведь если человеческая природа не ведает, что совершается в ней самой, как она хочет знать то, что обретается превыше ее? ("О разделении природы" II, 32, 610 В - 611 А).

Ведь нас не отговаривают, а, напротив, поощряют исследовать себя самих; как сказал Соломон: "Если не познаешь самого себя, ступай на пути скотов". Ведь недалеко ушел от бессловесных животных тот, кто не ведает ни себя самого, ни общей природы рода человеческого. И Моисей говорит: "Внимай самому себе" (Втор. IV, 9) и читай, как бы в книге, историю действий души. Ведь если мы не желаем познать и исследовать самих себя, это очевидным образом означает, что у нас нет стремления возвратиться к тому, что превыше нас, а именно к нашей причине; и через это нам придется лежать в плотском гробе материи и в той смерти, которая есть невежество. Ибо нет иного пути к чистейшему созерцанию первообраза, кроме возможно более точного познания ближайшего к нему отражения его. Ведь между первообразом и подобием, то есть между Богом и человеческим естеством, нет ничего посредствующего ("О разделении природы" V, 31, 941)

["ПРИРОДА" КАК ПРЕДЕЛЬНО ОБЩЕЕ ПОНЯТИЕ И ЕЕ РАЗДЕЛЕНИЕ]

Когда я часто искал и размышлял прилежнее, чем это позволяли мои силы, мне представлялось, что для всех вещей, которые либо доступны восприятию ума, либо превышают его усилия, первейшее и предельное разделение есть разделение на сущее и не-сущее ("О разделении природы" I, 1, 441 А). Мне представляется, что разделение природы по четырем различиям допускает четыре вида: во-первых, творящий и не сотворенный; во-вторых, сотворенный и творящий; в-третьих, сотворенный и не творящий; в-четвертых, не творящий и не сотворенный ("О разделении природы" I, 1, 441 В).

Мы говорим, что целокупная природа имеет формы в том отношении, что от нее некоторым образом обретает формы наше разумение, когда пытается ее рассматривать, ибо сама по себе целокупная природа не повсюду обретает формы. Если справедливо наше утверждение, что она объемлет в себе Бога и тварь, то в качестве творящей она сама не приемлет в себе никаких форм, но сформированные ею природы являют многообразие форм ("О разделении природы" II. 1. 525 В-С).

[БОГ. ЕГО АТТРИБУТЫ, ПОЗНАВАЕМОСТЬ И ОТНОШЕНИЕ К ЧЕЛОВЕКУ]

Учитель. Скажи, прошу тебя: неужели высшая, простая и божественная природа принимает какие-либо акциденции? Ученик. Прочь такую мысль!

Учитель. Неужели она сообщает какому-либо предмету акциденции? Ученик. И этого я не сказал бы; иначе она представится страдательной, изменяемой и восприимчивой к иной природе. Учитель, Итак, она не приемлет никакой акциденции и не сообщает никому. Ученик. Безусловно, никакой и никому. Учитель. Действие и испытание действия суть акциденции? Ученик. И это - аксиома. Учитель. Стало быть, высшая причина и высшее начало всех вещей, которое есть Бог, не может ни действовать, ни испытывать действие. Ученик. Это умозаключение загнало меня в тупик. Если я объявляю его ложным, то сам разум, пожалуй, осмеет меня и не позволит легкомысленно взять назад данное согласие. Если же я признаю его верным, то с необходимостью последует вывод, что положение о действии и испытывании действия, коль скоро я его принял, распространяется и на прочие всякого рода глаголы действительного и страдательного залогов, как-то: Бог не может любить и быть любимым, не может двигать и быть движимым, более того, не может ни быть, ни существовать. Но если это так, видишь ли ты, скольким и сколь острым стрелам Священного Писания я себя подставляю? Мне кажется, отовсюду свистят эти стрелы и вопят, что наш вывод ложен. Кроме того, я думаю, что ты и сам понимаешь, до чего трудно внушить такие мысли простым душам; ведь даже уши тех, кто кажется мудрым, при таких словах цепенеют от ужаса. Учитель. Не дай запугать себя. Сейчас мы должны следовать разуму ("О разделении природы" I, 63, 508 В-О).

В каком смысле можно сказать, что Бог предведает нечто предведением или предопределяет предопределением, коль скоро для Него нет будущего, ибо Он ничего не ожидает, и нет прошедшего, ибо для Него ничто не приходит? Подобно тому как в Нем нет пространственных отстояний, так нет в Нем и временных промежутков ("О предопределении" IX. 392 В).

Богу со-вечно и со-сущностно Его созидание... Для Бога нет различия между Его бытием и Его деланием, а Его бытие и есть в то же время созидание... Когда мы слышим, что Бог все создал, мы должны понимать под этим не что иное, как то, что Бог есть во всем, то есть что Он существует как сущность всех вещей ("О разделении природы" I. 72. 517 О-518 А).

Итак, в Боге нет различия между Его бытием и волей, или созиданием, или любовью, или милосердствованием, или взиранием, слушанием и прочими действиями подобного рода, которые, как мы говорили, могут называться в связи с Ним, а должно принять, что все это в Нем есть одно и то же и присутствует в Его неизреченной сущности в том же смысле, в каком Он дозволяет Себя обозначать ("О разделении природы" I, 73, 518С-0).

И таково осмотнительное, и спасительное, и соборное и исповедание касательно Бога, согласно которому мы сначала следуем катафатике, то есть утверждению, и приписываем Богу различные предикаты, либо через имена существительные и прилагательные, либо через глаголы, но не в собственном, а в переносном смысле, а затем переходим к апофатике, то есть отрицанию, и отрицаем все утвердительные предикаты, притом уже не в переносном, а в собственном смысле. Ведь более истинно отрицать, что Бог есть нечто из того, что о Нем говорится, нежели утверждать, что Он есть [нечто из этого]; наконец,

сверхсущностная природа, которая творит все и не творима, должна быть сверхсущностно свехвосхваляема ("О разделении природы" I, 76. 522 А-В).

Ведь мы не узрим Самого Бога через Него самого, ибо так Его не зрят даже ангелы; это и невозможно для какой бы то ни было твари. Ведь Он, по слову апостола [Павла], "один имеет бессмертие и во свете живет неприступном" (1 Тим. VI, 16). Созерцать же будем некие богоявления, совершаемые Им в нас ("О разделении природы" I, 8, 448 В-С).

Если Бог познает Самого Себя [познает], что Он есть, разве Он не определяет Самого Себя? Ибо все, относительно чего постигнуто, что оно есть, может быть определено Им Самим или кем-то иным. Но в таком случае Бог не всецело, а лишь в частном отношении беспределен, если не может быть определен лишь тварью. Самим же Собою - может; иначе говоря. Он пребывает предельным для Самого Себя и беспредельным для твари ("О разделении природы" II, 28, 587 В). Как же беспредельное может быть в чем-то определено самим собою или в чем-то постигнуто, если оно познает себя сущим превыше всего предельного и беспредельного, предельности и беспредельности? Следовательно, Бог не знает о Себе, что Он есть, ибо Он не есть никакое "что"; ведь Он ни в чем непостижим ни для Самого Себя, ни для какого бы то ни было разума ("О разделении природы" II, 28, 589 В).

Никто из благочестиво познающих и посвященных в божественные таинства, услышав о Боге, что Бог не может постичь Самого Себя, что Он есть, не должен понимать это в ином смысле, нежели что Сам Бог, который не есть никакое "что", совершенно не ведает в Себе Самом, что Он не есть... Ученик. Твои слова об этом дивном божественном неведении, в силу которого Бог не постигает, что Он Сам есть, представляются мне, сознаюсь, хотя и темными, однако не ложными, но истинными и правдоподобными. Ведь ты утверждаешь не то, будто Бог не знает Себя Самого, а лишь то, что Он не знает, что Он есть ("О разделении природы" II, 28, 589 В - 590 С).

Ученик. Но меня сильно занимает, каким же образом неведение присуще Богу, для Которого ничего не скрыто ни в Нем Самом, ни в происходящем от Него. Учитель. Так напряги свой ум и прилежно поразмысли над вышесказанным. Ведь если ты чистым духовным взором усмотришь силу вещей и слов, ты с величайшей ясностью, ничем не замутненной, уразумеешь, что Богу не присуще никакого неведения. Ибо Его неведение есть неизреченное постижение ("О разделении природы" II, 28, 593 С).

Ученик. Ибо яснее солнечного луча, что под божественным неведением должно разуметь не что иное, как непостижимое беспредельное божественное знание. Ибо то, что святые отцы (имею в виду Августина и Дионисия) наиправдивейше говорят о Боге (Августин: "Бог лучше познается через неведение", а Дионисий: "Неведение Его есть истинная мудрость"), следует, как я полагаю, относить не только к умам, благочестиво и прилежно Его взыскующим, но и к Нему же Самому... И насколько Он не постигает Себя как нечто существующее в вещах, Им сотворенных, настолько же Он постигает Себя как сущее превыше всего, и потому неведение Его есть истинное постижение. И насколько Он не знает Себя в сущих вещах, настолько же Он

знает, что возвышается надо всем; и потому через незнание Себя Самого лучше знает Себя Самого. Ибо лучше знать себя удаленным от всех вещей, нежели если бы Бог знал Себя включенным в число всех вещей ("О разделении природы" П. 29. 597 С-598 А).

Разве что кто-нибудь сказал бы так: Бог объемлет Себя лишь в том смысле что сознает Себя необъемлемым; постигает Себя [лишь] в том смысле, что со знает Свою непостижимость; понимает Себя [лишь] в том смысле, что сознает что ни в чем уразуметь его невозможно. Ибо Он превосходит все, что есть и может быть ("О разделении природы" Ш, 1,620).

ОМАР ХАЙЯМ

Жизнь сотворивши, смерть ты создал вслед за тем,
Назначил гибель ты своим созданьям всем,
Ты плохо их слепил, так кто тому виною?
А если хорошо, ломаешь их зачем?

Жизнь — мираж. Тем не менее — радостным будь,
В страсти и в опьянении — радостным будь.
Ты мгновение жил, и тебя уже нету,
Но хотя бы мгновение — радостным будь!

Мы — источник веселья и скорби рудник,
Мы — вместилище скверны и чистый родник.
Человек, словно в зеркале мир, — многолик,
Он ничтожен — и он же безмерно велик!

Мир — свирепый ловец — к западне и к приманке
прибег,
Дичь поймал в западню и ее «человеком» нарек.
В жизни зло и добро от него одного происходит.
Почему же зовется причиною зла человек?

Океан, состоящий из капель, велик,
Из пылинок слагается материк,
Твой приход и уход не имеет значенья,
Просто муха в окно залетела на миг.

Был ли в самом начале у мира исток?
Вот загадка, которую задал нам бог.
Мудрецы толковали о ней как хотели, —
Ни один разгадать ее толком не смог.

Приход наш и уход загадочны; их цели
Все мудрецы земли осмыслить не сумели.
Где круга этого начало, где конец?
Откуда мы пришли? Куда уйдем отселе?

Хайям Омар. Рубай. Л., 1986. С. 13-36.

ФОМА АКВИНСКИЙ

Бытие божие может быть доказано пятью путями.

Первый и наиболее очевидный путь исходит из понятия движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ничто не может быть переведено из потенции в акт иначе как через посредство некоторой актуальной сущности; так, актуальная теплота огня заставляет потенциальную теплоту дерева переходить в теплоту актуальную и через это приводит дерево в изменение и движение. Невозможно, однако, чтобы одно и то же было одновременно и актуальным, и потенциальным в одном и том же отношении, оно может быть таковым лишь в различных отношениях. Так, то, что является актуально теплым, может одновременно быть не потенциально теплым, может одновременно быть не потенциально холодным. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было одновременно, в одном и том же отношении одним и тем же образом и движущим, и движимым, иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущий предмет и сам движется, его движет еще один предмет, и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а, следовательно, и никакого иного двигателя, ибо источники движения второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем, как-то: посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукой. Следовательно, необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам не движим ничем иным, а под ним всеразумеют бога.

Второй путь исходит из понятия производящей причины. В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно. Нельзя помыслить и того, чтобы ряд производящих причин уходил в бесконечность, ибо в таком ряду начальный

член есть причина среднего, а средний — причина конечного (причем средних членов может быть множество или только один). Устраняя причину, мы устраняем и следствия. Отсюда, если в ряду производящих причин не станет начального члена, не станет также конечного и среднего. «Но если ряд производящих причин уходил бы в бесконечность, отсутствовала бы первичная производящая причина; а в таком случае отсутствовали бы и конечное следствие, и промежуточные производящие причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют богом.

Третий путь исходит из понятий возможности и необходимости и сводится к следующему: Мы обнаруживаем среди вещей такие, для которых возможно и быть, и не быть; обнаруживается, что они возникают и гибнут, из чего явствует, что для них возможно и быть, и не быть. "Но для всех вещей такого рода невозможно вечное бытие; коль скоро нечто может перейти в небытие, оно когда-нибудь перейдет в него. Если же все может не быть, когда-нибудь в мире ничего, не будет. Но если это истинно, уже сейчас ничего нет, ибо не-сущее не приходит к бытию иначе, как через нечто сущее. Итак, если бы не было ничего сущего, невозможно было бы, /чтобы что-либо перешло в бытие, и потому ничего не было бы, что очевидным образом ложно. Итак, не все сущее случайно, но в мире должно быть нечто необходимое. Однако все необходимое либо имеет некоторую внешнюю причину своей необходимости, либо не имеет. Между тем невозможно, чтобы ряд необходимых сущностей, обуславливающих необходимость друг друга, уходил в бесконечность (таким же образом, как это происходит с производящими причинами, что доказано выше). Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую самое по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самое составляющую причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть бог.

Четвертый путь исходит из различных степеней, которые обнаруживаются в вещах. Мы находим среди вещей более или менее совершенные, или истинные, или благородные; и так обстоит дело и с прочими отношениями того же рода. Но о большей или меньшей степени говорят в таком случае, когда имеется различная 'приближенность к некоторому пределу; так, более теплым является то, что более приближается к пределу теплоты. Итак, есть нечто в предельной степени обладающее истиной, и совершенством, и благородством, а следовательно, и бытием; ибо то, что в наибольшей степени истинно, в наибольшей степени есть, как сказано во II кн. «Метафизики», гл. 4. Но то, что в предельной степени обладает некоторым качеством, есть причина всех проявлений этого качества; так, огонь, как предел теплоты, есть причина всего теплого, как сказано в той же книге. Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства; и ее мы именуем богом.

Пятый путь исходит из распорядка природы. Мы убеждаемся, что предметы, лишенные разума, каковы природные тела, подчиняются целе-

сообразности. Это явствует из того, что их действия или всегда, или в большинстве случаев направлены к наилучшему исходу. Отсюда следует, что они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Поскольку же сами они лишены разума, они могут подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем богом (Сумма теол., I, 2, 3 с).

Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 828-831.

С.А. ЛЕВИЦКИЙ

КЛАССИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОЖИЯ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Бытие Божие — прежде всего предмет религиозной веры, а не отвлеченной мысли. Мы верим в Бога прежде всего потому, что этой веры требует наше сердце, потому что иначе для религиозных людей жизнь лишается своего высшего смысла. И обратно, потеря живой религиозной веры — под влиянием ли тех вопиющих несправедливостей и прямого зла, которыми бывает полна наша жизнь, или под влиянием иных причин, — когда мы теряем веру в Бога, жизнь начинает представляться нам бессмысленным кошмаром, «диаволовым водевилем» (пользуясь выражением Достоевского).

Правда, для очень многих людей, может быть, даже для большинства вопрос не стоит так трагически. Такие люди — позитивисты или агностики (независимо от того, доводят ли они свой агностицизм до степени сознательности) — такие люди равнодушны к вопросу о бытии или небытии Божьем. Нередко в чисто головном плане они считают себя верующими, но еще чаще — неверующими. В сущности, этот роковой вопрос не причиняет им мучений и бессонных ночей. Подобное религиозно-равнодушное умонастроение очень распространено в нашу эпоху. Хорошо говорит об этом психоаналитик Эрих Фромм: «Верит или не верит человек нашей индустриальной цивилизации в Бога — с психологической точки зрения не составляет особой разницы. В обоих случаях современный человек большей частью не занят вопросом о Боге или о смысле собственного существования. Подобно тому как любовь к ближним была заменена безличной социальной корректностью — так и Бог превратился в анонимного директора Вселенной, директора, который «завел» (раз и навсегда) машину Вселенной. В этом гигантском механизме каждый играет отведенную ему роль, но с самим Директором ни у кого нет никаких личных отношений».

Добавим, что для тех, кто всерьез переживает вопросы о бытии Божьем, как вопросы жизни и смерти, нередко неизбежны колебания и сомнения. И

такие сомнения в одном своем важном аспекте естественны. Сомнения нередко суть симптомы ищущей мысли, признаки духовных исканий. Такие сомнения в корне отличны от сомнений, вытекающих из скептицизма и цинизма, когда сомнение возводится чуть ли не в добродетель и в догму. Что же касается честных сомнений, то, как говорил блаженный Августин, «сомнение есть сомнение ради истины». Иначе говоря, лучше сомневаться, чем слепо принимать на веру те или иные догматические положения. Но бесконечно лучше верить, чем сомневаться.

Но цель этой статьи — не разоблачать лжеверие или религиозное равнодушие. Моя задача — главным образом в изложении и критике традиционных доказательств бытия Божия. Попутно же я уделю внимание и критике догматического атеизма.

Я начну с того, что вера и знание — две глубоко различные области. Научное знание опирается на опыт и на определенные рациональные методы подхода к явлениям природы и истории. Философское мировоззрение опирается прежде всего на умозрение, на способность интеллектуального анализа и синтеза явлений в их целом. При этом философское мировоззрение должно не противоречить научным данным, а по возможности, подтверждаться ими. Для философии мало одного знания. Философия требует также мудрости, которая не дается одним знанием.

Но религия, повторяю, требует прежде всего живой религиозной веры, которая в каком-то смысле есть такой же дар небес, как даром является художественный или иной талант. Существенное отличие заключается здесь только в том, что религиозный талант сердца может быть благоприятен (при наличии искреннего стремления). Религиозная вера зависит столько же от собственных усилий сердца, сколько от благодати Божьей. В связи с этим мне хотелось бы привести краткую выдержку из «Братьев Карамазовых» Достоевского.

В разговоре с Хохлаковой старец Зосима говорит: «Доказать тут нельзя ничего. Убедиться же можно.— Как?— Чем?— Опытom деятельной любви. Постарайтесь любить наших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться в бытии Бога и в бессмертии нашем. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уже несомненно уверуете, и никакие сомнения даже и не возмогут войти в душу Вашу. Это испытано, это точно».

Но если религиозная вера, научное знание и философская мудрость лежат в сугубо различных плоскостях, значит ли это, что между ними — пропасть, не заполнимая никакими усилиями человеческого ума? Многие верующие действительно так думают. Многие считают, что не нужно и даже опасно умствовать о бытии Божьем (раз это является исключительно делом религиозной веры). Уповать на Бога, любить по возможности близких, делать (в рамках наших возможностей) добрые дела, молиться почаще, ходить в церковь и исполнять ее таинства — вот, по мнению многих, в самых общих и неполных чертах, главная задача верующего человека.

И нужно сразу признать, что во взгляде этом есть большая, даже львиная

доля истины. Ведь далеко не все, а скорее меньшинство способно к постановке в рациональной форме проклятых вопросов бытия, прежде всего вопроса о смысле человеческой жизни. Немногие ощущают потребность мыслить о началах и концах, о конечной цели вещей. Но все же есть немало верующих, которым близки такие вопросы, верующих, которые даже мучаются ими и стремятся примирить веру и знание в высшем синтезе. Недаром одно из классических определений человека — «хомо сапиенс» мыслящее существо. С этими оговорками приступим теперь к самой теме.

В раннем христианстве не существовало рациональных доказательств бытия Божия, хотя именно в первые века после Рождества Христова были сформулированы основные догматы и был заложен фундамент богословия. Мало того, один из ранних христианских богословов, знаменитый Тертуллиан, написал свою знаменитую тираду, где содержались крылатые слова: «Верю, потому что это — абсурд». Ублаженного Августина, жившего в V веке, мы находим целостную систему христианской философии, включая зародыш будущих доказательств бытия Божия.

Но самые традиционные доказательства бытия Божия были сформулированы значительно позднее — начиная с XI века и особенно в XIII веке, главным образом творцом католического богословия Фомой Аквинским. Подобные доказательства стали возможны лишь на почве средневековой схоластики. В наше время слово «схоластика» имеет скорее отрицательный смысл, и в самом деле, в схоластике было слишком много рационализма и софистических рассуждений. Но не забудем, что средневековая схоластика явилась школой рационального мышления для Европы вообще. Она была гимнастикой пробудившегося ума, и без схоластики вряд ли был бы возможен позднейший расцвет европейской философии начиная с Бэкона Веруламского и Декарта.

В те времена (средневековье) доказательства бытия Божия казались столь же очевидными, сколь в новейшее время кажутся многим рационалистические доказательства атеизма.

Изложим хотя бы вкратце несколько схоластических доказательств бытия Божия. При этом я скажу лишь несколько слов о первом по времени из этих доказательств — о так называемом «онтологическом», то есть метафизическом, доказательстве, выдвинутом еще в XI веке Ансельмом Кентерберийским. В этом доказательстве Ансельм, исходя из наличия в человеке идеи Бога, путем ряда софистических рассуждений, заключает утверждением бытия Божия. Представим себе, говорит Ансельм, что Бога нет. Тогда идея Бога как совершеннейшего Существа была бы лишена одного из главных признаков совершенства — конкретного существования. Между тем мы условились, что Бог есть совершеннейшее Существо. А совершенное Существо, лишённое одного из признаков совершенства — существования, было бы менее совершенным, чем совершенное Существо, существующее лишь в идее.

Явно софистический характер этого «доказательства» в наше время вряд ли вызывает сомнения, хотя это и «благочестивая софистика». Совсем другой, и

неизмеримо более убедительный характер носят доказательства бытия Божия, выдвинутые в XIII веке творцом католического богословия, святым Фомой Аквинским. Фома привел пять доказательств. Они делятся на логические и космологические. Логическими Доказательствами мы можем здесь пренебречь — они малоубедительны для современного ума. Но космологические доказательства Фомы Аквината до сих пор заслуживают внимания.

Доказательства эти основываются не на остроумной игре абстрактными понятиями (как у Ансельма), а на вдумчивом наблюдении за природой и человеком. Первым доказательством Фомы является доказательство от первопричины. В мире каждое событие порождено другим событием, являющимся причиной первого события. Каждая предшествующая причина, говорит Фома, еще более обусловлена предшествующей. Получается цепь причин, уходящая далеко в прошлое. Но цепь эта потенциально бесконечна. Между тем наш разум требует «причины причин» — Первопричины, породившей мир. Таковой Первопричиной и является Бог. Иначе осталось бы навеки непонятным, кто сотворил небо, землю и человека.

Этот аргумент кажется многим неопровержимым, и в течение нескольких веков он считался наиболее классическим. Смертельный удар этому космологическому доказательству нанес Иммануил Кант. В своей «Критике чистого разума» Кант провел фундаментальное различие между «вещами в себе», с одной стороны, и миром явлений — с другой. По Канту, мы можем познавать лишь мир явлений — внешних и внутренних — мир, воспринимаемый нашими органами чувств, данные которых подвергаются затем систематизации нашим рассудком посредством рационального анализа и синтеза. Но мир «вещей в себе», составляющий сущность и основу мира явлений, непознаваем. Он не укладывается в прокрустово ложе категорией нашего рассудка. Поэтому к «вещам в себе» неприменимы наши рациональные категории, в том числе и категория причинности. Мы можем — и должны — применять категорию причинности лишь к миру явлений. Мы не имеем права применять эту рациональную категорию, равно как и другие категории, к «вещам в себе». Между тем Бог есть основная «вещь в себе». В силу этого аргументация Фомы Аквинского, более чем законная по отношению к миру явлений, не должна применяться к «вещам в себе». Религиозная истина, по Канту, составляет исключительно предмет веры. Он сам говорил, что «сузил и расчистил область разума с тем, чтобы дать больший простор вере». Даже если не разделять всех деталей гносеологии Канта, его критика космологического доказательства остается, по моему мнению, в силе. Второе космологическое доказательство оперирует аргументами от цели и основывается на наличии целесообразности в природе и в человеке. Всякая вещь, говорит Фома, имеет свое предназначение. Так* без мира растительного был бы невозможен мир животный, и все органы животных устроены так, что служат определенной цели — восприятию пищи, утолению жажды и вообще удовлетворению жизненных потребностей.

То же относится и к телу и душе человека. Разум дан нам для мышления и для того, чтобы мы могли разумно устраивать нашу жизнь. Злоупотребления на-

шими органами чувств и нашим разумом так же не доказывают их нецелесообразности, как игра с огнем не доказывает вреда огня.

Низшие цели служат при этом для достижения целей высших. Мы едим, чтобы существовать и мыслить, а не наоборот. Существует, таким образом, иерархия целей и средств. Но и эта иерархия должна иметь свое завершение. Низшие цели служат, повторяем, для достижения высших. Но наивысшей целью является служение Богу. Только тогда наша жизнь приобретает разумный смысл. Следовательно, высшей целью бытия, или «целью целей», является Бог.

Это доказательство до сих пор звучит довольно убедительно для многих верующих и мыслящих людей. И в нем есть несомненное зерно истины, испорченное чересчур рационалистическим подходом.

Как доказал Кант, категория целесообразности еще более субъективна, чем категория причинности, и поэтому ее с еще меньшим основанием можно применять к миру «вещей в себе», то есть к сущности вещей. Но главное заключается в ином. Дело в том, что наряду с несомненной целесообразностью в природе и в человеке имеется и немало не- и даже антицелесообразного. Ограничиваясь человеческим миром, достаточно указать на болезни, особенно на те, которые имеют паразитический характер, например, рак. Кроме того, люди слишком часто пользуются своим разумом, чтобы быть, по выражению Гете, «самым зверским из всех зверей». Новейшие достижения науки и техники, как это хорошо известно, слишком часто используются для разрушительных целей (вспомним хотя бы атомную и водородную бомбы)...

У Достоевского Иван Карамазов поднял бунт против Бога из-за вопиющих примеров злой воли в мире и говорил, что грядущая мировая гармония не стоит ни единой слезинки замученного ребенка. В наше время пролилось и еще проливается неисчислимое количество невинных слез и крови.

Так что тезису Фомы (наличие целесообразности в природе и в человеке) противостоит не менее сильный антитезис (слишком явное наличие злой воли и массовых или индивидуальных преступлений). По всем этим причинам аргумент от целесообразности может быть подвергнут серьезному сомнению.

Перейдем теперь к последнему классическому доказательству бытия Божия, выдвинутому Декартом и называемому «антропологическим». Это антропологическое доказательство представляется наиболее убедительным, хотя все же не вполне достаточным. Ход мыслей Декарта приблизительно таков.

Человек есть существо весьма уязвимое, телесно и душевно, и в моральном отношении далекое от совершенства. Как известно, Декарт — автор знаменитого философского положения: «Я мыслю, значит, я существую». Но фундамент его философии не ограничивается этим тезисом. Сознывая себя, свое «я», говорит далее Декарт, я одновременно нахожу это «я» несовершенным. И я сам как существо несовершенное не мог бы изобрести эту идею. Следовательно, остается предположить, что Господь Бог вложил в нас идею Себя одновременно с сотворением человека. Это подкрепляется и библейским текстом, где говорится, что Бог вдунул в человека душу и Господь Бог создал человека по образу и подобию Своему. Следовательно, заключает Декарт, Бог существует.

Нужно сразу признать, что это декартовское доказательство (отчасти предвосхищенное еще блаженным Августином) — наиболее серьезное из всех. Оно заставляет нас, по выражению Платона, «повернуть глаза внутрь души» и глубоко задуматься о загадке нашего «я». Недаром Паскаль, ученик Декарта, спрашивал: «Где же наше «я», если оно не находится ни в теле, ни в душе?» В глубине же нашего «я» Декарт находил идею Бога.

Здесь более чем к чему-либо иному применимо знаменитое изречение Августина: «От внешнего — к внутреннему и от внутреннего — к Высшему!»

Как же расцениваются все эти традиционные доказательства бытия Божия в современной философии? Употребляя выражение «современная философия», я, разумеется, имею в виду далеко не все современные учения. Философия, если она свободна, всегда представляла собой пеструю картину учений и мировоззрений. Я имею в виду главным образом тех современных философов, которые не ограничиваются одной методологией или теорией познания и которые разбили метафизические учения. Разумеется, я не имею также в виду современных материалистов — агностиков или атеистов. Даже такой тонкий агностик, как Бертран Рассел, или такой утонченный атеист, как Жан Поль Сартр, будут в данном случае вне поля моего внимания.

Я имею в виду таких глубоких и тонких мыслителей-идеалистов или религиозных философов, как Анри Бергсон, Макс Шелер, Тейяр де Шарден, Норберт Уайтхед, а из русских — Лосского, Франка, Бердяева, Вышеславцева и некоторых других.

Я имею в виду необходимость остановиться на том, что можно назвать критикой догматического атеизма, ибо моя тема (критика доказательств бытия Божия) тесно связана с попытками доказать Его небытие.

Из так называемых доказательств правоты атеизма наиболее распространен аргумент от материального характера природы и Вселенной — аргумент, материалистический по существу, разделяемый, однако, не только философскими материалистами, но и многими (хотя далеко не всеми) философски нейтральными учеными.

Аргумент этот сводится к таким соображениям. Основой природного бытия является материя, состоящая, как еще не так давно полагали, из мельчайших частиц (атомов). Даже когда атом был разделен на электроны и протоны, все равно эти микрочастицы мыслились как материальные по существу. Во всяком случае, по взгляду материалистов, из бесчисленных комбинаций сцеплений и расцеплений атомов, электронов и протонов каким-то чудесным, но строго детерминированным способом, зародилась когда-то органическая жизнь. Между прочим, это соображение (о возникновении жизни из мертвой материи) сомнительно даже с точки зрения чистого материализма. В самом деле, каков объективный шанс того, что из миллиардов в миллиардной степени объективных вероятностей возникла такая счастливая комбинация атомов, которая произвела живую клетку, способную к тому же к размножению и развитию?

Всякий специалист по теории вероятностей скажет, что вероятность эта ничтожна, точнее — исчезающе мала. Какова вероятность того, что, играя в

кости, я шесть раз подряд выкину шестерку? Это, положим, еще не исключено. Но какова вероятность того, что, выкидывая кости сотни, тысячи, миллионы раз подряд, я все-таки буду всегда выкидывать шестерку? Ясно, что такая вероятность невероятна. Примем теперь во внимание, что в вопросе о возникновении жизни нужно предположить, метафизически говоря, что субъективно-случайная, хотя объективно-закономерная игра атомов приведет к такой комбинации и в таком порядке, что произведет органическую жизнь? Французский математик и один из пионеров теории вероятностей Курно вычислил, что вероятность такой их комбинации будет равняться одной бесконечно малой величине, помноженной на другую бесконечно малую величину, то есть, практически говоря, будет равняться нулю.

Но серьезные философские аргументы против атеизма далеко не исчерпываются одним этим соображением, подкрепленным современной теорией вероятностей. Дело в том, что открытия и гипотезы новейшей физики сильно подорвали крепость материализма, еще в не столь далеком прошлом представлявшейся неприступной. За последние десятилетия в области физики произошла своего рода революция, наличие которой не отрицается и марксистами. Достаточно вспомнить хотя бы теорию относительности Эйнштейна, в частности его учение о кривизне пространства,— гипотезу, впервые выдвинутую Лобачевским.

Далее необходимо указать на теорию квантов, отцом которой является немецкий физик Макс Планк. Теория квантов была развита далее известными немецкими физиками Гейзенбергом и Шредингером. Как известно, «квант» означает мельчайшую единицу энергии, которая, по этой теории, предшествует материи и ее порождает. Изучение явления радиации, и особенно с позиций квантовой теории, подорвало доверие к прежним представлениям о материи как о непроницаемой субстанции. Современная физика, наоборот, полагает, что материя есть лишь сумма сгустков энергии.

Гейзенберг ввел в физику идею так называемого «принципа неопределенности», согласно которому изменения, происходящие в микрочастицах материи, можно предсказать лишь приблизительно, а отнюдь не точно. Есть некий порог, за которым вступает в силу «принцип неопределенности»,— за ним материя как бы «исчезает», превращаясь в нематериальную энергию, или, наоборот, нематериальная энергия превращается в материю обычного типа.

Но нас интересуют сейчас не те или иные частные аспекты современной физики. Это — дело специалистов. Нас интересует философская сторона вопроса, те выводы, к которым склоняют достижения современной физики. И тут нужно сказать: во-первых, открытия современной физики сильно подорвали материализм — как механический, так и диалектический. Ибо материя, повторяем, оказалась при ближайшем рассмотрении сгустками энергии.

Некоторые физики, например, французский физик и философ де Бройи, утверждают, что материя вообще «исчезла» под микроскопами и другими еще более тонченными физическими приборами. Закон сохранения материи и

энергии (вместе взятых) остался в силе. Но закон сохранения материи — опровергнут! Философский вывод отсюда — нематериальный характер той пра-энергии, из которой образуется материя. И этот вывод отнюдь не льет воду на мельницу материализма.

Во-вторых, согласно «принципу неопределенности» Гейзенберга,— эта пра-энергия не обнаружена и не обнаружима в пространстве. Как это известно физикам, нельзя одновременно установить местонахождение материальной микрочастицы и ее скорость. Это означает, обобщая говоря, утверждение наличия вне- или сверхпространственной энергии, равно как и наличие спонтанных изменений в недрах материи. А это, в свою очередь, опять-таки означает надматериальный, то есть духовный, характер пра-энергии, хотя дух здесь находится на низшей стадии своего развития.

Таким образом, современная физика несовместима с материализмом и подкрепляет скорее идеалистическое мировоззрение, хотя и не всякого толка. А философский идеализм всегда носит — явно или скрыто — религиозный характер.

Скажем теперь несколько слов о философских выводах современной физики в области другой проблемы — происхождения Вселенной. Существует несколько гипотез относительно происхождения Вселенной. В интересах краткости мы изложим лишь одну. Упрощая действительное изложение этой проблемы, можно сказать следующее. Согласно взгляду довольно многих философов, Вселенная существовала вечно, так же как вечно существует материя. Этому взгляду придерживаются, как известно, марксисты. Но и Аристотель, отнюдь не бывший материалистом, также учил о том, что наш мир не имеет начала и конца во времени.

Согласно же другому, противоположному, взгляду, наш мир был сотворен Богом и, следовательно, имеет начало во времени. Мир был сотворен Богом из ничего, причем это «ничто» нельзя понимать как какой-то сырой, бесформенный материал. «Ничто» тут нужно понимать почти буквально — как отсутствие всякого бытия. Что же может сказать на эту тему современная наука, особенно физика? Заранее нужно оговориться, что физика не имеет однозначного ответа на этот вопрос.

Мы остановимся, однако, на одной из гипотез, пользующейся в настоящее время наибольшей популярностью.

Наша Вселенная, как это научно доказано, постоянно расширяется. Галактики удаляются друг от друга с невероятной скоростью. Из этого факта естественно напрашивается предположение, что когда-то, в далеком прошлом, Вселенная была меньше по размерам, чем теперь. Доводя эту мысль до крайнего предела и повернув время как бы вспять на миллиарды лет, мы получим, что в непредставимо далеком прошлом Вселенная была «собрана» в очень небольшом объеме пространства. Некоторые ученые полагают (на основании ряда серьезных доводов современной физики), что эта крошечная, но заряженная страшной силой бывшая Вселенная была не чем иным как огромным атомом. Этот пра-атом когда-то «взорвался» атомным взрывом.

Взрыв этот по своей мощности в миллиарды раз превосходил самые сильные атомные и водородные взрывы, экспериментально устраиваемые в наше время. Сила этого пра-взрыва была такова, что она дает о себе знать и по сей час. Этим взрывом объясняется и факт джлящегося расширения Вселенной.

Но на вопрос, что же или кто же явился причиной этого пра-взрыва, у ученых нет ответа. Некоторые западные философствующие физики высказывают предположение, что этот заряженный страшной силой пра-атом был создан Богом. Причем в этом пра-атоме уже были заложены потенции жизни.

Другие физики идут еще дальше и утверждают, что современная Вселенная родилась не из атома, а из нематериальной энергии, из «квантов», которые затем «материализовались». Но и эти физики высказывают мысль, что прапричиной появления этой нематериальной энергии был Бог. Иначе, говорят они, происхождение Вселенной осталось бы непонятным чудом.

Бог есть Дух, рассуждают далее эти физики, включая известного английского физика и философа Джинса. И, будучи Духом, он породил нематериальную, то есть духовную, энергию, которая начала затем «материализовываться». В процессе этого превращения нематериальной энергии в различные формы вечно изменяющейся материи появились и пространство, и время в их теперешнем состоянии. Ибо, добавляет Джине, по учению Эйнштейна, пространство и время существуют не сами по себе, а в тесной связи с различными формами материальности (одно из положений теории относительности).

Для нас важно то обстоятельство, что эта научная гипотеза о происхождении Вселенной не только не противоречит христианскому учению о сотворении мира, но является как бы эмпирическим подтверждением религиозной метафизики христианства.

На естественный вопрос о том, что же было до появления пра-атома или пра-энергии, наилучший ответ можно найти у великого христианского мыслителя блаженного Августина. Именно у него, хотя он, конечно, не имел ни малейшего понятия о строении Вселенной.

По учению Августина, само время было сотворено вместе с миром. Этот пункт особенно важен в том отношении, что если принять его, то сам собой отпадет вопрос о том, что было до сотворения мира. Ибо этот вопрос предполагает существование вечногo времени, которого, по учению Августина, не было до сотворения мира.

Не существует — добавим от себя — вечногo времени. Время— временно. Была вечность и будет Вечность! Другое дело — что современный человек обычно не имеет времени для Вечности.

Что же касается вопроса о том, что будет после того, как наш мир кончится, то тут можно привести евангельские слова о том, что когда наступит царство Божие, то «времени больше не будет»... '

Мы сказали, что в бытии Божьем можно убедиться на основании чего-то большего, чем философские рассуждения. Никакие рациональные аргументы, какими убедительными они не казались бы, не могут подорвать глубокой

религиозной веры. И обратно, никакие рациональные доводы, даже если бы они были ясны как день, не могут сделать верующего из закоренелого атеиста. Выскажем несколько дополнительных соображений. Мы говорили о том, что рационалистические доказательства бытия Божия являются самообманом рассудка, хотя в этих доказательствах и угадывается нечто от истины. Познавательный путь к Богу не так прост и легок, как это казалось в свое время схоластикам. Схоластики были правы, однако, в том, что наш разум обладает идеей Абсолютного, а Абсолютное есть метафизический псевдоним Господа Бога.

Я сказал: «Наш разум обладает идеей Абсолютного». Однако в то же время мы не можем себе представить — даже мысленно,— что такое Абсолютное Бытие — подобно тому как не можем представить себе бесконечности, несмотря на то, что наш разум требует идеи бесконечного, хотя бы как фона конечности. Это — антиномия (то есть неизбежное противоречие)...

Так или иначе, я хочу еще раз подчеркнуть неотмыслимость, неискоренимость идеи Абсолютного Бытия. И все попытки утверждать идею относительного («все, дескать, относительно») без фона Абсолютного несостоятельны ни логически, ни психологически. Отрицание Абсолютного неизбежно приводит к абсолютизации относительного. Как сказал немецкий философ Макс Шелер, «человек верит или в Бога, или в идола». Здесь хочется привести еще и мысль Владимира Соловьева. «Относительное,— говорил Соловьев,— по смыслу своего понятия должно к чему-то относиться. Но к чему же может относиться относительное, как не к Абсолютному?» Это — глубокие и мудрые слова. Но это вовсе не означает доказательства бытия Божия — по крайней мере в традиционном смысле понятия «доказательство». Это — скорее рациональное подведение к утверждению бытия Сверхрационального. Или, иначе говоря, разум приводит нас к порогу веры, но сам по себе не в силах переступить этот порог.

Подлинная вера всегда представляет собой скачок из области рационального в область Сверхрационального. В подлинной вере всегда есть элемент «благодати», «осенения», равно как и момент иррационального выбора.

Левицкий С.А. Классические доказательства Бытия Божия и современная философия //С.А. Левицкий. Трагедия свободы.- М., 1995.— С. 369-387.