

УДК 1(09) 0291.02

С.К. Калпетходжаева

Университет «Туран», Республика Казахстан, г. Алматы  
E-mail: sayara11@mail.ru

### Концепция бытия в истории философии

В статье рассматриваются концепции бытия в истории философской мысли. В современной философии принята точка зрения, что структура и сущность онтологической науки имеют логическое основание, реальность принимается как единое целое, независящее от познавательной деятельности человека.

Интерес к вопросам онтологии возродился в XVII веке, когда философия претерпевала трансформацию из положения «служанки теологии» в основанную на разуме науку. Преодоление метафизического взгляда на онтологию произошло в XIX веке в классической немецкой философии. Появление новых учений о смысле бытия и существовании связывают с именами Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и других философов XX века. Ученик Гуссерля М.Хайдеггер находит, что нельзя считать бытие теоретическим фактом. Проблема бытия в многовековой истории философии претерпела чрезвычайно серьезную эволюцию. Смысл жизни, место человека в мире – вопросы, на которые не дашь однозначного ответа.

**Ключевые слова:** онтология, бытие, сущность, существование.

S. Kalpetkhodjayeva

### Concept of existence in the history of philosophy

In this article conception of existence is considered in the history of philosophical thought. In modern philosophy, structure and essence of ontological science has logical basis; reality is viewed as one single entity, independent from cognitive activity of a human.

Questions of ontology formed into a free-standing study of various multi-faceted studies of nature in the early ancient Greek philosophy. Interest for ontology was arisen in XVII century when philosophy was transforming from the place of «theology servant» into self-contained intelligence based science. Metaphysical view on ontology was overcome in Classic German philosophy in XIX century. Appearance of new studies of existence is associated with such prominent names as E. Husserl, M. Heidegger, J.-P. Sartre and other philosophers of XX century. The problem of existence in the century-old history of philosophy has experienced dramatic evolution. Reason of life and place of a human in the world: these are the questions with no definite answer.

**Key words:** ontology, being-in-the-world, existence, entity.

С.К. Калпетходжаева

### Философия тарихындағы болмыс концепциясы

Мақалада философиялық ой тарихындағы тұрмыс концепция қарастырылады. Заманауи философияда онтологиялық ғылымның құрылымы мен болмысының логикалық негізі бар екендігі, адамның танымдық қызметіне байланыссыз шындық ретінде қабылданады деген ой қалыптасқан.

Тұрмыс мағынасы және оның қалыптасуы жөніндегі жаңа ілімдердің пайда болуы Э. Гуссерль, М. Хайдггер, Ж-П Сартр және басқа да XX ғ. философтардың есімімен байланысты. Философияның көптеген ғасырлық тарихындағы тұрмыс мәселесі әжептәуір ауыр эволюцияны басынан өткізді. Өмірдің мәні, адамның әлемдегі алатын орны деген сияқты мәселелерге жауап таба алмаймыз.

**Түйін сөздер:** онтология, тұрмыс, болмыс, тіршілік.

## Введение

Онтология является основной частью философской науки. По сути, она включает в себя фундаментальные вопросы сущности бытия. Как главная философская категория бытие сосредоточивается на изучении смысла и сущности существования (быть – являться – существовать) в философском понимании мира. Онтология определяет сущее как таковое, как данность, в которой сосредоточивается мысль человека в бытности мира и самого человека. Причем одним из главных постулатов онтологии является мысль о преходящем характере мира, когда вещи, процессы, явления возникают и исчезают, а мир был, есть и будет.

В современной философии принята точка зрения, что структура и сущность онтологической науки имеют логическое основание, реальность принимается как единое целое, независимое от познавательной деятельности человека. Человек живет в реальном мире и познает реально сущее, следовательно, задача онтологии – провести четкую разграничительную линию между реальным миром и понятиями, применяемыми с целью познания реальности несуществующего в нашем мире (идеальных сущностей).

Центральными онтологическими понятиями являются сущность, субстанция, единство мира, система, часть и целое.

## Основная часть

### *Становление онтологии как науки в Древней Греции*

Вопросы онтологии выделились в самостоятельное учение еще в раннегреческой философии из разносторонних и многогранных учений о природе. Элеат Парменид (VI в. до н.э.) выработал философское понятие бытия: «Бытие – это то, что всегда есть». Основными признаками бытия, по его мнению, являются: несотворимость, неуничтожимость (вечность), целостность, однородность, неподвижность и законченность (совершенство). Его соратник Зенон, подтверждая тезисы коллеги, создает знаменитые апории – «Стрела», «Ахиллес и черепаха», в которых логически выводит учение о движении как свойстве бытия: мыслить движение нельзя, а то, что нельзя мыслить – не существует.

Интересна интерпретация учения о бытии у Демокрита. Создав собственное онтологическое представление – атомизм – Демокрит вторит элеатам: бытие есть, небытия нет, бытие – то, что

можно постичь, небытие постичь нельзя. Для Демокрита бытие представляет собой простую субстанцию, которую он называет атомом (от др.-греч. ἄτομος – нерассекаемое, неразрезаемое). Трактовка атома материалистическая: это физическая, наименьшая, неделимая частица. Количество атомов бесчисленно, следовательно, бытие, по Демокриту, тоже множественно. Атомы разделены пустотой, то есть небытием и, следовательно, непознаваемы. Атомы, как подлинно сущее бытие, можно постичь лишь абстрактно, для Демокрита мир атомов – это мир единственно истинный. Мир чувственных вещей, представленный атомами, являет лишь внешнюю видимость, сущность, свойства и движения атомов.

Характерная черта атомов Демокрита – различие по форме и величине. Философ отмечает: двигаясь в пустоте, атомы соединяются, «сцепляются» между собой. Формы атомы имеют самые разнообразные: круглые, пирамидальные, кривые, заостренные, даже «с крючками». Сцепляясь, атомы образуют тела, которые мы затем воспринимаем. Демокрит отвергает положение элеатов о неподвижности бытия, соответственно его учению мир представляет собой не единое целое, а сумму частей, в которых беспорядочно движутся атомы, их случайные столкновения и оказываются причиной всего сущего.

Трактовка бытия как вечного и неизменного, познаваемого лишь разумом и недоступного чувствам, присутствует также у другого величайшего гения античности – Платона (диалоги «Гиппий Большой», «Государство», «Софист», «Парменид»). «Небытие ни выразить, ни мыслить невозможно», – вторит он своим предшественникам-элеатам [1, с. 238]. Однако на этом тождество взглядов заканчивается: Платон создает собственную онтологическую картину: бытие делится на две части: истинный мир (мир идей) и вещественный, действительный мир (мир подобий). Бытие множественно, но эта множественность – не физические атомы, а умопостигаемые нематериальные идеи – τὸ ὄντως ὄν (οὐσία) (букв. истинно сущее). По его мысли, бытие – это комплекс идей, нематериальных, бестелесных, интеллигибельных образований, отражением которых является наш материальный мир с его многообразием проявлений и форм. Бытие обладает подвижностью, у него есть начало, однако, оно непостижимо и необъяснимо, это чувственно-воспринимаемый мир. Платон называет это безначальное начало бытия «благом». Как всё временное, текучее, смертное

антагонизирует с вечным, неделимым, совершенным, так мир подобий противоположен миру идей. «Нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия» [2, с. 518]. В диалоге «Государство» Платон дает знаменитое сравнение посюстороннего, материального мира идеальному, сопоставив с тенями на стенах пещеры. Субстратом физического мира является материя, она дает нам возможность восприятия действительности. По своей сути, она бескачественна, является продуктом небытия, что является причиной ее ущербности – она не может быть предметом философского размышления. Только идеи, которые, подобно душе, растворены в материи, живут в ней, синтезируют материальные вещи.

Онтология Платона зародила направление в философии – объективный идеализм. Начиная с Платона философы разделились (по словам Ленина) «на два противоположных лагеря», а философский взгляд на мир стал отражаться с разносторонних позиций: материализма и идеализма, чувственного и сверхчувственного, эмпирического и метаэмпирического, физического и метафизического, феноменального и ноуменального.

«Вопрос, который издревле ставился и ныне постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее» [3, VII, 1] – в отличие от Платона Аристотель в своей онтологии, которую называет «первой философией», занят не доказательством существования чувственного и сверхчувственного миров, а поиском физического основания мира. Бытие Аристотеля не является категорией: «бытие... приписывается всему тому, что означается через формы категориального высказывания: ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» [3, V, 7]. Аристотель утверждает свой мир – мир сущих. Сущее – это единство материи и формы, нечто совершенно самостоятельное: «Если что-нибудь обозначает сущность вещи, это имеет тот смысл, что бытие для него не заключается в чем-нибудь другом» [3, IV, 4]. Идея Платона трансформировалась в формальный признак сущего, его необходимый атрибут. Аристотель признает объективное существование материи, считая ее вечной, несотворимой и неуничтожимой. Тем не менее материя не может быть действительностью без творческого начала, без созидательного действия, ибо она пассивна, бездеятель-

на. И здесь появляется категория, необходимая для превращения материи в действительность, – форма. Форма – это связь материи с действительностью, фактор, благодаря которому однообразная материя многообразно представлена в мире. Мир – это форма, разнообразие ее связей, интерпретаций. Аристотель выводит идею единичного бытия явления: вещь – суть слияния материи и формы (эйдоса).

Кроме учения о материи и форме, Аристотель вводит ряд важных для последующей онтологической науки тем: реальность бытия, божественный ум, единство противоположностей как атрибут бытия, необходимая граница «понимания» материи формой. Аристотель разработал также учение о четырех первоначалах сущего: 1) «Суть бытия» или первая сущность, основная причина существования бытия – эйдос вещи, ее сущность – названная философом формальной причиной; 2) материальная причина, то, чем заполнена вещь или материя и форма; 3) движущая причина, которая, по словам мыслителем, обусловлена поиском причины активности форм бытия, самодвижность; 4) целевая причина, которая объясняет направленность движения, ее осмысленность. Например, суть строительства дома – это план дома, материал и форма дома, строитель дома и цель стройки (укрытие от непогоды и создание жилища для семьи).

Вершиной мироздания, считает Аристотель, основным перводвигателем мира является бог, определяемый как форма всех форм, абсолютный Ум и первая сущность. Природа Перводвигателя двойка и противоречива: статичная сама по себе, она является причиной всякого движения к другому, другими словами, она – двигатель, приводящий в движение всё остальное. Материальный мир вечен и бесконечен. В центре этого мира – Земля, вокруг которой располагаются сферы – подлунный мир (от Земли до Луны) и надлунный мир, находящийся за пределами Луны. Подлунный мир составляют четыре стихии Эмпедокла, в надлунном мире проявляется «пятая сущность» – эфир.

#### *Концепция бытия в средневековье*

Развитие онтологических концептов далее рассмотрим через понимание бытия неоплатоника Плотина. Его взгляды восходят к Платону, следовательно, близки ему, но не тождественны и не равнозначны. Плотин выдвигает на первый план понятия Единого и Блага, которые являются условиями существования бытия. Бы-

тие есть только след Единого, и слово «бытие» (εἶναι) происходит от слова Единое (ἓν)» [4, V, 5, 4]. Считая бытие «первой эманацией», «первенцем Единого» [4, V, 2, 2], Плотин доказывал, что бытие может быть мыслимо, и что «ум и бытие – одно и то же» [4, V, 4, 2]. По мысли средневекового мыслителя, бытие, будучи идентичным уму и потому интеллигибельным, представляет собой нечто определенное, оформленное, устойчивое. Плотин говорит о сущем: «Эти вещи суть сущности потому, что каждая из них имеет предел и как бы форму; бытие не может принадлежать беспредельному, бытие должно быть фиксировано в определенных границах, должно быть устойчивым. Это устойчивое состояние для умопостигаемых (сущих) есть определение и форма, от которых они получают также и свое бытие» [4, V, 1, 7].

Неоплатонизм оказал сильное влияние на развитие средневековой христианской онтологии, соединяя в себе античную традицию, доля которой, к сожалению, в общей мыслительной парадигме средневековья снижалась день ото дня, и монотеистическое идеалистическое начало. Раннехристианская философия еще терпит античное понимание бытия как единого, неделимого, определенного и конечного. Однако, далее, всё более и более увязая в рамках христианского учения, в онтологическом миропонимании остается лишь доминанта Бога, творца мира, – беспредельного, всемогущего, совершенного и безграничного. Ориген является зачинателем случившейся онтологической метаморфозы: «Ибо если бы божественная сила была беспредельна, она не могла бы знать саму себя; ведь по своей природе беспредельное непостижимо» [5, II, 9, 1]. Но идеологом новой христианской философии и теологии является, конечно, Августин, который соединил в своем учении Святое Писание и понимание мира неоплатоников. Главные категории онтологии Августина – Абсолют и душа, они являют собой два взаимосвязанных, самых важных и значительных констанций мира, всё остальное лишь вероятностное заполнение промежутков. Бог понимается им как единая сущность трех ипостасей (ousia), где роль первого лица, Бытия, играет Бог-Отец, второе лицо, знание, выражено в Боге-Сыне, третья ипостась, любовь, являет Бога-Святого Духа. Главная мысль Августина: Бытие – это благо, которое заключается в знании, стремлении и любви к Бытию [6, XII].

Бозций, которого называют последним философом античности, на основе платонизма,

аристотелизма и христианской теологии, создал собственное онтологическое учение, задействовав новые термины и понятийные дистрикции. Он отождествляет понятия бытия, блага и единства, выведя их в единой субстанции – Боге: «Когда мы говорим «бог», нам кажется, что мы обозначаем субстанцию, но это такая субстанция, которая выше субстанции; и называя его «справедливым», мы обозначаем качество, но это не акциденция, а такое качество, которое есть субстанция, но и не субстанция, а сверхсубстанция. Ибо о боге нельзя {сказать}, что он, поскольку он есть, есть нечто одно, а поскольку он справедлив – нечто другое. «Быть» и «быть справедливым» для бога одно и то же» [7, 4].

Пока средневековая теологическая мысль на Западе пребывала в поиске философских обоснований бога, средневековые арабо-мусульманские мыслители в это же время весьма эффективно и эффектно вторглись в онтологическую науку и в собственно философию, создав самостоятельные, независимые, беспрецедентные для того времени, светское (фалсафа) и религиозное (калам), учения. Соответственно, данная онтологическая традиция оказала большое влияние на развитие последующей теологической традиции.

Идея Единого, учение о божественном единстве и единственности были выражены в исламском учении о тавхиде, сформулированном коранической формулой «Нет бога, кроме Бога». Мутазилиты (от *араб.* мутазила «обособившиеся»), первые мусульманские философы (VIII век), утверждали, что Бог не имеет «ни тела, ни духа, ни формы, ни плоти, ни крови, ни субстанции, ни акциденции, Он лишен цвета, вкуса, запаха, тепла, холода, влажности, сухости, высоты, широты или глубины... Он неделим, неопределяем местом или временем... Он всегда был и есть Первый до всех вещей... Он... единственное вечное Бытие» [8, с. 142]. Утверждая абсолютное единство Бога, представители данного направления отрицали множественность и существование божественных свойств, а также отождествляли атрибутивность номинальными качествами – именами Аллаха.

Стержневой категорией онтологии арабоязычных перипатетиков (машшаиты – от *араб.* машийа – гулять) являлась категория Бога, который есть первая причина, единое и первый ум. Мутазилит аль-Кинди, которого считают основателем аристотелизма в арабо-мусульманской традиции, первым после античных философов

называет Первоначало теологическим термином Бог. Имена Бога – Вечный, Единый. Бог неизменен, истинно совершенен. Он – сам причина себя, поэтому мыслитель зовет Бога Первым принципом, целью же философии считает разъяснение действий и целей Бога. У Аль-Фараби Бог именуется Первым сущим, Необходимо сущим и Первой причиной. Ибн Рушд понимает Бога как извечный первый двигатель. Главной функцией Бога перипатетики считают творение мира. Аль-Фараби и Ибн Сина перерабатывают учение неоплатоников об истечении, наделяя Бога (Первое Бытие) свойством эманации: процесс творения многоступенчат, иерархичен, в начале него находится первичный, всемогущий и совершенный творец – Бог. Творение мира происходит из самой сущности Бога, который тождественен вселенной, однако Бог – един, а вселенная проявляется во множестве. Сущность Бога и вселенной – подобны друг другу, форма их – различна, утверждают машшаиты.

Если в учении о божественной сущности и форме мусульманские перипатетики были согласованы друг с другом, то вопрос, из чего произошел мир, вызывал дискуссии. Аль-Кинди считал, что Бог создал мир из ничего, Аль-Фараби в качестве основы мира предполагал материю. Ибн-Рушд пошел еще дальше: если материя есть субстрат вещей (мыслитель имел в виду Первую материю или, по-другому, Материю без формы), то, значит, она не возникает сама, возникают лишь ее формы. Таким образом, философ допустил со-вечность материи и Бога, за что, естественно, вызвал критику и гонения.

В вопросах устройства мира машшаиты придерживались следующей концепции. Аль-Фараби предполагал, что мир состоит из различных сфер (разумных, небесных и элементных), установленных Богом в процессе эманации. Они проистекают из первопричины, и каждая является причиной следующей. И так 10 раз, пока из сферы Луны не эманурует последняя сфера, не нуждающаяся в материальной основе и являющаяся интеллектом и умопостигаемым объектом. Подлунный мир тоже иерархичен, в нем, наряду с физическими предметами, стоит человек, который завершает космическую иерархию. В аналогичном ключе представлены схемы строения мира у Ибн Сины и Ибн Рушда: Бог создает умы, они управляют небесными сферами. Последняя сфера – низший ум – создателен, он руководит земным миром и человеческим сознанием.

Теистической философии мусульманской схоластики противостоял пантеизм и абсолютный монизм суфийской онтологии, вуджудизма, где Бог отождествляется с мировой целостностью. Основоположником данного учения был Мухиддин Ибн Араби. Бог, которого Ибн Араби называет Единым, являет собой единство множества, в мире нет ничего, что не проявлялось бы через него. Единство Бытия обнаруживается на трех уровнях: Истины (Абсолютное совершенство), Имён (архетипы) и феноменального мира. Бытие (вуджуд) – это единственно сущее, которое создает другие вещи – формы (сувар) бытия. Данная концепция вошла в историю философии под названием «вахдат ал-вуджуд» («единственности бытия»), согласно ей бытие – самая очевидная действительность, так как воплощена во всех предметах мира. В то же время, бытие – скрыто и неизвестно, оно выражено через все вещи, вследствие чего мы не в состоянии разыскать что-либо похожего на нее, с помощью чего мы могли бы его установить. Акт творения – это переход из состояния потенциальности в состояние актуальности, то есть процесс проявления Божественного бытия в мире бесконечных возможностей. И здесь на первый план выдвигается вторая часть Единства – имя Божье. Особенность имени в его двоякости: являясь промежуточной сферой между идеальным (абсолютным) и материальным (ограниченным), имена находятся в подчинении к Абсолюту и управляемы им. Эта двоякость положения, по мнению Ибн Араби, создает уникальную ситуацию познать Бога через Имена, когда они, подобно свету, дают возможность узреть тень, отбрасываемую Богом на созданный им мир: «... Сам бог и был указанием на Самого Себя и на свою Божественность и что мир есть не что иное, как Его проявление в формах упрощенных воплощенных сущностей, бытие коих невозможно без него, и что Он приобретает различные качества и формы в соответствии с истинным сущностям их воплощенных сущностей и их состояниями» [9, с. 104]. Формы проявления божественного бытия неисчерпаемы, ибо данный процесс проявленности бесконечен и постоянен.

Аль-Газали, представитель персидской ветви суфизма, поддерживал своего коллегу: «всё – деяние Его могущества, всё – чудеса и необыкновенность Его мудрости, всё – лучи его величественного присутствия. Всё исходит то Него, всё восходит к Нему, но всё есть Он сам. ниче-

го не обладает истинным бытием, кроме него, но бытие всего сущего – луч света Его бытия». Человек же, будучи создан как «вместилище», которое «приемлет божий дух», является формой для «непрестанного истечения» (фаиз) божественной сущности. Бог, «обладатель славных имен Своих, всякий счет превосходящих, захотел увидеть их воплощенными в сущности (айан) – или, можно сказать, увидеть свою воплощенную сущность (айн) – в некоем соборном существе, которое охватывало бы весь миропорядок (амр), имея атрибут бытия, и через него раскрыть для Себя Свою тайну» [10, с. 2].

Суфизм, таким образом, апеллирует к постижению Универсума через мистическое единение и обожествление, вследствие чего человек приобретает Божественное Совершенство. Для суфия тайна Бытия заключена в формуле – Бог есть всё и через понимание его всеобъемлемости он проявляется в человеке, и человек, в свою очередь, не просто творение божие, он сакральное вместилище, через которое Бог познает самого себя.

Если XI-XII века, благодаря титанам философии – аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сине, Ибн-Рушду и др., были самыми значимыми в истории арабо-мусульманской теологической онтологии, то апогеем споров в христианском мире, сравнимыми с историей мусульманского онтологического дискурса, стал XIII век, когда появилось осмысление и различение понятий сущности (эссенция) и существования (экзистенция). Центральным выразителем христианской онтологии стал Фома Аквинский.

К XIII веку в христианской философии намечается разделение на подражание аристотелевской и августианской традициям. Фома Аквинский явился представителем аристотелевской позиции. В качестве стержневого понятия он выделяет *esse* как действие, то есть вслед за Аристотелем считает высшей реальностью действительность, чистый акт (*actus purus*). Реальность существования является прерогативой Бога, его сущностью, во всех других проявлениях мира сущность и существование не совпадают, сиречь – вещи получили существование благодаря акту бытия, который и есть сущность Бога. Мир бременен и непостоянен, так как бытие и благо обратимы, Бог же, автор творения, вечен и постоянен.

Мир, согласно Фоме, состоит из материи и формы (идеи), причем форма играет доминантную роль, а материя – второстепенную. Форма

(идея), являясь целью возникновения материи, по сути своей троична: ее существование определено божественным разумом, восприятием (памятью) и выражением в вещи.

Заимствуя у Аристотеля идею деления бытия – возможное (потенциальное) и действительное (актуальное), Фома дополняет ее: взаимосвязь данных понятий приводит к созданию вещей. В результате мир оказывается в постоянном движении, и, по мысли мыслителя, так как Бог первопричина и перводвигатель сущего, материя создана им из ничего, а в понятии Бог заключен трансцендент, в котором нет ничего возможного, он – абсолютный акт.

В онтологии средневековья существовала также другая, отличная от концепции Аквинского, позиция. Ее автором был номиналист Иоанн Дунс Скотт, который считал, что сущность – это не аспект реальности, а само существование. Бытие различается по уровню тождественности и необходимости, с чем связано различие бытия и воли. Умозрение и откровение встречаются в бытии, так же, как взаимосвязаны и взаимозависимы сущность и существование. Бытие, продолжает мыслитель, является частью божественной сути, следовательно, задачей философии должно быть постижение не бога, а бытия. Бытие не подчиняется законам рациональности, его проявления индивидуальны.

*Онтология Нового времени.* Накануне и в начале Нового времени в философии были популярны три течения: пантеизм, неосхоластика и гуманизм. Важным этапом в формировании философии Нового времени явилась пантеистическая система николая Кузанского, с онтологии которого начинается отрыв философии от теологии.

По мысли Кузанского, абсолютное бытие непостижимо, однако, с его помощью можно постичь тварное бытие, бытие созданного мира. Человеческое знание ориентируется, руководствуется абсолютным божественным знанием. николай выводит понятие самодостоверного бытия из понятия божественного единства. То есть, предполагая какое-либо знание, мы уже рассчитываем на его существование, сомневаясь в его характеристиках, рассчитываем узнать качество, которым оно должно обладать и т.д. Следовательно, все наши предположения достоверны в своей сути. Абсолютная необходимость бытия продиктована предположением возможности существования бытия и небытия. «Есть только то, что может быть. Следовательно

но, бытие ничего не прибавляет к возможности быть» [11, с. 427], – отмечает мыслитель, применяя к Абсолюту качество высшей силы-способности.

Еще одним свойством Абсолюта является понятие «неиное» (*non aliud*) [11, с. 242-247], которое Кузанский называет «акт акта» или «максимум максимума». Это положение, когда Бог сохраняет высшую тождественность себе благодаря диалектическому движению от само-тождественности к самоотрицанию в процессе творчества и затем к возвращению в себя. Данное свойство выражается в наличии нескольких концепций Создателя, выраженных в наличии его имён. «Бытие», по мнению философа, является лишь одним из высших имён Бога. Другим именем его является понятие Абсолютного единства, которое играет большую роль в соотношении с тезой Абсолютного максимума, занимаемого Богом: «Хотя... ясно, что ни это имя «бытие», ни какое-либо другое имя не будут точным именем максимума, который выше всякого имени, однако как раз неизменность вследствие вознесенности его максимального имени над всяким именуемым бытием предполагает, что ему должно соответствовать максимальное бытие» [11, с. 58]. То есть, бытие как абсолютное единство санкционирует бытие предметов брэнного мира и позволяет им участвовать в максимуме через причастность к нему.

Неосхоластический метод в онтологии был представлен испанской школой иезуитов, самым известным из которых был Франческо Суарес. Понятие бытия Суарес анализирует метафизически. Бытие в его онтологии делится на божественное (бесконечное) и конечное. Суарес отменяет концепцию Ф. Аквинского о различиях между сущностью и существованием, отвергает идею о форме и материи как основных принципах бытия (гилеморфизм). Вещь, согласно Суаресу, не может быть ограничена материей и формой, так как первична по отношению к ним.

Гуманистическая онтология не стала особо популярна в силу отсутствия теоретических разработок об отношении к миру, пристрастия деятелей Возрождения морализировать суть проблем бытия и возвышать природное естество человека.

Интерес к вопросам онтологии возродился в XVII веке, когда философия претерпевала трансформацию из положения «служанки теологии» в основанную на разуме науку. Обоснование бытия тоже претерпевает изменения. Два ведущих

направления Нового времени – рационализм и эмпиризм – заявляют об идее создания такой концепции бытия, которая бы аргументировала знание и науку, но не отрекалась при этом от идеи божественного творения. Онтологической темой данного периода становятся проблема субстанции и проблема абсолютного знания.

Рационалистическая трактовка проблемы субстанции делилась на три основные концепции: дуализм, монизм и плюрализм.

Рассмотрим дуализм через представления Рене Декарта, основоположника рационализма в философии. Субстанция для Декарта – «вещь, которая является причиной себя самой» [12]. Он выделил две субстанции: дух и материю. Последовательная модификация в материальной и духовной субстанциях предопределены богом, которые философ называет «субстанция», «причина себя»,

В своем труде «Первоначала философии» Декарт объединил идею субстанции с идеей существования. Бытие проявляется через понятие «когито» (*лат.* «мыслю», «думаю») в чистом акте самосознания. Согласно идеи французского мыслителя, у небытия нет атрибутов, ибо всякий потенциальный атрибут предполагает за собой нечто, чему он принадлежит. Следовательно, если мы предполагаем свойство, оно должно быть свойством уже существующего, т.е. субстанции, и мыслить ее можно только посредством ее атрибутов [12, с. 335]. Атрибутом духовной субстанции является мышление, а материальной – протяжение. Бытие – это основа метода, цель мышления, а учение о независимых субстанциях – мыслящей (идеальность) и протяженной – возвращение категории материя к новому осмыслению бытия. Модусами, то есть свойствами, характерными для отдельных, обусловленных состояний, духовной субстанции являются воображение, чувство, желание. Модусы материальной субстанции множественны, в том числе ими являются: фигура, движение, положение и т. д.

Представителем монизма был голландский философ Бенедикт Спиноза, который считал Бог и природа суть одно и то же. Бог для Спинозы – это созидающее начало, оно тождественно само себе. Небытия нет, следовательно, бытие наличествует всегда, везде, и в идее – в первую очередь, ибо ее присутствие обосновывает ее существование. Появление вещей – прерогатива Бога, ибо он – внутреннее основание всех вещей. «Сущность субстанции, – пишет Спино-

за в трактате «Этика», – включает существование» [13, 1, с. 361]. Различие в уровнях бытия является различием сущностного содержания, абсолютное бытие есть сумма определенных содержательных отношений, а не умозрительная всеобщность. Субстанция Спинозы имеет два свойства – мыслить и длиться в пространстве. Душу философ представляет идеей тела, так как она – не субстанция, а лишь модус мышления.

Третье решение проблемы субстанции предлагалось немецким математиком и философом Г.В. Лейбницем. Согласно его учению, названному им же монадологией, мир – это бесконечное множество субстанций, монад (от *греч.* μονάς – «единица», μόνος – «один», «единое»). Монады идеальны, их нельзя делить, они просты и не содержат частей [14, с. 413-429], они нескончаемы, располагают качествами, которые отличают одну монаду от другой. Монадам свойственно движение, они обладают самосознанием, которое универсально и всеобщее. Каждая монада представляет собой одновременно отдельный мир и всю вселенную. Бог является собой наивысшую монаду, стержневую стадию разумности и осмысленности, основывая гармоничный совершенный мир. Существование возможно, по Лейбницу, благодаря активности, существующий мир – идеален, ибо являет собой творение идеальной субстанции – Бога. «Реальное определение существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, то есть то, что содержит в себе больше сущности» [14, с. 124].

Субстанциональная трактовка с точки зрения эмпиризма представлена английским естествоиспытателем и философом Френсисом Бэконом, который дал новое определение свойств и трансформаций материи, наделил ее качествами многовариантности проявлений и владением разнообразными формами движения. Материя в учении Бэкона – это субстанция конкретных вещей, она обладает качествами (тяжесть, теплота, цвет и проч.), которые философ называет «натурами», составляющими простые и сложные формы [15, с. 183]. Особое место в материалистической онтологии Бэкона занимает учение о форме и движении. Форма есть материальная сущность предмета, движение – основополагающее, природное свойство материи. Движение вечно и разноформенно, образно говоря, «переливается всеми цветами радуги» [16, с. 142-143]. Являясь тождественным материи, движение также вечно как сама материя. Специфика форм движения

(Бэкон насчитывает 19 форм) объясняет многокачественность материального мира. Форма – это род движения материальных частиц, из которых состоит тело. Это свойство материи, его материальная сущность. Бэкон уделяет внимание категории время, полагая его неким внутренним атрибутом материи, заключающимся в продолжительности, длительности совершающихся материальных трансформаций. Следовательно, время взаимосвязано с движением.

Материалистическую онтологию Бэкона продолжил другой английский философ Томас Гоббс, который рассматривал материю как единую, вечную, объективно существующую субстанцию. Материя обладает формой, к которой относил все явления, процессы, объекты. Гоббс в рамках механистического подхода, как истый представитель своего времени, математик и геометр, наделяет материю свойством мышления, однако лишает качественных характеристик (цвет, вкус, звук и проч.). Несмотря на материалистический подход в рассмотрении свойств и характеристик бытия, «первейшей из причин» является Бог, который «все видит и всем располагает» [17, с. 232 – 233].

*Онтологический дискурс в немецкой классической философии*

Преодоление метафизического взгляда на онтологию произошло в XIX веке в классической немецкой философии. Благодаря Иммануилу Канту происходит размежевание онтологических сфер исследования на следующие элементы: природа, свобода и цель. Вследствие чего бытие стало рассматриваться в связке «со способностью познания, способностью принципов и способностью суждения» [18, с. 177]. Кант ввел новое осмысление объективности как следствия понимания чувственного материала категориальным аппаратом познающего субъекта. То есть бытие стало рассматриваться как материальный феномен и как идеальные категории. Связующим звеном в онтологическом понимании сущего становится сам субъект и его видение.

Для Канта онтология – «наука об имманентном мышлении, то есть таком, понятиям которого можно с достоверностью приписывать объективную реальность» [19, с. 577]. Она является «преддверием подлинной метафизики», трансцендентальной философией. Новым типом онтологии является учение об априорном познании: «она есть не что иное, как разложение познания на понятия, которые *a priori* принадле-



жат рассудку и находят себе применение в опыте» [19]. Именно опыт становится главным источником познания бытия: быть, считает Кант, это подлинно и потенциально присутствовать в опыте.

После Канта Фихте, Шеллинг и Гегель в своих системах, опираясь на кантовскую идею активности субъекта, продолжили идею о тождестве бытия и мышления, а также о понимании истины и строения бытия не как застывшего процесса, а как результат исторического и логического действия.

Гегель считал, что данным категориям свойственны одни и те же атрибуты, однако, мы не можем рассматривать тождество бытия и мышления конкретно (конкретное, по Гегелю, это сумма органически сосредоточенных определений) и выводить положение о том, что сущий камень и сущий человек – одно и то же. Бытие есть именно то, что совершенно абстрактно, и этим оно отличается от конкретного [20, с. 226]. Следовательно, тождество бытия и мышления проявляются в начале и конце системы.

Категория бытия составляет у Гегеля первый раздел «Логики» и первый тезис его триады. По законам диалектики, бытие не исчезает в последующем, а включается в него, обогащая его смысл и развивая его содержание, одновременно объясняя и определяя первотезис, то есть само себя. Основываясь на диалектике, Гегель представлял бытие как «исчезающее бытие», переходящее в «небытие». Диалектическое понимание этих категорий, учение о тождестве и различии, взаимопроникновении и взаимопереходе бытия и небытия, положение о том, что все происходящее в мире – это становление (категория имеющая своим предшественником бытие), явились большим прорывом в онтологии и повлияли на последующее развитие онтологической мысли. Заслугой Гегеля явился диалектический метод, который позволил создать новое онтологическое учение о бытии как универсальном понятии, включающим в себя и мир, и отношение человека к миру.

*Онтологические споры в философии XIX-XX вв.*

С XIX века происходит некоторый отход от онтологии вследствие вытеснения наукой философии. А.Шопенгауэр и Ф.Ницше в иррационалистической традиции, мыслят бытие как мнимый, кажущийся мир, игру рассудка. Шопенгауэр предполагает абсолютным первоначалом мировую волю, которая проявляется через наш мир. Ницше дополняет своего старшего то-

варища: миром правит воля – воля к власти, она есть сущность самой жизни.

Онтологические концепции практически отвергает позитивизм, особенно, логический позитивизм (М. Шлик, В. Карнап, О. Нейрат), отрицая метафизику и ее «псевдопонятия» – Абсолют, бытие, субстанция. Высшей ценностью объявляется наука, логикой науки провозглашается анализ синтетических связей языка, а не природы явлений.

В рамках позитивистской критики онтологизма выступает Л. Витгенштейн и представители аналитической философии Г. Гадамер, Дж. Остин и Г. Райл, выдвигая на предмет рассмотрения естественный язык и его понимание. Гадамер в данном контексте отмечал, что «язык всегда определенным образом организован, а значит, собственная функция языка состоит в осуществлении понимания... мнимые философские проблемы возникают на самом деле не в силу порочности языка, а из-за гипостазирования (*греч. hypostasis* – сущность, субстанция) – логическая (семантическая) ошибка, заключающаяся в опредмечивании абстрактных сущностей, в приписывании им реального, предметного существования) метафизикой используемых ею слов» [21, с. 24].

Однако не все философские течения конца XIX – начала XX вв. отрицали онтологические изыскания. Появление новых учений о смысле бытия и существовании связывают с именами Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и других философов XX века. Интерес к онтологии возник не только вследствие расхождений с позитивизмом о значении понятия бытие, но и неприятием осмысления и интерпретации онтологии как универсального междисциплинарного понятия, размытого и потерявшего первоначальный смысл.

Анализ теоретического уровня научного познания был осуществлен Э. Гуссерлем, основателем феноменологии. Гуссерль пишет: «В основе объективности научного знания лежит логическая связь идей, образующая единство истин науки как единство значений... Истина как идеальное единство значений, усматриваемое в фактах, не исчезает вместе с фактами. Совокупность значений (смыслов) неисчерпаема, это «царство истин», в котором может быть зафиксирована любая определенность вещей, любое предметное единство. При этом истины не изобретаются, но открываются, и систематика науки коренится в систематике вещей» [22, с. 198-199].

Ученик Гуссерля М. Хайдеггер находит, что нельзя считать бытие теоретическим фактом. Немецкий философ представляет новую фундаментальную онтологию, которая призвана восстановить целостность человека и мира, осмыслить его истинное место в истории. М. Хайдеггер вводит термин *Dasein* («вот-бытие», «здесь-бытие», «присутствие»), обозначающее собственное отношение человека к бытию, «сущее в бытии которого речь (дело) идет о самом этом бытии» [23, с. 26-30]. Человек не только существует, но соотносится с собой, миром и миром других людей. Онтология Хайдеггера, соответственно, есть «бытие-в-мире», и его основные атрибуты – расположение, понимание и речь. Бытие человека основано на понимании, но человек сначала должен быть в мире, а затем только интерпретировать по поводу своего существования и смысла жизни. Оформлением человеческого понимания занимается речь. Данные атрибуты являются важнейшими характеристиками бытия-в-мире и составляют единство, которое определяется временностью. Временность – это феномен «бывшее-настоящее», свидетельствующий о процессе бытия, когда происходит осмысление истинного человеческого существования.

## Заключение

Современная онтологическая наука основывается на определении бытия как представлении человека о его месте в мире и его отношении к миру. Мир в современном научном представлении бесконечен во времени и пространстве, отдельные вещи временны и непостоянны. Человек принадлежит к двум мирам: миру природы как ее порождение и миру сознания, которое и делает его индивидуумом, в отличие от других форм жизни. Способность человека осознавать себя и окружающий мир, рассуждать о бытии и существовании, делает человека единым целым, объединяющим тело и сознание.

В заключение отметим, проблема бытия в многовековой истории философии претерпела чрезвычайно серьезную эволюцию. Смысл жизни, место человека в мире – вопросы, на которые не дашь однозначного ответа. «Человек есть дух. Но что же такое дух? Это Я. Но тогда – что же такое Я? Я – это отношение, относящее себя к себе самому, – иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения, то есть Я – это не отношение, но возвращение отношения к самому себе» [24, с. 5], – сказал С. Кьеркегор, на этом и подведем черту.

## Литература

- 1 Платон. Сократ: соб. соч.: в 4-х т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 2. – 528 с.
- 2 Платон. Государство: соб. соч.: в 4-х т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 4. – 528 с.
- 3 Аристотель. Метафизика. : соб. соч.: в 4-х т. – М.: Мысль, 1976.- Т. 1. – 550 с.
- 4 Плотин. Эннеады. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004-2005.
- 5 Ориген. О Началах. – Самара: РА, 1993. – 792 с.
- 6 Блаженный Августин. Творения. О граде Божьем. – Т. 3–4. – СПб.: Алетейя, 1998.- 586 с.
- 7 Боэций М.Т.С. Утешение философией и другие трактаты. – М.: Наука, 1990. – 415 с.
- 8 Fakhry Majid. A History of Islamic Philosophy. – N.Y.L., 1983. – P. 57. // Фролов И.Т. Введение в философию. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2003. – 623 с.
- 9 Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби) – М.: Наука, 1993. – 328 с.
- 10 Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Кимийа-йи саадат. Эликсир счастья – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. – 318 с.
- 11 Кузанский Н. О вершине созерцания: соч.: в 2-х т. – М.: Мысль, 1979. – Т. 2. – 471 с.
- 12 Декарт Р. Первоначала философии: соч.: в 2-х т. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – 654 с.
- 13 Спиноза Б. Этика: изб. произв.: в 2-х т. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1957.– Т. 1. – 631 с.
- 14 Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении: соч.: в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 2. – 686 с.
- 15 Бэкон Ф. Новый Органон: соч.: в 2-х т. – М.: Мысль, 1978. -Т. 2. – 576 с.
- 16 Маркс К., Энгельс Ф.: соч.: 2-е изд. – Т. 2.
- 17 Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч.: в 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – 731 с.
- 18 Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М.: Изд-во МГУ, 1986.– 248 с.
- 19 Кант И. Письмо к Беку, 1792 г. // Кант И. Трактаты и письма – М.: Наука, 1980. – 707 с.
- 20 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
- 21 Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 266-323.

- 22 Философия. Энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина. – М.: Гадарика, 2004. – 1072 с.
- 23 Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503 с.
- 24 Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – 270 с.

#### References

- 1 Platon. Sofist: sob. soch.: v 4-h t. – M.: Mysl', 1994. – T. 2. – 528 s.
- 2 Platon. Gosudarstvo: sob. soch.: v 4-h t. – M.: Mysl', 1994. – T. 4. – 528 s.
- 3 Aristotel'. Metafizika. : sob. soch.: v 4-h t. – M.: Mysl', 1976.- T. 1. – 550 s.
- 4 Plotin. Jeneady. – SPb.: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2004-2005.
- 5 Origen. O Nachalah. – Samara: RA, 1993. – 792 s.
- 6 Blazhennyj Avgustin. Tvorenija. O grade Bozh'em. – T. 3–4. – SPb.: Aletejja, 1998.- 586 s.
- 7 Bojcej M.T.S. Utshenie filosofiej i drugie traktaty. – M.: Nauka, 1990. – 415 s.
- 8 Fakhry Majid. A History of Islamic Philosophy. – N.Y.L., 1983. – R. 57. // Frolov I.T. Vvedenie v filosofiju. – 3-e izd., pererab. I dop. – M.: Respublika, 2003. – 623 s.
- 9 Smirnov A.V. Velikij shejh sufizma (opyt paradigmal'nogo analiza filosofii Ibn Arabi) – M.: Nauka, 1993. – 328 s.
- 10 Abu Hamid Muhammad al'-Gazali at-Tusi. Kimija-ji saadat. Jeliksir schast'ja – SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2002. – 318 s.
- 11 Kuzanskij N. O vershine sozercanija: soch.: v 2-h t. – M.: Mysl', 1979. – T. 2. – 471 s.
- 12 Dekart R. Pervonachala filosofii: soch.: v 2-h t. – M.: Mysl', 1989. – T.1. – 654 s.
- 13 Spinoza B. Jetika: izb. proizv.: v 2-h t. – M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1957.– T. 1. – 631 s.
- 14 Lejbnic G.V. Novye opyty o chelovecheskom razumenii: soch.: v 4-h t. – M.: Mysl', 1983. – T. 2. – 686 s.
- 15 Bjekon F. Novyj Organon: soch.: v 2-h t. – M.: Mysl', 1978. -T. 2. – 576 s.
- 16 Marks K., Jengel's F.: soch.: 2-e izd. – T. 2.
- 17 Gobbs T. Leviafan, ili Materija, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo // Gobbs T. Soch.: v 2-h t. – T. 2. – M.: Mysl', 1991. – 731 s.
- 18 Dobrohotov A.L. Kategorija bytija v klassicheskoj zapadnoevropejskoj filosofii. – M.: Izd-vo MGU, 1986.– 248 s.
- 19 Kant I. Pis'mo k Beku, 1792 g. // Kant I. Traktaty i pis'ma – M.: Nauka, 1980. – 707 s.
- 20 Gegel' G.V.F. Nauka logiki. // Gegel' G.V.F. Jenciklopedija filosofskih nauk. – M.: Mysl', 1974. – T. 1. – 452 s.
- 21 Gadamer H.G. Aktual'nost' prekrasnogo. – M.: Iskusstvo, 1991. – S. 266-323.
- 22 Filosofija. Jenciklopedicheskij slovar' / pod red. A.A. Ivina. – M.: Gadariki, 2004. – 1072 s.
- 23 Hajdegger M. Bytie i vremja. – Har'kov: «Folio», 2003. – 503 s.
- 24 K'erkegor S. Bolezni k smerti // Strah i trepet. – M.: Respublika, 1993. – 270 s.