



ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО



Школа философствования



ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?*

ГЛАВА 3. ЧТО ЗНАЧИТ БЫТЬ?

§ 6. Модусы бытия

Б.И. ЛИПСКИЙ

Быть или вовсе не быть –
вот здесь разрешение вопроса.

Парменид

Быть или не быть, вот в чем вопрос.

В. Шекспир. Гамлет

С самых древних времен человека всегда занимал вопрос о начале бытия. Мир, в котором мы живем, откуда он возник? Где его граница, и что находится за ней? Продолжается ли там та же действительность, которая окружает нас, только невидимая, вследствие своей удаленности, или за пределами видимого мира находится нечто совершенно иное, непохожее на привычные вещи и отношения?

Древнегреческие мудрецы полагали, что вся совокупность вещей, составляющая видимый мир, представляет собой некое гармонически организованное целое – Космос. Космос возникает из Хаоса, под которым обычно понималось нечто вещественное, хотя и неупорядоченное, бесформенное, лишенное определенности. Однако античная мифология знает и другую, более древнюю трактовку. У Гесиода (VIII – VII вв. до н.э.), например, Хаос означает не беспорядок, а некое вместилище мира, пустое пространство, ассоциирующееся с образом «зияющей бездны», с тем, что ныне мы называем «ничто». Таким образом, можно предположить, что древний космогонический миф говорит не просто об упорядочении уже существующего, а о возникновении мира из этого «зияния» или «ничто».

Первые греческие философы, принадлежавшие к *ионийской школе*, стремились отойти от древней мифологии. Отказываясь от идеи возникновения физического мира из пустоты, из «ничто», они искали исходное начало всего существующего, фундаментальную основу всех вещей – их «*архэ*». Ионийцы искали новую *метафизическую* реальность, которая могла бы претендовать на роль единого универсального начала *всех без исключения* физических вещей. Проблема,

* Начало см. : Философские науки. 2010. № 5 – 8.

которую ставят ионийцы, — это уже не естественнонаучная, а философская проблема, однако практически все они пытались решить ее, наделяя *метафизическими* характеристиками те или иные *физические* объекты (воду, воздух, огонь и др.).

Глава и основатель школы **Фалес Милетский** (ок. 624 — ок. 546 до н.э.) таким вещественным первоначалом считал воду. По-видимому, это связано с тем, что вода с самых древних времен не только известна человеку во всех трех агрегатных состояниях: твердом (лед), жидком и газообразном (пар), но и является веществом, тесно связным с жизнью — везде, где есть жизнь, необходимо присутствует вода. Все существующее, полагал Фалес, представляет собой не что иное, как многообразные модификации воды. Поэтому, где бы мы ни оказались и что бы ни встретили на своем пути, все это будет уже известно нам, хотя бы в общих чертах, во всем мы будем опознавать многочисленные производные исходного начала — все той же воды. Последователи Фалеса выдвигали и другие первоначала: Анаксимен — воздух, Гераклит — огонь или даже, как Анаксимандр, некое неопределенное «вещество без качеств» — апейрон, но для всех представителей школы было характерно стремление подчеркнуть именно вещественную, *объектную* природу первоначала бытия. Поэтому, обобщая концепции ионийцев, можно сказать, что все они стремились определить бытие как *объект*.

Глава конкурирующей — *элейской* — школы, **Парменид** (ок. 540 — ок. 470 до н.э.) в своем учении о бытии впервые ясно и недвусмысленно различает два вида реальности: физическую (вещественную) и метафизическую (невещественную). Учение Парменида содержит, с одной стороны, самый решительный отказ от мифологии, а с другой — последовательную критику идеи вещественного (физического) первоначала — «архэ» — ионийских философов. Все учение Парменида о бытии есть логический вывод из его фундаментального основоположения: «Есть бытие, а небытия вовсе нету»¹. При этом Парменид достаточно четко отличает бытие как метафизический абсолют от бытия в его предметном, физическом смысле.

Как онтологический абсолют бытие всегда тождественно самому себе. Основным признаком такого бытия является его вечность: как говорит Парменид, «не возникает оно [бытие] и не подвержено смерти»², оно цельно, однородно, т.е. не имеет ни начала, ни конца во времени. Для него нет ни прошедшего, ни будущего, ибо оно всегда целиком пребывает в настоящем. Такое бытие или должно существовать всегда, или не существовать никогда. А это значит, что такие понятия, как «возникновение» и «гибель», «становление» и «уничтожение» к бытию просто неприменимы. Что же может представлять собой это вечное и неизменное метафизическое бытие? Попробуем рассмотреть это на простом примере.

Все мы знаем, что такое, например, заяц. Это маленький пушистый зверек с длинными ушами и коротким хвостиком. Но, предположим, что мы можем задать этот вопрос волку, и он ответит нам. Ясно, что определение волка будет отлично от нашего. Он, скорее всего, ска-

жет, что заяц — это вкусная добыча, которая, к сожалению, слишком быстро бежит. Предположим, что на этот же вопрос нам ответит капуста. Для нее заяц представится страшным хищником, чудовищем с горящими глазами, безжалостно пожирающим свою жертву. Задав тот же вопрос, скажем, зайчихе, мы получим еще один ответ, отличный от предыдущих, а спросив зайчат, мы услышим, что заяц — это добрый папа, который приносит в дом капусту. Так мы можем получить на наш вопрос о зайце множество самых разнообразных ответов. Но ведь заяц-то *один*! И когда мы поймем это, наш вопрос обретет метафизический смысл. *Что есть заяц сам по себе*, а не по мнению волка, капусты или зайчонка! Или, *иными словами, какова истина бытия зайца*.

Определить эту истину путем указания на внешние признаки невозможно. В самом деле, заяц, он какой? Серый или белый? Зимой — белый, а летом серый. Заяц самец или самка? Бывает и тем, и другим. Он большой или маленький? С рождения маленький, а потом — большой, и даже на вдохе и выдохе он становится то больше, то меньше. Пытаясь определить зайца, перечисляя его чувственно воспринимаемые признаки, мы с удивлением обнаруживаем, что буквально на глазах его образ теряет четкость, превращаясь в дрожащее марево, туманное облако, вибрирующее перед нашим взором. Но ведь для того, чтобы как-то обращаться с предметом, нам необходимо идентифицировать этот предмет, опознать его, понять, что он *поистине есть*. Попробуйте вспомнить, как вы сами опознаете тот или иной предмет.

Как правило, в содержании собственного сознания мы находим обобщенный образ предмета, сопоставляем его с опознаваемым объектом и если предмет в своих главных чертах соответствует этому обобщенному образу, мы удовлетворенно констатируем: «*Это (есть) заяц!*». Иными словами, мы опознаем предмет по его соответствию мысленному образу, имеющемуся в нашем сознании *до* самого акта опознания. Вот этот обобщенный образ, по мысли Парменида, и представляет истину бытия зайца. Следовательно, заяц есть не то, как он видится (ибо видеться он может по-разному), а то, как он *мыслится*, ибо «одно и то же есть мысль и бытие»³.

При этом в нашей констатации того, что *это* есть заяц, содержится нечто большее, чем простая идентификация. Ведь, именуя это дрожащее марево *зайцем*, мы включаем его в определенное множество объектов, как полноправного представителя *рода* зайцев и, следовательно, распространяем на него все, что мы до этого вообще знали о зайцах. Именование объекта, в таком случае, можно рассматривать как прямое указание на способ его бытия, а термины нашего языка оказываются теснейшим образом связанными с бытием. Ведь уже Парменид констатирует, что «слово и мысль бытием должны быть»⁴, а две с половиной тысячи лет спустя, Мартин Хайдеггер (1889 — 1976) прямо называет язык «домом бытия».

Правда, пока остается непроясненным один важный вопрос. Откуда в нашем сознании берутся эти обобщенные мысленные образы объектов? Ответ на него предлагает продолжатель парменидовской

традиции **Платон** (428 — 348 до н.э.). Платон полагает, что до рождения наша душа пребывала в особом *интеллигибельном* (умопостижимом) мире, где непосредственно наблюдала находящиеся там обобщенные образы — *эйдосы* — вещей. Каждый эйдос (идея) является как бы эталонным образцом, с которого, как с матрицы, «тиражируется» множество материальных вещей. В природе, в физическом мире, нет *бытия*, есть только *существование*, ибо в ней нет ничего абсолютно постоянного. Отдельные индивиды, вещи и их скопления могут не быть, но только существовать. В противовес бытию они трансформируются: возникают и исчезают. Бытие же всегда тождественно себе.

Сталкиваясь с физической вещью в своем земном существовании, душа припоминает виденный ранее *прообраз*, который и представляет истину бытия вещей определенного рода. Эйдос вполне соответствует тем характеристикам, которые Парменид приписывает подлинному бытию: он един, вечен, неизменен, не подвержен уничтожению, ибо и возникновения у него нет. Следовательно, в традиции, основанной Парменидом и развиваемой Платоном, бытие определяется уже не как вещественный объект, а как обобщенный образ множества объектов определенного рода — **эйдос**, или как закон строения всех объектов к данному роду принадлежащих — **логос**.

В средневековых (а для Европы это значит христианских) концепциях бытия сливаются все три основные линии. С самого возникновения философии вопрос о бытии формулируется как вопрос о том, что же, собственно говоря, есть?

Первый ответ, лежит, как говорится, на поверхности: бытие — это **объект**. Бытие — это, прежде всего, предметный мир, вещи или некий единый, лежащий в основе всех этих вещей субстрат — материя.

Парменид и его последователи пытаются смотреть глубже. Утверждая, что истинным бытием можно назвать лишь то, что неизменно и вечно, они обнаруживают новую форму реальности, действительно первичное бытие — *бытие-мышление*. Бытие, таким образом, предстает перед нами как совершенно очищенное от случайностей материальной определенности, как единый закон строения бесконечного множества объектов — **логос**.

Но, задаваясь вопросом о том, что является истоком и гарантией существования бытия-логоса, что создает и поддерживает его, христианские мыслители приходят к признанию его *субъектного* происхождения или, иными словами к признанию того, что бытие есть **субъект**.

Соединение трех указанных линий: *бытие-объект*, *бытие-логос* и *бытие-субъект* — порождает идею трех проявлений или трех форм обнаружения некой лежащей за ними высшей реальности. И тогда на вопрос: «Так что же все-таки поистине есть?» — мы получаем ответ, который охватывает все три концепции бытия, не сводясь при этом ни к одной из них: «Истинное бытие есть Единое или Бог».

В средневековой философии онтологическая проблема бытия тесно переплетается с проблемой Бога, а сама онтология смыкается с теологией, составляя некое единство — *онтоотеологию*, как учение о

бытии в его отношении к Богу. Ориентиром для христианской онто-теологии становится фраза из «Книги Исхода»: «Аз есмь сущий»⁵, породившая массу толкований и комментариев, впоследствии охарактеризованных французским философом Э. Жильсоном (1884 — 1978) как «метафизика Исхода». Основная проблема этой метафизики состояла в том, отождествить ли Бога с бытием или поставить Его выше бытия? Первого направления придерживался Августин (354 — 430), считавший, что Бог тождествен бытию, второе представлено Фомой Аквинским (1221 — 1274), считавшим, что Бог стоит над бытием, превышая его силой и достоинством.

Однако вскоре выясняется, что из мысли о том, что Бог *есть*, невозможно вывести мысль о том, *что* Он есть. Бесконечное и безусловное — Бога — нельзя постичь при помощи конечного и условного — разума. Пытаясь дать положительные определения безусловному, которое лежит в основе всего существующего, наше конечное мышление находит лишь цепь уходящих в бесконечность условий. Поэтому вопрос о том, *что* есть Бог — это вопрос, скорее веры, чем разума. Первенство в этом вопросе должно принадлежать не онтологии, а негативной (*апофатической*) теологии. Да и та, говорит нам не о том, *что есть* Бог, а о том, что Он *не есть*. Так происходит отделение онтологии (*учения о бытии*) от теологии (*учения о Боге*) и выделение ее в самостоятельный раздел философии.

Переходом к новой онтологии стала система **Николая Кузанского** (1401 — 1464). Кузанец подчеркивает, что Бог находится за пределами человеческого познания. Он не может быть чем-либо из существующего в мире, поскольку является его причиной и творцом. В то же время все содержание нашего знания составляют ответы на вопросы, которые мы задаем миру. Сам поиск, чего бы то ни было, не может начаться без предварительно поставленного вопроса. Но, задавая вопрос, мы уже молчаливо предполагаем бытие того, о чем спрашиваем. Так, например, когда мы спрашиваем: «А существует ли вообще то или это?», мы тем самым уже предполагаем *существование*, когда мы спрашиваем «Какое оно?» — *качество*, «Где?» — *пространство*, «Когда?» — *время* и т.д. Таким образом, само вопрошание о чем-либо предполагает существование *предмета этого вопрошания*. Поэтому, как говорит Николай Кузанский, «есть только то, что может быть», т.е. то, о чем может быть спрошено. Или, иными словами, есть только то, что можно *помыслить*.

Нововременная концепция бытия. Идея тесной связи бытия с мышлением получает дальнейшее развитие в философии XVII века. **Рене Декарт** (1596 — 1650) считает бытие мышления совершенно несомненным, но в то же время он убежден в том, что коль скоро существует мышление, необходимо должно существовать не только *мыслящее*, но и *мыслимое*. В результате единое бытие расщепляется у Декарта на *субъект* и *объект*, а вопрос о бытии становится одновременно и вопросом о самом спрашивающем, о мыслящем.

Декартовское «*Cogito, ergo sum*» (Мыслю, следовательно, существую) рассматривается им как неопровержимое свидетельство су-

существования мыслящего Я (Ego cogito). Мышление представляет суть или способ бытия человека. Точно так же, как способ бытия птицы – это полет, а способ бытия рыбы – плавание. В мышлении наше бытие дается нам в самой очевидной форме. Ведь когда мы мыслим, мы непосредственно и самоочевидно переживаем акт собственного мышления. Но что противостоит нашему мышлению в качестве объекта? Объект не дан нам с той же непосредственностью, как мысль, поскольку мысль принадлежит к нашему внутреннему миру, тогда как мыслимый предмет находится за его пределами, и, следовательно, представлен в нашем сознании только этой мыслью. И Декарт предлагает рассматривать в качестве критерия бытия или небытия предмета ясность и отчетливость мысли о нем. Он утверждает, что «все вещи, познаваемые нами ясно и отчетливо, и на деле таковы, как мы их познаем», а максимально ясное и отчетливое знание вещей достигается, если мы рассматриваем их как «объекты математических доказательств»⁶. При этом убежденность Декарта в математическом характере мирового порядка глубока настолько, что он не сомневается в том, что «Бог не в состоянии произвести»⁷ вещь, о которой невозможно было бы получить ясного и отчетливого (т.е. математически доказанного) знания. Иными словами, всемогущество Бога ограничивается теперь законами математики.

В результате такой переориентации границы бытия совмещаются с границами математизированного естествознания, авторитет которого становится высшей мерой бытия и небытия объектов. В результате человек начинает все меньше доверять непосредственности своих чувств, и все более полагаться на инструментальные измерения и математические процедуры. Развитие картезианской традиции приводит к ситуации, прекрасно описанной русским поэтом Максимилианом Волошиным (1877 – 1932):

Теперь реальным стало только то,
Что можно взвесить и измерить,
Коснуться пальцем, выразить числом.
И новая Вселенная возникла...

В этой новой Вселенной реально существующим признается теперь не то, что привлекает (или отталкивает) нас, а то, что может стать предметом эмпирического опыта, т.е. то, что можно *пощупать* и *измерить* или, на худой конец, *вычислить*.

Онтологический поворот в философии XX века. Сложившийся к концу XIX века образ Вселенной как некой насквозь рациональной «конструкции», построенной по законам числа и меры приводит к ситуации, когда в сферу внимания исследователей попадают исключительно универсально-всеобщие характеристики бытия, тогда как все индивидуально-неповторимое, единичное, случайное остается за пределами этой сферы. А между тем именно уникальное и единичное зачастую играет решающую роль в судьбе отдельного человека.

В философских учениях начала XX века появляется отчетливое стремление сфокусировать внимание именно на проблемах, касающихся уже не столько «наиболее общих закономерностей» или «магистральных линий развития», сколько жизни и судьбы этого отдельного человека. Наиболее влиятельной в этом отношении становится «фундаментальная онтология» немецкого философа **Мартина Хайдеггера** (1889 – 1976).

Внимательно присмотревшись к многообразию сущего, мы обнаружим среди него такое, которое по способу существования отличается от всех прочих. Некоторый намек на такое сущее содержится уже в декартовском *Ego cogito*. Способ его существования это не *наличие* в неких пространственных координатах, а мышление, которое вообще лишено каких бы то ни было пространственных характеристик.

Хайдеггер обращает внимание на то, что человек есть такое сущее, для которого размышление, понимание, принятие решений выступают как характерные особенности его существования. То есть человек существует иначе, чем пространственно определенные объекты. И главное его отличие состоит в том, что он способен самостоятельно определять способ собственного бытия. Рассмотрим, например, главного героя известного романа Сервантеса. Из заштатного мелкопоместного дворянина дон Кехана он становится странствующим рыцарем Дон Кихотом Ламанчским. Его образ жизни меняется самым радикальным образом, и он начинает *быть* совершенно иначе, чем прежде. Это изменение связано с его собственным выбором, он *решает* и *начинает быть* не так, как был раньше. Можно сказать, что сам *способ его бытия* меняется в результате его собственного решения.

Таким образом, среди многообразия сущего, можно отметить такое, которое может принимать решения о способе собственного бытия и начинать быть таким способом, который выбирает. Онтологию такого бытия Хайдеггер и называет *фундаментальной онтологией*, поскольку именно через нее осуществляется «прорыв» к формам бытия, которые представляют собой нечто больше, чем просто расположенность в неких пространственных координатах. Поэтому решение вопроса о бытии надо начинать с нас самих, с того сущего, которым являемся мы сами.

Чтобы показать разницу между классическим и новым пониманием бытия, можно рассмотреть пример, идея которого принадлежит **Готфриду Лейбницу** (1646 – 1716), но, естественно, интерпретирован он уже применительно к проблематике современной философии.

Предположим, что в Англии середины XIX в. живут симпатичный юноша Джон и очаровательная девушка Мэри. Они любят друг друга и вступают в брак. Но тут, к несчастью, в далекой Индии начинается восстание сипаев. Джон, как офицер, должен отплыть в Индию. Юные супруги трогательно прощаются и обещают друг другу ежедневно писать письма, что и выполняют. Предположим, что письмом от Индии до Англии идет 30 дней. Тогда ежедневно в пути находится 30 писем от Джона к Мэри и столько же писем от Мэри к Джону.

В один несчастный день, в сражении под Пенджабом Джон убит. Но 30 его писем ежедневно продолжают приходить к Мэри. Она читает его заверения в любви и радостно отвечает ему тем же. Только на 30-й день получает она известие о смерти мужа. Мэри — вдова. Но здесь возникает весьма серьезный вопрос. Когда Мэри становится вдовой? В день смерти мужа? Или в день получения извещения о его смерти?

Для Лейбница, как и для всей классической традиции, вопрос этот решается совершенно однозначно — Мэри становится вдовой в момент смерти мужа, даже если она еще ничего не знает об этом. Но в философии XX века вопрос можно поставить и несколько иначе. А что значит *быть* вдовой?

Совершенно очевидно (тем более для XIX века), что бытие вдовы отличается от бытия замужней женщины. Она иначе одевается, отказывается от забав и развлечений, радикально меняется ее настроение и мироощущение. Но чтобы изменить свое поведение, она должна принять решение и следовать ему. Иными словами, чтобы стать вдовой, она должна *решить* быть вдовой. Ведь вполне возможна и такая ситуация, когда, получив известие о смерти мужа, Мэри скажет: «Не верю! Это ошибка, он жив» — и будет ждать его возвращения, по-прежнему считая себя замужней женщиной.

Из приведенного примера видно, как меняются представления о бытии от XVII к XX веку. Для Лейбница, например, бытие — это нечто совершенно независимое от человека. Все происходящее в нем происходит помимо его воли, а он, в лучшем случае, может лишь *узнавать* об уже произошедших событиях. Отношение человека к миру здесь чисто гносеологическое, познавательное. В философии XX века человек начинает рассматриваться уже как *онтологический* фактор. Он не просто узнает задним числом о том, что происходило в независимо от него существующем бытии, а своим решением и действием вмешивается в ход событий, изменяя как собственный способ бытия, так и способ бытия окружающих его предметов.

Задания к § 6

Для самоконтроля:

1. Поясните, чем различалось понимание бытия в ионийской и элейской школах античной философии.
2. Перечислите и охарактеризуйте компоненты, из которых складывалась средневековая концепция бытия.
3. Покажите, к каким последствиям привело утверждение и распространение картезианской концепции понимания бытия.
4. Поясните, чем был обусловлен и в чем выразился «онтологический поворот» в философии XX в.

Для закрепления материала:

5. Покажите, на каком основании, начиная с XVII в., именно математика становится идеалом и образцом построения системы научного знания.
6. Являются ли, на ваш взгляд, выражения «Математически доказанное» и «Истинное» синонимами? Обоснуйте вашу позицию.

Для обсуждения:

7. Объединившись в группы по 4 человека, обсудите и сформулируйте в письменном виде вопросы, которые Вы хотели бы задать учителю для разъяснения.

8. Вспомните картину П. Федотова «Вдовушка». Грустная молодая женщина в траурном платье стоит у комода, на котором горит свеча и стоит портрет гусарского офицера, перевязанный черной лентой. В ее руке письмо, по-видимому, извещение о смерти мужа. Видно, что она только что овдовела, и жизнь ее полностью переменялась. Рядом на диване лежит гусарский кивер.

Подумайте, изменился ли способ бытия этого кивера? Является ли человек единственным сущим, способ бытия которого может быть различным? От чего может зависеть определенность способа бытия сущего?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Парменид. О природе // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. — М., 1969. — С. 295.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Исх. 3 : 14.

⁶ Декарт Р. Метафизические размышления // Избранные философские произведения. — М., 1950. — С. 331.

⁷ Там же. — С. 389.

Аннотация

На протяжении столетий постепенно меняется понимание того, что значит быть. Понятие бытия связывается с вещественностью, с порядком, с Богом, с математическим расчетом, со свободным решением человека. С течением времени происходит нарастание присутствия субъективности в содержании этого понятия. Соответственно меняется и представление об отношении человека к миру. Если вначале оно понималось как преимущественно гносеологическое, познавательное, то в XX веке человек начинает пониматься как онтологический фактор, своим решением и действием изменяющий как собственное бытие, так и способ бытия окружающих его вещей.

Ключевые слова: бытие, сущее, существование, онтология, гносеология.

Summary

During centuries the understanding of that means gradually varies to be. The concept of being contacts with material, with the order, with the God, with mathematical calculation, with the free decision of the person. Eventually there is an increase presence of subjectivity at the contents of this concept. Also performance about the attitude of the person to the world accordingly varies. If in the beginning it was understood as mainly epistemological, cognitive, in XX century the person starts to be understood as the ontologic factor, the decision and action varying both own life, and a way of life of things environmental him.

Keywords:

being, real, existence, ontology, epistemology.