

V

Кимелев Ю.А.

**СОВРЕМЕННЫЕ  
ЗАРУБЕЖНЫЕ  
ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО ИСТОРИИ  
ФИЛОСОФСКОЙ  
МЕТАФИЗИКИ**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ  
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

---

КИМЕЛЕВ Ю.А.

**СОВРЕМЕННЫЕ  
ЗАРУБЕЖНЫЕ  
ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО ИСТОРИИ  
ФИЛОСОФСКОЙ  
МЕТАФИЗИКИ**

НАУЧНО-АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Москва 1996

**Серия "ФИЛОСОФИЯ"**

**Обзор подготовлен Отделом философских наук**

**Автор обзора -  
доктор философских наук Ю.А.КИМЕЛЕВ**

**Ответственный редактор -  
доктор философских наук А.И.ПАНЧЕНКО**

**ISBN 5-248-00029-7**

## Введение

В данной работе рассматриваются исследования в области истории европейской философской метафизики. Из массива историко-философской литературы были отобраны те работы, что ориентированы на выявление специфики философско-метафизического мышления как такового, а также наиболее важных особенностей исторического пути метафизики. Как правило, эти задачи рассматриваются через экспликацию базисных метафизических идей, наиболее репрезентативных представлений о предмете и целях метафизики. В основе такого подхода лежит совершенно оправданное представление о том, что тематизация основных идей и предметности содержит в себе и прочие моменты понимания природы и функций метафизики.

Сердцевину предметности метафизики образуют философско-теологическая и онтологическая задачи метафизики в их сопряженности, которая может принимать различную форму - не в последнюю очередь в зависимости от преобладания одной из них в конкретной концепции. Следует подчеркнуть, что философско-теологические устремления метафизики практически никогда не реализуются в отрыве от онтологических. В то же время онтологические разработки могут осуществляться без увязывания с теологической проблематикой. Более того, метафизика как онтология в течение двух последних столетий обходится, как правило, без обращения к философско-теологической тематике. Само использование обозначения "онтология" как синонима

"метафизики" свидетельствует нередко об оспаривании целесообразности или возможности того, чтобы метафизика занималась какой-либо концептуализацией трансцендентной божественной реальности.

Соответственно, и в нашей работе основное внимание уделяется предпринимаемой исследователями реконструкции видения, постановки и решения философско-теологических и онтологических задач в истории европейской философской метафизики.

Отобранные для рассмотрения исследования весьма различны по охвату анализируемого материала. Целесообразно отметить, что не существует, насколько известно автору, всеобъемлющей истории метафизики в форме какого-то единого труда. Единственная попытка такого рода, предпринятая в конце XIX в. Эдуардом фон Гартманом, является на деле историей философии вообще, а не истории метафизики в строгом смысле слова. Даже наиболее объемные и основательные труды в области истории метафизики представляют собой работы, исследующие относительно ограниченный круг метафизических учений, какой-то определенный период этой истории либо какую-то одну предметную область метафизики.

Нельзя сказать, что в последние десятилетия исчезла установка на широкий охват материала из истории метафизики. Предпринимаются попытки, как мы увидим, дать общую картину исторического пути метафизики, но чаще всего они носят форму относительно сжатого очерка со всеми присущими такому жанру ограничениями. Явное преобладание за теми работами, где объектом изучения является творчество нескольких мыслителей. Оно воспринимается как репрезентативное для определенной эпохи истории метафизики или как наиболее полная реализация какой-нибудь фундаментальной возможности метафизики.

Итак, здесь рассматриваются исследования в области истории метафизики, где в центре внимания находятся фундаментальные метафизические идеи, а также непосредственные представления тех

или иных философов-метафизиков о предмете и целях метафизики как особого типа философско-теоретического мышления. Эти исследования отобраны и в соответствии с критериями взаимодополнительности и полноты. Другими словами, рассматриваемые нами работы в своей совокупности призваны дать, по возможности, полную картину истории европейской метафизики, какой она явствует из исторических исследований последних десятилетий.

Характер рассматриваемых исследований определяет во многом и структуру нашей работы. Она разделена на две части: раздел, посвященный истории философской теологии; раздел, представляющий историю разработок онтологической проблематики, который имеет определенное преобладание. Связано это с тематической ориентацией большинства современных исследований по истории метафизики. Именно в исследованиях, ориентированных на изучение "учений о бытии" в истории европейской философии, затрагиваются чаще всего вопросы природы и функций. Данный раздел расчленен, в свою очередь, на работы, в которых предпринимаются попытки так или иначе представить весь путь европейской метафизики, возможно за исключением ситуации последних десятилетий, и на работы, освещающие тот или иной исторический период.

### **Философская теология**

Философская теология, или философское учение о Боге, образует, как известно, неотъемлемую и важнейшую составную часть традиционной метафизики и некоторых разновидностей метафизики двух последних столетий<sup>1)</sup>. Основой теснейшей связи между философско-теологической и онтологической задачами метафизики

---

<sup>1)</sup> О философской теологии как особом типе философствования см.: Кимелев Ю.А. Философский теизм. - М.: Наука, 1993.

является то обстоятельство, что философская теология всегда тяготеет к тому, чтобы рассматривать свой предмет как "первосущее". Выражаясь традиционным языком, "Бог" образует ее "материальный объект", а рассмотрение его в качестве первосущего - ее "формальный объект". Коротко говоря, философская теология - это философское учение о Боге как о первосущем.

Наиболее полную по охвату попытку рассмотреть историю метафизики как историю философской теологии предпринял в последние десятилетия Вильгельм Вайшедель. В его книге "Бог философов. Основоположение философской теологии в эпоху нигилизма" содержится и исторический очерк и систематическое философско-теологическое построение<sup>1)</sup>. Обширная историческая экспозиция философской теологии совпадает с экспозицией основных моментов истории западноевропейской философии.

Это совпадение связано с тем, что, как подчеркивает Вайшедель, философия - по крайней мере на значительной части своего пути - и в определяющей интенции, и в своих образованиях является метафизикой. Метафизика - это вопрос о бытии сущего в целом и об источнике сущего в целом. Не ясно, существуют ли такие источники сущего, но речь идет в основном об "интенции философствования". Эта метафизическая интенция философии совпадает с интенцией философской теологии. Когда философская теология ищет Бога или божественное, то она имеет в виду источник всего сущего. Когда философская теология спрашивает об отношении сущего к господствующему или творящему божеству, то она спрашивает, как укорененность в этом источнике определяет бытие сущего. Философская теология по своей сущности метафизика, а метафизика в своей сокровенной интенции - философская теология.

---

<sup>1)</sup> Систематическое философско-теологическое построение В.Вайшеделя анализируется в: Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. - М.: Мысль, 1989. - С.262-271.

Как философская теология, она отлична от "теологии откровения", поскольку последняя истолковывает возведенное в Священном писании и в церковном предании божественное откровение, так как исходит из авторитетной предпосылки, а философия есть свободное, радикальное вопрошание, не признающее никаких преданных авторитетов и посылок. Философская теология отличается и от философии религии. В своих двух основных формах философия религии выступает либо как вспомогательная дисциплина теологии откровения, либо как самостоятельная философская дисциплина, исследующая религиозное поведение человека. В первом случае "подобная связь с основами теологии откровения очевидно неприемлема для философского мышления. Источник этой "философии религии" не философия, а вера, и ее роль - роль служанки теологии. Это значит: она бесполезна для подлинно философско-теологической постановки вопроса" (10, с.5).

Философия, которая исходит из понимания религии как человеческого деяния, как культурного явления, даже признавая, что религиозное поведение носит характер интенциональности, рассматривает "интендируемые предметы" религии как вторичную тему. "Ее преимущественная направленность на субъективное поведение может дать интересные результаты о том, как люди относятся к Богу, но она препятствует, если ограничиться ею, постановке вопроса об истинности и действительности интендируемого в религиозном поведении" (10, с.11). Если вторичная тема подобной философии религии ставится в центр, то она становится философской теологией.

Историческое изложение делится на три части. В первой прослеживается развитие философской теологии от ее начал в раннегреческой философии до философии Гегеля, "вершины философской теологии". Вторая часть изображает распад философской теологии после Гегеля. Наиболее показательны в этом отношении философии Фейербаха, Ницше и Хайдеггера. Третья, в свою очередь, делится на две части: в первой рассматривается



отношение современных протестантских и католических философов к проблеме возможности философской теологии, а во второй - некоторые современные попытки ее обоснования.

По существу всю античную философию можно рассматривать как философскую теологию. В досократической философии "в ходе возникновения философии вообще осуществляется основоположение философской теологии" (10, с.39). Отмечаются следующие основные черты досократической философской теологии:

1. Исходным пунктом вопроса о божественном служит мировая действительность в сомнительности своего становления и прехождения. Бог ранней философии - мировой бог.

2. В соответствии с этим божественное мыслится в его отношении к конечной действительности. Отношение это понимается по-разному: как наличествующее в действительности в качестве ее источника, прачины и конца - у ионийских натурфилософов; как отделившееся от конечной действительности - бытие Парменида; как парадоксальное сочетание этих двух моментов - у Гераклита, становящегося тем самым подлинным основателем философской теологии у греков.

3. Способ бытия божественного отличен от способа бытия конечно действительного. Это вечно сущее в противоположность преходящему.

Так философская теология определяет свою важнейшую тему: вопрос о бытии Бога и о его отношении к действительности, которая противоположна ему в силу его сущности. Софисты ставят под сомнение наличие божественного в мире. Встает проблема достоверности знания о божественном. Сократ утверждает, что знание о божественном проистекает из внутренней достоверности "я", а не из созерцания мировой действительности. "Этим Сократ осуществляет решающий поворот в истории философской теологии" (10, с.48). Платон мыслит отношение Бога к миру иначе, чем ранние греческие мыслители. Бог не наличествует в действительном непосредственно, поскольку мир не место его бытия, а продукт его деяния. Он наличествует опосредованно, так как созданное несет на

себе печать создателя. Аристотель именуется словом "бог" недвижимое движущее, чисто действительное. Это источник и первосушее. Это не мертвое сущее. Ему присуща особая жизненность, обозначаемая как "разум".

Стоики интенсивно возрождают давнюю мысль греческой философии о наличии божественного в действительности. Наиболее явственно это проявляется в обозначении божественного как "судьбы" и "провидения". Плотин предпринимает "последнее и в то же время самое величественное философско-теологическое усилие античности" (10, с.63). Единое трансцендентно миру. Стремление постигнуть его должно довольствоваться поэтому средствами негативной теологии. Поскольку Единое является чем-то невыраженным и непостижимым, то удостовериться в его бытии можно лишь благодаря специфическому опыту. Плотин называет этот опыт "видением". Стремящийся к подобному "видению"-восхождению должен полностью "деперсонализироваться". Пребывающее в абсолютной дали Единое находится тем не менее в определенной связи с конечной действительностью: ведь без нее оно было бы полностью скрытым. Конечная действительность возникает в результате ступенчатого нисхождения Единого.

Появление христианства в античном мире явилось эпохальным событием и для философской теологии. "С новым историческим фактом христианства возникает и новая проблематика: вопрос об отношении веры и философского мышления. Это определяет в дальнейшем развитие в области философской теологии" (10, с.71). Крайние позиции по этому вопросу в патристической философии занимают Тертуллиан и Юстин. Философия не может познать истинного Бога, поэтому Тертуллиан резко отрицает и ее, и ее учение о Боге. По Юстину, все, что христианство может предложить в сфере мысли, за небольшим исключением, уже было сказано в философии. Различие между ними состоит в том, что христианство предоставляет возможность удостовериться в истинности сказанного в философии с недостаточной ясностью. Таким образом, христианское учение - высшая стадия философии и ее исполнение, она не что иное, как

философия в форме достоверности. Философской теологией является и гностическая философия, поскольку "философский элемент в ней, по существу, решающий; откровение - лишь путь к философско-теологическим утверждениям" (10, с.87).

Климент Александрийский полагает, что вера - только "начало прозрения". "Гносис Бога", опирающийся на веру как на основу истины, предстает как завершение веры. Гносис Климента в основе своей не философия, а спекулятивная христианская теология, работающая, возможно, философскими средствами и использующая мистическое видение.

Ориген создает первую обширную систему христианской теологии, содержащую и философско-теологические элементы. Невидимый и непознаваемый Бог по ту сторону духа и бытия - творец всего. Сотворенный Отцом в вечности Логос - сотворец и посредник между Богом и миром. "Эта система... и по содержанию и по обоснованию... не подлинно философская" (10, с.92) и определена философией откровения.

Августин в полной мере демонстрирует, как трудно соединить христианское воззрение и философское мышление. Его "философская теология, произрастающая из двух корней - греческого, особенно неоплатонического, и христианского, - в результате дала в высшей степени неединое образование" (10, с.118).

Средневековая философия - определенно философская теология. Прежде всего она наследница теологически ориентированных философии античности и патриотики. Средневековая философия находится в состоянии постоянного размежевания с христианской верой, претендующей в своем обладании откровением на исключительное владение истиной. Размежевание это происходит в сфере соприкосновения: в вопросе о Боге. Философия средневековья стремится познать сущность Бога: каково его бытие, отношение сущности и существования в нем, отношение разума и воли, триединство его сущности. Задача создания доказательств бытия бога - одна из важнейших для философской теологии средневековья. При этом используются в

основном два вида доказательств: первое, восходящее к Августину, исходит из внутреннего опыта, другое, находящееся под влиянием Аристотеля и стоиков, опирается на естественные данности мирового сущего. Чаще всего встречается комбинация этих видов доказательств.

В философской теологии средневековья различаются три течения: 1) философская мистика, идущая от Дионисия Ареопагита через Иоанна Скота Эриугену, Бернара Клервоского и Бонавентуру к Экхарту и Николаю Кузанскому; 2) направление, восходящее к Августину, - Ансельм Кентерберийский, Роджер Бэкон, Бонавентура; 3) направление, определяемое вновь открытым Аристотелем, - от Абелияра через Александра Гэльского и Фому Аквинского к мыслителям позднего средневековья - Дунсу Скоту и Оккаму.

Декарт, "несмотря на интенсивные усилия установить самодостоверность "я", является философским теологом и при этом такого масштаба, что его можно поставить в один ряд с великими средневековыми философами" (10, с.165). Сомнение в мировой реальности, вытекающее из ненадежности чувственного восприятия, а также из возможной злокозненности Бога, намеренно уводящего от истины, ведет Декарта к определению бытия человека как единственной сферы достоверности. Он утверждает, что все ясно и отчетливо постигаемое истинно. Тем самым можно вернуть реальности ее права и спасти от одиночества человека, утратившего было свой мир. Но на пути к этому опять возникает идея обманывающего Бога. Декарт приводит ряд доказательств бытия Бога, а затем заключает, что Бог как существо всесовершенное не может обманывать. Бог - и это характерно для философской теологии Нового времени - выступает как инстанция, удостоверяющая "правильность истолкования мира", но его необходимое всесовершенство остается недоказанным.

Спиноза. Единая и всеущая субстанция - Бог - существует и творит единственно по необходимости своей собственной природы. Адекватное и отчетливое представление истинно само по себе, а не в силу совпадения с внешней действительностью. Истинному, самого

себя удостоверяющему представлению соответствует определенная действительность. Так как представление о Боге - вершина всех представлений, ему и в действительности принадлежит верховная власть. Но мысль о совпадении действительности и предоставления коренится в предпосылке о том, что оба - атрибуты единого Бога, т.е. коренится в предпосылке о бытии всего в Боге. "Это значит: мышление Спинозы явно догматично" (10, с.183).

Лейбниц. Философская теология предстает как завершение его философской системы. Бог постигается как мощь, разум и воля. Бог как причина мира должен быть наделен разумом, чтобы из всего необозримого множества возможных миров выбрать наилучший. Внутри мира выделяются монады, наделенные духом. Они образы божьи, "маленькие божества" и в совокупности образуют град божий, "нравственный мир в естественном мире". "Этим взглядом на мир духов и на Бога как их правителя завершается философская теология Лейбница" (10, с.191).

Кант. Выступив разрушителем традиционной метафизики, соответственно традиционной философской теологии, Кант тем не менее прилагает усилия для создания философски обоснованного учения о Боге. Философская теология Канта опирается на философию морали. Бытие Бога получает свою достоверность в сфере нравственного убеждения. Нравственное убеждение, будучи рассмотрено, как обоснование философской теологии, содержит два момента: 1) мысль о связи счастья с нравственностью; 2) идею подчиненности нравственному закону. Что подчинение нравственному закону влечет за собой счастье, не вытекает из самой сути дела, это скорее всего лишь выраженное желание нравственного человека, замечает автор.

Сомнительность связи счастья с нравственностью ставит под сомнение все построение Канта. Далее, нравственный закон, лежащий в конечном счете в основе кантовского учения о Боге, становится очевидным в своей безусловности лишь для того, кто "уже поставил вопрос о правильном поведении". Здесь налицо круговое мышление, что означает "шаткость фундамента

философской теологии" Канта. "Философская теология Канта не может претендовать на общезначимость. Она настолько укоренена в этическом, что очевидна лишь для того, кто выбрал нравственное существование" (10, с.212).

Шлейермахер. Божественное понимается как созерцаемый и чувствуемый универсум. Попытки иного, вне чувства и созерцания, отношения к универсуму уже выходят за пределы религиозной сферы. Соответственно отвергаются метафизическая и моральная теологии. "Создается впечатление, что Шлейермахеру никогда не приходила мысль, что созерцание и чувство могут вести к обману и заблуждениям. В этом наивном доверии к непосредственному опыту в религиозной сфере... основа в конечном счете неудачи его философско-религиозной концепции. Подлинная проблематика всякого философствования о Боге заключается в обосновании возможности высказываний о нем. Этой проблематики Шлейермахер не разрешил, он даже не ставил ее" (10, с.221).

Фихте приходит к выводу, что ни мышление, ни созерцание, ни интуиция не способны постичь бытие и сущность Бога. Достоверность бытия Бога может быть укоренена только в существовании религиозного человека. Далее, знание о Боге - абсолютное знание - достоверно само по себе, поскольку "нельзя искать абсолютное вне абсолютного". Здесь образуется круг, в котором обосновываемое обосновывает самого себя. "Фихте не смог создать обоснованной философской теологии" (10, с.245).

Шеллинг. "Основным философским опытом" Шеллинга является интеллектуальное созерцание. Единственный и непосредственный предмет интеллектуального созерцания - Бог, или абсолютное. Философия, осуществляющаяся в интеллектуальном созерцании, предстает как божественное деяние, абсолютное знание. По мнению автора, "интеллектуальное созерцание не в состоянии привести философа к познанию абсолюта, Бога. Оно достигает всего лишь ничто. Что Бог есть - это не обоснованное утверждение, догматическая... предпосылка. Сам Шеллинг косвенно подтверждает, что когда эта предпосылка

рушится, не остается ничего кроме ничто... Не должно ли ничто быть последним результатом интеллектуального созерцания?" (10, с.281). Путь позднего Шеллинга - путь мистического "экстаза".

Гегель. "Попытка выяснить, что Гегель понимает под Богом, наталкивается на значительные трудности. Нигде не встречается последовательная разработка этого понятия" (10, с.289). Для обозначения Бога употребляются многообразные синонимические выражения: "бесконечная жизнь", "абсолютное", "Бог есть истина", "понятие", "идея", наконец, "абсолютный дух". Это многообразие не случайно. "Истинно только целое", и каждое выражение - определенный момент целого. Тем не менее "с определением Бога как абсолютного духа Гегель достигает вершины своей философской теологии". Автор отмечает, что в системе Гегеля содержатся моменты, способные взорвать ее и привести к разрушению метафизического понимания Бога.

Если попытаться "выразить все мышление Фейербаха в одной короткой формуле, то можно сказать: он стремится заменить религию и философскую теологию сознательным атеизмом" (10, с.403). Атеизм, сопровождающий философию на всем протяжении ее пути, приобретает у Фейербаха "угрожающую для самих основ философской теологии остроту". В свете этого атеизма "она должна доказать, что как в религиозном, так и в философско-теологическом опыте человек сталкивается с какой-то действительностью, превосходящей действительность просто как человеческую" (10, с.409).

Ницше резко отвергает традиционно понимаемого Бога, возвещает его конец в эпоху нигилизма. Но этот морально-теистический Бог для Ницше не единственная возможная форма божественного. По крайней мере он ставит вопрос о возможности иного образа Бога. Вайшедель указывает, что этот возможный образ не проступает отчетливо в немногих оставленных указаниях. Новый Бог представляется по подобию сверхчеловека, воплощает жизнь во всей ее аморальности, есть своеобразное выражение воли к власти.

Попытка Ницше преодолеть философскую теологию не носит радикального характера. "Как при разрушении традиционной метафизики мысль о воле к власти предстает как новая метафизика, так и здесь: в смерти Бога остается открытой возможность истолковывать действительность, исходя из Бога, соответственно возможность какой-то философской теологии" (10, с.457).

Хайдеггер развивает нечто вроде бытийно-исторической "теологии", хотя и эскизно. Судьба бытия определяет, что наша эпоха - эпоха отсутствия бытия, а это ведет к отсутствию "измерения священного". А это, в свою очередь, определяет отсутствие божественного, являющегося "измерением богов и Бога", определяет "нехватку" Бога. "Бог бытия" в соответствии с этим есть такой Бог, который может явиться в свете бытия как наивысшее сущее. Судьба бытия определяет и возможность нового явления богов, если бытию суждено вновь обратиться к человеку. Таким образом, теология Хайдеггера связана с мыслью о судьбе бытия. Но хайдеггеровское понимание бытия, по мнению автора, не опирается на опыт. "Место столь энергично отвергнутой онтологической метафизической традиции занял лишенный всякой доказательности эсхатологический миф о явлении грядущих богов" (10, с.494).

Мы ограничились рассмотрением той части исторической экспозиции философской теологии у В.Вайшеделя, где речь идет о философах, творчество которых образует стержень метафизической традиции. Представленные теоретические построения решают фундаментальные задачи философской теологии: обоснование существования божества, осмысление природы божества и определение его отношений с мирской действительностью. В то же время вне поля внимания осталась завершающая часть этой экспозиции, посвященная тем современным мыслителям, кого принято называть католическими или протестантскими философами.

Вообще вопрос о возможности или правомерности христианской философии имеет большое значение для метафизики. Если философская теология вправе претендовать, пусть и с



определенными оговорками, на статус автономного конструктивного философского творчества, то "христианская философия", как кажется, по определению лишена такого права. Если учесть, что ей неотъемлемо присущи такие важнейшие конституционные признаки метафизического мышления, как обращение к последнему и всеобъемлющему основанию всего сущего (Богу иудео-христианской традиции), то по существу речь идет о принципиальной возможности религиозной метафизики. Неудивительно поэтому, что "проблема христианской философии" является предметом пристального внимания со времени, когда была осознана возможность автономной (в первую очередь по отношению к религии) философии.

Таким образом, вопрос о "христианской философии" образует весьма важный компонент вопроса о метафизике вообще, в том числе и в историческом плане. В связи с этим представляет значительный интерес работа Г.Шмидингера "Спор вокруг христианской философии в его контексте" (7), где автор стремится проследить историю данного вопроса, прежде всего его историю в нашем столетии. В какой-то мере мы обратимся к нему и при рассмотрении метафизики эпохи средневековья.

Шмидингер отмечает, что христианская философия является объектом споров в течение многих столетий. Парадоксальным образом сам предмет появился в ту самую эпоху, когда "христианская философия" отграничила себя от теологии и утвердила себя именно как философия по отношению к ней. Это произошло в конце XVI в., в качестве конкретного временного пункта можно указать 1597 год - "Предисловие" к "Метафизическим рассуждениям" Франсиско Суареса. До этого времени "христианская философия" совсем не обязательно означала "философию" в привычном для нас смысле. Употребляя это выражение, и католические, и протестантские мыслители гораздо чаще имели в виду теологию. Лишь в процессе дифференциации определений теологии и философии в эпоху реформации и контрреформации понятие "христианская философия" во все большей мере приобретало значение "философия".

В протестантских высших учебных заведениях христианская философия сталкивается с "пониманием философии", присущим Новому времени. Возникает проблема, вплоть до XX в. вызывавшая бесчисленные споры. Она заключается в том, что в соответствии с таким пониманием философии "христианской философии" просто не может быть. После Декарта наука и, соответственно, философия понимаются как автономное предприятие разума. Наука сама определяет свой предмет и свой метод, она не нуждается ни в исходных побуждениях, ни в завершении, которые пришли бы извне. Нет сомнения в том, что в рамках данного понимания науки и философии для "христианской философии" нет места. Ведь предикат "христианская" как раз ставит под вопрос то, на что притязает нововременное мышление - автономию.

Непосредственным поводом для оживленной дискуссии вокруг "христианской философии", развернувшейся в 20-е и 30-е годы нашего столетия, послужила скептическая реакция Пьера Мандонне и Доминика Шеню на книги Этьена Жильсона "Томизм" и "Философия святого Бонавентуры", а также критика распространенных представлений о патристической и средневековой философии со стороны Эмиля Брейе.

Понимание Жильсоном христианской философии можно резюмировать следующим образом. Христианская философия, прежде всего, представляет собой определенный исторический факт. Целый ряд представлений и понятий, используемых философией в течение многих столетий, обязан своим происхождением христианскому откровению. Жильсон делает отсюда вывод о том, что содержания откровения могут стать составной частью философии, причем таким образом, что она не перестанет быть философией. Откровение означает не ограничение, а расширение возможностей философии, речь идет о "порождающем откровении разума". В силу всего этого христианская философия возможна.

Мандонне указал на то, что понятие "христианская философия" неприменимо к представителям августинианской и францисканской традиции. Шеню высказал опасение в связи с тем,

что жильсоновское понимание христианской философии применимо только к тем философским системам, которые уже осуществляют интеграцию христианских идей, может соотноситься с такими философиями, которые в принципе открыты по отношению к христианской вести.

К этим католическим оппонентам присоединился Брейе, оспаривавший возможность христианской философии, исходя из просвещенческих позиций. Его участие в дискуссии придало ей международный размах.

На сторону Брейе стал неоиdealист Леон Бруншвик, но аргументация его базировалась на иных принципах. Он исходил из того, что философия уже "сняла" теологию. Христианская философия - это не нечто бессмысленное, а нечто ставшее излишним.

Возможность христианской философии отрицалась М.Хайдеггером, характеризовавшим ее как "деревянное железо". Рассуждения на эту тему содержатся в развернутом виде в его "Введении в метафизику". Эта работа в книжной форме появилась только в 1953 г., но создавалась в 30-е годы, так что соответствующие места из нее можно квалифицировать как участие в европейской дискуссии того времени вокруг христианской философии.

И К.Ясперс свои позиции в рамках данной дискуссии выразил в книге, опубликованной много лет спустя. Речь идет о книге "Философская вера перед лицом откровения". Однако воззрения Ясперса на проблему христианской философии нашли определенное выражение в "Философии". Эти воззрения носят более дифференцированный характер, чем у Хайдеггера. Ясперс отвергает христианскую философию лишь в том случае, когда одновременно с ее утверждением проводят четкое различие между философией и теологией. В этом случае "христианская философия" означает противоречие в определении. Но если признать, что всякой философии как "свершению экзистенции" присуща какая-то вера, то дело начинает выглядеть иным образом. В экзистенциальной плоскости вера и разум образуют единство. Христианская вера

оправданна, как и всякая другая, и "христианская философия" имеет смысл. Примером философии, свершаемой в единстве веры и разума, Ясперс считает августинизм. В то же время томизм, если исходить из его теоретико-научных позиций, ведет в данном вопросе к абсурду.

В 30-е годы Жильсон не полемизировал с некатолическими мыслителями, но все же ответил на возражения Брейе и Бруншвика. Это были ответы скорее историка, чем философа. Он опирался на помощь ставшей к тому времени весьма мощной философской медиевистики. Брейе и Бруншвик вынуждены были признать, что в силу плохого знания ее достижений у них сложились неправильные представления о средневековой мысли. Жильсон мог исторически доказать, что разум в средневековье вовсе не был закрепощен. Он, хотя и действовал в пространстве христианской веры, добился таких результатов, которые стали самоочевидным достоянием философии "просвещенных" столетий. В связи с этим "христианская философия" может быть обозначением и этой "простой" или "чистой" философии.

Значительную поддержку Жильсон получил с католической стороны. Режи Жоливе показал в "Очерке об отношениях между греческой и христианской мыслью", что идеи о творении и личностной свободе были полностью чужды греческой философии и пришли в философию только через иудео-христианскую веру. Реджинальд Гарригу-Лагранж, опираясь на теорию познания Фомы Аквинского, предпринял попытку систематически обосновать то, что Жильсон скорее просто утверждал, чем обосновывал. В своей книге "О христианской философии" Жак Маритен стремился показать, что влияние христианства на философию не ограничивается объективной сферой содержаний. Оно связано и с субъективной сферой духовных добродетелей тех или иных мыслителей.

В 30-е годы представители Лувенской школы усилили присущие этой школе возражения против христианской и даже католической философии. Они призывали проводить четкое различие между философией и теологией. Философия означает лишь незавершенное и незавершаемое вопрошание. Все, что выходит за эти рамки, есть уже теология.

В эти годы протестантская мысль относится в общем отрицательно к идее христианской философии. В связи с этим следует, прежде всего, упомянуть Карла Барта.

В 40-е и 50-е годы проблема христианской философии в связи с усилением процесса автономизации культуры по отношению к религии привлекает еще большее, чем прежде, внимание. Это было связано и с тем, что дискуссия, центрировавшаяся вокруг Жильсона и Брейе, в общем ограничилась выдвижением тезисов и антитезисов. "Эта дискуссия способствовала заострению осознания проблемы, но не привела в конечном счете к оригинальным систематическим концепциям" (7, с.38). Этого не могли скрыть ни приращение исторического знания, ни новые формулировки средневековых мыслительных моделей, в основном томистских и августицианских.

Это обстоятельство оказало воздействие и на ситуацию последних десятилетий. Рассмотрение этой ситуации разворачивается по двум направлениям: во-первых, анализируются современные подходы к проблеме христианской философии и, во-вторых, исследуются причины того, что в самое последнее время споры вокруг этой проблемы затихли.

Г.Шмидингер вычленяет четыре новых подхода к соответствующей проблеме. 1. Определенные проекты христианской философии появляются в рамках протестантской теологии. Эти проекты связаны с признанием правомочности автономизации культуры и вообще с признанием правомерности притязаний современного человека. Однако все подобные попытки, в частности П.Тиллиха и Э.Бруннера, в рамках евангелической теологии соответствуют не столько задачам христианской философии, сколько задачам фундаментальной теологии. 2. Трансцендентально-теологический подход, нашедший наиболее полное воплощение у К.Ранера. Здесь христология и антропология образуют нерасторжимое единство. Христианство предстает не как посягательство на автономную свободу человека, а как ее завершение. Соответственно, христианская философия не означает отказа от самостоятельного философствования. 3. Швейцарский

иезуит Петер Хенричи указывает на то, что христианское откровение предлагает мысли не столько новые, которые нельзя узнать в другом месте, сколько новый смысловой горизонт. Хенричи уловил определенный базисный мотив современной христианской мысли. Этот мотив звучит, в частности, в работах таких морал-теологов, как Иозеф Фукс, Франц Бёкле, Альфонс Ауэр. Они полагают, что вклад христианства в мораль заключается не столько в новых заповедях, сколько в какой-то новой интенциональности, новой мотивации, новых смыслах, короче в новом бытии, ставшем возможным благодаря Христу. 4. Философские христологические рассуждения, развертывающиеся независимо от веры. Они абстрагируются от того, что в евангелиях "видение" Иисуса как Христа поставлено в зависимость от веры. Христос воспринимается как конкретная реальность, которую можно осмысливать вне зависимости от решения в пользу или против веры.

Несмотря на то, что предпринимаются попытки найти новые подходы к христианской философии, можно констатировать: "фактом является то, что в сегодняшней дискуссии между задающими тон направлениями "христианское философствование" не занимает сколько-нибудь заметного места. Фактом является также и то, что в тех официальных институтах, которые призваны заниматься философией в связи с теологией, философией занимаются таким же образом, как и в других местах" (7, с.44). И здесь, как и везде, наблюдается преимущественное внимание к истории мысли, поиск каких-то особых сфер для философии, обращение к тем или иным научным дисциплинам с целью обрести в них опору.

Главная причина такого положения дел заключается в общем кризисе философии, который проявляется в том, что уже в течение более чем столетия философия не обладает своей подлинной идентичностью. Свидетельством кризиса философии является и существование многих направлений, не имеющих между собой ничего общего.

Для ситуации христианской философии особое значение имеет и укрепление того философского направления, которое образуется

Индии, где религия и философия еще образуют нерасчлененное единство. Суть метафизических устремлений древних индийцев составляет мысль о том, что самопознание есть одновременно и богопознание (тождество Атмана и Брахмана). Сходные воззрения встречаются в "орфических мистериях", провозглашавших потустороннее происхождение души, оказавшейся заключенной в тело.

Именно у греков проявилось устремление к "научному занятию" метафизикой. На первых порах она была еще неотделима от натурфилософских спекуляций, эмпирической физики, а также от сохранявших свою действенность мифологических представлений. Лишь элеаты первыми, по мнению Райнингера, выступают против такого сочетания. Ксенофан формулирует мысль об абсолютном единстве, являющем пантеистические свойства. Первым метафизиком в строгом смысле слова следует считать Парменида, у которого по отношению к единому бытию все остальное воспринимается как не-бытие, соответственно - как кажимость. Этот пронизанный строго рационалистическими мотивами статично-универсалистский монизм представляет собой "чудовищную абстракцию", в бездне которой исчезает все качественное. Смягченной формой такого воззрения является учение о двух мирах. Мышление бытия Парменида оказало воздействие на Эмпедокла, Анаксагора и Демокрита. Ведь элементы, атомы суть нечто сущее, соответствующее определениям, данным Парменидом. Полную противоположность воззрениям этих философов являет картина мира у Гераклита. Все протекает согласно вечным имманентным законам. Софисты распространяют этот принцип и на сферу жизни духа. Вообще вся досократическая философия пронизана противостоянием подходов, представленных Парменидом и Гераклитом.

Такое противостояние преодолевается лишь в учении Платона о двух мирах. В мире чувственности все обстоит так, как учит Гераклит. Здесь нет ничего постоянного, все обречено на прехождение. Над миром чувственности царит мир идей,

самостоятельно существующих сущностей, являющихся к тому же прообразами чувственных вещей, каковые суть лишь бледные копии идей. Душа служит посредником между двумя мирами. Статическое понимание отношения между ними претерпит позднее динамизацию в неоплатонизме. В сфере метафизического укоренены и высшие ценности, она же обуславливает само оформление метафизических понятий. "Идеи" образуют систему ранжированных ценностей, вершиной которой является идея благого.

Учение Платона означало принижение в ценностном плане чувственного, даже определенное бегство от чувственного. Соответственно, низким был и статус эмпирического познания природы.

По Аристотелю, идеи не пребывают в сфере потустороннего, они становятся сущностями самих вещей. Образцом здесь может служить живой организм. Аристотель представляет мир как ступенчатое расположение реально существующих сущностей. Основная мысль Платона получает тем самым имманентную реализацию. На самой нижней ступени располагается бесформенное вещество, способное стать чем угодно, а на высшей - высший чистый дух, божество. Располагающиеся между ними различные плоскости бытия характеризуются возрастающим оформлением бесформенного.

После Платона и Аристотеля - двух самых значимых метафизиков древности - угасает потребность в метафизике. У стоиков, эпикурейцев и скептиков преобладают практико-этические интересы. Позднее место метафизики заступает идущая с Востока "спекуляция".

Через неоплатонизм и благодаря первым христианским соборам платоновско-аристотелевское наследие проникает в средневековую мысль, которая преимущественно и определяется противостоянием между платонизмом и аристотелизмом. Те трудности, которые возникали при попытках примирить учение церкви с античной философией, в позднее средневековье выходят на передний план и к концу средневековья приводят к оформлению учения о двойной истине, принцип которого впервые был высказан



абсолютным образом (бытие есть самодвижение объективного разума или "идеи", развертывающейся в природе и истории, мировой процесс является логически развертывающимся процессом). В полной мере метафизиками еще являются Гербарт и Шопенгауэр.

Во второй половине XIX в. преобладающим становится негативное отношение ко всякой метафизике. Неокантианство ограничивается исследованиями в области теории познания. Позитивизм (Кант, Лаас, Мах) вообще не признает возможность метафизики. Такие же позиции занимает "философия имманентности" (Шуппе) и агностицизм, например у Спенсера. Разумеется, и в эту эпоху существуют разнообразные "наивные" попытки вернуться к докантианскому мышлению. К их числу Райнингер относит и усилия по разработке метафизики, опирающейся на естествознание. Речь идет в первую очередь о таких вариантах "индуктивной метафизики", как панпсихизм Фехнера, ценностный идеал у Лотце.

В XX столетии наблюдается, как считает Райнингер, "усиливающаяся склонность к метафизике". Здесь наряду с Николаем Гартманом и Бергсоном следует указать, прежде всего, на творчество представителей экзистенциализма (Хайдеггера, Ясперса).

Как видно, Р. Райнингер представляет историю метафизики без проведения четкого различия между философско-теологическими и онтологическими содержаниями. В то же время его история - это по существу история метафизической онтологии, а также в менее выраженной форме - история отношения к метафизике.

У Готфрида Мартина совокупность исторических реконструкций "проектов бытия" различных философов представляет собой сжатую историю метафизики как онтологической теории. Его книга "Общая метафизика. Ее проблемы и ее метод" (5) содержит систематические и исторические разработки. История метафизики в соответствии с его пониманием метафизики как "учения о бытии" (5, с.9) предстает как череда "проектов бытия", а "проект бытия" Мартин, опираясь на Хайдеггера, определяет как "совокупность

базисных онтологических понятий и базисных онтологических положений" (5, с.41) в учении того или иного философа.

Платон первым, как отмечает Мартин, разработал "базисную форму" прсекта бытия в своем учении об идеях, и этот проект сыграл определяющую роль в истории западной философии. Суть воззрений Платона образует разведение двух способов бытия - идей и чувственных вещей - различающихся и онтологически, и эпистемологически. Идеи вечны, постигаются чистым мышлением, а чувственные вещи - изменчивы, преходящи, постигаются чувствами.

Аристотель принимает различие идей и чувственных вещей. Эти два способа бытия он определяет посредством разработанной им логики как отдельную вещь, как всеобщее, а также определяет как первую и вторую сущности. Первая сущность, отдельная сущность, является подлинной сущностью и потому подлинным бытием.

Фому Аквинского следует в принципе считать аристотеликом. Именно он свершил поворот от платоновской к аристотелевской философии в мышлении средневековья. Этот поворот не означал одностороннего противопоставления Платона и Аристотеля друг другу. Фома Аквинский отчетливо видел тесную связь между ними, и его понимание отношения между платоновской и аристотелевской философией представляется Г.Мартину вполне обоснованным.

Декарт проводит основополагающее "различие по бытию" между вещами и вечными истинами. Вещи соответствуют аристотелевской субстанции, причем субстанции в смысле сущности первого порядка. Вечные истины соответствуют платоновским идеям и аристотелевской сущности второго порядка. Понятие вещи равнозначно для Декарта с понятием субстанции. Он различает три способа бытия вещи: Бог, вещь мыслящая, вещь протяженная. Решающее значение имеет, как полагает Мартин, то обстоятельство, что протяженная вещь, т.е. чисто материальная вещь, понимается Декартом как вещь и, соответственно, как субстанция. Таким образом, вещь есть нечто в строгом смысле действительное и в строгом смысле сущее. Материальное тело может существовать самостоятельно и не нуждается ни в чем другом для своего

существования, кроме как содействию Бога. В связи с этим значение Декарта как одного из зачинателей философии Нового времени следует видеть не только, как это обычно делается, в обращении к субъекту, но и в том, что он наделяет чисто материальную вещь субстанциальностью и тем самым подлинным бытием. Однако этот тезис Декарта неоднократно вызывал решительные выражения и потому рискованно считать философию Декарта самым подлинным выражением метафизики Нового времени.

"Проект бытия" у Лейбница является в строгом смысле дихотомическим, в известном смысле представляет собой учение о двух мирах. Речь идет о монадах и о явлениях. В бесконечном ряду монад высшие существа располагаются над человеком, а под ним располагаются монады животных и растений. Мир монад содержит бесконечный ряд все более простых монад. Нелегко сказать, насколько далеко он простирается и как себе все это представлял Лейбниц. Мартин считает, что он использовал понятие монады только применительно к сфере живого. Явления охватывают все отношения. Лейбниц включает сюда категории качества и количества. К сфере феноменального относятся и пространство, и время. Во всех случаях имеются в виду отношения и системы отношений. Дихотомичность проекта бытия у Лейбница связана с тем, что монада - это реальное бытие, а явление - ментальное бытие. В поздний этап своего творчества Лейбниц модифицирует свою конструкцию, вводя промежуточные ступени. Однако его модификация не была последовательной. Последовательное ее осуществление заключалось бы, по мнению Мартина, в постулировании преемственного ряда бесконечно многих способов бытия. В то же время Мартин считает открытым вопрос о возможности такого "экстремального представления" относительно бесконечно многих способов бытия.

Важнейшая особенность "проекта бытия" у Канта видится Мартину в различении явления и вещи самой по себе (вещи - в себе), между феноменом и ноуменом, между чувственным миром и умопостигаемым (интеллигибельным) миром. В "Критике чистого

разума" проводится различие между ноуменом в негативном и ноуменом в позитивном понимании. Ноумен в негативном понимании не может быть объектом нашего чувственного созерцания, а ноумен в позитивном понимании предстает как объект нечувственного, а именно интеллектуального созерцания. Одним из наиболее существенных вопросов при интерпретации философии Канта является вопрос о том, а сделал ли сам Кант шаг к ноумену в позитивном значении. Кант высказывается в том плане, что "критика чистого разума" продемонстрировала возможность ноумена в позитивном значении, поскольку показала, что это понятие является непротиворечивым, соответственно возможным.

"Проект бытия" у Николая Гартмана основывается на различении реального и идеального бытия. Реальное бытие - это всегда индивидуальное бытие. Индивидуальное есть сущее в подлинном смысле. В то же время сущее как таковое нельзя ограничивать индивидуально сущим. Такое ограничение вело бы к заблуждению номинализма, отрицавшего бытие неиндивидуального сущего. В идеальном бытии Гартман выделяет четыре различные области: математическое, сущности, логическое бытие и ценности. Различение реального и идеального бытия осуществляется посредством категориального анализа. Обращаясь к вопросу об отношении между реальным и идеальным бытием в концепции Н.Гартмана, Мартин говорит о своем "впечатлении", что у Гартмана реальное бытие понимается как "более подлинное" бытие, а идеальное - как "более слабое". При этом и то и другое бытие воспринимается Гартманом (в гносеологическом плане) с позиций строгого реализма.

Трудно определить, какой "проект бытия" представлен М.Хайдеггером в его труде "Бытие и время". И это несмотря на то, что сам термин "проект бытия" происходит отсюда. Есть основания, как полагает Мартин, считать философское построение Хайдеггера разновидностью "негативной философии". Хайдеггер сам заявлял о том, что в историческом плане рассматривает свою задачу как задачу деструкции истории онтологии. Это служит как бы подтверждением

его центрального тезиса о том, что "бытие не есть сущее". Мартин высказывает предположение, что данный тезис приобрел бы большую обоснованность и ясность, если бы была предпринята попытка выразить его посредством аристотелевской понятийности.

Мартин утверждает, что метафизику А.Н.Уайтхеда следует считать одним из самых значительных событий в философии нашего столетия. Уайтхед проводит различие между "актуальной сущностью" и "вечными объектами". Вечный объект соответствует идее Платона, а актуальная сущность - отдельной сущности у Аристотеля. Опираясь на Аристотеля и Лейбница, Уайтхед определяет актуальную сущность как сущее бесконечной сложности, а терминологически - как "процесс". Актуальная сущность - это определенный процесс, а не вещь. Бытие актуальных сущностей представляет собой подлинное бытие. Что же касается вопросов о статусе бытия вечных объектов и отношении этого бытия к бытию актуальных сущностей, то Уайтхед, по мнению Мартина, не предложил на них окончательного ответа.

Вильгельм Крампф (4) ищет пути к определению сущности метафизики через установление ее "значимых форм", явленных в истории философии. Такой "типологический" путь открывает возможности для постижения общих моментов в различных вариантах метафизики.

Исторические формы метафизики можно разделить на те, что укоренены в "архитектонической склонности" тех или иных метафизиков, и на такие, где исследование метафизических истин не подчиняется жестко "идеи системы". Формы метафизики, относящиеся ко второй группе, можно совокупно охарактеризовать как "тематически определенную метафизику". Изначальное метафизическое вопрошание, произрастающее из наивного созерцания мира, всегда представляет собой тематически определенную метафизику. С самого начала европейской метафизики ее темой было бытие. Вопрос о бытии как таковом ведет к постановке других вопросов, к другим тематическим разработкам. В то же время нет стремления к сведению этих

разработок в какую-то замкнутую систему, где бы они получили свое логически определенное место.

Ранние греческие философы от Фалеса до Сократа обращались лишь к какому-то одному кругу вопросов, в первую очередь к вопросам, связанным с природой и ее элементарными проявлениями. Осмысление этих вопросов вело к осмыслению существования первоначала вещей, неподвластной временным изменениям. И все же философы-досократики не стремились осуществить всестороннюю разработку идей о субстанции мира и ее определениях, о бытии и становлении. Они не упорядочили свои открытия методическим образом. Иными словами, тематически определенная философия этих мыслителей не была разработана до уровня единой системы. Это сделали лишь Демокрит, Платон и Аристотель.

С тех пор философии присуще устремление к систематике. Но наряду с таким устремлением постоянно проявляется тенденция рассматривать метафизические проблемы в отрыве от целого, вне установки на всеобъемлющий синтез. По мнению Крампфа, это позволяет метафизической мысли сохранять живой контакт с объективной реальностью.

В качестве тем, разрабатываемых в таком ключе метафизикой на протяжении всей ее истории, Крампф выделяет следующие: тема сокрытого единства бытия, тема бесконечного в конечном, связи конечного в бесконечном; проблема "душевного бытия"; проблемы бытия и становления; тема отношения между индивидуальным и всеобщим. При разработке каждой из них, хотя и в весьма различной мере, можно проследить переход от тематически определенного метафизического мышления к систематической метафизике. Это переход "от работы над метафизическими темами к упорядоченному, опирающемуся на надежные основания систематическому мышлению" (4, с.17).

Работы, в которых рассматривается под тем или иным углом зрения вся история европейской метафизики, образуют незначительное меньшинство в общем массиве исторических исследований. Из числа других работ имеет смысл выделить те, где

объектом изучения становятся определенные ключевые моменты в истории метафизики, устойчивые тенденции или предпринимаются попытки охарактеризовать состояние метафизики в какие-то исторические периоды. Нас и здесь интересует прежде всего то, что связано с представлениями о предмете, целях и функциях философской метафизики.

Исторические исследования античной метафизики в основном сводятся к изучению соответствующего учения Аристотеля. Особое внимание к аристотелевской метафизике обусловлено в первую очередь тем, что историческую ориентацию относительно того, что же такое метафизика, ищут у истоков метафизического мышления, в книге Аристотеля. Не имеет особого значения известная случайность, связанная с внешними обстоятельствами, происхождения термина "метафизика", не употребляемого самим Аристотелем в его предметном значении. Важно то, что в этой книге получает отчетливую тематизацию проблематика, которой суждено было конституировать европейскую метафизическую традицию.

Изучение метафизики Аристотеля образовало уже своего рода традицию в академической истории философии. Работы последних лет в основном воспроизводят позиции, уже разрабатывавшиеся в рамках этой традиции.

Исследование средневековой метафизики, как правило, сопровождается вопросом о природе философии этого периода. Постановка старого вопроса о том, является ли средневековая схоластика теологией или же особым видом философии, имеет, естественно, весьма важное значение с точки зрения изучения средневековой метафизики. Какое-то определенное решение данного вопроса задает во многом подход к решению целого ряда вопросов о характере средневековой метафизики. Обсуждение этой тематики в ряде моментов совпадает с обсуждением проблемы "христианской философии", о которой шла речь выше.

Фернанд Ван Стинберген в статье "Концепция философии в средние века. Новое исследование проблемы" (9) отмечает, что в христианском средневековом мире до XIII в. не осуществлялось

организованного обучения философии. В XIII в. на факультетах искусств появляются философские школы, философия научного уровня вторгается на теологические факультеты. В философии начинают видеть рациональное знание, получаемое с помощью естественных средств человеческого познания. Только тогда, как подчеркивает Ван Стинберген, возникают проблемы отношения между философией и теологией. Речь идет о философии в строгом смысле слова, которую можно противопоставить, по мнению автора, философии в широком смысле, т.е. всякому предельно широкому воззрению на мир и человека.

Философия в широком смысле предстает в разнообразных формах I-XII вв. н.э., но почти полностью исчезает в XIII в. "Если философия в широком смысле часто получает эпитет "христианская", то философия в строгом смысле в средние века никогда не называлась христианской, потому что речь шла при этом о чисто рациональном знании" (9, с.189).

Гангольф Шримпф в работе "Элементы для разработки исторического понятия схоластической философии" дает общую характеристику средневековой философии. "Можно ли считать, - задается он вопросом, - что обозначения "схоластическая теология", "схоластическая философия" или "синтез обеих" способны служить исходным пунктом для познания того, что с точки зрения историка образует суть научных устремлений средневековья к постижению истины действительности в целом?" (8, с.3). Выводы автора гласят: 1. Не существует единого понятия для определения того, что образует суть научных устремлений латинского средневековья к постижению действительности в целом. Исследователи спорят о том, какое из обозначений для этих устремлений является подходящим в историческом плане - "теология", "философия" либо какой-то синтез теологии и философии. 2. Не оспаривая внешнее обозначение этих устремлений как "схоластики", автор подчеркивает, что "школа" является типичным местом возникновения теоретической рефлексии в средневековье.



Указанные познавательные устремления и по своему происхождению, и по своей интенции суть христианская теология. Никакое из приводившихся обоснований не позволяет обозначить их термином "философия". Опора на логику, а затем и на метафизику Аристотеля не превращает теологию в философию. Вообще "философские островки" не сообщают всеохватной системе теологических высказываний философского характера. Для историка средневековой мысли наиболее важными являются, следовательно, вопросы о том, что обусловило потребность в научном - наряду с практическим - обхождении с вероучением и какое понятие науки играло при этом направляющую роль. Ответы на эти вопросы следует искать, прежде всего, в истории досхоластического и раннесхоластического периодов.

Общество латинского Запада в начале своей истории выражало вероучение лишь образным языком, а не непротиворечивым понятийным языком науки. Теологи считали, что христианское вероучение может быть выражено и этим: языком. Церковь довольно скоро признала такую возможность. С IX в. основополагающим импульсом теологии стало стремление к научности каждого утверждения. Утверждение должно было быть однозначным и полным, находиться в систематической связи с другими высказываниями. Только в этом плане теологию досхоластической и раннесхоластической эпохи можно назвать и философией, или схоластической философией.

Если считать схоластику понятием, обозначающим определенную историко-научную эпоху, то вместо выражения "схоластическая философия" можно использовать "философия схоластики". "Решающее значение имеет то обстоятельство, что ее следует отождествлять с теологией, которую хотели сделать наукой" (9, с.25).

Людгер Хоннефельдер в работе "Второе начало метафизики. Предпосылки, подходы и последствия повторного обоснования метафизики в XIII-XIV вв." (3) подчеркивает, что обнаружение и усвоение аристотелевской метафизики: латинским Западом в

рассматриваемую эпоху имеет особое значение. "Если сравнить то, что современное аристотелеведение при всех своих разногласиях утверждает относительно первоначальной идеи метафизики, с повторным обоснованием метафизики в средневековье, то становится ясным следующее. Подходы, в рамках которых происходит рецепция аристотелизма, носят самостоятельный характер, сообщая средневековому обоснованию характер "второго", после Аристотеля, начала этой дисциплины, причем не только в историческом плане" (3, с.165-166). Исследования позднеантичного и средневекового иудейско-арабского аристотелизма показывают в полной мере своеобразие творчества латинских авторов. Историко-философское значение указанного процесса связано еще и с тем, что рецепция аристотелизма в Новое время опосредуется теми формами, которые он получил в средневековье. Обращение к "изначальному" аристотелизму происходит лишь в конце XIX в.

Ни один из мыслителей латинского Запада не придерживается того понятия метафизики, которое господствовало в поздней античности. Оно утвердилось благодаря комментаторам Аристотеля из школы Аммония, а затем пришло на Запад через Аверроэса. В соответствии с этим представлением метафизика является "первой философией" потому, что ее предмет - божественное сущее, первое в порядке причин, превосходящее материю и движение, источник нематериальных и вечных трансцендентных идей. Метафизика обращается к сущему как таковому лишь постольку, поскольку она рассматривает особо сущее, первую божественную субстанцию. "Метафизика есть теория трансцендентного и лишь в качестве таковой она становится онтологией" (3, с.167).

В противоположность этому уже в самых ранних, скорее описательных, нежели систематических истолкованиях предмета метафизики, которые встречаются у Доминика Гундиссаллина и Михаила Скота, латинские авторы интерпретируют его прежде всего как науку о сущем как таковом. Божественное сущее относится к объектам метафизики, как это наблюдается у Роджера Бэкона и двух анонимных комментаторов, а позднее у Эгидия. Оно лишь выступает

как один из предметов метафизики, и только в этом смысле божественное сущее образует основную преимущественную цель метафизики. В этом значении признают Бога предметом метафизики и Фома Аквинский, и Дунс Скот.

Латинские авторы отступают от теологического толкования метафизики в силу христианской веры. Ведь если бы метафизика стала теологией, как у Аверроэса, то нельзя было бы устранить опасность, которую несла греко-арабская метафизика как независимое от откровения, опирающееся на опыт и разум научное толкование действительности. В последнем случае неизбежно предположение о том, что разум сам по себе достаточен для постижения высшего принципа и цели бытия.

Стремление понимать метафизику как науку о сущем как таковом, а не как теологию, находит "первое последовательное" оформление у Альберта Великого, в его онто-теологии. А систематическое единство и форму это стремление получает у Фомы Аквинского. В то же время целый ряд мыслителей не приняли истолкование природы метафизики, данное Фомой Аквинским. "Только в том случае, если метафизика понимается как онтология и осуществляется как трансцендентальная наука, можно, как гласит главный тезис нового подхода, удовлетворить требование Аристотеля и избежать проблем с теологией, до конца не устраненных Фомой" (3, с.177). Именно этот новый подход, представленный у Дунса Скота, оказал наибольшее влияние на последующее развитие метафизики вплоть до И.Канта.

В рамках второго начала метафизики оформляется еще одно направление, которому суждено было сохраниться и развиваться в дальнейшем. Поначалу оно нашло воплощение у Оккама. Используя современную терминологию, его можно назвать "универсальной формальной семантикой", полагает Хоннефельдер.

Говоря о Новом времени, приходится, как и применительно к изучению других эпох истории метафизики, констатировать отсутствие крупных исследований, характеризующих метафизику соответствующих эпох в целом. Исследователи ограничиваются, как

правило, рассмотрением метафизических воззрений или воззрений на метафизику тех или иных мыслителей, творчество которых представляется как "репрезентативное" для какой-либо эпохи. Монографическое исследование Гейнца Геймзоэта "Метафизика Нового времени" продолжает поэтому оставаться наиболее полной и, на наш взгляд, наиболее интересной попыткой исторического осмысления нововременной метафизики.

Г.Геймзоэт подчеркивает, что с точки зрения развития метафизики те столетия, которые принято называть Новым временем, имели огромное значение. В связи с этим необходимо, по его мнению, опровергнуть имеющее широкое распространение представление о том, что бурное развитие наук вкупе с оформлением критического научного сознания вели к постоянно нарастающему ослаблению метафизического способа мышления. "Подлинно плодотворные и творческие эпохи новой философии - это периоды цветения метафизики" (2, с.3).

Геймзоэт выделяет две такие "эпохи цветения", каждая из которых равнозначна классическим эпохам метафизики в философии античности и средневековья. Как и в классических случаях, эти эпохи были коротки и длились всего по несколько десятилетий. В период между серединой XVII в. и двумя первыми десятилетиями XVIII в. появляются работы Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница, Гоббса, Беркли. А период от предпоследнего и особенно последнего десятилетия XVIII в. до первых двух десятилетий XIX в. был временем появления трудов позднего Канта, а также систем Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра. В каждую из указанных эпох наряду с этими мыслителями на ниве метафизики работало множество других философов.

Важнейшим условием понимания содержания нововременной метафизики является осознание теснейшей связи этой метафизики с религиозными убеждениями и воззрениями христианской Западной Европы. Те немногие мыслители, которые сознательно отделились от христианства, такие как Спиноза и Э. фон Гартман, разрабатывали свои системы через размежевание с "системами

христианской метафизики". "Можно что угодно думать об отношении между метафизикой и религией вообще и о мировоззренческом и метафизическом значении христианской жизни в особенности. Не вызывает сомнения то, что связь метафизики и религии служила важнейшим источником побудительных импульсов для великих творений мысли Нового времени и глубинным образом определяла постановку и акцентировку проблем в нововременной метафизике" (2, с.5).

Религиозная преемственность, сохранявшаяся в западноевропейской культуре на протяжении столетий, задавала во многом и преемственность в рамках метафизики. Соответственно, связь метафизики Нового времени с метафизикой средневековья носит более тесный характер, чем связь в тех философских дисциплинах, которые могли отделяться от метафизики, таких как теория познания, логика, философия права, даже этика. Классические системы метафизики XVII в. продолжают разработку проблем, которыми занимались Бонавентура, Фома Аквинский и Дунс Скот.

Геймзот обращает внимание не только на моменты культурно-исторической и проблемно-содержательной преемственности, но и на принципиальные отличия метафизики Нового времени от предшествующей ей философско-метафизической мысли. Он выделяет три таких существенных отличия. Первое состоит в том, что нововременная метафизика высвобождается из традиции и соответственно освобождается от архитектоники средневековых теологических и философских "сумм". И содержание, и форма философского творчества становятся делом выбора философствующих индивидов. Второе отличие заключается в том, что в центр интереса философии выдвигается "действительность" - природа, универсум, человек и общество, история. Теоцентрическая спекуляция остается делом теологии. Человек и мир уже не воспринимаются лишь как отправной момент для философско-теологического познания божественного бытия. Осмысление Бога само служит осмыслению и углублению "понятия

мира". Третье отличие проистекает из связей с новой наукой. Прежде всего, следует говорить о том, что новое количественно-математическое естествознание ведет к постановке в ином ключе метафизической "проблемы природы" и соответственно - к разработке иных "понятий мира" вообще. Содержание и образец работы наук, ставших самостоятельными, оказывают плодотворное воздействие на работу метафизики. Постоянно возобновляющееся размежевание метафизики с отдельными науками можно считать особенной приметой метафизики Нового времени.

В завершение следует сказать несколько слов о нынешней ситуации метафизики. В рамках столь небольшого обзора наиболее целесообразной представляется контекстуальная характеристика этой ситуации. Речь идет о такой краткой общей обрисовке сегодняшней западной философии, которая содержала бы и эксплицитную, и имплицитную оценки положения метафизики в настоящее время. Следует отметить, что попытки представить в общем плане нынешнее состояние западной философии крайне немногочисленны. Наиболее интересной из попыток подобного рода нам представляется та, что была предпринята Юргеном Хабермасом.

По мнению Хабермаса, в философии нашего столетия можно выделить четыре крупных движения, четыре комплекса мысли: аналитическую философию, феноменологию, западный марксизм и структурализм.

Феноменология двигалась вширь, вливаясь и преобразаясь в антропологическую мысль, и вглубь - в онтологическом направлении. Аналитическая философия после второй мировой войны завоевала имперские позиции, на которые претендует и поныне в философии Куайна и Дэвидсона. В конечном итоге эта традиция вылилась в историзм постэмпирической философии науки (у Куна) и в контекстуализм постаналитической философии языка. Западный марксизм переместил Марксову мысль из сферы политической экономики назад в сферу философской рефлексии. Западный марксизм сохраняет определенную продуктивность в рамках социально-научной и профессиональной философской мысли.

Структурализм получил распространение благодаря критике науки у Башляра, антропологии Леви-Стросса и психоанализу Лакана. Он перемещается в сферу философии как раз у тех мыслителей, которые стремились преодолеть его, - у Фуко и Дерриды. Сегодня постструктурализм растворяется в радикализованной с помощью Ницше критике разума. В то время как аналитическая философия снимает себя, а феноменология раздробляется, в западном марксизме и структурализме конец наступает в виде онаучивания и преобразования в мировоззрение" (1, с.13).

Указанные движения означают определенный разрыв с традицией. Этот разрыв связан с "четырьмя мотивами", составляющими, по мнению Хабермаса, "специфически современное" философии XX в. Речь идет о следующих "мотивах": постметафизическое мышление, лингвистический поворот, ситуативное расположение разума и замена приоритета теории перед практикой обратным отношением, или преодоление логоцентризма.

Постметафизическое мышление предполагает отказ от теории, претендующей на постижение целого и на особый привилегированный доступ к истине. Лингвистический поворот означает парадигматический переход от философии сознания к философии языка. Онтологически ориентированная феноменология лишает разум его классических атрибутов, утверждая конечность, временность и историчность субъекта. Подходы Витгенштейна, Гадамера, Леви-Стросса, а также гегельянцев-марксистов также представляют собой попытки поместить вознесшийся в небеса разум в разнообразные контексты его функционирования. Это предполагает также перевертывание классического отношения между теорией и практикой. Прагматизм, психология Пиаже, теория языка Выготского, социология знания Шелера, анализ жизненного мира у Гуссерля воплощают стремление показать, что наши когнитивные достижения укоренены в донаучной сфере, в сфере обхождения с людьми и вещами.

Охарактеризованные "мотивы" ведут философскую мысль к новым результатам. В то же время они приводят ее и к

определенным ограниченностям. Постметафизическое мышление связано со сциентистской ограниченностью, заключающейся в ориентации философии на какие-то конкретные идеалы научности. Лингвистический поворот привел к появлению онтологического понимания языка, которое представляет язык как нечто самостоятельное по отношению к процессам научения, обусловленным тем, что происходит в мире. "Скептические понятия разума" привели к радикальной критике разума, к отождествлению разума с репрессивностью. Наконец, увязывание теории с практикой имеет отрицательные последствия, если практика отождествляется только с трудом и не вскрываются многообразные отношения между символически структурированным жизненным миром, коммуникативным действием и дискурсом.

Воззрения Хабермаса свидетельствуют о его восприятии современной западной философии как по существу постметафизической или даже антиметафизической. Оценка Хабермаса воспроизводит преобладающие среди нынешних философов позиции. В то же время имеет смысл указать и на целый ряд весьма важных моментов, могущих поставить под сомнение такие позиции. Прежде всего отметим, что и в настоящее время не только постоянно воспроизводятся известные из истории философско-метафизические воззрения и подходы, но и усиливаются устремления к разработке на новой основе метафизической по существу проблематики. Достаточно указать на соответствующие процессы в аналитической философии, которая, как известно, в ряде своих форм выступила с наиболее радикальной критикой метафизики в двадцатом столетии. Наконец, укажем на настойчивые и нередко весьма успешные усилия выявить "имплицитную метафизику" в тех философских теориях, которые обычно воспринимаются - в соответствии с их самопониманием - как неметафизические.



## Заключение

Современная философская ситуация характеризуется, на наш взгляд, тремя основными позициями по отношению к метафизике. Первая заключается в молчаливом игнорировании или забвении метафизики. При этом речь не идет, как правило, о какой-то сознательной негативной установке, находящей выражение в подчеркнутом отрицании. Просто метафизика воспринимается как нечто в такой степени очевидно невозможное или устаревшее, что не стоит тратить времени на разговоры об этом. Нет, соответственно, нужды в полемике, критике или в усилиях по "преодолению" метафизики.

Вторую позицию составляют усилия каким-то образом обновить метафизику. Такие усилия, как правило, включают в себя исторические исследования и размышления, что само по себе уже означает соотнесение с традицией и даже ее продолжение.

Третья позиция образуется многообразными формами историко-философской работы в области метафизики. Наряду и в рамках традиционных форм исторической реконструкции, нацеленных на экспликацию содержания метафизических построений, их классификацию и типологизацию, установление исторических зависимостей, исторической периодизации предпринимаются попытки выявить побудительные мотивы, основные установки, "базисные аспекты" метафизического мышления, каким оно проявилось в разнообразных содержаниях европейской философско-метафизической традиции.

В сферу нашего внимания попали, соответственно, исследования, авторы которых так или иначе разделяют вторую и третью позиции. Общим моментом практически всех серьезных разработок является то обстоятельство, что изучение истории метафизики не носит, если можно так выразиться, сугубо или "чисто" исторического характера. Обращаются именно к тому историческому материалу, к тем выработанным в истории метафизики позициям,

которые могут быть реактуализированы в контексте нынешней философской ситуации. Это первая важнейшая характеристика современных работ, посвященных истории метафизики.

Другой характеристикой можно считать содержащуюся почти в каждой работе попытку осмысления метафизики как таковой.

Следует подчеркнуть, что такое положение дел не является чем-то характерным для современной философской ситуации. Оформление в XIX в. истории философии как относительно самостоятельной и обширной сферы философской деятельности означало, в числе прочего, и все более полное осознание плюралистичности традиционной метафизики. Это обстоятельство сочеталось с осознанием и тематизацией историчности метафизики во всем многообразии значений и форм историчности. Метафизику предстояло осмыслить в такой перспективе, проблематизирующей весьма радикальным образом само ее существование. Историческое изучение метафизики стало средством отрицания правомерности метафизики или средством ее легитимизации.

В завершение отметим, что, к сожалению, в исторических исследованиях метафизики не ставится и тем более не разрабатывается вопрос принципиального плана, который вытекает из охарактеризованной общей сути этих исследований. Такой вопрос можно было бы, на наш взгляд, сформулировать как вопрос о том, способно ли историческое самосознание метафизики стать ее философским самосознанием. Очевидно, что здесь мы имеем дело со специфической формой вопроса об отношении между историческим и систематическим. Следует подчеркнуть, что систематическое мы понимаем не как того или иного рода упорядочение исторического, а как постижение сущностного. Другими словами, вопрос заключается в том, способно ли исследование истории метафизики открыть дорогу к постижению сущности метафизики.

Только при ответе на этот вопрос историческое исследование метафизики может стать адекватным средством ее исторического самосознания. А в идеале разработанный ответ такого рода будет

означать реализацию проекта "метафизика через историю метафизики".

#### Список литературы

1. Habermas J. Der Horizont der Moderne verschiebt sich // Nachmetaphysisches Denken: Philos. Aufsätze. - 2 Aufl. - Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988. - S. 11-17.
2. Heimsoeth H. Metaphysik der Neuzeit. - Darmstadt: Wiss. Buchges., 1967. - 244 S.
3. Honnefelder L. Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze u. Folgen der Wiederbergründung der Metaphysik im u.Pa 13/14 Jahrhundert // Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien u. Paradigmen. - Hamburg: Meiner, 1987. - S. 165-186.
4. Krampf W. Die Metaphysik und ihre Gegner. - Meisenheim am Glan: Hain, 1973. - 181, 162 S.
5. Martin G. Allgemeine Metaphysik: Ihre Probleme u. ihre Methode. - B.: De Gruyter, 1965. - VII, 358 S.
6. Reininger R. Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie. - Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss., 1978. - 330 S.
7. Schmidinger H.M. Der Streit im die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang // Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19<sup>u</sup> und 20. Jahrhunderts. - Oraz etc/: Styria 1987-1990, S.23-48.
8. Schrimpf G. Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie // Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien u. Paradigmen. - Hamburg: Meiner, 1987. - S. 1-26.
9. Steehberghen F. van. La conception de la philosophie au moyen âge: Nouvel examen du probleme // Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien u. Paradigmen. - Hamburg: Meiner, 1987. - S. 187-200.
10. Weischedel W. Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philos. Theologie im Zeitalter des Nihilismus. - 2 Aufl. - München: Nymphenburger Verl., 1972. - Bd 1. - XXII, 516 S.
11. Weischedel W. Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philos. Theologie im Zeitalter des Nihilismus. - 2 Aufl. - München: Nymphenburger Verl., 1972. - Bd 2. - X, 272 S.

**Ю.А.КИМЕЛЕВ**  
**СОВРЕМЕННЫЕ ЗАРУБЕЖНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**  
**ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЕТАФИЗИКИ**

**Научно-аналитический обзор**

---

Подписано к печати 3/IV-96 г.

Формат 60x84/16

Печ. л. 3,0

Тираж 120 экз.

Уч.-изд. л. 3,4

Заказ № 9/6



ИНИОН РАН, Москва, ул.Красикова, д.28/21

042(02)9

