

Борис Домбровский (Львов)

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Borys Dombrowskiy (Lviv)

Philosophy of History of Philosophy

The paper offers to name for the modern period of history of philosophy — apofatycal. Its beginning is initiated by creative work of F.Brentano. Therefore the views of F.Brentano, expounded in the paper of K.Twardowski «Franz Brentano and history of philosophy», are analyzed. Unlike Brentano, it is being proved that the beginning of the periods in history of philosophy relies not on the new methods, but on constantly recommencing ontology of reizm. Apophaticism of thing denotation consists in the fact that a thing can not be marked in arbitrary way, but only by describing without asseveration on its existence.

Введение

Повсеместно принятая периодизация развития философии в главном повторяет деление, принятое в истории: Античность, Средневековье, Новое время. В основу этого деления, предложенного в XV в. Флавио Бьондо, неявно положено понятие ценности. К ценностям неизменно относят знания. Интерпретация знания как ценности позволяет трактовать развитие философии как часть человеческой истории, а также понять и до некоторой степени объяснить совпадение этапов как собственно истории, так и истории философии. В историческом аспекте у знания две особенности: знание является сакральным и знание обладает свойством всеобщности. Негативным следствием первой особенности является творчество, которое, для краткости, можно выразить в известной максиме — не сотвори себе кумира. Обыденная практика передает эту особенность выражением естественного языка — «надо знать как сделать это». О позитивной стороне сакрального речь ведут богословы. Вторая особенность носит, как кажется, только позитивный ха-

ракти, ибо знание, будучи общезначимым для одного разумного существа, должно оставаться таковым и для всех подобных существ. А значит и ценности присущи, хотя и в разной степени, обоим отмеченным особенностям. Знание как ценность, с присущими ей особенностями, будет находиться в центре внимания на протяжении всего изложения.

Философия, развивавшаяся путем катафатики, в Античности и Средневековье ценность знаний усматривала еще преимущественно в них самих, тогда как в Новое время упор был сделан на методах познания и философия почувствовала родство своих методов с научными методами, а через них и свою созидательную силу: знание не только ценность, но и сила. Но чем более науки в Новое время набирали сил, тем менее категорическими становились суждения философии, приобретая характер ассерторических, а не аподиктических, иногда антиномий, трактуемых как причины развития научного знания, а то и попросту спекуляций. Возникла проблема утверждения поученного знания, редуцируемая в конечном счете к проблеме существования. Как будет показано далее, изменение характера суждения связано в первую очередь с искажением отношения номинации субъекта суждения, или шире — с принятой онтологической позицией. Сегодня эти искажения таковы, что приходится говорить об апофатической философии.³

Апофатическая философия в основу деления своей истории кладет максимум: по плодах их узнаете их, а критерием правильности деления делает отношение номинации этих плодов при помощи обозначающих выражений; типы обозначающих выражений и будут знаменовать этапы в развитии апофатической философии. Несмотря на то, что говорить об апофатической философии во весь голос приходится только сегодня, причины чего будут объяснены позже, кумулятивный эффект знания позволяет сравнить и состыковать историсофию обеих философий — катафатической и апофатической. Кумулятивный эффект знаний обычно воспринимается как прогресс в развитии науки, но таковым он будет только с точки зрения методологии. С позиции онтологии кумулятивный эффект, пожалуй, свидетельствует о дифференциации предметных областей сущего, с чем явно или неявно борется философия, стараясь собрать воедино разрозненные знания. Поэтому в аспекте онтологическом, который апофатическая философия полагает исходным, развитие наших представлений о сущем, приводящее к дифференциации — это, пожалуй, регресс бытия, упадок. Таким образом, история катафатической философии будет фиксировать свои этапы на вершинах познания, а апофатическая — как падение с этих вершин, первая — как прогресс, вторая — как регресс, кризис бытия. Разнесенные же во времени вершины и упадки в развитии философии в действительности дополняют одно другое, ибо только философия может соединить в едином

³ Автором настоящей работы попытки обоснования апофатической философии как направления, характеризующего состояние современных исследований, уже были предприняты [см. 3; 4; 5].

представлении разделенные научной методологией знания. Однако сегодня все меньше и меньше проявляется нужда в таком синтезе, дающим знание о едином начале бытия. Этому есть свои причины. Во-первых, человек не творец, а поэтому и не знает как и из чего сотворен мир, а во-вторых, он, используя анализ, уже перешел к синтезу новых материалов, из которых и производит вещи. Сегодня в онтологии речь не идет о некоем первоначале, например, о стихиях или субстанции, как в Античности, Средневековье, Новом времени — это кажется наивным с точки зрения современного естествознания, но речь идет — что оказывается не только наивным, но и примитивным — о вещах, и не столько потому, что мы их воспринимаем, сколько потому, что мы их производим массово, копируя созданные нами же образцы. Натурфилософов античности также окружали вещи, но им и в голову не могло прийти, что вот эта предстоящая вещь составляет основу бытия. В разные времена вещи, их восприятия и представления о них называли по-разному, например, объект, предмет и т.п., но, в конечном счете, хотя и немногими, философами все же разделяется мнение, что мир состоит из вещей, что концепция реизма если и не является центральной, то достаточно заметной, а потому она требует внимания, а возможно, и переосмысления. И не только потому, что человечество производит конкретные материальные вещи, сколько потому, что получают распространение представления о них отдельных философов.⁴ Поэтому сегодня онтология — это онтология не только воспринимаемого или репродуцируемого сущего, но и продуцируемого. Кратко говоря, это онтология творчества, которое предстает как творчество вещей. И хотя оно не вчера началось, но сегодня у него тотальный характер. Поэтому начнем от начал творчества.

С позиции апофатической философии может быть выделено шесть этапов: два дофилософских, определяющей характеристикой которых является эстетическое, или материальное творчество, условно называемых «стена» и «Вавилон», и четыре философских, три из которых — античность, средневековье и Новое время являются общепринятыми и совпадающими с историческим делением, а последний, названный апофатической философией, принадлежит современности. Общность всех шести этапов в том, что их начало определяется критическими событиями, связанными с существованием или представлением о сущем. О первых двух этапах в дальнейшем речь не пойдет по причинам, которые станут понятными из дальнейшего изложения, но все же кратко объясним,

⁴ Здесь не имеются в виду номиналистические воззрения. Исторически номинализм начинается с существующей вещи, а кончается спором о статусе имени этой вещи. Апофатическая философия принимает во внимание противоположное направление — от имени к вещи, даже если это имя лишь переменная. Поэтому здесь имеются в виду такие философы, как В.О. Куайн, Ст. Лесьневский, Т. Котарбинский, А.И. Уемов, которые являются прежде всего реистами, а только затем номиналистами, о чем свидетельствует их позитивное отношение к вопросу о произвольности знака. Тем самым они, как правило, неявно занимают креативную позицию в онтологии, которая начинается в языке.

чем вызваны названия упомянутых выше периодов. Каин поднимает руку на венец творения и, возможно, боясь мести, огораживает своей стеной, т.е. кладет начало ограничению пространства, положив начало цивилизациям каинитов. А поскольку граница в апофатической философии есть центральное понятие и стена открывает начало определенного исторического периода, то ни этот поступок Каина, ни его последствия в работе, посвященной истории философии, не могут быть опущены. Этого не может быть сделано и потому, что упомянутая ситуация повторяется до сегодняшнего дня. Следующим шагом было стремление, говоря языком средневековья, сравняться твари с Творцом, т.е. вновь покуситься на вершину сущего. Результат известен, а Вавилонское смешение языков показывает, что язык, без которого философия не мыслима, не является продуктом человеческой деятельности ни по установлению, ни по природе, хотя и он подвержен эволюции благодаря этой деятельности, но уже, условно говоря, после столпотворения. И этот факт в значительной мере объясняет, почему период от Вавилона до античной философии назван эстетическим.⁵ Вместе с тем принимается гипотеза, что разделение некогда единого языка — это разделение на части речи и только вследствие этого неудача в номинации. Эту точку зрения, как одну из возможных, приводит в своей книге «Поиски совершенного языка в европейской культуре» Умберто Эко [10, с. 54]. Последующие же периоды связаны с коллизиями, возникающими вследствие неудач с именованием сущего так, как его понимали в философии. А понимали его не всегда правильно и главная опасность была заключена в вымышленном сущем, ведь философия умозрительна. Так в античности представления о сущем были реабилитированы введением понятия, а силлогистика Аристотеля «погружена в онтологию и питается от нее, как говорил Шарль Серрюс» [1, с. 395]; в Средневековье апофатическое богословие впервые прямо столкнулось с проблемой определения Единой вещи и, предложив различные деления сущего, вернулось к проблеме универсалий, не удержав равновесия в вопросе однородности терминов сугубо по причинам онтических предпосылок;⁶ в Новое время в игру вошла *res*

⁵ Термин эстетический здесь и далее употребляется в том смысле, в каком его употреблял И. Кант.

⁶ Напомним, что имя в суждении Античности говорит «о чем» (речь), в Средневековье же акцент смещен на «что» говорится. Зарождающееся научное мировоззрение Возрождения и Нового времени потребует именно второго суждения, которое с интенциональной точки зрения это «что» превратит в оценку, а с экстенциональной приведет к пропозициональной функции, исключая имя в пользу переменной. Внешний человек не только судит, но и оценивает; внутренний принимает мир в его границах. Вот почему в Новое время наряду с суждением заметную роль начинает играть описание, построенное на основе свойств и оценок, или интенционалов, тогда как герметическая математика предоставляет в распоряжение переменную, ограниченную областью определения. Разделение гуманитарного и естественнонаучного (математического) знания продолжит в Новое время ранее начатый процесс разделения сущности и существования.

сogitans, с которой уже и модизм средневековья не мог справиться, а в современной науке становятся легитимными обозначающие выражения, способные обособлено выражать сущность от существования целой вещи и таковыми оказываются дескрипции. Никогда такого не было, чтобы в обозначающем выражении, каким бы сложным оно не было, сущность и существование не только выражались обособленно, но существование по принципиальным соображениям не могло быть выражено, а фактически запрещено. Если в силлогистике надо было отбрасывать неправильные модусы, т.е. выражения языка, то сегодня язык может отбрасывать обозначаемое сущее. А это и есть апофатическая философия. Таким образом, начало перечисленным этапам полагается очередным ослаблением отношения обозначения и соответствующего ему бытия. В конечном счете эта тенденция — о чем только что было сказано — приводит к разрыву в обозначающем выражении существования и сущности. Но если учесть связь имени и обозначенной этим именем существующей вещи, то изменения в истории философии можно фиксировать, отслеживая изменения в обозначающих выражениях, или — более широко — в основу периодизации положить этапы эволюции языка. Это и есть основной методологический принцип апофатической философии в применении к истории философии.

К сказанному следует сделать важное замечание, которое исключает периоды «стены» и «Вавилона» из собственно философии, хотя они и оказывают в силу кумулятивного эффекта важное влияние на последующие этапы развития человека, а потому и философии. В упомянутые этапы осуществлялась преимущественно эстетическая, т.е. материальная деятельность, которая вследствие своих определенных свойств не носила тоталитарного характера, хотя в наиболее экстремальных своих проявлениях и оказывала влияние на развитие языка. И только интеллигентное творчество с помощью языка открывает эпоху собственно философии, которая воспользовалась и «стеной» как фрагментом ограниченного пространства для фиксации результатов творчества в виде пространственных границ, и эффектом Вавилонского смешения языка для выделения частей речи и составления из них суждения. Наверное, первые два периода с позиции историка философии нельзя назвать даже протофилософскими, но их ценность обнаружится в том, что они послужат целью, которую намеревается достигнуть современная философия, открывая новый этап своего развития, названный апофатическим. Эта цель станет более различимой в конце изложения, ибо окажется, что философия обратила свое развитие вспять, т.е. вновь имеет место разделение, но уже обозначающих выражений да еще и внутри частей речи, что открывает возможность «созидания» при помощи языка, а вместе с тем философия актуализирует вопрос о материальных границах бытия как ограничениях конструируемых пространств.

I. Историософия Франца Brentano

Поскольку апофатическая философия тесно связана с историческим развитием языка (а точнее, языков, что также затрудняло осознание появления апофатической и способствовало экстенциональному развитию катафатической философии), то было бы важно сравнить этапы апофатической философии с каким-нибудь оригинальным историософским подходом, но развиваемым с позиции катафатической философии. Для сравнения очерченных выше этапов апофатической философии с традиционной точкой зрения на историю философии была выбрана небольшая работа основателя Львовско-Варшавской школы К.Твардовского, излагающего взгляды своего учителя Франца Brentano.⁷ Таким образом, далее фактически будет иметь место сравнение исторической линии апофатической философии со взглядами на историю философии Ф.Бrentano в изложении К.Твардовского. Brentano был выбран не случайно, поскольку, с одной стороны, он намеревался провести реформу традиционной логики с учетом истории развития суждения, сводя его к т.н. экзистенциальному суждению, в результате чего оно становится обозначающим выражением, а с другой стороны, это обозначающее выражение окажется дескрипцией, уже не способной удовлетворять аристотелевскому определению истины в силу своей логической (правильнее – экзистенциальной) формы. Поэтому прежде чем сравнить историю философии с точки зрения Brentano с (ретро)-перспективой, которую открывает апофатическая философия, предположим этому сравнению краткое изложение очерка Твардовского.

Свой метод Brentano называет конструктивным и апостериорным, давая ему следующее определение: «Апостериорным конструктивный метод называется тогда, когда он старается обнаружить общие законы развития философии в самих исторических фактах» [8, с. 193]. Метод Brentano Твардовский считает научным и отмечает, что «произведений, которые бы действительно научным образом, на основе только самих по себе последующих исторических фактов, а потому и апостериорным методом представляли бы развитие философских исследований, литература содержит не много. Их можно было бы посчитать по пальцам. Это свидетельствует о трудности задачи, каковой является открытие общих законов, управляющих историческим развитием философии» [8, с. 193]. Brentano сохраняет временное деление европейской истории философии на философию древнюю, средневековую и Нового времени, а тем самым он полагает развитие философии частью всемирной истории, по поводу которой можно сказать, что ее деление

⁷ См. 8, с. 193–206. Работа Brentano F. *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Comte.* – Leipzig: Meiner. – 1926 оказалась недоступной автору.

определяется сменой ценностных ориентиров по отношению — что и утверждает апофатическая философия — к наивысшим проявлениям сущего. В каждой из этих эпох он выделяет четыре фазы, а повторение этих же постоянных четырех фаз составляет, согласно Брентано, общий закон исторического развития в сфере философии. Первая фаза является фазой расцвета и ее отличают, во-первых, живая и сугубо теоретическая заинтересованность философскими проблемами, во-вторых, применение методов, возможно, не во всем совершенных, но всегда соответствующих исследуемым вопросам. Вторая фаза, являющаяся одновременно первым периодом упадка философских наук, отличается ослаблением и искажением сугубо научной заинтересованности, с каковой в первой фазе разрабатывались философские вопросы. Философия начинает служить практическим целям и тем самым теряет в добросовестности и точности исследований. Третья фаза, составляющая второй период упадка, представляется как реакция на вторую фазу. В ней философия утрачивает доверие к своим силам; однако в этом доверии отказывают не только философии, но вообще человеческому разуму, считая его неспособным к добыванию какого-либо знания. Это фаза скептицизма. Четвертая фаза есть третий, последний период упадка, наиболее глубокого. В нем «жажда знаний, удерживаемая скептицизмом, стремительно ищет успокоения и с едва ли не горячностью поспешностью создает новые воззрения, новые философские системы. А поскольку научные методы, которыми пользовались в первой фазе расцвета, не ведут так быстро к цели, как того жаждет изглоданный скептицизмом человеческий разум, то этот разум прибегает к новым разнообразным источникам познания, к принципам, за истинность которых никто не в состоянии поручиться, к какой-то тайной интуиции, к мистическим силам познания и роскошествует мнимым обладанием провозглашаемых истин, превышающих всякое человеческое понимание» [8, с. 195].

Кратко подытожим сказанное табличкой, заимствованной из работы К.Твардовского.

Античная философия

- а) Расцвет: 1.Фаза: От Фалеса до Аристотеля.
- б) Упадок: 2.Фаза: Стоики и эпикурейцы.
3.Фаза: Новая Академия, пирронизм, эклектизм.
4.Фаза: Неопифагорейцы, неоплатоники.

Средневековая философия

- а) Расцвет: 1.Фаза: Патристика и схоластическая философия до св.Фомы.
- б) Упадок: 2.Фаза: Скотисты.
3.Фаза: Господство номинализма (Уильям из Оккама).
4.Фаза: Мистицизм, Луллий, Николай Кузанский.

Философия Нового времени

- а) Расцвет: 1.Фаза: Фрэнсис Бэкон, Декарт, Локк, Лейбниц.
- б) Упадок: 2.Фаза: Французский и немецкий рационализм.
3.Фаза: Давид Юм.
4.Фаза: Философия шотландской школы, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель.

II. История философии: прогресс или регресс?

Итак, «повторение постоянных четырех фаз составляет, согласно Брентано, общий закон исторического развития в области философии.» Из этих постоянных четырех фаз три свидетельствуют об упадке философии. Таким образом, вся история философии должна представляться большей частью как регресс, тогда как (если не для бывшего в священном сане Брентано, то для Твардовского — определенно) развитие человеческого общества, и в первую очередь философия, представляются как несомненный прогресс. Твардовский даже в отношении законов этики полагал, что со временем их можно будет аксиоматизировать, поскольку удастся найти окончательную их формулировку, что сейчас еще невозможно, ибо человечество не достигло надлежащего уровня своего развития. Отметим, что переходя к фазам упадка Твардовский везде подчеркивает утрату религиозности. Говоря об античности он пишет, что «философия видится здесь призванной занять место религиозных чувств, уже вымерших в греческих умах» [8, с. 196]; дезориентацию веры в средневековье выражает позиция Уильяма из Оккама, утверждавшего, «что человеческий разум не в состоянии разрешить, существует ли личный Бог, или нет, является ли человеческая душа бессмертной; [...] номинализм справился с этим таким образом, что принял существование двойной истины: теологической и философской и утверждал, что какая-нибудь наука может быть теологически истинна, а философски — ложна, либо наоборот. Лучшего пути, чтобы усомниться во всякой истине, трудно и выдумать»; в Новое время «повторяется то же, что было после Аристотеля и Фомы из Аквино. [...] Подобно тому, как в начале политического упадка Греции, так и теперь влияние религии угасало» [8, с. 197]. Естественно задаться вопросом: а не связан ли упадок в развитии философии с утратой религиозности? Ведь нигде в статье не приводятся причины упадка в философии, кроме приведенных замечаний, связывающих фазы кризиса и снижение уровня религиозности населения. А такие причины важны, поскольку определяют совокупную тенденцию развития философии — несмотря на отдельные взлеты — в общем как упадок, вследствие утраты главного ориентира — Того, Кто есть Сущий. Тогда обратимся к немногочисленным фазам подъема, чтобы проверить сделанные замечания.

Аргументы в пользу тесной связи фаз расцвета философии и религиозности лежат на поверхности: Аристотель первую философию называл также теологией, период патристики совместно со схоластической философией, на вершине которой находится Фома Аквинский, говорит сам за себя, роль Бога в рассуждениях Декарта, хорошо известна. Следовательно, фазы подъема в философии совпадают с осознанным присутствием Бога в рассуждениях философов. Очевидно, что просто ссылок на идеал «незаинтересованного наблюдателя», лозунг «искусство для искусства», «жажду знаний» и прочие высказывания Аристотеля, приводимые Твардовским при описании и объяснении первых фаз расцвета философии в классификации Brentano, оказывается недостаточно и, хотя роль Творца не акцентируется в изложении истории, все же приходится к Нему обращаться.

С другой стороны, нетрудно заметить, что реальным критерием успеха в философских исследованиях является эффективность метода, который Твардовский называет научным, противопоставляя его «теологическому мистицизму», главный недостаток которого, как кажется, он усматривает в оторванности от опытных данных, или шире – в пренебрежении эмпирической составляющей.⁸ Однако попытка уравновесить акцент на методе получения знаний одним лишь упоминанием об объекте исследования, как кажется, не приводит к балансу гносеологии и онтологии в предлагаемой классификации истории философии. Крен в сторону теории познания становится особенно заметен в Новое время, главным образом во французском рационализме, открывшемся *cogito*, а завершившимся априорными формами рассудка и спекулятивной логикой Гегеля, знаменующими по Brentano-Твардовскому упадок философии. И никакой противовес в виде английского эмпиризма, ни инобытие духа не могут исправить катастрофического положения в области онтологии: здесь такая же сумятица с субстанциями, как и со стихиями в античности. Все, что продемонстрировал Кант в «Критике чистого разума» – так это в виде антиномий, разложенных позже Гегелем в систему понятий, поврежденное грехопадением человека сознание.⁹ Но такое сознание, какие бы методы оно не использовало и какое бы внимание опыту не уделяло, самостоятельно не может привести в равновесие две главные сферы философских исследований – онтологию и гносеологию, не может отыскать срединный путь между ними, не впадая в одну, или другую крайность. В исторической перспективе antecedent *cogito* привел к консе-

⁸ Здесь сказывается позиция Brentano, провозглашенная им в одном из тезисов своей докторской диссертации: «Истинный метод философии ни в чем не отличается от того, что применяется в естественных науках [11, S. 137].

⁹ Нельзя не отдать должного Канту, который постулировал существование не только априорных форм рассудка, но также априорное существование мира как вещи в себе. Тем самым он обезопасил себя, в отличие от Гегеля, не только перед сотворенным, но и перед Творцом.

квенту, коим оказался экзистенциализм, по поводу которого, как думается, и Brentano, и Твардовский с их позитивистской направленностью пришли бы к единому выводу: это онтологический крах. И даже научно ориентированная философия в XX в. сменит упование на метод в первой фазе Нового времени противоположным утверждением: каков предмет — таков и метод. И это оборачивание метода не случайно, ибо с предметом, называемым ранее вещью, происходили чудесные метаморфозы не всегда заметные современникам. Более же широкий взгляд на историю философии подсказывает: упование на метод, разделяемое как Brentano, так и Твардовским, может деформировать представления о сущем, ведь метод — это органон, т.е. язык. Если бы Ф. Бекон посмотрел на органон с точки зрения языка, возможно, он ограничился бы классификацией наук, разместив в них вещи и тем бы новации ограничились. Но требования «нового органаона» и «правильного метода» прозвучали «ясно и отчетливо», а осознание того, что у Аристотеля органон это не только логика, но и прежде всего язык, было забыто.

Поэтому присмотримся еще раз к предложенной Brentano периодизации истории философии уже не с позиций научной методологии, или — что здесь одно и то же — гносеологии, а в онтологическом плане. Оселком, на котором будем проверять — скажем так — эффективность (исторического прогресса гносеологии, выражающегося в кумулятивном эффекте знаний, т.е. в эпистемологии) онтологических воззрений, станет эволюция языка: если взгляд на сущее приводит к каким-либо изменениям языка с точки зрения широко понимаемой логики, то тем самым с необходимостью должны произойти изменения и в органоне. Для проверки эффективности обсуждаемой классификации достаточно присмотреться к первым, успешным фазам исторических эпох.

Итак, первая фаза подъема в истории философии по Brentano обозначена «от Фалеса до Аристотеля». С точки зрения методологии познания достижения Стагирита несомненный успех. Но чем он вызван? Он вызван кризисом в онтологии. Этот кризис четко обозначен Парменидом в двух частях его произведения «О природе». В первой части «Путь истины» он жестко связывает мысль и всякое без исключения бытие, а во второй, названной «Путь мнения», речь идет хотя и о едином сущем, но высказываться о нем можно по-разному. Первая строка второй части — «Смертные так порешили: назвать именами две формы [...]» — говорит уже о бытующей во времена Парменида практике обращения с языком, который это единое сущее наделяет акцидентально различными формами бесконечности. Сегодня можно было бы сказать, что Парменид — а Зенон это продемонстрировал в своих апориях — столкнулся с актуально бесконечным множеством, которое до времени удавалось скрывать под онтическими характеристиками «целое», «общее

начало», «архе».¹⁰ До Парменида поиск общего начала бытия хотя и был безуспешным, но не приводил к апориям, поскольку, с одной стороны, общность бытия предполагала его категориальную минимизацию, главным образом количественную, которая так или иначе сводилась к качественной, например, в стихиях, а с другой, общность сущего сохраняла представления о нем, но не деформировала язык неологизмами. Но уже у Парменида «малосодержательное утверждение («есть») дает возможность установить целый ряд отличительных признаков (σήματα), присущих тому, что ЕСТЬ, т.е. истинно сущему или бытию» [9, с. 25]. В конечном счете актуальное бесконечное множество несомненно существующих для грека предметов стало восприниматься как потенциальное благодаря смещению акцента с актуально мыслимого сущего на актуальность акциденции этого сущего. В некоторых случаях она начала восприниматься даже как сущее. Так было с апейроном, а, возможно, и с атомом.¹¹ Путь для наделения отдельных потенциальных вещей бесконечным, но и актуальным числом признаков был открыт и софисты сполна воспользовались этой свободой. Сократ побил софистов их же оружием, введя в обиход понятие и его определение. Казалось бы, если не с бытием единого начала, то во всяком случае с единичной вещью покончено окончательно и античному философу остается только удивляться: как это может быть, что единичный Сократ есть человек вообще? Ответ дает Платон, постулируя существование единичных идей. За счет чего был дан ответ, что послужило платой за, казалось бы, методологический возврат к онтологии физиологов? За счет языка, а точнее, надетого на него ярма силлогистики. Однако о силлогистике чуть позже. Прежде отметим, что в соответствии с мировоззренческой установкой античного грека актуальный мир порождает актуальное знание: к нему можно приблизиться, но оно есть, или задано. Мнение же потенциально. Следовательно боролся античный грек против потенциального существования и против потенциального знания, которое есть мнение. Но именно поиск архэ и показал наличие мнений, а не истинных знаний. Тот факт, что мир изменчив, например, в ярко выраженной позиции Гераклита, этот факт не лишал грека уверенности в существовании ни мира, ни истинного

¹⁰ Чувство единения всех частей сущего, в результате которого можно прийти к целому, как кажется, хорошо демонстрируют термины макрокосм и микрокосм, образующие примитивную теорию из одного термина и двух префиксов, являющихся неотъемлемыми частями исходного понятия.

¹¹ А.В.Лебедев в статье «ФП АРЕΙΣΠΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель» (ВДИ. — 1978. — № 1-2) убедительно показывает, что субстантивация прилагательного «апейрон» произошла на ранее IV в. до н.э. (прим. 23 к цит. ранее статье И.Д.Рожанского). Завершила процесс субстантивации «субстанция» Аристотеля, придав тем самым самостоятельное значение остальным категориям, выражающим качества. В виду же их самостоятельности оставался открытым вопрос: приписываются ли они субстанции, или отдельным вещам. К этому открытому вопросу позже обратиться средневековье.

знания о нем. Но мнение, например, апейрон, атом, субстанция — это уже сущности потенциальные, единственная данность которых явлена в языке. Язык и стал тем средством, при помощи которого удалось согласовать актуальное знание и потенциальное мнение: сам будучи актуальным он предоставил средства для выражения потенциального мнения, которое предстояло проверить силлогистикой. И еще одна особенность смены мировоззрения с актуального на потенциальное. Потенциальным существованием обладает не весь космос, а его части, но при уточнении этого мнения даже не части, а вещи. Здесь предмышлением античного грека выростала непреодолимая преграда закона, образца, позволявшего лишь подражать и поэтому акцент был смещен в сторону познания свойств вещи, которая продолжала оставаться актуальной. Таким образом, путь к определению и понятию оказывался свободным и не отягощенным проблемой существования. Даже тогда, когда речь идет об абстрактных понятиях, например, знании, как в «Теэтете», справедливости в «Государстве» или мужестве в «Лахесе» Платона, то речь идет в сущности о качествах, носители которых указываются с помощью примеров. Итак, Античность с отдельными потенциальными вещами справилась, введя понятие, а если Аристотель и вопрошал *φυδὲ φῖ εἰνβῖ*, то вопрос, как кажется, относился вот к этой предстоящей перед ним вещи. Непустоту же понятия пришлось проверять в среднем термине силлогизма.

В первом периоде своего творчества, в «Об истолковании» Аристотель еще принимает от своего учителя Платона¹² тезис о наличии двух типов выражений — имен (*ονοματα*) и глаголов (*ρηματα*), хотя последний тип можно трактовать шире, включая сюда и другие части речи. Именно такое деление выражений позволяло говорить прежде всего о единичных вещах, поскольку оба класса этих выражений взаимно должны были исключать друг друга. Таково было актуальное состояние языка, в котором начинала культивироваться философия.¹³ В Аналитиках же Аристотель фактически отказывается от разделения выражений языка на типы, принимая тезис об однородности *терминов*. И можно было бы подумать, что произошел возврат к состоянию, имевшему место, если не до грехопадения, то во всяком случае до построения Вавилонской башни. Но термины уже не были именами, предназначенными для обозначения единичных предметов (хотя и могли выполнять эту функцию, поскольку сказывался кумулятивный эффект), а были именами понятий, или общих представлений, которые прекрасным образом подошли для обозначения идей: идеи «носились в

¹² В диалоге «Софист».

¹³ Используя последующую терминологию, можно было бы сказать, что Парменид, с точки зрения языка, был номиналистом и его актуально бесконечному множеству вещей соответствовали в языке только существительные, но не было глаголов. Поэтому движение и не могло быть выражено. Разумеется, глаголы были, но их роль в предложении, как кажется, Парменид не осознавал.

воздухе», т.е. уже «жили» в языке и надо было только указать их онтологический, и одновременно логический, но отнюдь не лингвистический топос. Спор же Аристотеля и Платона касался не столько умножения сущностей (идеи и присущей ей вещи), сколько того, чему отдать предпочтение: вот этой единичной существующей вещи (фьде фй ейнбй), или единичной идее, для которой в языке уже было общее и единственное имя. Таким образом, в плоскости онтологии спор оказался безрезультатным. Примирение можно было найти в сущности, а точнее — в способе ее отыскания. Силлогистика оценкой «истина» примирила противоборствующие стороны, но за счет точности указания именем на предмет, ведь понятие потенциально содержит вещи в своем объеме. Таким образом, понятия позволили рассуждать заочно, а логика контролировать — и прежде всего в онтическом плане — эти рассуждения. Поскольку спор о существовании вещей или идей оказался безрезультатным, то он еще даст о себе знать как спор об универсалиях.

Подводя итоги первой фазы развития античной философии, повторно отметим, что ее расцвет — а для Brentano он проявляется в методах познания — был вызван кризисом онтологических воззрений. В философии природы этот кризис лишь намечался, но как только сущее стало отождествляться с мышлением, возникла непосредственная угроза созидания бытия. А античный грек не только панически боялся небытия, но и созидание (творчество) бытия находилось под запретом (за исключением поэтов). И здесь сработал предохранительный механизм языка, заложенный в нем еще во времена построения Вавилонской башни. Разделение языка на части речи позволило Аристотелю выявить логическую форму предложения и жестко связать истинность суждения с реальным существованием предмета суждения. Если в периоде, именуемом нами Вавилоном, творчество носило сугубо физический характер, то в античности превращение бытия как актуально бесконечного множества (целого) в потенциальное угрожало именным словотворчеством, но избыточный выразительными средствами древнегреческий язык не без труда справился с этой угрозой не столько за счет использования причастий или субстантивации прилагательных, сколько за счет аналитического мышления Сократа, Платона и Аристотеля. В последующих фазах античной философии кризис в онтологии, ликвидированный логикой, сказывается уже на бытии человека. Но логика — по замечанию стоика Зенона Китийского — это скорлупа, за которой скрывается физика — белок и этика — желток. Для скептиков же и логика бесполезна, так что лучше воздерживаться от суждений. Поэтому и мы последующие три фазы упадка рассматривать не будем, ибо логос в них не обнаружить. Логос вновь окажется в центре внимания первой фазы второго этапа развития философии, в Средневековье.

Вторая вершина в развитии философии указана Brentano как период патристики и схоластической философии до св.Фомы. Излагая концеп-

цию своего учителя Твардовский ограничивается в характеристике этой фазы указанием на «здоровый инстинкт» и тот факт, что как европейская, так и арабская философии «усматривают в Аристотеле мастера [...], который кажется тем солнцем, вокруг которого несколько веков вращается философская работа» [8, с. 193]. О том, что это за «здоровый инстинкт», распространяться не будем, он в равной мере может быть отнесен как к христианам, так и к арабам, говоря же о патристике нельзя не упомянуть апофатическое богословие, которое — по словам Дионисия Ареопагита — не его одного понудило быть немногословным при приближении мыслию к Творцу, а заговорив, схоластика вновь взялась за онтологию, представив миру доказательство существования Бога. Не только отцы Церкви замолкают в попытках сказать нечто о Сущем, но и Плотин говорит о погружении во мрак при приближении к Единому. А древо Порфирия — так это всего лишь оправдание существования вида, отличного от единичной вещи, в роде. О жажде познания, которую упоминал Твардовский, характеризуя первую фазу античной философии, здесь речь не идет. Здесь вновь все начинается с онтологии, с установления христологического догмата — представления Троицы в Единичности и Единичности в Троице, доказательства существования Бога, а не с гносеологии. В схоластике вновь всплывает онтологический спор Аристотеля с Платоном как проблема универсалий, вызывая пристальное внимание к субтильным дистинкциям в языке.

Картина первой фазы этого этапа развития философии напоминает соответствующую фазу Античности: генетические размышления христологических споров сменяются онтологическими поисками (Скот Эриугена), которые в Средневековье не столь интенсивны, как у досократиков, зато со временем появляется необходимость в доказательстве существования Творца, а потом и сотворенного как все та же проблема единичного и общего, представленная в виде соотношения актуального и потенциального бесконечного множеств.¹⁴ Заканчивается же этот период вновь Аристотелем, но приспособленным к догматам христианства. Несмотря на усилия Аквината, равновесие между верой и разумом удержать не удалось, но *status quo* с точки зрения философии, казалось бы, был восстановлен. Однако в онтологическом плане произошли существенные изменения: концептуализм Абельяра низводит идеи Платона, помещая их в головы философов, и тем самым смещает акцент с субъекта на предикат суждения, открывая путь не только «что-суждению», но и отдельной вещи: не вещи теперь причастны идее, а идея находится в вещи.¹⁵ Без учета характеристик всеобщности

¹⁴ Именно этой цели служил часто приводимый в современной литературе пример о числе ангелов, способных уместиться на кончике иглки.

¹⁵ «Что-суждение», вначале скрытое за универсалией, чему способствовало разделение существования, со временем будет осознано как «само-по-себе предложение» (*Satze an sich*) в творчестве сначала Б. Больцано, а затем Ф. Brentano и К. Твардовского.

и индивидуальности первое было отражено как *esse essentiale*, а второе как *esse existentiale*. В таком представлении существования важным было само его разделение, которое и оформилось в понятии вещи, принятой к рассмотрению. Понятие вещи стало понятием онтологии, на которое язык даст ответ несколько позже, в модизме и теории суппозиций. Важно также и то, что понятие вещи прекрасно ассоциировалось с творчеством. Апофатика богословия забыта, а философия может развиваться только путем катафатики, требующей утверждения и подтверждения существующего, которое не обязательно является воспринятым сущим. Теперь никакая «этовость» Иоанна Дунса Скота уже не сможет возвратит онтологию к мировоззренческой позиции бесстрастного наблюдателя, исповедуемую Аристотелем, ибо давно уже в обиход вошло понятие интенции. С.Неретина приводит значения термина интенция — «натягивать», «простирать», «настораживать», «направлять» или «понимать», «внимательно следить за тем, что хочется сказать или имеется в виду в момент действия» [7, с. 466–467]. Несколько огрублено и прямолинейно можно сказать, что интенция была направлена на представленную вещь. Все прочие коннотации этого термина, ассоциированные с языком, спрятаны за его значением «обозначать» [7, с. 467]. А обозначал он вещь, которая освободилась от границ понятия и актуально предстала в воображении. Для того, чтобы не образовывать иерархии представленных вещей, а значит не создавать воображаемой онтологии, следовало уравнивать в онтических предпосылках все вещи без исключения. Вот откуда появляется крен в частях суждения и смещение акцента в суждении с «о чем» на «что высказывается». Ведь о всякой вещи можно высказать что угодно, а раз о всякой — значит ни о какой. Но логика вновь позволит истинно высказываться, однако отнюдь не о всякой вещи. Поэтому средневековая онтология осталась в рамках спора номиналистов и реалистов как некоего аналога софистики. Логика же, выровняв допущенный в онтологии средневековья крен и используя однородность терминов в силлогистике, приведет со временем к однородности пространства, с которым «что-суждение», прекрасно приспособленное к качественной и иерархической картине Средневековья, не сможет справиться. Но прежде однородной онтологии вещей, составляющих пространство, а значит и самого изоморфного пространства позднего Возрождения, «что-суждение» приведет к комбинаторике предикатов и породит мистицизм Луллия, «ученое незнание» Николая Кузанского, т.е. сделает первую попытку реформы силлогистики Аристотеля благодаря именно «что-суждению». Подобно уже отмеченному средневековому аналогу софистики, ничего кроме схожего с гераклитовской диалектикой из этих новаций не получилось. Всеобщая связность сущего не смогла удержать от существования отдельную вещь, помещенную в однородное пространство.

Онтология Джордано Бруно, Николая Кузанского, Галилея позволит, с одной стороны, приписывать общие понятия предметам независимо от места их нахождения, а с другой, белизна, в существовании которой сомневался Аристотель, получив, благодаря универсалиям, право на существование будет применяться к произвольным предметам, общим, или единичным — безразлично, ведь теперь речь не идет о потенциальном или актуальном понимании множества. Заметим, что термины общее или единичное (понятие) — это гносеологические характеристики, а потенциальное или актуальное множества — онтологические. Искусство же использования общих понятий — это искусство метода. Им открывается у Brentano новый этап в истории философии.

Однако прежде чем перейти к этапу философии Нового времени сравним кратко первые два периода — Античность и Средневековье. Вывод таков: с точки зрения естественного языка Средневековье оказалось «слабее» Античности,¹⁶ поскольку в силу мировоззренческих установок не удержало равновесие между частями суждения, жестко контролируемое силлогистикой при помощи среднего термина. Уже в схоластике, как кажется, перестали понимать высказывание Аристотеля, задающее цель его логической системы, состоящую в том, что доказательство ведется ради среднего термина, который не столько гарантирует истинность заключения, сколько непустоту среднего термина, а тем самым и существование субъекта заключения. Но принижение роли логики в рассуждениях — это следствие. Причина кроется в онтологических воззрениях, порожденных — скажем так, чтобы не касаться богословских проблем — психологической установкой Средневековья. Достаточно сравнить идеал незаинтересованного наблюдателя, культивируемый Аристотелем, и понятие интенции, появившееся в Средневековье. В первом случае речь идет о воспринимаемом образе, а во втором часто и о вымышленном. Для иллюстрации можно сравнить скульптурные изображения, сохранившиеся от Античности и Средневековья, например, Праксителя и фигуры собора Нотр-Дам. Различия в образах неминуемо приведут к оценкам, оценивающим искажения. Однако до оценок еще весьма далеко и для создания искажений достаточно оказывается «что-суждение». Разрабатываемую в Возрождении теорию перспективы можно считать исправлением искажений, компенсаторным механизмом: если уж путь к творчеству открыт, то хотя бы к правдоподобному творчеству. Покамест только эстетическому, и прежде всего изобразительному.

Стремления Фомы Аквинского представить сложившееся положение дел с общими понятиями как симфонию оказалось безрезультат-

¹⁶ Характеристика «слабее» принадлежит катафатической философии, а для апофатической она противоположна, поскольку в эпоху Нового Завета слово стало действенным и его обоюдосторонняя сила стала проявляться не только в запретах, но и во всех действиях.

ным, ведь для теории познания в дальнейшем более всего подойдет концептуализм. Однако опасность исходила не от общих понятий, а от вещи, с которой при помощи понятия совладала античность. Вот как характеризуют появление вещи в средневековье С.Неретина и А.Огурцов в своей превосходной книге об универсалиях: «Мир как произведение не мыслился существующим сам по себе: он, как предполагалось, существовал постольку, поскольку было сказано, чтобы он существовал; но поскольку он начал существовать, он, как всякое произведение, существовал самостоятельно. Поэтому высказывание «нечто существует» должно было находиться в тесной корреляции с выражением «сказано, что нечто существует». Это предполагало, что в средневековье огромное значение имеет всеобщая субстанция связей, происходящая из мыслеслов Божественного Субъекта. Сказанное вело к существованию, но существо при этом не могло быть только пассивным, сотворенная вещь начинала вещать о себе, иной вещи средневековье не знало. Любая вещь в силу акта творения была субъектной, то есть и подвластной и обладающей властью, активностью.

На субъектность вещи, соответственно на идею личности надо обратить особое внимание, и не только потому, что, по выражению Ж. Маритена, она доводит иных исследователей «до мигрени» [6, с. 24]. Это понятие — одно из существенных не только для томистской метафизики (предмет интереса Маритена), но для всего философствования, начиная с раннего средневековья, для которого человек — образ и подобие *персонального* Бога. Этот человек, этот субъект, пишет Маритен, то есть тот, кто осуществляет акт существования, сродни Богу «в том, что оба превосходят *понятие* ... в качестве границы первой операции духа, простого восприятия». Сущность, или природа, не может существовать вне ума как объект мысли. Следовательно, в силу существования индивидуальной природы она должна быть иной, чем объект мысли, внутри линии сущности должна помещаться своего рода творческая активность, которая и осуществляет акт существования и соответственно — акт выбора» [7, с. 150–151]. И этот акт выбора осуществляется в суждении, в котором единичной вещи можно было приписать едва ли не произвольное свойство. Возможен ли такой произвол с хорошо определенным понятием? Разумеется, нет. Вот так вещь, которую в обиход начал вводить еще Августин, позволила сместить акцент с «о чем?» на «что высказывается».¹⁷ А поскольку язык не только богословия и философии, но и вульгарный оказывает сопротивление вымышленным вещам (а таковыми они могут стать при бесконтрольном приписывании свойств и состояний), то творческие потенции стали реализовывать также в эсте-

¹⁷ В суждении о единичной вещи смещение акцента с «о чем?» на «что высказывается», как кажется, можно ассоциировать с разделением сущего на *esse essentiale* и *esse existentiale*.

тическом творчестве. Коротко говоря, естественный язык «ушел» в нарратив, где и вещи можно было придумывать, и бесконтрольно наделить их любыми атрибутами.

Таким образом, Средневековье продемонстрировало, что оно не способно именовать, зато приписывать свойства и комбинировать из частей сущее ему удавалось. А по каким законам? — спросил бы античный грек. Изображения — создавая иллюзию — по законам перспективы, но у языка свои законы: богословам они предписывают молчать, а философам они до сих пор неведомы, или, во всяком случае, не до конца. Поэтому для сотворенных вещей пришлось искать язык, отличный от естественного и именовать в нем идеи, которые в этом языке примут вид законов естествознания. Именно поэтому следовало бы открывать философию Нового времени именем Галилео Галилея, провозгласившего, что книга природы написана языком математики.

Итог сравнения двух эпох — античности и средневековья таков: в античности существование единичной вещи блокируется понятием, которое принадлежит полностью языку, в отличие от идеи, которая фундирована онтологией, а силлогистика Аристотеля использует суждение, в котором акцент проставлен на том, о чем высказывающаяся речь; средневековье, восприняв существование Единого, отказывается не только именовать Его, но и катафатически определять, однако урок апофатики был усвоен только в отношении Несотворенной Вещи, в отношении же сотворенного универсалия, с одной стороны, подает пример единичного существования, а с другой — в полемике с номинализмом — приобретает языковое одеяние и смещает акцент в суждении с «о чем» на «что» высказывается. Главным же «достоянием» средневековья было утверждение существования отдельной вещи, знание о которой, несмотря на критику Дунса Скота, посчитали возможным. Так Аристотель, разумеется, благодаря Аквинату, окончательно утвердился в средневековье. Путь для индукции, начинающийся с «что-суждения», к отдельным вещам, которые теперь нужно было собрать в некую общность, был открыт. Правда, мешала силлогистика, семантика которой определялась понятием, а не существованием отдельной вещи. Но ее можно отбросить, если идти не от обозначающего выражения, как поступало, в основном неявно, даже средневековье, а от вещи. Правда, еще предстоящей, а не вымышленной вещи.

И Ф.Бекон отбросил силлогистику. И справедливо, ведь однородность и непустота терминов в силлогистике не позволяют столь эффективно использовать общие понятия, как это удастся сделать в логике индуктивной. Свойство «белый» в языке давно обрело права гражданства, а значит белизну можно приписывать всем лебедям, которые попались на глаза, да и тем, которые не попались, т.е. сделать это заочно. Понятие, приспособленное для заочного употребления, заработало на полную силу, да так, что средневековая концепция реализ-

ма, выросшая из идеи Платона, утратила прежнее значение определяющей характеристики и со временем изменила смысл слова «реализм» на противоположный: реальными становятся не универсалии, не концепты, не идеи, но вещи. Философия же, отбросив идеал незаинтересованного наблюдателя, уже в этой первой фазе начала служить практическим целям и вскоре завершила формирование механистического мировоззрения Нового времени, начатое еще в Возрождении Галилеем. Не было в этой фазе расцвета характерных — по мысли Brentano и Tvardovskogo — ни черт незаинтересованного наблюдателя античности, ни созерцательного молчания раннего средневековья, а было стремление получить конкретный результат и использовать его. Даже лозунг искусства для искусства, столь привлекательный для Brentano и Tvardovskogo, в философии Нового времени не обнаружить. Ответ прост: знания извлекаются извне, но инструментом их извлечения является человек, о чем прямо говорит «Этика» Спинозы, произведения Декарта, Локка, Лейбница, Юма. И прилагаются полученные знания вовне, в том числе и к человеку, делая его внешним и окончательно формируя индивидуализм, начало которому положило Возрождение. Поэтому номинализм был главенствующим в начале Нового времени. Характеризуя новоевропейскую философию, авторы обобщающей книги о понятиях «Пути к универсалиям» пишут, что эта философия «началась как сугубо номиналистическая, а завершилась возрождением реалистической уверенности в самостоятельном существовании и развертывании идеально-духовного значения Понятия — Абсолютной Идеи» [7, с. 668]. Таким образом, по сравнению со Средневековьем в Новое время произошла неосознанная переоценка естественного языка как органа: его стали широко использовать и с прагматическими целями, зато математика на время заняла его место. Произошла даже смена в языке науки и ученая латынь средневековья стала уступать место национальным языкам. А общие законы математики потребовали в Новое время и «lingua universalis», но одновременно возвратили естественный язык к общим понятиям, которые со временем стали называться идеями. Здесь следует сделать важное замечание по поводу фактического — что видно из приведенной выше цитаты — отождествления понятия и идеи ближе к окончанию Нового времени. С известными оговорками перипетии развития понятия в рассматриваемых периодах философии, как кажется, могут представлены следующим образом: понятие — универсалия — идея. Однако понятие идеи, введенное Платоном, несомненно является по своему происхождению понятием онтологии и в момент своего появления оно, пожалуй, более отвечало, говоря более поздним языком, номиналистическим воззрениям, о чем свидетельствует почти параллельное употребление Платоном едва ли не синонима «эйдос». Введенное Сократом «понятие» — это языковая форма, задаваемая определением, а «идея»

Платона – возможно и коррелят понятия, но онтологический. И дело не в том, что понятие и идея отождествляются, а в том, что в Новое время идея, будучи существующей, становится универсалией, т.е. предстает в языковой оболочке. Такая инверсия идеи позволит Гегелю говорить о материальном сущем как об инобытии этой идеи. Но новоявленная идея – это всего лишь слово, которому может нечто соответствовать как сущее, а может и нет. Не только понятие предшествовало сущему в конце Нового времени, но и предложение, становясь обозначающим выражением. Напомним о «самих по себе предложениях» (*Sätze an sich*) Б. Больцано, Ф. Brentano. Да и само понятие перестает быть простым выражением, а становится составным, что открывает путь к его конструированию, минуя логическую процедуру определения. Кратко говоря, в конце Нового времени философия идет не от онтологии к ее выражению в языке, а наоборот – от языка к существующему. Поэтому и «идея» поменяла свой статус с онтологического на лингвистический. На место же субстанции, столь занимавшей континентальных философов в начале Нового времени, основным понятием онтологии – в основном благодаря эмпиризму – становится «вещь», а затем и «положение вещей». Как же изменилось понятие вещи в Новое время по сравнению со средневековьем? Она стала *res cogitans*. Именно этот статус мыслящей вещи, подкрепленный островным эмпиризмом, и определяет с точки зрения онтологии начало философии Нового времени. Этим статусом определяются также и номиналистические воззрения философов Нового времени. Но если произошли изменения онтологических воззрений, то как эти изменения повлияли на метод, который Brentano и Твардовский ставят во главу угла и именно новациями в методе определяют начало первой успешной фазы развития философии в каждом из периодов. Ответа на этот вопрос упомянутые философы не дают. Ситуация действительно трудная, поскольку введение новых методов, нового органа в виде индуктивной логики и математики сформировало обличье философии Нового времени, но это были новые методы, которыми почти с чистого листа философия в паре с естествознанием начала очерчивать мировоззрение человека эпохи Просвещения. А речь идет о том, как старая методология ответила на введение *res cogitans*. И ключом здесь также будет суждение, составляющее основу всякой научной методологии.

Итак, если в античности присутствует «о чем суждение», в средневековье – «что суждение», то в Новое время – «кто высказывает суждение».

Появление *res cogitans* не отменило ни вещи, ни понятия, ни универсалии, ни концепта: кумулятивный эффект позволяет фиксировать начало этапа в развитии философии, но никак не его окончание. Мыслящая вещь со временем была осознана как субъект, противопоставляемый объекту, что позволило сознанию в онтическом, а значит и

творческом плане отодвинуть *res cogitans* на периферию поисков начал сущего. Поэтому внимание было сосредоточено на методе, источником которого и становится *res cogitans*. Такая позиция на время позволила сотворенное бытие сделать автономным и противопоставить его субъекту. Именно поэтому мыслящая субстанция у Декарта осталась без использования. Спиноза сделал попытку преодолеть онтический параллелизм своего предшественника, не позволявшего развивать теорию познания, но начав с этики, этикой же субъекта и закончил, а этическая направленность свидетельствует об упадке философии, почему Твардовский и признается, что не знает, куда поместить не только Спинозу, но и Мальбранша. Действительно, трудно в научной, или детерминистской концепции поместить индетерминистскую вещь, каковой является мыслящая вещь. Субстанция же, которая и ранее была обобщающим началом, или – если угодно – понятием, функцию защиты от единичных вещей в Новое время не выполнило, поскольку сама оказалась мыслящей вещью, что еще более, чем Декарт, подчеркнул Спиноза. Успешным развитием понятия субстанции можно считать монадологию Лейбница, приведшую к еще не осознанному в то время понятию возможного мира, но эта работа, как и работы по реформированию логики, намного опередила свое время. Потому и не удивительно, что континентальный рационализм не обнаружил субстанции, а островной эмпиризм, руководимый здравым рассудком, и не искал ее.

Итак, никаких новаций в естественном языке, связанных с предлагаемыми решениями онтологического характера, казалось бы, обнаружить не удастся. Они, разумеется, будут, например, в виде попыток реформ логики, начатых Лейбницем, продолженных позже, в XIX ст. с уклоном в психологизм. Но в первой фазе расцвета математика сыграла ту же роль, что и логика в античности, или скованная христианскими догматами онтология в средневековье: она не позволила гипостазировать сущее, в результате чего гносеология в своем акценте на метод если и не предшествовала онтологии, то во всяком случае сделала связь конструируемых онтологий с естественным языком минимальной. И в этом отличие фазы расцвета периода Нового времени от фаз расцвета в античности и средневековье.

Таким образом, в Новое время поиски метода были направлены в сторону математики, а не естественного языка. В языке же математики, хотя и можно обозначить некий предмет, но никоим образом не задать его существование.¹⁸ Да и навряд ли появление формализмов в математике сознательно трактовалось как конструирование языка по

¹⁸ Важно отметить, что наиболее употребляемая математиками фраза «обозначим» предполагает, прежде всего, в качестве знака обозначение для переменной, а значит вопрос существования обозначенного переменной предмета отодвигается на второй план и его рассматривают отдельно от обозначения.

образцу естественного. А между тем начало конструированию было положено и его последствия в онтологической плоскости будут активно дискутироваться в последней трети XIX в. и всем XX столетии. К тому же созидательная активность в математике пресекается ею же как следствие герметичности самой математики, а также использования в ней закона исключенного третьего, допускающего т. н. теоремы существования. Покоящаяся на энтузиазме активность *res cogitans* в области естественного языка проявлялась в стремлении создать *lingua universalis*. Но эти попытки не были направлены на создание онтологий и носили, пожалуй, более утопический характер. Поэтому в философии, уже неотъемлемо связанной в Новое время с естественными науками, естественный язык как органон был отставлен в сторону для тех, кто хочет им заниматься, руководствуясь лозунгом «искусство для искусства» и изучение языка ради языка со временем привело к появлению сравнительного языкознания. И покамест немецкие филологи искали праязык, немецкие философы бесконтрольно и безответственно перед сотворенным бытием пользовались языком для построения спекулятивной логики, называемой позже и диалектической.

Всякий раз, когда у Brentano речь идет о фазе расцвета, то в ней можно заметить, с одной стороны, некое узаконивание в философском дискурсе появившихся новаций в языке, отражающих смену взглядов на сущее, а с другой стороны, что-то вроде «исправления имен», сопровождающегося возвратом к прежней онтологии в виде сохранения прав уже бытовавших обозначающих выражений, поскольку кумулятивный эффект является достаточным условием развития философского знания.¹⁹ Таким образом, расцвет философии предполагает не столько обещание будущих успехов, сколько непереносимое обращение и возвращение к уже имевшей место онтологии, что происходит, как правило, совершенно незаметно, ибо что нового в уже существовавшем, для которого соответствующие в языке выражения уже давно известны? Так произошло с понятием, которое вовсе не отменило имени предстоящей античному греку вещи, но почти одновременно было введена в обиход идея, фактически унаследовавшая родовой подход, господствовавший в греческом сознании и только потому обладавшая общностью; то же случилось и с универсалией, сохранившей все предыдущие модусы использования выражения для понятия в

¹⁹ То, что здесь названо кумулятивным эффектом, можно обнаружить в следующем замечании К. Твардовского: «Так, можно легко заметить, что эти четыре фазы удается наиболее выразительно выделить в древней философии, в то время как в средневековой философии, а еще в большей степени в философии Нового времени эти фазы уже не удается так четко взаимно разграничить. Однако это можно отнести за счет того обстоятельства, что каждая последующая эпоха находится под влиянием предыдущей, вследствие чего наступление более поздних периодов никогда не может быть чистым повторением минувших периодов, но должно отличаться от минувших периодов именно тем, что влияние уже прошедших фаз отражается в последующих» [8, с. 201].

языке, к которой добавилось (вместо идеи) существование универсалии *post rem*. Такой статус универсалии исключал креационизм по слову и открывал дорогу эмпиризму Нового времени. Среди же вещей, из которых состоит мир, оказалась *res cogitans* и это обстоятельство предрешило кризис онтологий Нового времени, причем не только открываемых умозрительно, но и кризис сенсуализма, обозначенный в работе Твардовского как скептицизм. Поэтому возврат к субстанции — ее принятие в рассмотрение или отбрасывание уже ничего изменить не могло: источник трудностей помещался в самой мыслящей субстанции, оказавшейся единичной вещью, т.е. индивидом и лишь с тем различием, что континентальные философы принимали ее в расчет *a priori*, а островные иногда *implicite*, а чаще *aposteriori*. Таким образом, кризис онтологии, а затем и всей философии Нового времени вновь вызвала вещь, разделенная (подобно *ens in modi esse* в средневековье) на субъект и объект. Этого-то разделения, ставшего источником трансцендентальной установки, немецкая классика придерживалась, а поэтому не она ответственна за упадок уровня философствования. Однако разделения вещи на субъект и объект окажется недостаточным для независимого существования последнего. Немецкая классическая философия воспримет существование *res cogitans* и, раскрыв его, сделает отправным пунктом «коперниканского переворота», постулировав изначальное существование априорных форм. Но только форм, без вещей.

Упадок философии Нового времени наступит позже и со всей силой проявится в антропологии и психологии, ибо именно там сможет во всей полноте проявиться индивидуальный характер *res cogitans*, а не в немецкой классике, чудом избежавшей радикальных преобразований в онтологии, которых нет ни у Канта, признавшего мир как вещь в себе и смирившегося с невозможностью появления в его время метафизики, ни у Шеллинга с его философией тождества, ни у Гегеля, где мир есть инобытие духа: паразитально, но трансцендентальный идеализм не внес никаких новаций в понимание существующего мира, т.е. в онтологию. Зато методы его изучения, использующие исключительно естественный язык, были справедливо подвергнуты критике Brentano и в этой критике можно усмотреть непреодолимую пропасть между сущим и языком, используемым совершенно бесконтрольно субъектом высказывания, а также в противопоставлении субъекта и объекта. Однако упадок философии был спровоцирован не столько методами, используемыми как критиками, так и последователями Канта, как считает Brentano, сколько их оппозиционерами — Шопенгауэром и Кьеркегором, подготовившими почву для редуцирования к монизму психофизического дуализма Декарта, принявшего вид идеалистической или материалистической доктрины и превратившегося в «научных» кругах философов конца XIX — начала XX ст. в парадигму, вокруг которой вели споры философы, как теперь принято говорить, неклассического на-

правления, а то и вовсе не философы. Воистину дух Спинозы продолжал витать над континентом. Но монизм — это один из симптомов упадка онтологии, ведущей к эволюционизму. Другим симптомом упадка, но уже в гносеологии, стал психологизм. И он также берет начало у Декарта, причем его метастазы проросли даже в логику и отчетливо проявляются в творчестве Ибервега, Лотце, Зигварта.

III. Возникновение апофатической философии

Взгляд Brentano был устремлен, с одной стороны, в будущее, поскольку — как пишет Твардовский — «мы стоим вначале новой фазы», а с другой — в прошлое: к английскому эмпиризму и внутреннему опыту, в котором ясно и отчетливо при помощи интенции предстает вещь, называемая теперь предметом *представления*. О том, что Brentano стоит вначале нового этапа философии свидетельствует не столько реформа онтологии аристотелевской вещи, сколько реформа традиционной логики, т.е. силлогистики, культивируемой в естественном языке. Дело в том, что, во всяком случае, в начальном периоде творчества Brentano, его предмет представления — это не вещь Аристотеля. У Аристотеля вещь предстает перед очами, а у Brentano она изначально умозрительна и потому называется теперь предметом представления.²⁰ Все такие представляемые ясно и отчетливо предметы суть плоды декартовской мыслящей вещи. И для этих предметов, в частности предметов общих представлений, нет в языке отдельных имен кроме тех, которые используются для обозначения предметов единичных представлений, или просто отдельных предметов. Таким образом, предмет, или вещь создана, т.е. представлена, а вот имени создать не смогли. А исходная позиция восприятия предметов общих представлений не вовне, а в интроспекции (так теперь стала называться интенция) к внутреннему опыту, который есть ничто иное как продукт *res cogitans*. А единственным реальным продуктом *res cogitans* является высказанная мысль. Поэтому в виду отсутствия отдельных имен для предметов общего представления приходится их описывать, или модифицировать суждение. И Brentano ревизовал не только вещь Аристотеля, но и суждение Аристотеля, а на его основе и всю силлогистику. Не воспринятая даже его учениками, эта реформа силлогистики не была опубликована Brentano и тем самым прошла незамеченной в широких кругах специалистов, да к тому же и сама реформа полностью соответствовала господствующей парадигме: ведь какие только новации в логике не предлагались во второй половине XIX ст. — времени зарождения логики математической!²¹

²⁰ О различии общего и единичного предмета представления см. работу К. Твардовского «К учению о содержании и предмете представлений» [8, с. 38–154].

²¹ Силлогистика Ф. Brentano опубликована по записям его лекций [14], а также автором этих строк, реконструировавшим логику Brentano по конспекту лекций К. Твардовского [1].

Логика представляет новаторство Ф.Брентано, но не определяет: его логика вполне традиционная и ее незыблемым основанием является принцип исключенного третьего. Логика Брентано вырастает из его онтологии, основным понятием которой является вещь (предмет представления) и отношение части и целого.²² Ревизию Брентано начинает с Античности, говоря, что Аристотеля прочитали неправильно, что его бикатегориальную онтологию — субстанции и акциденции — следует свести к однокатегориальной, и, в конечном счете, к вещи. Оригинальные онтологические воззрения Брентано вызвали такую же оригинальную теорию суждений, называемую идиогенической, и построенной не ее основе силлогистику. В этой теории суждение является обозначающим выражением, или иначе, оно выполняет отношение номинации предмета суждения. Истинные же суждения говорят о существовании предмета, а ложные о несуществовании. Таким образом, логика Брентано утверждает, или *запрещает* существование. А запрет, осуществляемый при помощи языка — это центральный момент в апофатической философии.²³

Таким образом, новую фазу в истории философии открывает сам Брентано. Поэтому апофатическая философия позволяет отчасти рассеять сомнения Р.Ингардена по поводу фигуры Брентано, которые он выразил в следующих словах: «Брентано был довольно загадочной фигурой. До сих пор неизвестно, каковой была его роль в истории философии. Состояла ли она в том, что он ввел в европейскую философию какие-то существенно новые идеи, или же в том, что, как незаурядная личность, он оказал влияние на ряд выдающихся ученых и, таким образом, инициировал в общем потоке современной европейской мысли новое направление исследований и взглядов [...]. Не выяснено также каким влиянием была подвержена его философия, а также связи его взглядов с другими современными ему философскими направлениями. Все это — задача будущего» [12, S. 196–197].

²² Отличие вещи у Аристотеля, в схоластике, в Новое время от предмета представления у Брентано — это отдельная тема, которая не может здесь быть рассмотрена подробно из-за недостатка места, но с точки зрения обозначения, т.е. языкового коррелята названных онтологических сущностей перечисленные десигнаты, как кажется, могут быть уравнены, по крайней мере, в первом приближении.

²³ Теория суждений Брентано весьма отличается от общепринятой. Так, он считает, что утвердительными являются только частично-утвердительные и частично-отрицательные суждения, а обще-утвердительные и обще-отрицательные суждения на самом деле являются отрицательными. Комментируя эти новации М.Шеллер называет их важным открытием Брентано, из которого следует, что всеобщие законы, причем как законы природы, так и законы этики — являются всегда только отрицательными законами, которые говорят более о том, что не может произойти или чего нам нельзя делать, а не о том, что мы должны делать или кем должны стать, что согласно Шелеру есть выражением свободы человека в его самостановлении (Scheler M. *Gesammelte Werke*. — Bern-München. — Franke Verlag. — Bd. 9 (Spaete Schriften). — 1976. — S. 108.

Наконец, отметим влияние взглядов Brentano на формирование последующих философских исследований. Исследователь творчества австрийского философа Я. Саноцкий считает, что «Brentano считается одним из творцов парадигмы научной философии XX-го столетия.»²⁴ Уточняя это мнение добавим, что взгляды Brentano получили распространение в такой мере, что сегодня говорят о Brentанистской традиции, к которой принадлежит теория предметов Алексисуса Мейнонга, отдельные воззрения философов Львовско-Варшавской школы и, прежде всего, реизм Т. Котарбинского, и, конечно, педагогические установки самого Казимира Твардовского, перенесшего стиль философствования своего венского учителя во Львов, но не принявшего ни реформированного суждения Brentano, ни его реизм;²⁵ в философии Brentano берет начало и феноменология Эдмунда Гуссерля. Проставленный Brentano акцент на эмпирических методах создает в Венском университете атмосферу, в которой возник Венский кружок и «Brentанистски ориентированные экономисты — Менгер, фон Мизес» [17, S. 23].

Философию Brentano сегодня принято относить к разряду аналитической философии. Является ли аналитическая философия первой фазой в периодизации истории философии, предложенной Brentano? Если ответ утвердительный, то первая фаза, будучи фазой расцвета, содержит все родовые черты, которым еще предстоит проявиться в фазах последующих. А главной родовой чертой, как кажется, является запрет существования обозначенных *res cogitans* вещей, которые можно только описывать. Дескрипция же окончательно разделяет сущность и существование, или — в языке К.Твардовского — содержание и предмет таким образом, что в составном обозначающем выражении, каким является дескрипция, можно отнять от обозначенного целого часть, но прибавить к части, чтобы получить существующее целое, невозможно. Мыслящая вещь не является творцом, по слову которой возникает сущее, но только имагинативная сущность, т.е. содержание. Кратко говоря, имена не по природе, и не по установлению, но от Творца, а Его соратники на ниве философии могут только показать — осознано, а чаще не осознано, как например, Ф.Бrentano — что язык, сопряженный с мыслью, сумеет поправить создателей вещей, даже если это вещи только представленные.

²⁴ См. Саноцкий Я. Логика и онтология в философии Франца Brentano / Дисс. на соискание уч. ст. к. филос.н. М. — 1999. — С. 9.

²⁵ В «Дневнике» под датой 25 апреля 1932 г. К. Твардовский отмечает, что в разговоре с Вальтером Ауербахом между прочим «я обозначил свое негативное отношение к реизму и последнему тезису во взглядах Франца Brentano» [18]. А в письме О. Краусу от 7 ноября 1934 г. (К 16. 170А) он признавал, что не знал работ Brentano последнего периода его творчества, в которых развивалась проблематика именования, а также считал невозможным развитие научного реизма — «это главный пункт, в котором я не могу считать себя полноценным учеником Brentano» [цит. по 13, S. 98].

Заключение

Апофатическая философия не перечеркивает катафатической философии, а дополняет и продолжает ее и эту связь, как кажется, можно эксплицировать, разумеется, весьма приблизительно обоюдосторонним и разнонаправленным отношением обозначаемого и обозначающего. В общем можно сказать, что кардинальное различие этих философий в том, что первая идет от сущего к языку, что имело место в рассматриваемых Твардовским эпохах, вторая же, наоборот – от языка к сущему, что характерно для апофатической философии вообще и аналитической, в частности; первая утверждает существование (а если отбрасывает, то лишь выражения языка), вторая же отбрасывает существующее, как это вполне осознанно делал Brentano, хотя в действительности за него это сделал естественный язык.

Итак, перенося деление истории на философию, Brentano, а за ним и Твардовский закономерность развития усматривают *в периодически повторяющихся одних и тех же фазах*. А в этих периодических повторениях и заключена главная нестыковка историософии Brentano с принятым историческим делением. Не отрицая явно целенаправленного исторического развития, обладающего началом и окончанием, Brentano фактически возвращается к циклической трактовке истории, во всяком случае, истории философии, имевшей место в античности. Но в античности цикл был порожден генетическим началом, т.е. все же онтологией, тогда как у Brentano-Твардовского начало эпохам дает метод, который, конечно же, совершенствуется, поскольку совершенствуется в своей защите от творческих усилий человека органон, или язык. А кто же скажет, что язык цикличесок в своей эволюции? Он просто умирает и называется мертвым языком, знаменующим окончание некоего этапа, но не развития истории или философии, а части человеческого сообщества. Попросту говоря, умирает *res cogitans* как индивид. И в этой смерти также можно увидеть защитный механизм, но уже только истории. Очевидно, что циклическое развитие философии противоречит истории философии, в развитии которой Brentano пытается уловить закономерность. Естественно, он не наивен и не философствует *ab ovo*, хотя начинает ревизию онтологии с Аристотеля, полагая в последнем периоде своего творчества существование единственно вещей, т.е. сознательно разделяет позицию реиста, заимствует у средневековья понятие интенции, у Декарта – ясное и отчетливое (он использует немецкое слово *Evidenz*) представление предмета, или вещи во внутреннем опыте (здесь сказывается приверженность к английскому эмпиризму), т.е. Brentano использует весь понравившийся ему арсенал средств, методов и установок своих предшественников, демонстрируя кумулятивный эффект знаний, отражением которых и является история философии, трактуемая, однако, циклически. Если

и согласится с Brentano в выборе источника развития философии и усмотреть некое циклическое повторение в ее истории, то только в том, что философы с упорством, заслуживающим лучшего применения, обнаруживают в первых фазах расцвета вещь, обладающую индивидуальным характером, тогда как она в философии, а затем и науке может иметь только характер общности. Недаром апофатическое богословие замерло тогда, когда столкнулось с действительно Единым и Единственным.²⁶

Вопросы и недоумения подобного рода возникают тогда, когда взгляды Brentano в изложении Твардовского относятся к истории человечества вообще и истории философии, в частности. Кратко говоря, общность в вопросах истории и подводит, а без нее «доказательство общего закона, согласно которому в своем историческом продвижении развивалась философия» дать невозможно. Таким образом, оказывается, что Brentano не только чересчур критически относился к Канту, но и к неокантианцам, ибо иначе учел бы проведенную Риккертом дистинкцию между естественными науками и гуманитарными на примере истории, предполагающую различие методов исследования, используемых в этих науках. Brentano же, как известно, ратовал за единство методов в обеих сферах познания — естественной и гуманитарной, которые он одинаково относил к эмпирической области исследования, а потому и отдавал предпочтение методам естественных наук, а среди них прежде всего эмпирическим методам.²⁷

В центре — если позволительно будет так сказать — эмпирической философии Brentano находится человек, откуда и название главного труда венского мыслителя — «Психология с эмпирической точки зрения». Отдельный человек, например, сам Франц Brentano — несомненно достойный объект исследования, но что автору этих строк позволяет изучать Brentano, благодаря его трудам, оставленным последующим поколениям? Позволяет органон, т.е. язык, обеспечивающий общность между Brentano и исследователями его творчества, но также

²⁶ Если и можно привести пример вещи, обладающей свойством единственности, т.е. уникальной, то таковой будет любое чудо. Им может оказаться мироточение иконы, но все другие списки, т.е. копии этой иконы не мироточат. Но чудесное явление, будучи реальностью, не является и не может стать объектом какой-либо науки, требующей верификации: научный метод занимается воспроизводимыми, а не уникальными явлениями.

²⁷ Здесь имеется в виду работа Г. Риккерта «Науки о природе и науки о культуре» (2 изд. 1910 г.), в которой автор уделяет большое внимание понятию ценности, играющему немаловажную роль в формировании дескрипции, что будет необходимо для дальнейшего анализа этого обозначающего выражения. В рецензии Ф. Хиллебрандта на 1-й том «Введения в науки о духе. Попытка обоснования исследований общества и истории» Вильгельма Дильтея, автором которой, по мнению К. Маллигена [см. 15] в действительности был Brentano, критикуется Дильтееево разделение метода наук о человеке (включая философию) и метода естественных наук и однозначно отдается предпочтение единству метода.

и между людьми в любом сообществе. Говоря о единстве метода, Brentano должен был бы говорить об общности органа, или языка, но проводимая им реформа языка подчинена *его* онтологическим воззрениям, а все усилия были направлены на то, чтобы *его* теория была прежде всего онтологической, а также логической и психологической одновременно. И для достижения этой цели он совершил насилие над языком, пропагандируя т.н. идиогеническую теорию суждения и строя силлогистику с правилами вывода «от целого к части» и «от части к целому», разумеется, единичного предмета и соответствующего ему экзистенциального суждения как обозначающего этот предмет выражения. Неудача Brentano в построении силлогистики может быть отнесена или на счет принятой онтологии, или на счет языка. Язык вне подозрений, а поэтому ошибки следует приписать философу, главная из которых — творчество бытия, а в случае с Brentano — единичной вещи. Язык же непременно отреагирует на всякое творчество. Как? Ответ на этот вопрос и должна дать апофатическая философия, явив запреты и границы в естественном языке, которые сохраняются, невзирая на то, в каком периоде и фазе они были вызваны человеческим творчеством. Сохранение запретов и границ — о чем уже говорилось выше — как раз и демонстрирует кумулятивный эффект, наиболее полно проявившийся в истории философии. Поэтому с точки зрения апофатической философии периоды в истории имеют начало, но не имеют окончания: Парменид так же интересен историку философии, как и Гегель, Аристотель — так же, как и Фома Аквинский, т.е. говоря языком Шпенглера — они современники. Вернемся на время к вещи, чтобы подчеркнуть ее отличие от общих представлений.

В Античности общее начало, или архэ, субстанция, апейрон и т.п. *общность* присуща всем вещам, а значит никакой. Следовательно, в обобщающем подходе к существующему угрозы творчества нет. Практикующие софисты всегда имели в виду единичную вещь, для нейтрализации которой понадобилось понятие, некое обобщающее начало в языке как заслон от манипуляции вещью в сознании. В периоде *Категорий* Аристотель пользуется субстанцией, но в *Метафизике* хотя речь и идет о вещи, форма, будучи общностью вещей, уравнивает онтологию Стагирита. Силлогистика окончательно закрепляет понятие в инструментарии философов.

Вещь Августина, будучи сотворенной, причастна Творцу [7, с. 183]. Говоря кратко, она есть достояние Творца и посягать ни на ее существование, ни занимать место Творца не следует. Позже интенция будет направлена на реально существующую вещь, но одновременно она будет уравновешена общностью, каковой является универсалия.

В Новое время вещь приобретет атрибут мыслящей, но уже у Brentano можно заметить, как эта мыслящая вещь в акте представления создает предмет, т.е. все ту же вещь. И пусть нас не смущает, что в раз-

ные периоды вещь могли называть по-разному: объект, субъект (в грамматической плане), предмет и т. д. и т. п. Здесь важно подчеркнуть, что общность существования и ее отражение в языке являются защитным механизмом от творчества отдельных вещей, ибо каждая из них, претендуя на уникальность, более всего приближает создателя к Творцу, тогда как общность, например, формы приближает к сотворенному, а тем самым отдаляет от творчества. Опасность и, как кажется, неустранимая появления вещи в Новое время в том, что мыслящая вещь, каковой является человек, действительно единственная, ибо уникальная. Конечно, возводимая к своему Творцу такая вещь не опасна своим творчеством, о чем и писал Декарт, но низводимая к *res extensa* она может стать источником деструкции.

Но и внутри отдельных периодов можно проследить, с учетом фаз, реакцию языка на появление отдельной вещи. В первой фазе вначале происходит сращивание бытия и мысли (Парменид, онтологический аргумент в доказательстве существования Бога, дуализм Декарта и решающий к сращиванию шаг Спинозы, Brentano, считающий свою теорию онтологической, логической и психологической одновременно), а мысль порождает вещь (софисты, Августин, субъект, но также и объект Нового времени, наконец, вещь, или предмет того же Brentano). А поскольку мышление происходит в языке, то язык, который не от человека, а через человека, противопоставляет общее начало — понятие, универсалию, класс — появлению единичных представлений о сущем. Язык онтологическую парадигму всеобщности отражает в достижениях методологии — силлогистике, модизме, индуктивной логике, не говоря уже подробно о реформировании дедуктивной логики, начатой Лейбницем. Зазор между онтологией единичных представлений и гносеологией заполняют софисты, т.е. в каждой первой фазе развития философии можно усмотреть своих софистов. Таким образом, первая фаза имеет три части: онтологическую, софистическую, методологическую.

Во второй фазе обновленный язык, предоставив разросшейся за счет единичных вещей онтологии общие сущности, умаляет бытие вещей. Следовательно, язык расширился, а сущее, представленное в языке, сузилось. Так происходит сужение предметных областей исследования. Образно говоря, естественный язык представляет собой расширяющуюся Вселенную, принимая на себя все тяготы придуманного бытия.

В третьей фазе, которой присущ скептицизм, обнаруживается различная направленность эволюции языка и представлений о сущем.

Четвертая фаза снимает различие этих разнонаправленных тенденций путем снятия ограничений с языка и конструирования систем.

Общность представлений о сущем и ее отражение в понятии — это объективная составляющая защиты от творчества онтологического ха-

рактера. Субъективная же составляющая такой защиты наилучшим образом эксплицируется в гносеологии, в центре которой находится суждение. Оно позволяет выявить мировоззренческую позицию субъекта, о которой здесь речь не будет вестись, хотя именно она определяет периоды развития истории вообще, а не только философии. Дело в том, что акценты в суждении и отношении к нему в разные периоды было разным. В свете вышеизложенного суждение, относящееся к разным периодам в истории философии, может быть представлено, как кажется, следующим образом:

В античной философии главным вопросом, на который давало ответ суждение, был вопрос «о чем?». В средневековой философии речь шла о том, что высказывается. В Новое время важным было «кто судит». В апофатической философии, первой фазой которой является аналитическая философия, существенным стало «как судится». Поскольку ни один из приведенных вопросов не может быть исключен, в каком бы периоде он не был поставлен, то кумулятивный эффект может быть эксплицирован следующей схемой: как (кто? (что? (о чем?)))? Если первые три вопроса, соответствующие рассматриваемым в работе Твардовского общепринятым периодам, демонстрируют направление «от сущего к его отражению в языке», то последний вопрос «как?», возможно, не игнорируя предыдущих, но будучи главным, задает направление «от языка к сущему». Правда, для сознательной реализации этого направления необходим метаязык, но именно он и показывает, что вначале подобного творчества стоит метаязык, как правило, естественный, затем язык-объект, и лишь потом «о чем?». Предвидя возможные возражения касательно реализации последнего направления, напомним, что речь идет главным образом о позиции судящего. Применительно же к рассматриваемым периодам позиции могут быть выражены следующими соотношениями: макрокосм — микрокосм, Творец — тварь, *res cogitans (judicans)* — *res extensa*. Какова позиция субъекта, задающегося вопросом «как?» в суждении, хотя сам вопрос в силу некоторых обстоятельств этот субъект, как правило, не замечает? Как кажется, такого человека следует назвать «оценивающим», а не судящим, о чем и свидетельствует идущая сегодня переоценка традиционных ценностей. Да и появление аксиологии по времени совпадает с творчеством Brentano, т.е. она возникла во время зарождения апофатической философии. Однако мировоззрение может увести нас от сторону от истории философии, а поэтому вернемся к этой наставнице на столбовой путь развития историософии.

Итак, катафатическая философия в фазах своего развития шла от сущего к его отражению в языке, который оказывался еще более загадочным и нераскрытым, чем само сущее, почему и наступали фазы упадка. Апофатическая же философия, дополняя катафатическую философию, предлагает посмотреть на историю в обратном направлении

— от языка к сущему. Взгляд этот метафизический, поскольку выразительные возможности языка, разумеется, до сих пор нераскрыты и понадобятся новые ревизии бытия, чтобы язык их явил. Одну из таких попыток ревизии онтологических воззрений, а вместе с ней и отношения номинации в своей трактовке суждения и сделал Франц Brentano, открыв фазу аналитической философии, которую, как кажется, можно считать фазой расцвета философии. Однако человечество уже перешло от анализа бытия к его синтезу, а значит и в философии наступила вторая фаза, открывающая дальнейшее падение философских исследований. Называть ли эту фазу постмодернизмом, или еще как-нибудь — значения не имеет. Парадоксы именованья, парадоксы следования правилу Л. Витгенштейна свидетельствуют о тревожной ситуации в философии, позволившей начать отделять сущее от сущности. И происходит это в дескрипции. Хотя Brentano и пытался вернуть философию в райское благостояние своим экзистенциальным суждением как обозначающим выражением, но вместе с тем не заметил, что его прочтение является по своей структуре чистой дескрипцией. А так произошло потому, что он не учел кумулятивный эффект философии, и языка, в частности. И тем не менее честь открытия нового периода в истории философии в значительной мере принадлежит Ф. Brentano. Этот новый период и называется апофатической философией. Первая фаза, называемая аналитической философией, как кажется, уже пройдена. Постмодернизм — это искажение сугубо научной заинтересованности проблемами и практическое использование достижений предыдущей фазы. Здесь можно усмотреть не только бытийное творчество, но и прежде всего лингвистическое, например, «симулякр». И именно это последнее начинает порождать скептицизм последующей фазы. Но не за горами и мистицизм.

Апофатическую философию можно изложить еще проще. Пафос этой философии заключен в творчестве философа. Намерение создать некую онтологию состоит не в нахождении стихий, не в обнаружении субстанции, короче говоря, не в обнаружении общего начала сущего, а в созидании вещи. Если это копирование существующих вещей, пусть даже Платоновых идей — не велика беда, мимесис — это не творчество; если это создание вещей из частей существующих вещей — и эти химеры не опасны: все такие творения могут быть зачислены по разряду эстетического творчества. Коротко говоря, не репродуктивное представление, а продуктивное представление опасно. Но только такое продуктивное представление, которое содержит механизм повторения, или рекурсии.²⁸ И этот механизм в виде языка встроен в человека. Такие повторения, или сказать утрируя, застревания образуют цикл. Каким образом возникают повторяющиеся представления — это задача не

²⁸ В этой связи см. Твардовский К. «О действиях и результатах. Несколько замечаний о пограничных проблемах психологии, грамматики и логики» [8, с. 160–192].

философии. Философия начинается тогда, когда такие представления связываются с мыслью в суждении. А мысль неотъемлема от языка, во всяком случае, в философии. Таким образом цикл представления вещи в сознании становится циклом в языке, или повтором, что уже достаточно легко можно обнаружить. Появившийся в сознании цикл, говоря общо, есть тождество мышления и бытия и этот цикл образно можно представить как наличие импликаций в обе стороны. Разорвать этот цикл в мышлении удастся при помощи языка. Именно таким образом язык, защищаясь от циклов, пытается восстановить последовательное мышление и линейную запись. Таким образом, разрыв цикла в языке — это основной защитный механизм, реализуемый только в предложении как в составном выражении, позволяющим воспроизвести обоюдостороннюю связь сущности и существования и разорвать ее в частях речи. Дескрипция же, столь же тесно связанная с существованием, как и суждение, в описании представляемой вещи изначально обречена на «наматывание» кругов, называемых герменевтическими. На вершинах философии всегда можно обнаружить личности, отождествляющие явно или неявно мышление и бытие и тем самым провоцирующие цикл, воспринимаемый как апории. Назовем для примера некоторых. Парменид отождествляет мышление и бытие. Это цикл: мышление имплицитно бытие, и *vice versa*. Ансельм Кентерберийский идет от мышления к бытию Бога, а в другую сторону импликация и не нужна, поскольку есть вера в Сущего. Гегель повторяет Парменида с одним различием: первый идеалист, а второй материалист, но в условиях монистической философии XIX ст. это уже не имеет значения, поскольку общим знаменателем для обоих подходов к сущему в конечном счете оказалась вещь.

Апофатическая философия, как кажется, является актуальным, хотя и не осознанным философским течением. Сегодня можно обнаружить не одну попытку ниспровержения существующих в истории традиционных взглядов на существование и некоторые из них прямо используют термин «апофатический» (подход). Можно встретить и термин «негативная философия». Вот один из примеров констатации сложившейся в наше время парадигмы и попытка ее отрицания, которая, как кажется, не заслуживает внимания, поскольку на место традиционных, т.е. исторических подходов автор предлагает свои взгляды, а значит впадает в старый грех творчества. Автор пишет: «Философствуя, мы обычно считаем, что существует один физический мир (монизм), надстроенный над вещами (субстанционализм), наделенными исключительно позитивными свойствами (метафизический позитивизм), находящимися в пространстве (пространственность); обладание вещами этих позитивных свойств определяет состояния вещи, а изменения этих позитивных состояний вещи, происходящие во времени (темпоральность), конституируют позитивные события, которые регулярным

образом вызывают одно другое (каузальность). Поэтому мы обычно верим в догматы единственности мира, субстанционализма (что бы не существовало в этом мире вне вещей – свойства, состояния вещей, события и т.д., все в конечном счете происходит на вещах), позитивности существования (то, что есть, есть какое-то), пространственности вещей и темпоральности событий, происходящих с ними, позитивности причинности (одни позитивные события вызывают другие события того же вида) и позитивной правильности (одни характеристики нашего единственного мира вызывают другие характеристики этого же вида). Ничего удивительного, такой взгляд на действительность продиктован житейской практикой людей. В общем, его разделяет наука, а за ней и философия, но лишь современная, возникшая одновременно с эмпиризмом Нового времени и ограничивающая свои амбиции только комментированием и не более, чем корректировкой выдвигаемых в точных науках идей до уровня точной и систематической реконструкции отдельных идей, обдуманных некогда (избранными – не очень далекими от самого эмпиризма – авторами) в самой философии. Следовательно, суммируя, мир должен быть вовне нас: один, построенный на вещах, позитивный и в своей позитивности регулярный (а отсюда и познаваемый). Единственное исключение – это мы сами. Это человек, и только он должен быть способным «создавать» небывалые миры в своем разуме (*ментализм*). А его чувства должны – единственно – быть способными распознавать, что из того, что мы создали мыслью, «репрезентирует» единственный субстанциональный, позитивный, правильный, пространственно-временной и т.д. мир (*эмпиризм*). Таков в общем стандартный взгляд на мир. Целью негативной унитарной метафизики является отрицание всего этого» [16, S. 18–19]. Однако без кумулятивного эффекта, обеспечиваемого историей философии, не может быть и самой философии, хотя бы только для того, чтобы не повторять прошлые ошибки, о чем и будут сигнализировать постоянно повторяющиеся четыре фазы. Поэтому философия истории философии все-таки необходима, и ее периоды могут быть определяться успешностью применяемых методов, но с одной оговоркой: не сотвори себе кумира. А таковым для философов оказалась вещь. Не реальная, для которой в языке всегда найдется имя, не идеальная, использующая все то же имя, а вымышленная, для которой в языке нет имени, но только дескрипция.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арно А. и Николь П. *Логика, или Искусство мыслить*. – М.: Наука. – 1991.
2. Домбровский Б.Т. *Позитивная метафизика: от Аристотеля к Brentano*. – Препринт № 2-92 ИППММ АН Украины. – Львов. – 1992.
3. Домбровский Б. *Filozofia apofatyczna / VIII Polski Zjazd Filozoficzny*. Księga streszczec. – Warszawa. – 2008. – S. 621.

4. Домбровский Б. Апофатична філософія // Вісник НУ «Львівська політехніка». Філософські науки. – 2009. – № 636. – С.29–33.
5. Домбровский Б. Вновь об апофатической философии // Філософські пошуки. Вип. ХХІХ. – Львів-Одеса. – С. 418–423.
6. Маритен Ж. *Философ в мире*. – М., 1994.
7. Неретина С., Огурцов А. *Пути к универсалиям*. – С.-Пб. – 2006.
8. Твардовский К. *Логико-философские и психологические исследования*. – М.: РОССПЭН. – 1997.
9. *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть I. – М.: Наука. – 1989.
10. Эко У. *Поиски совершенного языка в европейской культуре*. – С.-Пб. – 2007.

11. Brentano F. *Über die Zukunft der Philosophie*. – Hamburg: Meiner. – 1929. – S.137.
12. Ingarden R. *Z badan nad filozofija wspolczesna*. – Warszawa: PWN. – 1964.
13. Jadczyk R. *Mistrz i jego uczniowie*. – Warszawa. – 1997.
14. Mayer-Hillebrand F. (ed.). *F.Brentano. Die Lehre vom richtigen Urteil. Nach den Vorlesungen über Logik*. – Bern. – 1956.
15. Mulligan K. *Introduction: On the History of Continental Philosophy* // *Topoi, Continental Philosophy Analysed*. – Vol. 10. – No. 2. – Д. 119.
16. Nowak L. *Byt i mysl*. – Poznan. – 2004.
17. Smith B. *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*. – La Salle and Chicago: Open Court. – 1996.
18. Twardowski K. *Dzienniki*. – Warszawa-Toruń. – Т. 2. – 1997.

Borys Dombrowskiy, PhD in philosophy, noted researcher of Lwiv–Warsaw School’s heritage

Борис Домбровский, кандидат філософських наук, відомий дослідник спадщини Львівсько-Варшавської школи
