

КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

А. Л. Доброхотов

ВОЗВРАЩЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ, или Какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида¹

СРЕДИ КУЛЬТУРНЫХ ИТОГОВ XX в. можно обнаружить и такой, как реабилитация метафизики в качестве способа мышления, совместимого с аксиологией современной науки и вполне респектабельного в контексте “высокой” культуры. (Метафизикой здесь мы называем философское учение о сверхопытных началах и законах какого-либо определенного типа бытия или же бытия вообще.) Это произошло после нескольких веков сосредоточенных попыток Просвещения и его союзников вытеснить метафизику из рационалистического “истеблишмента” и поместить ее в один ряд с такими плодами старорежимного мракобесия, как “схоластика”, “мистика”, “бесплодные абстракции”, “софистика” и т. п. Сегодня даже аналитическая традиция философии XX в., которая во многом сформировалась именно в бескомпромиссных боях с метафизикой, признала ее более или менее легитимным методом решения ряда семантических задач высокого уровня обобщения. Таким образом, нас ожидает возвращение метафизики в современную интеллектуальную культуру. И это грядущее событие интересно не только профессионалам: ведь метафизика претендует — *par droit de naissance* — на прояснение основ и ведущих ориентиров всего универсума человеческой культуры. В свете сказанного полезно было бы посмотреть, что, собственно, может нам предложить метафизика в качестве накопленных ею сокровищ.

Подзаголовок этой статьи — пастиш названия знаменитой кантовской работы об успехах метафизики со времени Лейбница и Вольфа. В нашем случае точкой отсчета, конечно, должно быть учение Парменида. Но для зачина — несколько слов о легитимности жанра “резюме”, вообще-то неуместного применительно к необъятной и неисчерпаемой истории метафизики.

Вопрос о “действительных успехах” является для философии чем-то большим, чем естественное желание подвести итоги. Он каким-то образом связан с самой ее сущностью, если судить по той настоятельности, с которой он возникал для самых разных типов и эпох философствования. Причем не только для западноевропейской философии, для которой пересмотр успехов и стремление начать сначала всегда было нормативной установкой, но и для восточной философии, которая понимала свою задачу как комментарий к давно открытой истине, и для философии Средневековья, соединившей в себе обе установки. Эпоха историзма, с одной стороны, смягчила остроту вопроса, поскольку процесс перестал пониматься как только лишь средство для достижения цели, с другой — крайне обострила его, так как требования, ранее предъявлявшиеся к результату, стали предъявляться и к процессу; и мыслители этого направления — от Гегеля до Гадамера — стремились обнаружить способ присутствия истины в самом процессе. Во всяком случае философия, как никакая другая духовная дисциплина, связана с задачей самооправдания и самообоснования. Поэтому вопрос об успехах оказывается среди самых радикальных вопросов философии.

Можно без преувеличения сказать, что история метафизики есть история раскрытия основной интуиции Парменида: мысли о бытии. Не случайно момент кристаллизации категории бытия — поэму Парменида — Гегель, продолживший онтологическую традицию, назвал началом философии, а Рассел, скептически к этой традиции относившийся, — началом метафизики. И хотя до Парменида древнегреческие философы размышляли не о “бытии” (они размышляли о сущих вещах, а не о сущем как таковом), это нововведение имеет прямое отношение к проблемам, возникшим вместе со знанием нового типа, с философией. Философии необходимо было обосновать возможность достижения истины, критерии истинности для мысли и истинный фундамент

бытия. Поэтому понятия “мысль”, “истина” и “бытие” тесно связаны между собой в представлении античных философов. Уже сами поиски достоверного знания, т. е. знания, которое совпадало бы с тем, что есть на самом деле, были симптомом предстоящего отождествления бытия и мысли. Реализация достоверного знания обязательно предполагала онтологические выводы: если, например, искомой точкой совпадения бытия и мысли оказывалось “число” (ведь число — это мысль, но только благодаря числу может что-либо “быть”), то оно становилось основой бытия. Или наоборот: если выяснялось, чем является первоначало мира (например, огнем), то можно было определить, что такое мысль (в данном примере — огненное начало в душе).

Парменид находит магическую идею, которая соединяет в себе все три элемента (“мысль”, “истина” и “бытие”). Он заявляет, что существует только бытие, а небытия нет вовсе. Эта мысль, кажущаяся на первый взгляд бессодержательной тавтологией или наивным логическим фокусом и как таковая много раз — от древности до наших дней — подвергавшаяся острой и небезосновательной критике, упрямо воспроизводилась в истории философии и нередко становилась силой, конституирующей ту или иную концепцию.

Прежде чем перейти к анализу выводов, которые Парменид делает из своего тезиса, укажем на отличие парменидовской постановки вопроса от традиционной досократовской, не менее энергично отстаивавшей истинно сущее основание всякой видимости. По Пармениду, истолкованию подлежит не “нечто существующее”, а просто “существующее”, и это позволило направить на предмет истолкования не мысль “о чем-то”, а просто мысль. Бытие и мысль в таком случае сливаются воедино, потому что их определения совпадают (В 8, ст. 35–36). Понимание мысли, которая, казалось бы, есть лишь субъективная человеческая способность, как мысли, неизбежно несущей в себе бытие и, следовательно, — истину, воодушевило Парменида, ибо в отличие от всех других мыслей, мысль о бытии неизбежно выводит нас из субъективности, дает достоверность и решает таким образом одну из серьезнейших задач досократики — задачу самообоснования разума.

Надо заметить, что возражение против бытия как понятия, не раз возникавшее у мыслителей разных эпох, т. е. сомнение в самой возможности субстантивации такого языкового элемента, не возникло в античной философии. Даже остроумная критика Горгия, направленная против элейцев, также субстантивирует связку “есть”, но с обратным оценочным знаком. Античные философы не сомневались в том, что бытие может быть общим для какого-то или для всех возможных многообразий. Тезис Аристотеля о том, что бытие не является родом, вряд ли можно назвать исключением из правила. Он лишь указывает на ограниченность родо-видовой субординации в системе Аристотеля. Лишь в средневековой философии возникают возможности для постановки радикального вопроса о праве понятия “бытие” на принадлежность к словарю философии. Любопытно, что параллельно возникает категория, неведомая античной онтологии: “экзистенция”, т. е. конкретное существование в его данности.

Парменидовская интуиция чистого бытия была настолько достоверна и ярка для него, что позволила дать содержательное описание “пустой тавтологии”. По Пармениду, бытие есть мысль о бытии, и наоборот: мысль о бытии есть бытие. Это важнейший вывод, так как он устанавливает необходимость (т. е. логическую принудительность) мысли о бытии (и только такой мысли) иметь соответствующий объект в реальности. Говоря языком схоластики, найдена сущность, которая заключает в себе необходимость своего существования. И нет иного способа увидеть частное бытие, как только в акте мысленного усмотрения: мысль (ноэма) открывает бытие. Но особенность интуиции бытия в том, что она отрицает в этом мысленном акте раздельность субъекта и объекта (ведь в чистом бытии нет ничего, что могло бы его раздвоить; нет ни относительного, ни абсолютного небытия). Следовательно “мысль” и “бытие” — два имени одного и того же. Поэтому правомочна характеристика слияния субъекта и объекта как Единого, которая косвенно дана Парменидом и прямо — Платоном.

Показателен и такой предикат бытия, как полнота. Невозможность какой-либо дискретности и структурности в бытии с таким же успехом может быть истолкована и как пустота, если рассуж-

дать формально. Но для Парменида ясно, что пустота, отсутствие — это понятие производное, зависимое от полноты и наличия (присутствия). Поэтому неразличенность моментов бытия (можно назвать это континуальностью) — это именно заполненность, потенциально порождающая мир качественного многообразия.

Еще более удивительным следствием открытия Парменида является утверждение о том, что бытие имеет предел (В 8, ст. 32–33, 42–43). Это утверждение противоречит, казалось бы, самой идее всеобщего бытия. Уже Мелисс — последователь Парменида — считает, что бытие беспредельно: в противном случае за его пределом будет небытие, которое отрицалось элейской логикой. Однако Парменид настаивает на определенности и, конкретнее, сферичности бытия. Решающий его аргумент: бытие — это именно “нечто”, отсутствие же предела будет значить, что оно — “ничто”, следовательно, его нет. Для Парменида бесконечность и определенность не противоречат друг другу, скорее даже требуют друг друга, так как лишенность предела это — по логике Парменида — вечная нехватка чего-то, незавершенность, несовершенство, ущербность, даже “зависть”.

Отсюда следующая характеристика бытия: оно есть благо. Раз оно ни в чем не испытывает нужды (В 8, ст. 33), самодостаточно, находится в абсолютном покое, является полнотой (последнее качество наиболее выразительно в данном ряду), то оно — благо. Наконец, бытие не просто сферичная полнота, но еще и — свет (В 8, ст. 54). Парменид приписывает это чувственное качество умопостигаемому началу на основании естественной для “физически” ориентированных досократиков убежденности в том, что нет непреодолимой границы между телесным и бестелесным. Это лишь два количественных полюса одной реальности, и потому бытие должно совпадать с наиболее тонкой субстанцией, со светом.

Таким образом, весьма простое положение о том, что небытия нет, а есть бытие и только бытие, приводит, с одной стороны, к новому, по существу “нефизическому”, образу универсума и, с другой стороны, к появлению нового способа мышления, независимого в своих основах от эмпирической действительности. Другими словами, возникает специфичность философского знания.

Если согласиться с Гегелем, что вместе с учением Парменида появилась и собственно философия, и вспомнить, что “начало” для гегелевской системы значило также и середину, и конец, и вообще постоянно присутствующее “архэ”, то придется признать, что оценка успехов метафизики — это та же проблема, что и понимание роли Парменида в западной философии. Но здесь отрезвляюще звучат платоновские слова о Пармениде: “Мне открылась во всех отношениях благородная глубина этого мужа. Поэтому я боюсь, что и слов-то его мы не поймем, а уж тем более подразумеваемого в них смысла” (Theaet. 183e—184a). Действительно, за 2500 лет учение Парменида не стало для нас ни ближе, ни дальше. Его предельно простые тезисы “*быть и мыслить — одно и то же*” и “*бытие есть, небытия же нет*” получили бесчисленные толкования, и ничто не указывает на возможность окончательного примирения всех интерпретаций. Можно предположить, что наиболее плодотворным занятием было бы не стремление объяснить учение Парменида через поиски ему исторического “места” в эволюции философии, но размещение самой истории философии в измерении, открытом Парменидом.

Однако для этого необходима оценка результатов, достигнутых метафизикой на “пути достоверности”, предложенном в поэме Парменида. Попробуем перечислить некоторые из наиболее значительных открытий метафизики, не ставя задачи достижения полноты и систематичности. Это позволит увидеть, что самые решительные шаги метафизики вперед были сделаны чаще в полемике с Парменидом, чем в согласии, но при этом обнаруживалось, что открытия эти находятся в более глубоком родстве с элейской философией, чем можно было предположить вначале.

Самыми существенными следствиями из полемики с Парменидом в античности были учение об идеях (эйдология) Платона и учение о сущности (усиология) Аристотеля. Одно из высших достижений Платона в корпусе его диалогов недаром носит имя “Парменид”. В поздних диалогах Платон интерпретирует мир истинного бытия как множество идеальных смыслов, живущих по законам сообщества (“койнонии”) идей. Казалось бы, это противоречит образу и понятию парменидовского “сфайроса” — шаро-

видного бытия, кроме которого ничего не существует. К тому же достаточно очевидно стремление Платона избежать пустой абстракции бытия, опасность которой убедительно показали, с одной стороны, — Горгий, с другой — мегарцы. Однако в решении этой задачи Платон опирается в первую очередь на самого Парменида. Ведь “полнота” и “отсутствие зависти” суть важнейшие признаки бытия. Поэтому оно не растворяет многообразие возможностей в себе, но отпускает их от себя, излучает как “видимость” (как “доксу”). Парменид указывает и “путь обратно”, который осуществляется испытанием всего всем (*dia pantos panta* — В 1,32).

Аналогичная идея может быть усмотрена у Анаксимандра и Гераклита, но у Парменида мы находим логическое обоснование этого процесса, а потому именно с Парменидом следует связать то искусство восхождения к Единому, которое Платон назвал диалектикой. Самое сжатое платоновское определение диалектики гласит: овладевший диалектическим знанием “сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга” (Soph. 253 d-e). По существу это — четыре онтологических мира, которые в “Пармениде” разворачиваются в восемь “гипотез”, получивших у неоплатоников космологическое толкование. Если мы сравним четыре мира “Софиста” и четыре стадии космической жизни у Эмпедокла, то увидим, что при всем сходстве состояний речь идет о разных уровнях: сфайрос Эмпедокла — лишь одно из состояний, тогда как четыре диалектических мира не столько следуют друг за другом, сколько разворачиваются из исходного понятия единства. Аналог этому процессу мы можем найти только у Парменида: мир “доксы” имеет более или менее достоверно устанавливаемые параллели с четырьмя космическими стадиями Эмпедокла, но лишь “мир истины” расшифровывает их как тот или иной тип отклонения от правильной мысли о бытии.

Усиология и ее вершина — ноология Аристотеля представляются еще более решительным отходом от парменидовского бы-

тия. Тем более что Аристотель прямо полемизирует с Парменидом. В “Метафизике” вырабатывается беспримерное для античности учение о сущности, которое показывает, что претендовать на безусловное бытие может только максимально насыщенная содержанием и самостоятельная реальность, причем высшим проявлением способностей будет способность соединять в себе противоположности. Аристотель, совершая восхождение по иерархии все более и более конкретных сущностей, приходит (в XII кн. “Метафизики”) к заключению, что истинное бытие — это ум, достигший абсолютного самопознания и связавший таким образом все разрозненные части в личностный узел. Несмотря на непосредственное различие парменидовского бытия (лишенного дискретности и скованного неподвижностью) и “божественного ума” в аристотелевском изображении, справедливость требует отметить, что метафизика и здесь сохранила верность своим истокам. Вполне доказуемо наличие доаристотелевской традиции ноологии, восходящей от Аристотеля через Платона (с некоторыми оговорками) и через Анаксагора — к Пармениду. “Средним термином” здесь может выступить Анаксагор: если его понятие “ума” функционально сходно с “умом” из XII кн. “Метафизики”, но, по всей вероятности, не выводится из логического обоснования, то Парменид показывает природу своей “ноэмы” о бытии при помощи цепи аргументов. Стоит обратить внимание и на то, что основные эпитеты абсолюта — одни и те же у Аристотеля и Парменида. Бытие — это мысль и истина; мысль и бытие — это сфера; бытие — это божественная жизнь. Даже эрос как объясняющая модель динамики бытия и познания сохранен в ноологии Аристотеля. Возражения, пожалуй, может вызвать сближение “блаженной жизни ума” у Аристотеля и “не знающего нужды бытия” у Парменида. Но и для этого есть немалые основания. Отождествление бытия и блага подсказывается всем текстом поэмы, и Мелисс (А 5) выражает эту идею в явной форме. Если же мы обратим внимание на то, что вторая часть поэмы не является статичной альтернативой, но содержит как параллели (физическая необходимость — логическая необходимость; Эрос — Дике; свет — истина), так и указания на путь восхождения от менее вероятного к более вероятному, от механи-

ческой разъединенности к органическому единству, то такой предикат бытия, как “жизнь”, будет вполне уместен. Интересно сопоставить связь тем дружбы, самопознания и блаженства в аристотелевской этике с его же метафизикой и с учением Парменида. Это может навести на мысль, что уникальность абсолюта и требование полноты (невыполнимое без учета такой ценности, как духовное общение) уже в самом начале метафизической традиции продумывалось с глубиной, делающей привычную нам дилемму монизма и плюрализма весьма поверхностной.

Классическую афинскую философию можно сопоставить, с необходимыми оговорками, с немецкой классической философией. Мы увидим фундаментальное родство (иногда — как у Гегеля — прямо подтвержденное самооценкой) основных открытий этого периода. Учение о конкретности абсолюта, об абсолюте как личности свойственно обеим эпохам. Но ряд тем представляется специфической заслугой немецкой философии — это учение о “Я”, учение о свободе и принцип историзма (“Истина есть процесс”). Надо признать, что греческая философия не раскрыла эти темы явным образом. Но поскольку наша задача — проследить возможную непрерывность парменидовской традиции, попробуем отметить общность ряда мотивов. Легче всего найти общность в учении греков об уме (*noys*) и философии “Я” в немецкой классике. Несмотря на то что между этими эпохами лежит христианская культура, совершенно своеобразно понимавшая “Я” и личность (а по мнению некоторых — впервые создавшая эти понятия), более того — культура, сама пытавшаяся синтезировать античную философию и христианское представление о личности (вспомним хотя бы христологию Николая Кузанского), все же самыми близкими родственниками, по-видимому, являются именно эти эпохи. Гносеология позднейших периодов несколько мешает увидеть в античном понятии *noys* содержание новоевропейского “Я”. Но изучение соотношения ума и души (*noys* и *psyche*), наблюдение над той трансформацией, которую претерпевает душа, восходя к умопостигаемому, позволяют заметить, что понятие *noys* в античности имело синтетическое значение личностного, этического и логического центра души, нахождение которого придавало человеку аутентичность. (Не случайно *aytos* для Платона — важнейшая характеристика идеи.)

В отличие от естественного для современной семантики понимания, для греков (во всяком случае, для философов) “душа” была более безличным понятием, чем “ум”. Нам кажется понятным, почему ортодоксы в свое время боролись с аверроизмом, но можно спросить, почему вообще аристотелевское понимание бессмертия души могло как-то функционировать в христианском сознании. Видимо, потому, что связь с античным пониманием *poys* как личности не была еще утрачена. Исходя из этого, уже более естественным кажется сходство диалектики Платона и Прокла с диалектикой Фихте и Гегеля. Конечно, самым трудным является вопрос, насколько глубоко эта линия коренится в учении Парменида. Опереться здесь можно на поэтический слог поэмы, который не позволяет однозначно истолковать бытие как некое безличное начало: сам способ сообщения истины, описанный в первой части поэмы, предполагает личность, получившую истину в дар от богини; а истинное бытие, о котором поведала богиня, кроме названных свойств (жизнь и блаженство), имеет *atremes etor*, т. е. сердце, хотя и не пульсирующее, как у смертных, но, разумеется, живое. Однако самое главное — это неразрывная связь бытия и ума, которая делает невозможным толкование абсолюта как безличного начала, хотя и оставляет возможность сверхличного понимания (см. Плотин, Епп. III, 8).

Две другие ведущие темы немецкой классической философии — свобода и историчность истины — гораздо слабее связаны с античными истоками: здесь особенно сказалось различие социального и теоретического опыта. И все же полностью разрывать тонкие нити традиции нет оснований. Элейская философия показала ирреальность времени, но само преодоление времени (а эта возможность, может быть, и отличает историческое время от физического) стало необходимым моментом мышления. Парменид подчеркивает сковывающую силу необходимости, но необходимость уничтожает мир становления и освобождает от него героя поэмы. Поэтому свобода и история как процесс complication и экспликации истины с неизбежностью коренятся в проблематике учения Парменида. Постепенное нарастание значения этих аспектов в неоплатонизме подтверждает неслучайность связи.

Вернемся к той исторической точке, на которой мы остановились для сравнения античной и немецкой классики. Греческая постклассическая философия в тех или иных вариантах платонизма тесно связана с элейской философией. Но по крайней мере две школы — эпикуреизм и скептицизм — создают варианты онтологии, далеко отходящие от теории Парменида. У них есть одна общая черта — критика абстрактного рассудка, не имеющего контакта с действительным бытием. И бытие, и мышление получают в этих школах принципиально новое толкование. Для скептиков бытие — это поток жизни, который открыт лишь молчаливому созерцанию. Роль мышления в том, чтобы снять догматические конструкции, порождающие псевдобытие. Для эпикурейцев бытие — единичность атома, которой в принципе — если бы не различие в масштабах — соответствовала бы единичность созерцания (а не мысль, как у Демокрита). Эпикурейское толкование бытия особенно интересно в данном контексте, поскольку оно окажется устойчивой альтернативой элейскому. Здесь возникает комплекс номинализма и волюнтаризма, в основе которых лежит атомистическая трактовка бытия, причем из этих принципов выводится своеобразная этика свободы в силу того, что логические и онтологические аспекты необходимости подвергнуты эпикурейцами уничтожающей критике с точки зрения атомистической дискретности. Таким образом, эпикуреизм в своих основных положениях диаметрально противоположен элейской традиции. И все же надо заметить, что мышление эпикурейцев продолжает двигаться в том теоретическом “поле”, которое было открыто Парменидом. Дело даже не в понятии атома, которое, как и у Демокрита, генетически восходит к понятию неделимого бытия элейцев. Более существенно то, что эпикуреизм не отказывается от признания некоей безусловной реальности, лежащей в основе универсума, и считает, что человек и эта реальность имеют по крайней мере одно общее измерение, которое на языке философии называется “истина”. Радикальное отличие от элеатов было обусловлено в эпикурейской школе не отказом от этой установки, а переосмыслением сущности логики. Чтобы истолковать бытие как индивидуум, нужно было, опираясь на активную критику рассудка, культивировавшуюся в шко-

лах софистов и сократиков, отождествить “ноэму” с абстракцией и как таковую оторвать ее от бытия.

Связь успехов неоплатонических школ с элейской традицией слишком очевидна, чтобы специально о ней говорить в связи с нашей темой. Можно лишь привести несколько примеров последовательного развития элейских тем там, где они не заметны с первого взгляда. В понятии “экстаза”, при всей его эмоциональной насыщенности, содержится один из важнейших признаков разума (*noys*) — способность превосходить самого себя в акте созерцания. Именно элеаты открыли это и доказали, что мысль, очистившая себя от посторонних примесей, не только видит свой объект, но и сливается с ним. Причем это касается не только высших актов философского созерцания, но и самых элементарных мысленных актов, если они достаточно отграничены от чувственности. Учение об “*ekstasis*” последовательно развивает то понимание рациональности, которое выдвинул Парменид. Столь же верен элейским интуициям и тот аспект неоплатонической доктрины, который касается недвойственной природы универсума. Этот аспект можно назвать онтологической асимметрией, так как им утверждается неравноправный статус высших (в конечном счете — Единое) и низших (в конечном счете — небытие) слоев универсума. Низшее не является частью высшего, но по мере восхождения человека к Единому сворачивается и возвращается к своему подлинному источнику.

Обращаясь к философии Средневековья, мы должны внести серьезные коррективы в вопрос об успехах метафизики. С одной стороны, Средние века, за редкими исключениями, непрерывно продолжают традиции античного умознания. С другой же — именно в эту эпоху проводится принципиальная граница между метафизикой и другими духовными сферами. Прежде всего речь идет о соотношении философии и откровения. Возможны ли успехи метафизики там, где она, собственно, исчезает? Во-первых, следует, по-видимому, согласиться с теми исследователями, которые отмечают тесную связь процесса выработки двух доктрин: понятия абсолютного бытия и понятия откровения. Там, где дело касается не самого откровения, а рефлексии о нем, оказывается, что во многих случаях метафизика чистого бытия стимулирует

осознание границы между откровением и умознанием. И здесь мы увидим, что элейско-платоническая традиция дает почву и для этого ответвления метафизики. Как уже отмечалось, структура поэмы Парменида держится на мифе о странствии философа к богине Правде (*Dike*) и о ее даре, позволившем мыслителю созерцать абсолютное бытие. Парадоксально, что именно эта поэма дает первый в западноевропейской философской традиции образец “принудительного” достижения истины, при помощи строгой логики. Лексика поэмы особо выделяет железную необходимость открытых истин, и тем не менее истина исходит из уст богини. Диалектика личных интеллектуальных усилий и сверхличной реальности, которая своим появлением в сфере мысли меняет ситуацию “субъект-объект”, как бы переворачивая эту систему, была открыта метафизикой именно в связи с проблемой бытия как объекта мысли. Впоследствии, когда язычество в целом стало противопоставляться христианству в целом, тема откровения, никогда не исчезавшая ни в платонизме, ни в неоплатоническом учении об интеллектуальных экстазах, оказалась в тени. Но средневековая философия продемонстрировала, что метафизика воспроизводит идею связи умознания и откровения, как только возникает вопрос о наиболее адекватном предмете “первой философии”. Яркие образцы такой связи можно найти у Ансельма, Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота. Особенно показательна история онтологического аргумента или, если шире очертить круг проблем, того, что Жильсон, имея в виду библейский текст (Ис. 3,14), называл “метафизикой Исхода” (*Exodus-metaphysique*). То, что миф и логос, имя и понятие встретились в сфере мышления об абсолютном бытии, доказывало, с точки зрения метафизиков, не только возможность, но и необходимость философии.

Другие специфические для средневековой философии типы метафизики гораздо легче связать с элейскими истоками. “Метафизика любви” впервые стала философской темой, выйдя из мифологии орфиков и Гесиода, именно в поэме Парменида. То же можно сказать о “метафизике света”, поскольку свет и огонь из мифологемы или космологической категории перешли в область метафизических понятий благодаря Гераклиту и Пармениду.

Спор XIII в. о сущности и существовании, т. е. метафизика бытия в узком смысле слова, достиг ряда оригинальных результатов и через томистов XIV—XVI вв. сомкнулся с проблематикой XVII в., оказавшись таким образом в средоточии философии Нового времени. Его связь с античной традицией не нуждается в доказательствах, но можно отметить, что и здесь Парменид, задолго до Аристотеля, заложил фундамент как экзистенциалистской, так и эссенциалистской конструкции. Ведь само различение сущности и существования возможно было благодаря субстанциализации глагола “быть”, осуществленной Парменидом, но с другой стороны, главный аргумент эссенциалистов, гласящий, что бытие есть полнота сущности, может опереться на логику как первой, так и второй части поэмы, в которых Парменид показывает, как любая произвольно выбранная сущность (откуда начать — все равно, говорит Парменид: *ksynon de moi estin, hoppoten arksomai*) ведет нас к полноте бытия.

Труднее обстоит дело со средневековой “метафизикой воли”, которая связана с “новым путем” конца XIII—XIV вв. Этот период можно считать одним из самых антитрадиционалистских. Сопоставим он лишь с упомянутыми эллинистическими концепциями Эпикура и скептиков, а также с философией Юма, которая была для своего времени таким же восстанием против традиционной (элейско-платонической в основе) онтологии. Две проблемы — проблема первичности воли по сравнению с интеллектом и проблема индивидуума, первичного по сравнению с общим как своим предикатом, — подтачивают в XIII в. античные нормы метафизики. Сходный комплекс идей появится в XVIII в. (Юм) как реакция на метафизику XVII в., а в XIX (Шопенгауэр, Керкегор) как реакция на классическую немецкую философию (с той лишь разницей, что номиналистические тенденции в XIX в. были вытеснены позитивистскими). Нельзя сказать, что тема воли незнакома античности. Греческая трагедия развивала тему своеволия; греческая философия рассматривала волю и как первичность по отношению к разуму (софисты), и как реализацию разума (стоики); воля как элемент универсума рассматривалась Платоном и Платином (см., например, Епп. VI, 8). Но программы, выдвинутые Оккамом или Юмом, предполагали но-

вое представление о связи бытия и мышления, а как следствие этого — новое понимание цельности мира, в которое уже не включались как обязательные моменты признание всеобщности мирового закона и прозрачность мира для абсолютного разума.

Являлись ли эти программы преодолением метафизики или продолжением ее успехов? Критерием здесь может служить способность к возвращению в исходное состояние традиции или способность стать одним из полярных элементов синтеза (второе может быть формой первого). Окончательное отъединение того или иного типа мировоззрения от своей традиции (т. е. не ответвление, а отсечение) не позволяет сохранить органическое единство. Так, например, позитивизм в его последовательной форме несовместим с метафизикой. Что же касается упомянутых революций, то их можно рассматривать как кризис метафизики, приведший к ее обновлению и припоминанию старых истин, что — одно и то же.

Какую же старую истину вспомнила метафизика, преодолевая номиналистический бунт? В этой связи можно говорить о том, что, как показал еще Парменид, мысль, постигающая истинное бытие, не является абстракцией, так как истинное бытие единично, уникально; оно не есть род для видов и не суммирует в обобщении отдельные качества вещей. Можно говорить и о том, что субъект, овладевающий интуицией бытия, — это индивидуум, осуществивший глубоко личностный акт, тогда как “общий” путь открывает лишь мир доксы. Достаточно искушены были греки и в тайнах воли как слепого порыва: от орфиков до Аристотеля с его учением о возможности (*dynamis*) и действительности (*energeia*) идет ряд учений о преобразении стихийного импульса в просветленное разумное действие. У Парменида, так же как у Гераклита и Пифагора, можно найти следы культово-мистериального опыта, в котором роль воли в мировом целом постигалась, пожалуй, глубже, чем у Шопенгауэра. Стоит также обратить внимание на близость логики онтологических построений у Парменида и Демокрита и на тождество — едва ли не полное — аргументации Парменида и Горгия. Если из одного источника вышли столь разные (и во многом близкие номиналистическому атомизму и скептическому волюнтаризму позднейших

эпох) концепции, то допустимо предположить, что в “связанном” виде они находились в элейской доктрине и их энергия была результатом распада некоего целого.

Философия последних столетий также дает много примеров такого ритма, осуществляющего выход из традиции и возвращение в нее (*proodos* и *epistrophe*). Например, можно сопоставить типологически сходную последовательность систем мысли “Парменид — Эмпедокл — Анаксагор” и “Декарт — Спиноза — Лейбниц”. Исторические параллели чаще сбивают с толку, чем выясняют что-либо, но там, где речь идет о поддающихся проверке совпадениях в логике, оснований для сравнения вполне достаточно. Сходство картезианского учения о самосознании с основной интуицией Парменида более, чем очевидно: это так и в сопоставлении их внутренней логики, и в рассмотрении их функциональной роли в истории философии. Допустимо также сравнение роли “*cogito*” в XVII в. и онтологического аргумента в XII—XIII вв. Огромный материал дает эпоха от Канта до Шеллинга: ее ведущие идеи — конкретность абсолюта, диалектическая форма развития универсума, трансцендентальная реальность как несводимое ни к природе, ни к человеческому миру основание, свобода как энтелехия социума — в равной мере были порывом к новому мышлению и возрождением древних интуиций.

Почувствительна история борьбы с метафизикой в XIX—XX вв. Критикуя абстрактный рационализм и глобальную систематичность мышления, с которыми отождествлялась немецкая классическая философия, антиметафизики разных направлений особые усилия приложили к разрушению онтологии как главной опоры своих оппонентов. Руководящую роль в этом сыграла “философия жизни”. Когда же философия жизни пришла к необходимости построить собственную онтологию, получился любопытный результат: возникшие схемы оказались чрезвычайно близкими античной метафизике. Тем самым доказывалось на практике, что греческая онтология (а в известной мере и опиравшаяся на нее немецкая) знали те истины, которые антиметафизики открыли для себя, но, подобно гетевскому “ученику чародея”, не смогли с ними справиться.

Однако и античная философия при этом не осталась стабильной точкой отсчета. Пришлось по-новому взглянуть на ее давно известные доктрины. Например, Хайдеггер в “Законе тождества” (“*Der Satz der Identitaet*”) обращает внимание на то, что в знаменитом высказывании Парменида “одно и то же — мыслить и быть” не был замечен третий элемент, не являвшийся ни мышлением, ни бытием, но превышавший их и позволявший им быть тождественными. Это — “одно и то же”, *to auto*. Аутентичность (*selbigkeit*) этого элемента открыла новый аспект парменидовского бытия — его личностное выявление в единстве бытия и мышления.

Беглый анализ некоторых тем западной философии был предпринят для того, чтобы вопрос об успехах метафизики был более наглядно представлен и как необходимый и как нуждающийся в разъяснении своей природы. Для того чтобы на него ответить, нужно выяснить, каков способ существования в истории, во времени, того, что мы называем метафизикой. Иллюзия того, что в словосочетаниях “история литературы”, “история физики”, “история общества” и т. д. общим является слово “история”, а спецификацию вносят наименования субъектов истории, не может приниматься всерьез. Каждый раз мы встречаемся с разными типами существования во времени. Какой из них можно приписать метафизике — задача пока нерешенная, но, во всяком случае, актуальная для современной философии. Ясно, что мы не можем признать линейный прогресс метафизики, но и не в праве считать ее историю — цепью кризисов и неосуществленных претензий. Сравним метафизику с искусством и наукой. Искусство сохраняет значимость и действенность своих исторических моментов: современный читатель может восхищаться и Гомером, и Толстым. Наука должна считать значимым лишь свой сегодняшний день: сейчас нельзя быть последователем Птолемея или Ньютона, а если можно, то все равно для этого необходимо обоснование, релевантное в современной науке. Метафизика и философия в целом, подобно искусству, сохраняет актуальность всех исторически значимых систем, но, подобно науке, обязана признать истинной только одну. В современной философии есть последователи и Платона, и Канта; можно восхищаться и тем, и

другим, но нельзя соглашаться с противоречащими положениями в их учениях.

По природе своей философия как рациональное познание должна иметь одинаковый с наукой тип движения в истории, должна быть прогрессирующим накоплением знаний, фактически же она имеет одинаковый с искусством характер фонда несводимых друг к другу ценностей. Более того, ни для искусств, ни для науки история не является неотделимой формой существования, философия же полноценно существует лишь в форме истории философии, и это обостряет парадоксальность ее связи с историческим временем. В сущности мы сталкиваемся с тем, что описание исторического движения философии имеет метафорический характер. Нельзя признать точным употребление таких понятий, как развитие, циклическое повторение, стояние на месте. Даже понимание истории метафизики как реализации потенциалов, заложенных, как растение в зерне, в античной философии, — в первую очередь, как я пытался показать, у Парменида, — даже этот вывод, напрашивающийся из приведенных выше примеров, потеряет какое-либо иное, кроме метафорическое, значение, как только мы внимательно посмотрим на результат того или иного толкования элейских идей. Ведь при этом сама элейская философия не остается неизменной и очевидной суммой истин. Интерпретатор, восклицая “так вот что это значило на самом деле!”, создает новую смысловую реальность. Аристотель (Met. 993b), вспомнив пословицу “Кто же не попадет в ворота из лука?”, говорит, что, в этом отношении философствовать легко, но трудность в том, что обладая целым, можно не обладать частью. Пожалуй, Аристотель прав, но что значит это обладание целым? В самом деле, метафизика переживает в истории постоянные успехи, так как она всегда попадает в цель. Она всегда восстанавливает единство опыта, так же, как у человека его “я” восстанавливает единство личности. Описывая свои исторические круги, метафизика сохраняет в меняющемся мире тождество некоего “я” в мировой культуре. Но всякая попытка дать содержательное определение этого “я” оказывается безуспешной, и здесь оправдываются аргументы критиков метафизики: нет ни одной проблемы метафизики, которая была бы сего-

дня решенной, и нет оснований ждать появления общепризнанных истин и ценностей.

Правда, уже сейчас можно отметить, что особенностью метафизики как формы знания оказывается чистота формы, не определяющая никакого содержания, но и не позволяющая элиминировать саму эту форму при всей ее пустоте и непознаваемости. С неуклонной необходимостью метафизика принуждает к свободе. В этом можно находить оправдание ее существования уже сейчас, не дожидаясь ответа на поставленные вопросы о смысле ее успехов. Точные слова для определения того особого отношения духа ко времени, которое высвечивает история метафизики, нашел Томас Манн: “Постыдно и смертельно скучно... всякое бытие, остановившееся во времени, вместо того чтобы нести его в себе и самому создавать время, которое не напрямик устремляется к цели, а смыкается, как круг, всегда у цели и все еще у начала. Это было бы бытие, действующее и работающее внутри себя и над собою, так что становление и бытие, воздействие и труд, прошлое и настоящее здесь слились бы воедино, и тогда обнаружилась бы длительность, равняющаяся неустанному подъему, возвышению и совершенствованию. И так вечно...”²

¹ Работа представляет собой версию более ранней статьи автора “Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Parmenides Zeiten gemacht hat?” (La Parola del Passato. Rivista di studi antichi. Napoli, 1988. V. XLIII. S. 127–142).

² Манн Т. Лота в Веймаре / Пер. Н. Ман // Т. Манн. Собр. соч.: В 10 т. 1961. Т. 2. С. 662. В оригинале: “Öde und sterbenslangweilig... ist alles Sein, das in der Zeit steht, statt die Zeit in sich selbst zu tragen und seine eigene Zeit auszumachen, die nicht geradeaus läuft nach einem Ziel, sondern als Kreis in sich selber geht, immer am Ziel und stets am Anfang, — ein Sein wäre das, arbeitend und wirkend in und an sich selber, so daß Werden und Sein, Wirken und Werk, Vergangenheit und Gegenwart ein und dasselbe wären und sich eine Dauer hervortäte, die zugleich rastlose Steigerung, Erhöhung, und Perfection wäre. Und so fortan.”