

## ОНТОЛОГИЯ: ОТ ПАРМЕНИДА К МЕЙЯСУ

С. В. Оболкина

*Институт философии и права Уральского регионального отделения РАН*

Поступила в редакцию 1 февраля 2017 г.

**Аннотация:** в статье развивается взгляд на онтологию как условия понятности опыта. Для этого сопоставляются и исследуются позиции Парменида и К. Мейясу, а также анализируется значение кантовской концепции о вещи в себе для онтологии. Отстаивается тезис о фундаментальном единстве онтологических интенции этих философов. При этом философия Мейясу рассматривается как следующий после элейской школы концептуальный шаг онтологии.

**Ключевые слова:** бытие, онкос, контингентность, когнитивный инструментарий.

**Abstract:** the view on ontology as a condition of experience comprehensibility is developed in the article. To do this, the viewpoints of Parmenides and K. Meyyasu are analyzed and compared. Kant's «the thing in itself» concept in ontology is analyzed as well. Fundamental unity of ontological intentions of the named philosophers is also asserted in this article. At this point K. Meyyasu's philosophy is considered as the next after Eleatic school conceptual step of ontology.

**Key words:** being, onkos, contingency, cognitive tools.

Вести единую линию философии от Парменида к Мейясу – затея, которая может показаться довольно сомнительной. Тем не менее тезис данной работы таков: без вековых и смысловых провалов К. Мейясу продолжает тот же самый разговор, что начат Парменидом. Не будем утверждать, что такова была задумка Мейясу, но его работа «После конечности. Эссе о необходимости контингентности» [1] позволяет отстаивать данный тезис.

Но вначале в духе самого Мейясу (а также одной очень почтенной философской традиции) выдвинем относительно данного тезиса доводы contra. В первую очередь, Парменид по праву может считаться «отцом онтологии», тогда как Мейясу – философ, вполне определенно формулирующий в «Эссе» эпистемологические задачи. И даже если отбросить эти, в принципе, дисциплинарно-условные границы, то приходится учитывать, что исследование природы для Парменида – это забота «физиологов», чьи «речи лживые», хотя и «нарядные», составляют основу второй части поэмы [2]. Но и этого мало: Парменид воздвигает философскую «глыбу» – «онкос» (собственно, само «бытие») – и противопоставляет его эмпирически данному существу. Мейясу же использует понятие «бытие» в едином синонимическом ряду с «реальностью», «вселенной», «миром», «существующим» и т. п., что для онтологии (хотя, к сожалению, не для большинства философских словарей) может считаться почти преступной

небрежностью. И уж совершенно противоположными оказываются выводы философов: *онкос* Парменида – вечный, неизменный, сама максима стабильности и необходимости; *гипер-хаос* Мейясу – необходимо и неизбежно контингентное основание реальности, суть которого – возможность всегда быть иным.

Таким образом, доказывая тезис о единстве, следует учитывать эти противоположно направленные философские векторы – учитывать как некие точки роста. И при этом важно не впасть в простоту ответов о явно видимом единстве – именно очевидное сходство стоит сразу же обозначить как поверхностное. Укажем первое общее, бросающееся в глаза, – спекулятивность. Для Парменида умозрительность – важнейший инструмент, позволяющий выследить бытие за «ширмой» сущего. Для Мейясу отвлеченность, независимость познания от опыта позволяет реализму не оказаться наивным (спекулятивный реализм – направление, которое он возглавляет). Второе общее для двух этих философов – установка докритической философии. Мейясу сознательно «сдвигает» философскую работу в эпоху, не затронутую кантовской революцией, т. е., по сути, в эпоху, выстроенную Парменидом (самого «отца» при этом не упоминая). Не будем говорить и о чем-то вроде «различия по букве, но единстве по духу» – это было бы насилием над Мейясу. Современный философ всеми силами пытается избежать сближения с духом той философии, которая требует заглавных букв. И, хотя основной вопрос онтологии – «почему есть нечто, а не ничто?» – задевает нашего современника не меньше, чем Парменида, известный пафос явно тяготит Мейясу, как и неизбежные при этом онтологическом решении отсылы к теологическому. Одним словом, Мейясу совсем не рвется в сподвижники к Пармениду, который вкладывает свои слова в уста богини. Мейясу скорее сближается с нововременным дискурсом науки: галилеевским экспериментально-математическим естествознанием и Декартом. Что же здесь парменидовского?

Для ответа следует вначале уточнить, а что есть это самое «парменидовское» и собственно онтологическое. За давностью лет и речей почти стерлось то основное, что составляло философский подвиг Парменида. Точнее то, что реализовало философию как подвиг, – а именно это и есть начало онтологии. Парменид прекрасно осознает, что идет ва-банк и потому вкладывает свои мысли в божественные уста. Эту особенность «Поэмы» мы относим, как правило, к мифологическим «атавизмам» античной философии. Но в ней сокрыто большее, нежели традиция. Это особого рода дерзость, и, возможно, именно она отзывается эхом в работах Мейясу. Думается, первоначально само это эхо создает ощущение общего разговора. Но ощущения для анализа мало. Философская работа требует вновь и вновь вчитываться в истоки.

Как часто мы слышим: Парменид отрицает изменение, движение и сам чувственный опыт, говорящий нам об изменчивости и движении. Но текст «Поэмы» вполне определенно отрицает само это расхожее мнение.

Ведь Парменид подробно и основательно дает одну из важнейших для «физиолога» концепций: о стихиях как основе изменчивости, становления и умирания (вторая часть поэмы). Философ, таким образом, недвусмысленно указывает: изменчивость в мире есть. Однако он утверждает одновременно и нечто новое, неведомое для натурфилософии: само это *есть* весьма условно. Над этим «есть» мы и будем думать, заявляет он. Парменид ставит проблему о *быть* в подлинном смысле этого слова, и это та проблема, которую в пору обсуждать не со знатоком стихий и их превращений. О ней если и говорить, то с божественным собеседником, потому что именно в этой проблеме – болевая точка человеческого существования. Степень боли дает философу право на равных говорить с божеством: почему всё, что получает существование, неизбежно его теряет? Почему радость и любовь стираются во времени, а почувствованное и познанное забывается, будто не было? Почему мир таков, что в нем нельзя, как ни старайся, удержать, наделить вечностью действительно важное? Это вечное вопрошание человека. Бунтует Иов, вызывая Бога к ответу. Об этом плач Экклезиаста. Парменид же рождает онтологию. Предельное экзистенциальное становится онтологическим посредством одного смелого решения. Вопрошая, Парменид не спрашивает «почему?», «как?» и «как же так?». Он утверждает: просто знайте, что Бытие, не причастное рассеиванию и протуханию, есть. Именно *знайте*, а не верьте (это разрыв пуповины с теологическим). И дело вовсе не в том, что изменчивый мир – нечто всего лишь кажущееся (а это разрыв греческой мысли с ответом, который на тот же вопрос дает Восток, в первую очередь индуистская традиция). Нет, Парменид воздвигает Нечто – онкос, «глыбу» в форме сферы – и говорит (точнее, разумеется, говорит богиня, Парменид «лишь внемлет»): вы не должны игнорировать подозрение о том, что в мире что-то фундаментально *не так*, настолько *не так*, что этого просто *не может быть*. Это подозрение роднит вас с божеством, хотя и находите вы его в собственном разуме. Поэтому нужно исследовать саму мысль, а не следовать ощущениям, которые подобны ощупыванию слепца.

Если кто-то заглушил в себе подозрение о том, что вечная изменчивость и *есть*, но и *не есть тоже*, то так тому и быть. Им, окунувшимся в Лету, алетейя (у Парменида – эпистема) недоступна, пусть имеют дело с «нарядными речами» физиологов. Но для услышавших в словах богини ответ на собственные подозрения наступает черед рефлексии: работа мысли, логики (или, если угодно, логической эквилибристики). Это апории как путь преодоления очевидного. Это рационализм. Или антропоцентризм. Как ни назови, но именно в мысли обретаются основания для экзистенциальной уверенности: наш опыт существования, как бы ни был он весом и значим, еще не всё. Сродни ли это знание вере в божественное измерение (пока без различения на теистическое или пантеистическое, моно- или политеистическое)? Конечно, и философия всегда это знала, – с негодованием или радостным согласием. Но знала и отличие фило-

софского решения от религиозного – слишком часто сам культ делает за верующего львиную долю духовной работы, а человек лишь пассивно принимает итог. Философия же настаивает на том, что человек по самой своей сути обладает правом и мощью затеять особую – онтологическую! – игру, суть которой *утверждать* реальность. Утверждать волей и силой разума. Выигрыш в этой игре: жить так, будто умеешь проходить «насквозь» (будто и *не было*) все формы изменчивости; жить, не растворяясь в потоке изменчивого сущего. Так в детской игре мы умели не давать радости растворяться даже в довольно ощутимой боли – когда она и есть и нет одновременно. В игре доступно соединение несоединимого.

Рискну утверждать, что Пармениду непринципиально, что излагать во второй части: учение о стихиях, ньютоновскую механику или субъядерную физику. Главное, что есть часть первая, в которой рассказывается о мире как вечном неизменном Бытии. Таким образом, Парменид – физиолог, но глядящий «сквозь» сущее. Потому и заинтересованность Мейясу в научном и именно научном знании для нас не помеха. Вопрос не в том, что держит философ перед глазами, анализируя. Вопрос в том, что он крепко держит в уме и, тем самым, опекает, оберегает.

История философии, собственно, при определенном угле зрения может быть рассмотрена как история заботы о Бытии. Для нас, конечно, не составит труда увидеть ее в средневековой философии. Но куда больше средневековых мыслителей для онтологии делает, к примеру, Кант. Он может быть понят как преемник Парменида, хотя немецкий гений и положил много сил на то, чтобы никто больше не мог с той же легкостью, как Парменид, утверждать: «мир на самом деле такой-то». Весь думающий мир был вынужден совершить тот самый гносеологический поворот вслед за Кантом и повторять (радостно или сожалением): мир, как он есть сам по себе, мы не знаем и не узнаем никогда. Какой же в этом Парменид, какая онтология, казалось бы? И, тем не менее, Кант укрепил позиции онкоса, хотя он, как и Парменид и Мейясу, держит перед глазами науку.

Кант преградил путь для всякой концепции, всякого знания, которое могло бы «раздробить» онкос доказательствами и /или экспериментом. Бытие оказалось укрыто Кантом лучше, чем это делает сам Парменид, вложивший слова о Бытии в уста богини. Концепт вещи в себе и невозможности ее познания сделал это. С богиней наука бы поспорила, а вот с вещью в себе это оказалось гораздо труднее.

В этом смысле у Канта были предшественники. Епископ парижский Этьен Тампье в борьбе с аввероистами осудил представление, согласно которому какая-либо натурфилософская концепция обладает правом истины в последней инстанции. Тезис был направлен против арабизированной версии аристотелевской натурфилософии, но в такой форме обобщения он добавлял исследованию природы мобильности, возможностей для развития. Нечто подобное совершает и Кант. Он заявляет в качестве своей главной заботы дело науки, математическое естествозна-

ние, но ведь не сами по себе априорные синтетические суждения дают науке возможность снова и снова искать истину, оспаривая прежнее знание. Этот шанс она получает вместе с утверждением о непознаваемости предельного. Вещь в себе – концепт, надежно скрывающий реальность как она есть сама по себе. И случайно ли, что речь снова ведется о пространстве и времени, о причинности – т. е. о том, что всегда идет вкуче с представлением об изменчивости и угасании? Для реальности в себе нет ни пространства, ни времени, ни причинности, утверждает Кант. Парменид, думается, кивнул бы в ответ: причастность временности и пространственности не касается Бытия. И, если уж Кант в своих центральных положениях может сойтись с Парменидом, то разве онтологический разговор когда-нибудь прерывался?

Вот и Мейсу обращается к Канту и спорит с ним (и, тем самым, косвенным образом, с Парменидом). Но в философии спор чаще всего является согласием в главном – о важности проблемы опровержение – это чаще всего попытка сделать еще лучше то, что видится главным. Мейсу винит Канта в катастрофе – запрете на познание реальности вне корреляции с сознанием человека. «Под “корреляцией” мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности. Мы будем называть “корреляционизмом” любое направление мысли, которое утверждает непреодолимый характер корреляции, понятой таким образом» [1, с. 11]. Отрицая корреляционизм, Мейсу требует возможности «возобновить мышление об абсолютном» [там же, с. 35].

Мейсу не видит (или делает вид): не в корреляции дело. Сама по себе постулируемая Кантом связь образа мира и сознания на деле оказывается инструментом сокрытия Бытия. И вот Мейсу обещает, что, опровергнув Канта, мы доберемся до абсолютного, до реальности в себе и ... укрывает абсолют еще основательнее. Укрепляет онтологические позиции вещи в себе тем, что утверждает о «вечном свойстве того, что есть» вместо просто непознаваемости как таковой. Непознаваемость онтологического абсолюта – «не дефектность мышления», утверждает Мейсу [там же, с. 79]. Он последовательно вскрывает «тонкие места» кантовской философии: в частности, принцип достаточного основания, который не прямо, но все-таки используется у Канта. Вместо этого «замкового камня догматизма» мы, говорит Мейсу, «должны найти такую абсолютную необходимость, которая не будет возвращать нас ни к какому абсолютно необходимому существу» [там же, с. 44]. Таким образом, французский философ сохраняет кантовский постулат о существующем абсолютном, но снимает кантовское же ограничение: принцип логической непротиворечивости вещи в себе. Мы обязаны допустить возможность, что «немыслимое есть» – важнейший тезис Мейсу. Так, как можем мы допустить собственную смерть, – а ведь это чистая лишенность основания быть и оставаться таким, как я есть; то есть возможность предельной инаковости [там же, с. 78–79]. «Бытие и мышление должны мыслиться как

способные быть совсем другими» [там же, с. 60], т. е. контингентными: «возможность быть другой» для любой вещи и для мира в целом.

При этом Мейясу особенно подчеркивает: следует различать эмпирическую контингентность и абсолютную контингентность. Первое означает обреченность исчезнуть, если физические и органические законы останутся такими, какими они были до настоящего времени. (Это как раз то, что описывает и вторая часть поэмы Парменида). Данная контингентность Мейясу не интересует. «Мы должны понять, что идея этого времени отличается от философии Гераклита: последний, по моему мнению, склонен к учреждению постоянств (terrible fixist)» [3, с. 35]. Его изобретение – абсолютная контингентность, т. е. чистая возможность, которая, тем не менее, может никогда не осуществиться. Контингентность укрывает Бытие в окончательно недоступном. Тем самым утверждая его, хотя и игнорируя имя, данное ему Парменидом. По этой же причине французский философ критикует онтологию Хайдеггера, предъявляя ей обвинение в антропоцентризме: у мира есть смысл, потому что он представляется человеку как мир; и в человеке есть смысл, потому что он относится к миру. Поэтому и философы «радикальной конечности» (постмодернизм) недостаточно радикальны для Мейясу. Ведь их тотальная инаковость означает отмену не всех абсолютов, но только рациональных. А это, по Мейясу, все-таки корреляция, все-таки ущерб онтологического.

Прав ли Мейясу, ведь современную философию нельзя обвинить в забвении онтологии? «Когда Делёз утверждает тождественность философии и онтологии, он добавляет в той же фразе: “онтология сливается с однозначностью Бытия”» [4, с. 36–37]. Если всякая философия является онтологией, то разве это не окончательное разрушение корреляционизма в пользу «чистой онтологии»? Но, думается, прав здесь все-таки Мейясу, не особенно доверяющий постмодернистическому дискурсу в деле онтологии.

Действительно, стоит продумать позицию Делёза чуть далее, чтобы убедиться: это есть потеря онтологии. Потому что на утверждении «всякая философия есть онтология» мы не имеем права останавливаться, рано или поздно мы должны будем пойти дальше и сказать, что вообще всякая человеческая жизнь является онтологией. Разве домохозяйка не занята утверждением Бытия? Сметает пыль, моет грязное и стирает несвежее – тем самым противостоит рассеиванию, забвению упорядоченности. Как она смеет надеяться, что ее усилия не бессмысленны? Разве ее тоже ведет за руку собеседница Парменида? Чем же она не Парменид, если она делает мир изменчивости, мир рассеяния Порядка только кажущимся? Как и всякий, кто дерзает утром просто встать с постели, заставить себя вновь снова и снова приступать к обреченному на провал устанавливанию Порядка. Под таковым можно понимать реализацию любого запланированного действия. Начиная с чистки зубов – ведь в итоге и они будут потеряны. Кто-то может посмеяться ничтожности примера. Но, думаю, только до тех пор, пока не узнает, что задача расчесаться

и быть застегнутым на все пуговицы – каждое утро, без всяких оговорок и снисхождения к себе – так в концлагерях люди спасали в себе человека. Да, мы не знаем, где в животном начинается человек. Но опытным путем установлено, где он заканчивается: там, где прекращаются все его усилия по реализации намерения утвердить Бытие. Человек ведет себя вопреки жизни-к-смерти; вновь и вновь он занимается воздвижением онкоса, сопротивляясь изменчивости, забвению, рассеиванию... Так почему бы нам не назвать онтологией не только всякую философию, но и всякую человеческую жизнь (а философа поощрить званием «дважды онтолога»)?

Однако онтология не тождественна философии как таковой, и уж точно не синоним всего и вся. В отечественной философии – работах М. К. Мамардашвили, Б. В. Бибикина и других – рождается особое понимание онтологии: онтология как условия понятности опыта. «Эмпирическое описание бесконечно, рассеянно; оно запутывается в переплетениях тысяч и тысяч противоречивых обстоятельств и связей. Разобрать их и увидеть внутреннюю связь невозможно, если не посмотреть глазами каких-то других предметов, которые суть теоретические конструкции. Между тем идеи и формы Платона и являются такими первичными конструкциями, коим отнюдь не приписывалось существование материальных предметов, они и есть условие их понятности» [5, с. 80–81]. «“Принцип понятности” как бы составляет при этом лимфу, протоплазму возможных научных утверждений, которые в научной теории выступают как система знаний» [там же, с. 83]. Можно развить эту установку: онтология занимается разработкой когнитивного инструментария, становящегося только в своей академической форме чем-то абстрактным. Понятия «бытие», «детерминизм», «субстанция», как и оппозиционные пары «целое/часть» «единое/многое», «необходимое /случайное», «действительное/возможное», и т. п. – по сути своей имена инструментов, которыми пользуется каждый разум. Онтология выявляет, «кристаллизует» этот инструментарий в понятиях и работает с ним, создавая свои нарративы. При этом онтология очень долгое время работала именно с теми условиями понятности и тем когнитивным инструментарием, что создавали *определенный* образ мира. Такого мира, события которого мы опрашиваем на предмет причин и оснований всего происходящего, причем неизменных, повторяющихся причин. Так создается онтологическая матрица, где необходимость имеет приоритет перед случайным; определенное, единое – перед множественностью вариантов или многозначным; и т. д. Мы можем спорить о «наборе» этих оснований, но не будем оспаривать, к примеру, саму когнитивную установку «причинения», детерминации. Условия понятности обретаются за пределами разговора об онтическом, и это есть собственно онтологическое.

Важно подчеркнуть, что относительно недавно возникла устойчивая тенденция «переворачивания» всех онтологических пар. Всё чаще и чаще речь идет о примате нелинейного, многозначного и случайного. Да, сама

дуальная схема не отвергается, но онтологическая иерархия переворачивается. При этом сами понятия «нелинейности», «многозначности» и «случайности» не несут *понятности*, ведь они были своего рода тенью онкоса, и тень сама по себе ничего не проясняет. Поэтому философия Парменида и Мейясу – это особые, выделенные точки единой линии. Из всечеловеческой потребности противостоять рассеиванию и забвению Парменид выкристаллизовал онкос и его габитус: вечное, неизменное, единое... Мейясу, не отменяя парменидовского Бытия, оспаривает единственность этого габитуса. Современный мыслитель начинает работу по созданию условий понятности иного опыта: когда многозначное важнее однозначного, когда двусмысленное в онтологическом смысле – не эвфемизм. То есть когда нелинейность претендует на собственное онтологическое содержание, а не просто является «линейностью» с отрицательной частицей.

Парменид проблематизировал в форме онтологии всечеловеческий, повседневный по своей сути, опыт, как позднее Ньютон создал физику нашего масштаба, нашего опыта действительности. «Физиологи» неклассической (и еще более постнеклассической) науки поставили познание перед необходимостью расширить когнитивные возможности, потому что наука вышла на какой-то иной опыт мира. Если угодно, сегодня трансцендентальный субъект поставлен перед необходимостью «как хочешь вывернуться, но суметь понять» этот опыт. Мейясу вслед за опытом повзрослевшей науки громче всех заявил о необходимости развития в сторону трудно изъяснимого и почти не подъемного для «естественного» состояния сознания – точнее, его когнитивного арсенала. У нас нет иной «причинности», нежели линейная, потому что в самом понятии «причина» заложены условия линейности (что доказывает и преобладание гносеологической интерпретации понятия вероятностной причины – но это особый разговор). Нет у нас и иного набора когнитивных инструментов с надписью «пространство» и «время» (тот факт, что они могут сжиматься, растягиваться – это еще не условия понятности). Мейясу показал, что онтология стоит перед тем, что Кант назвал совершеннолетием, *die Mündigkeit* – таким состоянием, когда развитие уже происходит не просто в силу природной стихии роста, а имеет возможности сознательного управления, развития заложенных возможностей. Он сказал об онтологии, в которой снова может произойти всё, что угодно. В том числе и только парменидовский онкос. Но это не точно.

### Литература

1. Мейясу К. После конечности : эссе о необходимости контингентности / К. Мейясу ; пер. Л. Медведевой. – Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый, 2015. – 196 с.
2. Парменид. О природе / Парменид ; сост. и пер. А. В. Лебедев // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М. : Наука, 1989. – (Сер.: Памятники философской мысли. – 576 с.).

3. Мейясу К. Доклад в Университете Мидлсекса в рамках семинара Центра исследования современной европейской философии, организованного Питером Холлуардом и Рэем Брасьером, 8 мая 2008 г. / К. Мейясу. – Режим доступа: <http://gefter.ru/archive/7657>

4. Бадью А. Делёз. Шум Бытия / А. Бадью. – М. : Фонд научных исследований «Прагматика культур»; Логос – Альтера / ЭссеНома, 2004. – 184 с. – (Интеллектуальные биографии.).

5. Мамардашвили М. К. Введение в философию / М. К. Мамардашвили // Философские чтения. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – 832 с.

*Институт философии и права  
Уральского регионального отделения  
РАН*

*Оболкина С. В., кандидат философ-  
ских наук, старший преподаватель ка-  
федры философии*

*E-mail: Obol2007@mail.ru*

*Tel.: 8-901-230-27-45*

*Institute of Philosophy and Law of the  
Ural Branch of the Russian Academy of  
Sciences*

*Obolkina S. V., Candidate of Philoso-  
phy, Senior Lecturer of the Philosophy De-  
partment*

*E-mail: Obol2007@mail.ru*

*Tel.: 8-901-230-27-45*