
МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ОБРАЗ МИРА

В.Д. Захаров

Всероссийский институт научной и технической информации

1. Метафизика досократиков и её платонова реконструкция

Бытие и мышление. В предыдущей статье [1] был рассмотрен один тип рационалистической метафизики, названный «метафизикой геометрических пространств». За основу рассмотрения я принял то понимание метафизики, которое предложено И. Кантом. Кант провел «демаркационную линию» между метафизикой и математикой. Под метафизикой он понимал поле действия чистого разума вне области чувственных созерцаний; последнюю же он рассматривал как поле действия математики, конструирующей образы чистого созерцания (как образы чувственной интуиции – *Anschauung*, созерцаемые *a priori*, см. [2]).

В XX в. выяснилось, что физика, языком которой всегда являлась математика, «не послушалась» указаний «полицейской философии» Канта. Геометрические пространства, чисто умозрительные и по своей сути противоположные «пространству созерцаний» [1], нарушили кантианскую демаркационную линию. Метафизика (в форме геометрических пространств) вошла в физику и стала предметом физического знания.

Физика сделала новый акт избрания – поверила в невидимый мир и узнала его. Она заявила о своем праве говорить не от опыта, а от умозрения, руководствующегося чем-то внешним по отношению к чувственному опыту. Теперь не опыт указывает физической теории, какие наблюдения ей надо объяснять, а наоборот: «Только теория решает, что именно можно наблюдать» (А. Эйнштейн).

И. Кант, вполне допускавший возможность метафизики, предпринял попытку вывести естествознание из одних только чистых принципов разума (см. [3]). Это ему не удалось в силу той демаркационной линии, которую он сам провел между метафизикой и естествознанием. Он не мог перебросить мост через им самим вырытую пропасть между абстрактной мыслью и созерцанием – между дискурсивным применением разума и интуитивным применением его посредством конструирования понятий. Однако для современной физики (и связанной с нею геометрии) такой непроходимой пропасти больше не существует. Сам «опыт», то есть физически познаваемое, удалось расширить за пределы созерцания. «Намордник», надетый Кантом на опыт, теперь сброшен. «Природа и возможный опыт совершенно одно и то же», – что ж, эту фразу Канта мог бы повторить и современный физик-теоретик. Есть, однако, принципиальная разница: теперь «возможный опыт»

(а значит, и «природа») – отнюдь не то же самое, что под ним понимал Кант. Самое понятие «природа» теперь совершенно изменилось: для Канта «природа» – это постигаемые рассудком объекты созерцания, для Эйнштейна «природа» – это несозерцаемые 4-мерные (псевдоримановы) миры. По Канту, физическая теория имеет предметом только то, что можно наблюдать. По Эйнштейну, теория, зиждущаяся отнюдь не наблюдениях, сама решает, какие явления возможного опыта суть наблюдаемые в ней.

Вследствие свободного выбора геометрии сопоставление теории с опытом из способа верифицируемости теории превращается в способ её фальсифицируемости, то есть истинной, доказательной проверяемости.

История физики свидетельствует, что развитие этой науки определялось сменой лежащих в ее основе принципов относительности (на этот факт, насколько мне известно, впервые обратил внимание Г.А. Соколик [37]). Выбор принципа относительности (симметрии) есть свободный, *метафизический* выбор фундаментальной группы теории, а значит, и свободный, метафизический выбор геометрии. Таким образом, *смена физических парадигм вызывалась сменой метафизики*, рождавшей каждый раз новый принцип относительности и, следовательно, новую физическую теорию. Отсюда можно сделать вывод: выбор конвенции (понимаемой по Эйнштейну и Попперу, см. [1]) есть, в сущности, выбор физической парадигмы, формы мирозозерцания. Таким образом, *выдвигая такого рода конвенцию, мы выбираем метафизику*.

В связи с этим уместно вспомнить метафизику древних греков, греческий Космос. Для греков Космос был творением Демиурга, созданным *по математическому плану* (для создания своей метафизики Космоса они и изобрели математику). В отличие от Канта, у них не было никакой демаркационной линии между математикой и метафизикой. Их Космос был метафизический – и одновременно математический. Они уже создали то, о чем мечтал Кант, – метафизику природы.

Каким образом греки сумели создать то, возможность чего отвергал Кант, – метафизику, не отделённую от математики? Греки искали «корни вещей», их первоначальное основание, именно то, что принято называть словом *бытие*. На каком пути они его искали? Принято считать, что греки (в лице Сократа) – основатели интеллектуализма, верившие в разум как в единственный способ проникновения в бытие. Ведь именно разум создает общие понятия, с помощью которых греки, как считалось, пытались прорваться через движущийся и меняющийся чувственно воспринимаемый мир к миру вечному, идеальному – к тем самым «корням вещей». Поэтому грекам в Новое время приписали стремление проникнуть в бытие с помощью рационального мышления. Рационалисты XVII в., считавшие себя продолжателями интеллектуального наследия греков, даже отождествили мышление с бытием. Этим самым они, однако, породили «пифагорейский синдром», обнаруженный И. Кантом.

Синдром философского реализма. «Синдром» состоял в том, что человеческий разум впал в «трансцендентальную иллюзию» (Кант). Трансцендентальная иллюзия разума означала, что разум без какого-либо основания стал отождествлять свой собственный продукт – рождённые им элементы геометрических пространств, а также абстрактных алгебр, – с объективно существующими вещами, то есть с элементами бытия. Это стало называться *тождеством мышления и бытия*, которое уверенно проповедовали метафизики XVI в. (Спиноза: «порядок идей тождественен порядку вещей»). После этого и возникла проблема, которая до сих пор считается основным вопросом философии: отношение мышления к бытию, или проблема «мысль – и реальность».

Каким образом мысль может познавать реальность, если она не совпадает с нею, а противостоит ей? Познание и в самом деле заключает в себе парадокс: мы познаем нечто только через его собственную противоположность. Физический мир мы познаем через ощущение, лишь поскольку последнее обладает идеальной формой, дано нашему сознанию. Материальное познается только через идеальное (и никаким другим путем познано быть не может). Общее (закон) мы познаем только через отдельное (единичные факты), сущность (отражаемую теоретическими понятиями) – только через явление. А коль скоро мы познаем нечто (материю, всеобщее, сущность) только через его противоположность (ощущение, единичное, явления), можно сделать вывод, что мы ничего кроме этой противоположности не знаем. *«Объясняя» реальность через мышление, мы на самом деле ничего не объясняем*, но, принимая за реальность продукт своей мысли, впадаем в «трансцендентальную иллюзию» собственного разума.

Возможно, иллюзия проистекает из ложности самой нашей постановки вопроса. Может быть, мы не в состоянии осмыслить бытие потому, что плохо умеем мыслить? Рационалисты приучили нас думать, что единственный универсальный способ познания есть рациональное мышление. Но на этом пути мы впадаем в синдром познания, на котором терпим неудачу. Может быть, греки не понимали того, что потом откроет Кант и что он назовёт трансцендентальной иллюзией разума? А может быть... греки лучше нас умели познавать? Следует отметить, что, например, пифагорейцы почему-то не впали ни в какой синдром познания, хоть он и был назван их именем.

У математиков Древней Греции, начиная с самого Пифагора, никакого «пифагорейского синдрома» не возникало. Картина греческого Космоса, начиная с пифагорейцев, строилась умозрительно, причем диалектически, и сам их диалектический подход к познаваемому разрешал проблему «синдрома».

Впервые о «синдроме» стало возможно говорить с Аристотеля, который не признавал диалектику древних и решительно восставал против отождествления единичных вещей с общими идеями. Перипатетики ставили строгий диагноз и фиксировали серьезную болезнь ума. Способов излечения они не искали: они лишь отсекали больных от умственно полноценных людей, то

бишь от самих себя. Они считали, что владели истиной («Платон мне дорог, но истина дороже»). Аристотель, в противоположность Платону, хотел «спасти явления» и создавал науку о видимых, а не потусторонних вещах.

Поверили, как известно, Аристотелю, а не Платону. Физики, поверившие, что их наука изучает явления, сочли себя излеченными от болезни ума. В действительности «болезнь» была не излечена, а запущена, то есть лишь скрыта от взора, загнана внутрь. Она должна была вновь вскрыться, и это произошло, хотя и спустя много столетий. Только лишь в XX в. как-то неожиданно выяснилось, в пику аристотелевскому объяснению происхождения общих понятий, что математические идеи возникают в мозгу математиков прежде, чем для них находилось что-либо похожее в мире явлений. «Непостижимая эффективность» математики в естественных науках привела к представлению, что общие идеи не происходят, а существовали всегда, как это и понимал Платон. Где существуют эйдосы? Платон отвечал: *in Deo*, то есть в мире *нездешнем*, в его «небесах».

Что такое бытие? Может быть, современная физика вернулась к древним грекам? В общем, так оно и есть: физика сейчас имеет дело с *геометрическими пространствами*, а о них впервые заговорил Платон. Для Платона пространство не воспринимаемо через ощущения, но оно не воспринимаемо и с помощью мышления, так что «не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы не существует» [4, с. 493]. Его восприятие Платон уподобляет сновидению: пространство у Платона – это как бы некая стихия сна, когда, проснувшись, мы не можем определить сновидение с помощью разума. Это значит: *нельзя разумно определить пространство*. Сами геометры, утверждает Платон, «не знают» пространство, потому что не могут постигнуть его в понятиях, но они его «видят как бы в грезах».

Мы привыкли думать, что метафизика создается разумом, а тут вдруг оказывается, что у Платона геометрическое пространство, объект метафизический, недоступно разумному познанию. Действительно ли метафизика создается разумом? Метафизика, с точки зрения Хайдеггера, – это ядро, сердцевина философии, но мы помним и его другие слова, приведенные в [1], в которых он отказывает разуму быть хозяином философии. Да и Кант убедительно показал, что разум не может определить, что такое бытие, основное понятие метафизики.

Платоновы *общие идеи* были введены не Платоном, а еще до него – элеатами, которых поэтому и следует называть основоположниками идеализма. И вот они уже поняли, что невозможно постигнуть бытие через общее – через понятия. Они поняли, что бытие вообще не есть понятие. Иными словами, бытие не может быть постигнуто *предметным знанием* (знанием понятийным, основанным на причинности [1]). Н. Бердяев назвал предметное познание *объективацией*. Это означает, что такое познание превращает предмет знания в объект внешнего мира, существующий независимо от познающего субъекта. Предметное познание осуществляется через понятие, общее, которое диктуется логически устроенным разумом. Тем разумом,

норму которого установит потом Аристотель, создавший формальную логику и теорию доказательств («если что-либо доказано, то иначе уже не может быть»).

Можно ли в рамках формальной логики хотя бы поставить вопрос: что такое есть бытие? Означает ли бытие то же самое, что *сущее* (греч. τὸ ὄν)? Аристотель, например, определяет предмет метафизики («первой философии») как «начала и причины сущего как такового» [5, с. 180]. М. Хайдеггер, интерпретируя Аристотеля, утверждает вслед за ним: «В поле зрения метафизики стоит сущее как сущее» (греч. ὄν ἢ ὄν), а это последнее есть всё то, про что можно сказать, что оно *есть*, в отвлечении от каких-либо характерных *свойств* (способов *быть*) этого сущего; далее он добавляет, что «метафизическое представление обязано этим зрением свету бытия» [6, с. 27]. Как же соотносятся сущее и бытие? Хайдеггер поясняет, что сущее (его *das Seiende*) объемлет собой всё, что может быть воспринято каким угодно образом, без какого-либо разделения Я и не-Я, то есть не только «физический мир», но и идеи, наши чувства, даже наши сны, словом, мы сами. Под бытием же Аристотель понимает «истинно сущее», вводя ещё и другое понятие – «сущность», как «суть бытия вещи» [5, с. 223]. Нелегко разобраться в этих хитросплетениях терминов. На помощь приходит тот же Хайдеггер, исследовавший древнегреческую этимологию метафизических терминов в работах [7–9]. Однако если принять его разъяснения по поводу сущего, то следует признать, что это никакое не определение. Всякое определение есть ограничение, а «все, что есть» или «все, что может быть воспринято», не содержит вообще ограничений. Если так определять сущее, то мы не знаем, что означает «сущее», и не можем даже поставить вопроса, почему вообще *есть* сущее. Значит ли это, что «бытие» не представляет проблемы? Вовсе нет, но понятно лишь, что «бытие» – нечто иное, чем сущее. Бытие вообще не есть вещь, если под вещью разуместь какое бы то ни было сущее.

Если пытаться возводить метафизику в ранг науки, то следует дать строго научное, логическое определение бытия. Итак, поставим вопрос, которым задались греки: что есть бытие (τὶ τὸ εἶναι)? Согласно формальной логике, каждому высказыванию соответствует равноправное ему, но несовместимое с ним его отрицание (это – «закон противоречия»). Отрицание для бытия есть не-бытие, или, по-другому, *ничто*, то, чего нет. А теперь спросим: что *есть* ничто? Сам вопрос подразумевает, что мы изначально считаем ничто чем-то таким, что так или иначе «есть» – считаем его, по крайней мере, сущим. Быть сущим, мы знаем, означает возможность как-то быть воспринятым. Как можно воспринять ничто? Где и по каким воспринимаемым признаком искать то, чего нет?

Обнаружив эту нелепость, мы заключаем, что на исходный вопрос «что есть бытие?» невозможен никакой ответ в рамках логики. По этой причине греческие софисты (в частности Горгий) считали бытие пустым понятием – как допускающим отождествление со своей противоположностью (небыти-

ем). Они были по-своему правы, поскольку сами стояли на позиции рационалистов-логиков.

Метафизика элеатов. Однако элеатов явно спутали с рационалистами. Вспомним, что никакой формальной логикой Аристотель не смог объяснить движение тел. Он так и не смог опровергнуть апории движения элеатов, демонстрировавших, что если движение реально есть, то рационально объяснить его невозможно. Элеаты не только не придают никакой цены формальной логике, но и нарочито демонстрируют её беспомощность. Таким образом, слово «познать» не связано у них с логикой, с дискурсивным рассуждением (об этом см. [10]). Оно не связано с причинным познанием мира, иными словами, не является предметным познанием¹.

Что же означало для элеатов «познать»? Это означало для них *увидеть*, только не физическим зрением, а очами ума – *умозрением*. Это потом стали называть интеллектуальной интуицией («интуиция» происходит от лат. *intueri* – смотреть). И наконец, самый принципиальный момент: возможность быть познанным у элеатов равносильна предикату существования (реальности). Существует то, что можно познать; чего нельзя познать, не существует. *Реально то и только то, что можно увидеть умозрением, intueri*. Но увидеть (*intueri*) можно не то, что видно обычным зрением, то есть не цвет, не форму предмета, а его смысл, *идею*. Реально существуют лишь идеи, всё остальное вторично и даже иллюзорно.

Это и была метафизика элеатов. Она возникла на внерациональных путях. «Метафизика родилась в тот день, – пишет А. Бергсон [12, с. 128], – когда Зенон Элейский выявил противоречия, свойственные движению и изменению, какими их представляет себе наш интеллект». Далее Бергсон указывает на неспособность интеллекта целостно схватить становление вещей, поскольку целостное становление происходит не в «математическом» времени, а во внутреннем времени нашего Я (*la durée* – длительность). На этом будет основана особая метафизика, в корне разрывающая с рационалистической метафизикой философов XVII в. (к этой особой метафизике мы ещё вернёмся).

¹ Многие философы (см. для примера [11]), анализирующие греческую метафизику с позиций сегодняшнего дня, всерьёз считают метафизику типом «рациональной деятельности», или «областью дискурсивно-языковой деятельности». Заняв такую позицию, то есть рассматривая метафизику как предметное знание (по типу классической физики), они ищут соответствующий *предмет* метафизики, по аналогии с предметом, изучаемым физикой. Разницу между «предметами» физики и метафизики автор видит лишь в том, что для физики «объекты изучения (например, существующие тела) налицо», тогда как для метафизики её объект является проблематичным. По этому поводу можно возразить, что сейчас, когда в физику вошли ноумены, уже невозможно говорить о различии «предметов» физики и метафизики. Физика перестала иметь предметом какие-либо «наличные объекты» (я приводил пример с ψ -функцией, про которую нельзя сказать, где именно она наличествует). Что касается предмета «общей метафизики» (называемой с XVIII в. онтологией), то это такой «предмет», которому не соответствует никакое рациональное понятие. Это будет раскрыто в дальнейшем изложении.

Как видим, элеаты сводили бытие не к мышлению (как обычно принято думать), а к целостному человеческому познанию, *intueri*. Но не было ли здесь смешения Я и не-Я («внешнего мира»), о котором предостерегает Вл. Соловьёв (см. [1])? Как вырваться из пределов субъективизма? Как показать, что идея вещи может существовать самостоятельно, независимо от Я? Элеаты разрешили и этот вопрос, обосновав тем самым свою метафизику. Они поняли, что возможность познания бытия определяется тем, что *есть* бытие самого человека. Человек сам находится в бытии, следовательно, есть бытие до познания его человеком. Первично не сознание человека, не субъект, противостоящий бытию, а целостный человек, укоренённый в глубине самого бытия. Как убедиться в существовании бытия до познания? Элеаты ввели постулат о том, что бытие человеческого Я (его назовут *Dasein*) имеет ту же самую природу, что и бытие, в которое погружён человек. Иными словами, универсалии (идеи), открываемые в себе человеком, – одни и те же и для внутреннего мира человека, и для окружающего его бытия (в этом и состоит общезначимость, универсальность идей). Это предположение даёт ключ к познанию *всего*, так как его часть, заключённая в нас, подобна части, находящейся вне нас. Призыв к пользованию этим ключом древнегреческие философы облекли в формулу «Познай самого себя».

Так было объявлено, что человек есть *микрокосм*, миниатюрная модель большого Космоса. Познавать Космос – значит познать себя. Но можем ли мы познать своё Я, если мы своим *чистым сознанием* не умеем отличить его от не-Я? Познающее Я есть субъект, подлежащее познанию не-Я носит название объект, и без этого разделения познание не представляется возможным. Может ли человек раздвоиться – одновременно быть и субъектом восприятия, и его объектом?

Так понимала познание новоевропейская философия. Для неё познание невозможно без разделения субъекта и объекта. Но не так понимали познание элеаты. Человеку не надо раздваиваться, считали они, потому что человек и так изначально есть и субъект, и объект, и только вместе, не разделённые друг от друга, они составляют микрокосм, бытие самого человека. Микрокосм есть некое *единое*, но такое единое, которое погружено в бытие и само обладает бытием. Тогда оно становится познаваемым. Это разъяснил Платон, философский наследник элеатов. Учение элеатов в основном нам известно из его реконструкции, созданной Платоном.

Реконструкция Платона. Проблема, стоявшая перед Платоном, имела вид антиномии. Ее тезис был сформулирован элеатами. Единое – это то, что всегда тождественно себе, то есть не может ни изменяться, ни возникать, ни исчезать. Но вот антитезис, сформулированный софистами: то, что может быть познано, не может быть тождественно себе самому, ибо познание означает, что предмет должен быть отнесён не к себе самому, а к познающему.

Дуализм Я и не-Я (субъекта и объекта) теперь может быть выражен следующим образом. Так как идея есть нечто единое, а соответствующих вещей, то есть чувственных воплощений этой идеи, множество, то отноше-

ние между идеей и чувственностью – это отношение между единым и многим. Может ли идея как единое, воплотившись во множестве вещей, остаться единой? Второй вопрос: как вечные идеи могут реализоваться в вечно изменяющемся мире вещей? Это – вопрос об отношении между бытием и становлением.

Ответ содержится в диалогах Платона «Парменид» и «Тимей». Ответ на первый вопрос, содержащийся в «Пармениде», кратко сводится к следующему: если предполагать, что есть только единое, ни с чем не соотносённое, то оно не может быть ни целым, ни многим, не может быть причастным времени и *не может быть познаваемым*. Но допустим, что единое *существует*, обладает предикатом бытия. Это означает, что бытие есть одновременно *иное*; как «единое существующее» оно уже есть целое, потому что имеет части; в силу этого оно есть множественность. Единое как таковое непознаваемо, и о нём нельзя сказать, что оно обладает бытием. Единое как *иное* обладает бытием, и это иное – множество. Бесконечное множество актуально существует и познаваемо, в силу его соотносённости с единым, всегда себе тождественным.

Второй вопрос – о соотношении между бытием и становлением – также решается у Платона на внерациональном, диалектическом пути. В противоположность традиционному представлению его эйдосы не отделены непроницаемой стеной от мира вещей. Его мир идей отнюдь не трансцендентен вещам. Его мировой разум ни в каком случае не является самодовлеющим бытием, отделённым от тел. Таким самостоятельным бытием, отделённым от всех вещей Космоса, является аристотелев Перводвигатель, самозамкнутый в себе и мыслящий самого себя же. Платоновский же мировой разум, по А. Лосеву, «можно признавать только как порождающую модель Космоса, как принцип конструирования всякой вещи» [13, с. 336].

Как можно мыслить себе, что абстрактная идея, принципиально лишённая всякого конкретно-вещного содержания, является порождающей моделью для отдельной, причём чувственно воспринимаемой вещи? Ведь это означало бы, что сущность вещи (её *идея*) каким-то образом находилась бы вне самой вещи. Аристотель, создатель формальной логики, не мог представить себе, каким образом сущность может существовать отдельно от того, чего именно она является сущностью. Чтобы представить себе, каким образом сущность вещи может существовать одновременно и в самой вещи, и вне её, «для этого нужно было быть диалектиком, а Аристотель является страстным противником платоновской диалектики» [13, с. 335].

А. Лосев характеризует диалектику Платона как способ осмысления вещи на основе её идеи. Смысл вещи есть её принцип, именуемый как *ипотеза* (hypothesis). «То, что Платон называет идеей, – пишет Лосев [14, с. 627], – есть *принципный, ипотезно-смысловый и систематически-диалектический метод осмысления и оформления каждой вещи...* но это значит, что она есть также и метод *познания* вещей». Однако, в отличие от Гегеля и неокантианцев, для которых бытие является только категорией

мысли, у Платона бытие есть беспредпосылочное (*безыпотесное*) начало, стоящее выше самих идей, иначе они окажутся лишёнными какого-либо основания. Это беспредпосылочное начало (*archē anupothetos*) есть «принцип тождества смыслового и несмыслового, идеи и вещи, чистого мышления и чистого алогического становления» (ib). Именно это диалектическое единство идеи и вещи объясняет, каким образом платоновские эйдосы являются структурными элементами Космоса.

Итак, бытие – это начало, стоящее выше самих идей и, разумеется, выше всяких понятий; бытие – внерационально. Метафизическое знание не есть созерцание каких-то *вечных*, неподвижных идей (эйдосов) как статических прообразов некоего статического бытия. Таким будет представлять себе бытие «классическая метафизика» рационалистов, и именно такую статическую концепцию абсолютного бытия имеет в виду Хайдеггер, говоря о необходимости *преодоления метафизики* [6, с. 177].

Физика и Логос. После платоновской реконструкции нам легче понять, чем была метафизика для элеатов. Напомним, что для них реальность – это познаваемое. Но *всё сущее* как *единое* (Ev) не определено и не познаваемо: мы бессильны помыслить сумму всех вещей. Надо было сузить сферу сущего, чтобы постигнуть его. Сущее стало называться «фюсис» (φύσις). Буквально это слово означало «растущее», «возникающее», «самообразующееся», в отличие от «технэ» (τέχνη) – того, что является делом рук человеческих. «Фюсис» – это *сфера* сущего, предстоящая человеку как нечто самостоятельное, «мерой возгорающее и мерой затухающее» (Гераклит), существующее по некоему внутреннему закону, который требует познания.

Этот внутренний закон у Гераклита есть «Логос» (Λόγος) как нечто вечное в изменениях, внутренний смысл всех изменений. Понять его нашим сегодняшним разумом мы не можем, да и сам Гераклит, как это видно из его сохранившихся фрагментов, признавал, что Логос – это неразрешимая тайна: «Хотя этот Логос существует вечно, недоступен он пониманию людей...» [15, с. 189]². Познать внутренний закон «фюсис» можно только целостным зрением, особым внутренним мифопоэтическим опытом, и это подчёркивает Хайдеггер [6, с. 99]: «Не явления природы послужили для греков источником понимания того, что есть φύσις, а наоборот: им открылось то, что они называли φύσις, на основании поэтико-мыслительного глубинного опыта бытия».

Вспомним, однако, что и наше «бытие-вот», или «здесь-бытие» (Dasein), тоже лишь дано нам своим несомненным присутствием, но дано – ещё не значит познано. Dasein высказывается через Логос, и через Логос «фюсис», превращаясь в бытие, становится познаваемым. Как это получается?

«Греческий язык, и только он один, есть Логос, – пишет Хайдеггер [16, с. 116]. – В нём высказывание некоторым замечательным образом есть то,

² Сколько бы ни казались противоположными друг другу воззрения Парменида и Гераклита, о главном (именно в вопросе о бытии) они говорят одно и то же, причем оба отрицают возможность рационального постижения бытия.

что оно называет». В этом языке приставка «мета-» означает не только «за», «после», но и «транс-» – «через», в смысле движения от чего-либо к чему-то другому, обращение от одной вещи к другой, отход от одного и переход к другому. Познание той сферы сущего, которая стала называться «фюсис», означает переход от него к другому; но познать можно только реальность – то, что и называется «бытие». «Фюсис» как сущее непознаваемо; познаваемо бытие, которое есть *иное*, то есть не является сущим. Чем же оно является? Тем, что высказывается о «фюсис», выражается в слове (Логос). Выражаться же в слове («логос») – это не просто то, что для нас означает «говорить». Хайдеггер толкует «логос» как «допущение *видеть*» то, о чём идёт речь.

По-гречески «выражаться в слове» – это «легейн» (λεγειν). Что противоположно «легейн», выражению в слове? Это – хранить в тайне, утаивать (αερίπτειν). Основное значение «легейн» – это извлечение из утаённости, открытие. Извлечение из утаённости («алетейя», ἀλήθεια) происходит в Логосе, становится явным (*познанным*). Познанная «фюсис» становится бытием – *существом сущего*, которое по-гречески называется «усия» (οὐβία, по-латыни оно потом получит название *essentia*). Так, для Платона усия (бытие сущего) – это *идея*, для Аристотеля – это ἐνέργεια. «Фюсис» как познанное есть бытие. При этом «есть» является переходным глаголом и означает «собранное». Бытие собирает сущее как сущее. Бытие есть собиранье, и происходит оно через «логос» (первоначальное значение и λεγειν, и λόγος было не речь, не высказывание, а собиранье).

Наше слово «истина» не передаёт смысла слова «алетейя», извлечения из утаённости. Сама по себе «фюсис» не раскрывается, она утаена (и в очень малой степени напоминает то, что мы называем «природой»). По Хайдеггеру, «Алетейя» означает «добычу, которая должна быть вырвана у утаённости в противоборстве с самой “фюсис”, стремящейся утаиться» [9, с. 136]. Эта алетейя, греческая *истина*, не имеет ничего общего с логическим доказательством, систему которого выстраивает Аристотель. Обращение от «фюсис» к другому, означающее переход к бытию, есть выход за пределы сущего, за границу того, что может быть воспринято. Это и есть дело метафизики как транс-физики (греч. τὰ μετὰ τὰ φυσικά). «Знание о φυσικά, – пишет Хайдеггер [8, с. 135], – не только идёт после физики (post physicam), но и трансцендентно физике (trans physicam)». Неслучайно Платон в своём образе Пещеры называет философию «искусством обращения»: «...Тут надо душу повернуть от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия; такое восхождение мы назовём истинной философией» («Государство», [4, с. 329]). Воистину метафизика «отнимает у мироздания всё, что оно имеет» (А. Франс), потому что это «всё», воспринятое «естественным светом» нашего разума, есть лишь сумеречная грёза в свете подлинного бытия.

2. В чём истинная цель метафизики?

Два лика Платона. А. Лосев говорит о «тысячелетней ошибке» в понимании Платона. У Сократа и Платона, вопреки установившемуся («тысячелетнему») мнению, нет того различия между абсолютным бытием и становлением, которое приписывается традиционному «платонизму». У Аристотеля, по сути, не было идеи бытия: у него – только становление, переход от неформенной материи к энтелехиям, и это становление происходит по принципу абсолютной необходимости. У Платона само становление есть становящееся *бытие*, причём становление происходит не по принципу тотальной причинной необходимости, а по принципу творческой свободы. Сократа и Платона надо называть первыми историческими предтечами «неклассической метафизики», которая формально заявила о себе только в XX в. Новая, неклассическая метафизика, связанная с именами А. Бергсона, М. Шелера, М. Хайдеггера, а также русских философов Вл. Соловьева, Н. Бердяева, С. Франка, отвергает представление традиционной метафизики о завершённости Абсолюта, о его статичности. Бергсон противопоставляет ему свою концепцию *творческого становления бытия*. Это было возвратом к подлинному платонизму (что, однако, не акцентируется у самого Бергсона, но подмечено Лосевым). Метафизическое знание (не рационализованное, не предметное) погружает нас в поток становления. Сам Абсолют вовлекается в этот динамический процесс, он сам оказывается подверженным диалектическому развитию и становлению, причём человек оказывается центральным моментом этого становления, в котором он сам обретает абсолютное значение *личности*. В центр новой метафизики ставится человек, отчего М. Шелер назвал появление этой метафизики «антропологическим поворотом» всей философии. Абсолют по-прежнему мыслится трансцендентным миру и человеку, однако человек находится в постоянной мистической связи с ним. Человек признается существом незамкнутым – конечным только во внешнем видимом своем проявлении, но бесконечным, абсолютным, «открытым» в своей трансцендентной сущности, обладающим неизреченной творческой бездной. (Эти «бездны» внутри человека будут раскрываться потом в гностических откровениях о человеке в романах Ф. Достоевского).

Здесь необходимо указать на причину «тысячелетней» ошибки, воспрепятствовавшей пониманию Платона. Мною уже отмечалось ранее [17, гл. 9] о двух ликах («ипостасях») Платона, унаследованных им от двух ипостасей Сократа – экзотерической (открытой обычному разуму и здравому смыслу) и эзотерической (скрытой, тайной). В своей первой ипостаси Сократ создаёт норму знания, и унаследовавший её Платон стал родоначальником рационалистической философии. Благодаря экзотерической ипостаси Платона в католической философии Средних веков восторжествовал реализм, потому что общее (идеальное), не имея происхождения, не знает и гибели. Этот (экзотерический) Платон своими рационально воспринятыми *идеями* породил новоевропейский идеализм, и без него не были бы возможны ни Декарт, ни

Спиноза. Этот Платон – Платон Разума. Это Платон, который смотрит на мир естественным зрением – очами логического разума, ищущего истину на путях логической Необходимости. Но Платон не был бы истинным учеником Сократа, водившегося с демоном и верившего оракулу, если бы он не восстал на своё экзотерическое Я. Так родился второй Платон – Платон Мифа. Этот новый Платон заявил, что, веря своему естественному зрению, «мы лишь грезим о бытии, наяву же его видеть не можем» [4, с. 345]. И он же заговорил об ином зрении – сверхъестественном (*lumen supernaturale*) и сверхрациональном, с помощью которого мы не доказываем истины и не выводим их на основе закона причинности, а видим их непосредственно.

Н. Бердяев как-то заметил, что «философия начинает с борьбы против мифа, но кончает она тем, что приходит к мифу как увенчанию философского познания» [18, с. 211]. Так действительно и произошло с философией Платона, в которой победило не познание через понятия, а познание через миф. Для последующих столетий, однако, остались два Платона – Платон Разума и Платон Мифа. Борьба между двумя подходами – естественным и сверхъестественным – наблюдается чуть ли не во всех диалогах Платона, и это противоречие перешло потом в новоевропейскую философию. В Новое время, возродившее наследие античной мудрости, мысль стояла на распутье. Что выбрать: платонову мифологию или аристотелево *ratio*? На стороне *ratio* было доказательное, принуждающее знание – единственное, которое могло убеждать, да ещё обычные глаза, позволяющие видеть вещи в естественном свете (*lumen naturale*). На стороне Платона не было убеждающих рациональных аргументов, а в сверхъестественное зрение можно было только уверовать. Между тем куда легче уверовать в то, что мы видим обычными, телесными глазами.

Победила «нормальная», рационалистическая философия, а с нею нормальная, классическая метафизика. Для нормальной философии экзотерический Сократ – это есть Сократ, сошедший с прежнего, сократовского ума. История философии сохранила только Сократа экзотерического, благоразумного, и приложила все усилия, чтобы навеки похоронить Сократа «сумасшедшего». Досталось и экзотерическому Платону. Гегель отозвался о нём: «Кто знает, что такое истинная философия, того не может беспокоить мифология Платона». (Гегель так и не мог взять в толк, что его собственная «диалектика» сама есть разновидность мифа). Та же история бережно сохранила для нас Платона экзотерического, его разумную «половину», простив ему его «мифологическую болтовню».

Антропологический поворот философии. Неклассическая метафизика XX в. объявила войну, во-первых, классической науке, целиком основанной на методологии предметного познания, и, во-вторых, классической метафизике, строившейся, по сути, на тех же методологических принципах – метафизика как наука. А. Бергсон замечает, что и классическая наука, и классическая метафизика выражают одно и то же свойство интеллекта, состоящее в том, что он «отвергает реальное время», в котором живёт человек. Прояв-

ляется это в том, что он способен фиксировать лишь состояния, а не реальный процесс, и если признаёт изменения («эволюцию»), то лишь как рядоположение уже имеющихся состояний или механическую перегруппировку того, что уже существовало. Бергсон называет это свойство «кинематографическим инстинктом нашего мышления» [19]. И продолжает: «Наша логика... не желает признать, что нечто появляется, создаётся, что время действительно... В новом качестве она видит только перегруппировку прежнего; абсолютная новизна для неё не существует» [12, с. 133]. Простые снимки с действительности, представляемые разумом, суть свойства самого разума; «они не имеют существования в себе» [19, с. 306], но нужны нашему интеллекту как предметное знание, создаваемое им лишь из интересов приспособления к внешнему миру. Нужно такой тип познания преодолеть, разорвать. «Нужно порвать с научными привычками... нужно совершить насилие над разумом, пойти против естественных склонностей интеллекта. В этом и заключается роль философии» [19, с. 63].

Эту роль философии вскрывает также Н. Бердяев, строивший свою «метафизику персонализма» [18, 20], противопоставляемую им классической метафизике. Он вскрывает, что «сама структура сознания легко создаёт рабство» [20, с. 36]. Это есть рабство человека у чуждого внешнего мира, в который выброшено наше Я и в котором нашему Я предстоит выжить. И наше сознание, в процессе приспособления к миру, одерживает верх над тем, что его породило, – нашим личным Я.

Философия персонализма при рассмотрении феномена человека вскрывает сложное и противоречивое соотношение между человеческой личностью и человеческим сознанием. Первичным признаётся то, за что борются герои Достоевского, – человеческая личность. «Личность из глубины созидает своё сознание» [20], с помощью которого она утверждает себя, выделяя себя из мира, из смешения и хаоса феноменов, путём антитезы Я и не-Я. Мы уже видели шаткость этой антитезы. Наше Я не есть что-то определённое, оно не исчерпывается одним лишь нашим сознанием. Я как *целостный человек*, то есть *личность*, есть нечто большее, чем Я как субъект познания. Личность выше всяких форм познания и потому ни из чего невыводима. Я как субъект познания есть некое частичное, рационализированное Я, способное создавать понятия. Я как личность, ни из чего рационально не выводимая, недоступна рациональному познанию. «Источник трагического для философского познания, – пишет Бердяев – лежит в невозможности достигнуть бытия через объективацию... в вечном конфликте между “я” и объектом» [18, с. 227] – конфликте, порождённом классической философией.

Откуда, например, появилось понятие «классическая реальность» – реальность «объективного», лежащего вне нашего Я объектного мира? Оно появилось из определённой рабской ориентации нашего сознания. *Навязанные* нашему сознанию представления о причинности сами по себе уже постулируют предположения о свойствах самого сознания – предписывают ему принудительные формы и структуры, раз и навсегда определённые. Тем

самым они создают и формируют навязанный ему раз и навсегда *образ мира*. Вынуждаемая таким образом ориентация сознания рождает его гносеологию предметного познания – «правила опыта», необходимые, чтобы ориентироваться в этом мире и выжить в нём.

Вспомним, однако, завет Платона, который призвал отбросить страх перед железной аристотелевой Ананке (роковой Необходимостью), отринуть рабство перед миром. Для этой цели надо отказаться от нормального, естественного зрения, от «нормальной» философии, поставив на её место непостижимую для *lumen naturale философию трагедии*, названную в «Федоне» «философией умирания» (об этом см. [21, с. 145]). Как видим, уже Платон, предтеча философского «антропологического поворота» XX в., призывал к тому, что Бергсон назовёт потом «насилием над разумом».

Во имя чего требуется совершить насилие над разумом? Разумеется, во имя познания, а оно возможно только о бытии и в бытии; оно не рефлексивно, а конститутивно – входит в состав самого бытия и является проявлением (раскрытием) бытия. По Хайдеггеру, «бытие – не продукт мышления. Наоборот: сущностное мышление – это свершение бытия» [8, с. 43]. Такое познание осуществляется не разумом, а видением, называемым *intueri*. Тем *intueri*, которое ликвидирует субъект-объектное отношение. Такой тип *intueri* Ф. Шеллинг характеризует как «интеллектуальное созерцание» – самосозерцание нашего Я, способное «посредством свободы сделать для себя объектом то, что не есть объект» [22, с. 258]. А. Бергсон идёт дальше и связывает наше *intueri*, сознание бытия, с нашим существованием во времени: «Мыслить интуитивно – значит мыслить в длительности» [23, с. 102]. Это – возрождение метафизики элеатов, ибо мыслить в длительности – это значит мыслить бытие в самом Я, переживаемое в своём внутреннем времени (*durée intérieure*).

Зачем классической философии понадобился Бог? Философия И. Канта закрыла для нас греческий метафизический Космос, отказавшись от познания бытия. Мы помним, что Кант основал свою теорию познания исключительно на априорном *чувственном созерцании* (*Anschauung*), так как он не верил в человеческую способность к созерцанию сверхчувственному. Он считал, что к такого рода созерцанию способен лишь некий «праобразный интеллект» (*intellectus archetypus*), которым может обладать лишь некое сверхъестественное «Первосущество» (*Urwesen*), тогда как «человеческий ум дискурсивен и может познавать только посредством общих понятий» (Прологомены, [24, с. 179]).

Классическая метафизика всякий раз, когда речь заходила о познании бытия, почему-то никогда не могла обойтись без гипотезы о сверхчеловеческом Существо. У Канта только *Urwesen* может постигать бытие, человеку это не дано. Это неудивительно, ведь классическая философия за 300 лет своего существования даже не поставила вопроса: что такое человек? Человек, эмпирически существующий, с его *психологизмом*, рассматривался лишь как помеха для познания. Познание осуществляет лишь идеальный

«гносеологический субъект» (у Канта это «трансцендентальный субъект», у Гегеля – его *Denkender Geist*, мыслящий Дух). Здесь и Кант, и Гегель – наследники рационалистов XVII в. Началось всё с Р. Декарта, который для обоснования своего *cogito* не мог обойтись без идеи Бога: «Убедившись в существовании Бога и признав в то же время, что все вещи зависят от Него, а Он не может быть обманщиком, я вывел отсюда то следствие, что всё, постигаемое мною ясно и отчётливо, должно быть истинным» [25, с. 387]. Это аргумент религиозный, а не философский, поэтому Вл. Соловьёв и назвал декартовский субъект познания «самозванцем без философского паспорта». По стопам Декарта пошёл Лейбниц, которого очень интересовал вопрос: «почему вообще есть сущее, а не ничто»? Допустить, что ответ может содержаться в самом человеке, Лейбниц никак не мог. Сущее *есть* только потому, что *есть* Бог как достаточное основание для бытия сущего.

Удивительно другое: почему философам-рационалистам вдруг понадобилась религиозная (сверхрациональная) идея? Казалось бы, философия, если она не желает раствориться в религии, должна верить только в естественный разум (*lumen naturale*), который не нуждается ни в каких сверхъестественных обоснованиях, который сам себе единственное обоснование. Ведь под таким лозунгом родилась (выделилась из религии) сама рациональная философия, начиная с греческого рационализма – с *экзотерических* Сократа и Платона. А тут вдруг: Декарт даёт онтологическое доказательство бытия Бога, Спиноза *логически* выводит бытие мира из бытия Бога, Лейбниц постулирует бытие Бога, чтобы обосновать бытие сущего и «предустановленную» гармонию этого сущего. Сразу видно: Бог понадобился им для заполнения *пробела* в их познании бытия. Ссылка на Бога у них играет роль палочки-выручалочки, подобной *Deus ex machina*, внезапно появляющемуся на сцене для разрешения неразрешимой коллизии.

Таким образом, рационалисты, если они хотели быть последовательными, должны были признать крах собственной философии, если бы... Если бы их Бог был действительным Богом, о котором говорит Библия, – *живым Богом*, от которого зависит спасение нашей души. А между тем Бог рационалистов – вообще не Личность: это изобретённая ими же *идея*. Рационалисты с лёгкостью признавали такого Бога – «разумного», подчиняющегося ими же установленной формальной логике. (Так, например, Бог Спинозы настолько скован своей собственной *разумной* природой, что Он даже не мог сотворить мир своей *волей*: мир просто логически вытекает из самого «разумного» Бога). С таким Богом философам нетрудно было разрешить не только теоретические, но заодно и свои личные проблемы.

Новая, неклассическая метафизика избавила нас от такого придуманного Бога – от *Deus ex machina*. Её целью стало вернуть познание бытия самому человеку, поставив его самого в центр бытия. И это тоже было возвратом к грекам, недаром Демокриту приписывают слова: главное для познания Вселенной – это то, что в ней есть человек как условие её понимания. Элеаты и Платон нашли диалектическое обоснование бытия сущего внутри само-

го человека, без обращения к идее Сверхъестественного Существа. У Платона нет никакого Существа, которое было бы носителем общих идей, кроме человека. *Беспредпосылочное начало* эйдосов он нашёл внутри целостного человеческого Я, и оно постигается на пути *алогического* (диалектического) познания.

Образ мира. Теперь мы должны вновь взглянуть на ту метафизику, которая вошла в физику в форме геометрических пространств. К какому типу метафизики она относится? Удобнее всего это рассмотреть на простейших типах геометрических пространств, на которых зиждутся специальная теория относительности (СТО) и общая теория относительности (ОТО) А. Эйнштейна. В СТО – это 4-мерное пространство-время Минковского, в ОТО – 4-мерное (псевдо)риманово пространство. Любопытно, что сам Бергсон в начале 20-х гг. XX в. попытался выяснить вопрос: о каком «времени» идёт речь, когда говорят о пространстве-времени теории относительности (см. [26])?

Бергсон тонко подмечает, что «время» в теории относительности имеет чисто геометрический характер. Теория относительности сводит время (через коэффициент c – фундаментальную постоянную) к пространству, *геометризует* время, извлекая из этого ту непосредственную пользу, что так определяемое время становится *измеримым*, ибо само его измерение сводится к измерению отрезков пространства, легко производимому на эксперименте. Это, конечно, было большим успехом теории: время, ставшее относительным, измеримо, тогда как ньютоновское *абсолютное* время недоступно процессу измерения. Но кто сказал, что истинное время, время нашего бытия, должно быть измеримым?

Сравним ньютоновскую и эйнштейновскую картины мира. Согласно ньютоновской физике, существует абсолютно привилегированная система отсчёта, абсолютный покой и абсолютное движение. В этой единой для всего мира системе отсчёта Вселенная имеет единый облик для всех мыслимых наблюдателей (пусть формализованный, механистический, но для всех единый). Все наблюдатели, даже если они движутся, могут мысленно соотнести себя с единой неподвижной системой отсчёта и согласовать свои наблюдения с тем единым *образом мира*, который отвечает этой единой, абсолютной системе. Иное дело в теории относительности, в которой больше нет привилегированной системы: все системы отсчёта равноправны, и потому движение относительно. Каждая система отсчёта может быть принята за неподвижную; но тогда для наблюдателя, находящегося в другой системе отсчёта, неподвижное придет в движение, подвижное станет неподвижным – конкретный облик Вселенной станет совершенно иным. Это значит: Вселенная не имеет более единого образа. Избрав образ мира одного из наблюдателей, можно рассматривать его как реального физика, воспринимающего реальную Вселенную. Остальные же физики, воспринимающие Вселенную из других систем отсчёта, станут тогда виртуальными, просто воображаемыми наблюдателями, поскольку их облик мира станет тоже виртуальным. (О кри-

тике Бергсоном геометризованного релятивистского времени см. также статью [27]).

Можно возразить: суть принципа относительности (как в СТО, так и в ОТО) состоит именно в инвариантности теории относительно выбора системы отсчета. Однако инвариантные элементы теории, призванные конституировать реальность, не могут явиться и быть пережиты в собственном времени и пространстве какого бы то ни было наблюдателя, ибо *времени и пространства больше нет*, они превратились в призраки. Элементы теории, которыми мы хотели конституировать реальность, – это инвариантные объекты пространства-времени, которое по самой сути недоступно восприятию. Если времени и пространства больше нет, то нет и вещей, нет и образа мира – того, что с разных позиций («реализма» или «конструктивизма») ищут до сих пор философы, называющие его «репрезентацией» (см., например, [28, 29]).

Потеря образа мира в ОТО происходит за счёт геометризации времени, и это особенно ясно проявляется в релятивистской космологии – во фридмановских моделях Вселенной. С одной стороны (и это тоже является большим успехом теории), понятие геометрического времени дало возможность определить, что означает объём (конечный или бесконечный) Вселенной, то есть трёхмерного пространства космологической модели. Пространство в ОТО определяется не абсолютно, а лишь как «пространство в данный момент времени», или пространственное сечение ($t = \text{const}$) в 4-мерном мире Эйнштейна, а оно в разных системах отсчёта по-разному ориентировано относительно линий времени. Пространство имеет смысл (то есть однозначно определено) лишь в том случае, если оно *голономно*, а это значит: в любой мировой точке пространственные сечения ортогональны линиям времени. (Тогда для всего 4-мерного мира существует однозначно определённое время, так и называемое – мировым временем). В случае же фридмановских моделей всегда существует (сопутствующая веществу) система отсчёта с голономным пространством, и можно ставить вопрос о величине его объёма.

Однако, как показал космолог А.Л. Зельманов [30], само понятие конечности или бесконечности Вселенной оказывается относительным, то есть зависит от системы отсчёта наблюдателя. Образ мира – Вселенной в целом – катастрофически различен для различных наблюдателей. Наиболее выразительным этот результат оказался для 4-мерных миров де Ситтера – пустых миров при $\Lambda > 0$ (Λ – космологическая постоянная; это космическое поле сейчас считается ответственным за наблюдаемое ускорение расширения Вселенной). А.Л. Зельманов рассмотрел три типа таких миров, 4-мерная метрика которых задана в системах отсчёта Ланцоша («мир Ланцоша»), Леметра и Робертсона (миры Леметра и Робертсона). Каждый из миров Леметра и Робертсона в своей системе обладает бесконечным пространством. Но из координатной связи этих миров с миром Ланцоша следует, что эти миры составляют лишь *часть* мира Ланцоша, в системе которого они, однако, имеют конечные пространства.

Аналогичный результат ещё ранее был получен по поводу относительности времени. Выяснилось [31], что ОТО допускает возможность существования объектов, для которых (геометрическое) время протекания одного и того же процесса в одной системе отсчёта конечно, а в другой – бесконечно. Пример такого объекта – это сфера из идеальной жидкости, неограниченно сжимающаяся (коллапсирующая) под действием собственных гравитационных сил. Неограниченное сжатие приводит к тому, что эта сфера *за конечный промежуток собственного времени* достигает размеров собственного гравитационного радиуса (r_g), сжимаясь далее до точечного состояния. Вместе с тем в статической системе отсчёта внешнего наблюдателя одно лишь время приближения этой сферы к гравитационному радиусу бесконечно. Таким образом, в бесконечное время статической системы отсчёта укладывается лишь *часть* процесса сжатия сферы. Моменту достижения радиуса $r = r_g$ отвечает время $t = \infty$ внешнего наблюдателя. Никаких логических противоречий в этом нет: это – относительность хода геометрического времени в своём крайнем выражении.

Как видим, метафизика геометрических пространств уничтожает реальность как образ мира (его подлинную репрезентацию для нашего сознания). Именно о метафизике геометрических пространств (им же самим введённых в философию) говорит Платон, утверждая, что с помощью такой метафизики невозможно постигнуть бытие: «Что касается остальных наук, которые, как мы говорили, пытаются постичь хоть что-нибудь из бытия (*речь идёт о геометрии и тех науках, которые следуют за ней*) (курсив наш. – В.З.), то им всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть...» [4, с. 345].

Геометрическое время и длительность. Познание бытия достигается не на пути *ratió*, а на пути *intueri*. Геометрические пространства, как и классическая наука, игнорируют время как длительность и тем самым игнорируют бытие. Вот почему нас привлекает иная метафизика, о возможности которой говорит Бергсон. Эта метафизика с самого начала нацелена на построение образа мира – того мира, в котором существует наше Я, тогда как *рационалистическая метафизика говорит лишь о всех возможных абстрактных мирах*. Именно такую метафизику – метафизику целостного Я – имел в виду Н. Бердяев, когда писал: «Метафизика невозможна как система понятий. Метафизика возможна лишь как символика духовного опыта» [32, с. 45].

А. Бергсон прежде всего констатирует, что «состояния нашего материального мира существуют одновременно с историей нашего сознания. Коль скоро последнее длится, первые должны быть каким-то образом связаны с реальной длительностью» [12, с. 130]. Но что такое эта «реальная длительность»? Оказалось, что схватить её рациональным мышлением невозможно.

Рациональное мышление создаёт для нас время как геометризованную величину. Она входит в уравнения полей всех теорий, в которых соблюдается принцип физической причинности. Это время можно делить на проме-

жутки, доступные измерению, всякое же измерение предполагает процесс сравнения с взятым извне эталоном, то есть некий заданный извне принцип равенства. Принцип равенства предполагает принцип относительности (симметрии), а значит – независимость описания от выбора системы отсчета. Это означает изъятость изучаемого процесса из измерительной ситуации. Этот факт проливает свет на смысл такого времени, которое предстает перед нами как нечто вносимое извне наблюдателем, не следующее из природы самих объектов. Последнее обеспечивает возможность операции *временного обращения*. Геометрическое время – это время детерминизма, время предсказуемости; в этом времени прошлое и будущее симметричны. Это хорошо символизируется у Льюиса Кэррола в его стране Зазеркалья (стране симметрий), где помнят не только прошлое, но и будущее. Формально это следует из того, что уравнения полей не зависят от знака времени – одинаково описывают и движение в будущее, и движение в прошлое. Это есть время без «стрелы времени». В таком времени выполняется принцип Лейбница: «полная» причина любого превращения эквивалентна его «полному» следствию. Эквивалентность же причин и следствий означает эквивалентность прошлого и будущего. Геометрическое время можно назвать фиктивным временем математиков. Эйнштейн о нём так и выразился: «время – это иллюзия» (ещё ранее Вл. Соловьев назвал его субъективным призраком).

Наше Dasein говорит нам, что время нашего собственного бытия необратимо. В нём прошлое и будущее не могут поменяться местами. Это наше психологическое ощущение называется ощущением «стрелы времени», которое не могут объяснить классическая наука и классическая метафизика. Это и есть время Бергсона, его *durée* (в отличие от *le temps* – времени геометрического, измеряемого нами по часам). В отличие от *le temps*, это есть время, не измеряемое внешним отношением равенства, но само в себе содержащее свой принцип тождества. Такое время не является внешним по отношению к материальным объектам, но связано с их свойствами, с их сущностью, с «природой вещей». Такие процессы невозможно вычленишь из природной ситуации и придать им тем самым геометрический характер. Это делает процесс необратимым и рождает «стрелу времени». Такое время – не априорная форма познания, а уникальный факт нашего Dasein, постигаемый вообще не мышлением, а нашим внутренним опытом.

Время Бергсона – время не геометрического, а духовного пространства. Бергсон возрождает древнее представление бл. Августина о времени: природа времени – это природа нашей души, время живет в нашей душе и постигается ею. Бергсоново время – время не упорядоченных систем, а случайных процессов. Следовательно, это есть время беспричинности, время свободы, время Эпикура. Бергсон понимает свободу как первичный, неопределяемый факт сознания. Бергсоново время также несовместимо с психологическим детерминизмом – идеей о существовании в сознании обуславливающих друг друга состояний. Бергсоново время есть время, в котором все изменяется,

как у Гераклита, и вместе с тем всё сохраняется (как у него же). Процесс изменения и целостен, и вместе с тем никогда не завершён.

Греки строили образ мира исходя из их видения (*intueri*), и этим их образом мира, на котором сошлись воедино и пифагорейцы, и элеаты, и Гераклит, стал их изумительный *Космос*. Классическая наука и рационалистическая метафизика, утратив греческий Космос, так и не могли поставить на его место новый образ мира.

Все сегодняшние пути поиска Окончательной Теории, призванной создать единый образ мира, ведутся на пути сохранения геометрических пространств, то есть требуют уже заданной пространственно-временной «арены». Например, в теории суперструн, претендующей сейчас на универсальность описания взаимодействий, струны колеблются в изначально предположенном пространстве-времени, причём эта теория, претендующая на звание «теории всего», не даёт объяснения природы этой постулируемой ею «арены» – пространства-времени. Развитие этой теории в применении к космологии привело к концепции бран-мира – «Вселенной на бране». В ней Вселенная представлена (3+1)-мерной D-браной, погружённой в 11-мерное пространство с 7 компактифицированными размерностями. Однако все 11 измерений этой теории – это те же геометрические (пространственные или временные) размерности, взятые из классической ОТО. Специалисты по теории струн, в частности Б. Грин, сами понимают это и ставят вопрос: «Что есть пространство и время на самом деле и нельзя ли без них обойтись?.. Мы должны позволить теории струн *создавать* её собственную пространственно-временную арену, начиная с конфигурации, в которой пространство и время отсутствуют» [33, с. 242, 244].

Оказалось, что идея построения образа мира без заданной изначально пространственно-временной арены не нова, а имеет свою историю. Поскольку в микромире утрачивают смысл и классическое (геометрическое) время, и классическое пространство, возникает идея, пришедшая в голову ещё Б. Риману, а потом высказывавшаяся также Г. Вейлем, Дж. Уилером, Р. Пенроузом и др.: а являются ли вообще макроскопически понимаемые пространство и время чем-то изначально, первичным? Как в классической, так и в релятивистской парадигмах пространственно-временная «арена» принимается как априори заданная, без всякой попытки её вывода или обоснования. Между тем геометр П.К. Рашевский пишет: «Возможно, что и сам четырёхмерный континуум с его геометрическими свойствами окажется в конечном счёте образованием, имеющим статистический характер и возникающим на основе большого числа простейших физических взаимодействий элементарных частиц?» [34, с. 658]. Когда писались эти слова, Уилером уже развивалась идея «предгеометрии», согласно которой классические пространство и время возникают в результате своеобразного наложения (суммирования) огромного количества микроскопических факторов.

В настоящее время на роль предгеометрии претендует новая, *реляционная* парадигма, ведущая начало от идей дальнего действия и развиваемая в ра-

ботах Ю.С. Владимирова [35]. В ней фундаментальной (первичной) является бинарная структура *комплексных отношений*, из которой формируются макроскопические пространство и время. Объекты этой структуры – не «события» и не «состояния», а процессы, то есть динамические объекты (монады). Это отражает интуицию иного типа времени, отличного от геометрического.

Наконец, отказ от пространственно-временной «арены» явно присутствует и в современных вариантах петлевой квантовой гравитации (Карло Ровелли, Ли Смолин), осуществляющих программу, провозглашённую Б. Грином, – создать физику на основе «конфигурации, в которой пространство и время отсутствуют».

Метафизика внутреннего опыта. Метафизика длительности, о которой говорит Бергсон, конечно, ещё не построена, но именно её осуществление позволит создать подлинный метафизический образ мира, в котором Вселенная *длится*, а не «существует в пространстве и времени». Впервые о *метафизике внутреннего опыта* заговорил блаженный Августин, которого следует считать первым философом-экзистенциалистом, первым, кто указал путь построения образа нашего мира («не иди вовне, иди внутрь себя»). И Бергсон, и его предшественник блаженный Августин – продолжатели древних греков, строивших образ мира изнутри своего Я, ставшего для них микрокосмом – внутренним Космосом.

Как уже было отмечено, сам Бергсон не осознавал, что он возрождает древнегреческую традицию, имея искажённое представление о философии древних греков. Из его книги «Творческая эволюция» явствует, что он находился в плену «тысячелетней ошибки» в понимании Платона. Он продолжает считать Платона рационалистом, не понимая его диалектики. Отчасти та же ошибка свойственна и Хайдеггеру. Основывая метафизику на *Dasein*, он стремится рационализировать человеческое Я, привести его к рациональной норме, сняв в его глубине противоречия, все полярности его духа. Это, однако, есть иллюзия, ибо это – человек не в его глубине, а на периферии, лишь в явлении, а не в бытии. Так оно и есть: субъект хайдеггеровского *Dasein* – не сам человек, не отдельный человек, персонифицированный как личность. Это – усреднённый безличный человек, столь характерный для западной классической философии, – *человек вообще* (*das Man*). Это тот самый элемент «всемства», о котором столь уничижительно отзывается «подпольный человек» Ф. Достоевского.

Совсем иного человека мы видим у Достоевского. У него в самой глубине не снимаются, а обостряются и раскрываются противоречия человеческой личности; в глубине личности человек не аполлоничен, а дионистичен, весь погружён в экстатические стихии, в сложность и *неопределённость* внутреннего бытия. И тем не менее, у Достоевского личность никогда не растворяется, не исчезает в своём дионизизме и экстатичности. В неистовой свободе человек не теряет, а обретает лик Божий (что особенно вскрыто в «Великом Инквизиторе»). Такая глубинная свобода не открывается рацио-

нальному мышлению с его статическими нормами; для разума именно она есть неопределённость, непостижимая тайна.

Хотелось бы отметить, что создание метафизики внутреннего опыта не отвергло бы ценности рационального знания и рациональной метафизики, а лишь развело бы их по правильным местам. Рациональное мышление и духовный опыт не противостоят друг другу, а представляют собой две стороны реальности. По Бергсону, «результаты, достигнутые с обеих сторон, объединятся, ибо материя соединена с духом» [23, с. 113]. Это – настоящее, подлинное греческое понимание образа мира.

Сейчас имеются все основания считать, что физика должна считаться с метафизикой иного рода – не с той, которая входит в физику (в виде геометрических пространств), но с той, которая существует наряду с нею и отдельно от неё, как нечто трансцендентное по отношению к физике (*trans physisam*). Это – метафизика внутреннего опыта, метафизика как «символика духовного опыта» (Бердяев). Мы видели, что она вполне реально могла бы претендовать на умозрительное формирование подлинного образа мира. С другой стороны, мы также видели, что метафизика геометрических пространств уничтожает действительный образ мира: она говорит о любых абстрактных мирах, совершенно игнорируя мир человеческого Я. Между тем ОТО, как геометрическая теория, безусловно отражает существенные черты реальности, хотя бы потому, что до сих пор не обнаружено какого-либо несоответствия ее с опытными, наблюдательными данными. Следовательно, если уж мы говорим о бергсоновской задаче объединения двух метафизик (рационалистической метафизики и метафизики внутреннего опыта), то и ОТО, со своей рационалистической метафизикой, каким-то образом должна войти в будущий синтез с метафизикой Бергсона.

Но как соединить несоединимое? Обе метафизики различаются вследствие кардинального различия между двумя типами времени – геометрическим и бергсоновским, временем упорядоченности и временем случайности. Как возможно включить два времени в единую теоретическую конструкцию?

Вспомним, однако, что геометрическое время возникло в ОТО – теории *гравитационного* поля. Гравитация же – и только она, как единственное универсальное взаимодействие, – управляет эволюцией Вселенной. Геометрическое время – это время изолированных систем, тогда как от Вселенной нельзя изолироваться. Тогда рождается мысль, что *реальная Вселенная существует не в геометрическом, а в бергсоновском времени*, а сам факт универсальности гравитации требует соединения двух времен.

[Могут возразить: фридмановские однородные изотропные модели описывают Вселенную именно в геометрическом времени. Но, во-первых, это математические *модели*, а не реально существующая Вселенная; во-вторых, любое отклонение от однородности делает геометрическое время неопределённым, лишает ее смысла. Современные космологические наблюдения подтверждают неоднородность Вселенной.]

Но такой ли уж недостижимой представляется задача соединения времен? Физики-теоретики давно уже используют особую конструкцию, называемую *расслоенным пространством*. Искривленное пространство-время в каждой своей точке содержит «слой» – плоское *касательное пространство*, как, например, сфера в каждой своей точке имеет касательную плоскость. Эта конструкция – приблизительный вариант будущего объединения геометрического и естественного времен. Глобальное время в искривленном пространстве – бергсоновское; локальное в любом слое – геометрическое.

Ограничение одним лишь геометрическим временем привело бы нас лишь к плоскому пространству слоя. В нем все осмысленно и все измеримо, но в нем исчезает образ мира. С другой стороны, если мы ограничимся только естественным временем, игнорируя локальные пространства слоев, мы лишим себя связи с измерительной ситуацией, то есть с опытом. Лишь полная конструкция, соединяющая в себе оба времени, дает полноту реальности – той, о которой нам говорят измерения. Так два времени вместе обнаруживают для нас постигаемую природную реальность. Стрела времени, характерная для времени Бергсона, получит космологическое объяснение – через направленную эволюцию Вселенной.

Стрела времени, гравитация и свобода в природе оказываются неразделимыми понятиями. Стрела времени осуществляется через универсальное гравитационное поле (недаром свобода у Эпикура тоже обусловлена гравитацией).

Таким образом, теперь мы с определенностью можем ответить на поставленные прежде вопросы: что такое метафизика? когда и как она возникла? в чем ее истинное назначение?

Метафизика возникла в умах древних греков как способ познания бытия сущего. Бытие сущего они усмотрели в бытии человеческого Я, которое для них было целостным микрокосмом, способным познавать большой Космос (как бытие того же сущего). Классическая метафизика Нового времени утратила греческий Космос как человеческий образ мира. Возрождение образа мира оказалось возможным на пути антропологического поворота в философии, открывшегося с возникновением новой, неклассической метафизики. Новая метафизика сосуществует с классической на пути построения целостного человеческого образа мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Захаров В.Д. Метафизика и физика геометрических пространств // Метафизика. – 2011. – № 2.
2. Кант И. Критика чистого разума: соч.: в 6 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1966.
3. Кант И. Метафизические начала естествознания: соч.: в 6 т. – Т. 6. – М.: Мысль, 1966.
4. Платон. Соч.: в 3 т. – Т. 3 (1). – М.: Мысль, 1971.
5. Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1981.
6. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993.
7. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб.: ВРФШ, 1997.
8. Хайдеггер М. Лекции о метафизике. – М.: Языки славянских культур, 2010.

9. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1989. – № 9.
10. Тростников В.Н. Вера и разум: Европейская философия и её вклад в познание истины. – М.: Грифон, 2010.
11. Катречко С.Л. Как возможна метафизика? // Вопросы философии. – 2005. – № 9.
12. Бергсон А. Мысль и движущееся. Ч. I // Вопросы философии. – 2007. – № 8.
13. Лосев А.Ф. История античной эстетики (высокая классика). – М.: Искусство, 1974.
14. Лосев А.Ф. История античной эстетики (софисты, Сократ, Платон). – М.: Ладомир, 1994.
15. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. – М.: Наука, 1989.
16. Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. – 1993. – № 8.
17. Захаров В.Д. От философии физики к идее Бога. – М.: URSS, 2010.
18. Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: Хранитель, 2007.
19. Бергсон А. Творческая эволюция. – М.: КАНОН-пресс-Ц, 2001.
20. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: (опыт персоналистической философии). – Париж: YMCA – PRESS, 1939.
21. Захаров В.Д. Физика как философия природы. – М.: URSS, 2010.
22. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма: соч.: в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1987.
23. Бергсон А. Мысль и движущееся. Ч. II // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. – М.: РОССПЭН, 2010.
24. Кант И. Соч.: в 6 т. – Т. 4 (1). – М.: Мысль, 1965.
25. Декарт Р. Метафизические размышления // Декарт Р. Избр. произведения. – М., 1950.
26. Бергсон А. Длительность и одновременность: (По поводу теории Эйнштейна). – СПб.: Academia, 1923.
27. Дюринг Э. Критика Бергсоном релятивистской метафизики: её наследие и актуальность // Логос. – 2009. – № 3.
28. Зандкюллер Х.Й. Репрезентация, или Как реальность может быть понята философски // Вопросы философии. – 2002. – № 9.
29. Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Современный когнитивный подход к категории «образ мира»: (методологический аспект) // Вопросы философии. – 2002. – № 8.
30. Зельманов А.Л. Доклады АН СССР. – 1959. – Т. 124. – № 5.
31. Oppenheimer J., Snyder H. Phys. Rev. – 1939. – V. 56.
32. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. – Париж: YMCA-PRESS, 1947.
33. Грин Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. – М.: URSS, 2004.
34. Рашевский П.К. Риманова геометрия и тензорный анализ. – М.: Наука, 1967.
35. Владимиров Ю.С. Метафизика. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2009.
36. Захаров В.Д. Пространство и время в современной космологии (аспект бесконечности) // Современная космология: философские горизонты. – М.: КАНОН+, 2011.
37. Соколик Г.А. Симметрия в современной физике // Философские проблемы теории тяготения Эйнштейна и релятивистской космологии. – Киев: Наукова думка, 1965.