

Финогентов В.Н.,
доктор философских наук, профессор,
Орловский государственный аграрный университет имени Н.В. Парахина

О трех основных вариантах онтологии

В статье последовательно обсуждаются три основных варианта онтологии: а) онтология мира, который не может существовать; б) онтология мира, который может существовать, но может и не существовать; в) онтология мира, который не может не существовать. Подчеркивается, что третий вариант онтологии описывает многообразно бесконечный, неисчерпаемый универсум. Именно таким, по всей видимости, и является объективно реальный мир.

Ключевые слова: онтология, онтология ничто, объективная реальность, неисчерпаемый универсум, теистическая онтология, платоновский космос, сконструированные миры.

Finogentov V. N.,
doctor of philosophy, Professor,
Orel state agrarian University named after N. V. Parakhin

About the three main variants of ontology

The article consistently discusses three main variants of ontology: a) the ontology of the world that cannot exist; b) the ontology of the world that can exist, but may not exist; c) the ontology of the world that cannot not exist. It is emphasized that the third version of the ontology describes a manifold infinite, inexhaustible universe. This is probably the objective reality of the world.

Keyword: ontology, ontology of nothing, objective reality, inexhaustible universe, theistic ontology, Platonic cosmos, constructed worlds.

Онтология понимается здесь во вполне обычном смысле: как философское учение о бытии; как фундаментальный раздел философии.

Разумеется, вполне допустимо говорить об онтологии, понимая ее значительно шире, полагая, например, что своего рода онтологии могут формироваться (конструироваться) также средствами мифологии, религии, искусства и науки. В таком случае вполне естественным образом возникает следующая классификация онтологий: 1) мифологические онтологии; 2) эстетические онтологии; 3) религиозные онтологии; 4) философские онтологии; 5) научные онтологии. Такой подход развивается, например, в очень интересной книге В.И. Красикова [Красиков, 2007: 7-80].

Я придерживаюсь в этой статье еще более простой классификации. А именно: я исхожу из предположения, согласно которому возможны три принципиально различных варианта онтологии.

1. Онтология мира, который не может существовать: онтология ничто (онтология небытия).
2. Онтология мира, который может существовать, но может и не существовать.
3. Онтология мира, который не может не существовать.

Ниже дается краткая характеристика этих вариантов онтологии.

Онтология мира, который не может существовать: онтология ничто (онтология небытия)

Мир, который не может существовать, – это ничто, это небытие в полном смысле этого слова. Мир, который не может существовать, – это своего рода «парменидовское небытие», которое ни при каких условиях не может трансформироваться в бытие. В таком мире нет не только бытия, в нем нет даже субъекта бытия.

Онтология ничто – это, так сказать, самый «экономный», самый простой вариант онтологии. Иначе говоря, не может быть онтологии проще, чем онтология ничто: ничто оно всегда есть ничто. В этом и состоит вся онтология ничто. Большого сказать о таком ничто невозможно. Иначе говоря, в рассматриваемом варианте онтологии ничто (небытие) полностью изолировано от нечего, от бытия. Соответственно, я полагаю, что гегелевские утверждения тождества ничто и бытия (см. об этом: [Гегель, 1998: 67-94]) представляют собой не слишком удачные попытки выражения взаимосвязи и взаимопереходов ничто (небытия) и нечего (бытия), имеющие место в двух других вариантах онтологии. Об этих – других – вариантах онтологии я говорю во втором и в третьем разделах статьи.

Еще несколько слов об онтологии ничто.

Любопытно, что некоторые очень известные авторы настойчиво ставили вопрос: «Почему вообще существует нечего, а не ничто»? Так, Г.В. Лейбниц, ссылаясь на «великий принцип» (принцип достаточного основания), в работе «Начала природы и благодати, основанные на разуме» указывает, что «первый вопрос, который мы имеем право сделать, будет следующий: почему существует нечего, а не ничто ...» [Лейбниц, 1982: 408]. В свою очередь М. Хайдеггер пишет об «основном вопросе метафизики, ставить который философию вынуждает само Ничто: «Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, Ничто?» [Хайдеггер, 1993: 27]

Более того, эти авторы полагали, что «вариант (абсолютного) ничто» является гораздо более вероятным, чем «вариант нечего». Дело в том, что, по их убеждению, такое (абсолютное) ничто неизмеримо проще, чем любое нечего. Поэтому следовало, считают они, ожидать варианта ... Здесь русский язык подталкивает меня написать: «варианта осуществления ничто», но,

разумеется, я понимаю, что словосочетание «осуществление ничто» является оксюмороном. «Осуществление ничто», трансформация (абсолютного) ничто в бытие, как только что сказано, невозможно. Это невозможно, по крайней мере, в рамках рационалистического философствования. Поэтому я выбираю для написания менее противоречивый вариант: по их мнению, нам следовало бы ожидать «варианта ничто». Но в действительности, очевидно, имеет место «вариант нечто». И это представляется таким авторам удивительным.

Что ж, наверное, удивление здесь вполне уместно. В конце концов, удивление, согласно мнению Платона и Аристотеля, является началом философии. Правда, мы должны здесь отчетливо осознавать, что само удивление возможно только в случае осуществления «варианта нечто». Понятно ведь, что «вариант (абсолютного) ничто» не оставил бы места для удивления, так как в рамках этого варианта удивляться было бы некому: в этом варианте онтологии, очевидно, отсутствует в том числе такое нечто, каким является субъект удивления.

Разумеется, здесь вспоминается также знаменитое хайдеггеровское «ничто ничтожествует» («ничто ничтит») [Хайдеггер, 1993: 22 и далее]. И, как кажется, в соответствии с этой формулировкой, ничто определенным образом проявляет себя. Оно, вроде бы, способно как-то заявить о себе. Несомненно, это так только в том случае, если ничто (небытие) рассматривать в неразрывной связи с нечто (с бытием). Но в таком случае мы выходим за пределы рассматриваемого в этом параграфе варианта онтологии и имеем дело либо со вторым вариантом, либо с третьим вариантом онтологии (указанные второй и третий варианты онтологии обсуждаются мной ниже). Ибо только в мирах, которые представлены во втором и в третьем вариантах онтологии, ничто (небытие) и нечто (бытие) неразрывно связаны друг с другом, переходят друг в друга и т.п. А в рассматриваемой сейчас онтологии, как мы помним, речь идет об абсолютном ничто, о ничто (о небытии), совершенно изолированном от всякого нечто (от всякого бытия). Поэтому в рамках в рамках такой онтологии ничто никак не может заявить о себе, в рамках такой онтологии ему просто нечего «ничтожить», кроме, может быть, самого себя. Может быть, ничто только этим и занимается: «ничтожит» самое себя. Итог всегда один: абсолютное ничто.

Итак, мы можем констатировать, что в действительности имеет место не «вариант ничто», а «вариант нечто». Об этом надежно свидетельствует, в частности, факт существования субъекта познания, который может удивляться тому, что существует нечто, а не зияет ничто.

Конечно, в принципе, можно попытаться оспорить и позицию, согласно которой «удивляющийся субъект» существует. Вспомним в связи с этим, что в истории философии различными авторами неоднократно предпринимались попытки оспорить аргумент Р. Декарта,

провозгласившего: «Мыслю, следовательно, существую». Действительно, можно придирчиво требовать от автора, который не сомневается в существовании познающего (мыслящего, удивляющегося, чувствующего и т.п.) субъекта, чтобы он сразу же дал строгие определения целому ряду сложнейших философских понятий. В частности, можно потребовать от Р. Декарта (или его сторонников и последователей), чтобы немедленно были даны строгие определения субъекта, мышления и существования. Далее можно указывать на неточности и на спорные места этих определений и т.д. Все это возможно и допустимо. Но является ли в данной ситуации придирчивость такого рода плодотворной? Я очень в этом сомневаюсь.

Действительно, в любом случае, конструируя некую философию, онтологию в частности, нам необходимо с чего-то начать. При этом начало, из которого мы исходим при построении определенной философии, по всей видимости, должно обладать некоторой формой очевидности, несомненности. Такая очевидность, несомненность свойственна в первую очередь именно существованию субъекта познания. Иначе говоря, для познающего субъекта очевидно существование самого этого субъекта. Эта очевидность зиждется на всех возможных и весьма многообразных формах опыта этого субъекта. Можно даже сказать, что познающий субъект – это бытие, которое открывается самому себе.

Таким образом, мы вслед за Р. Декартом констатируем несомненное существование познающего субъекта. Тем самым мы констатируем, что в действительности имеет место не «вариант абсолютного ничто», а «вариант нечто». Отсюда следует, что мы должны признать рассматриваемый в этом параграфе вариант онтологии мира, который не может существовать, или, иначе говоря, вариант онтологии абсолютного ничто в качестве сугубо умозрительного. Другими словами, этот вариант онтологии создается субъектом познания (в данном случае мной) только для того, чтобы достигнуть определенной полноты перечня возможных вариантов онтологии.

Здесь следует сделать еще одно – принципиально важное – замечание. Суть его состоит в следующем. Если мы признаем несомненное (очевидное) существование познающего субъекта, то мы должны признать этого субъекта либо а) специфическим творением чего-то самодостаточного и существующего всегда, либо б) специфическим модусом чего-то самодостаточного и существующего всегда. В противном случае мы должны будем признать самодостаточным и всегда существующим самого этого субъекта познания. А такое – субъектоцентристское и солипсистское – признание, хотя и вполне допустимо логически, но, очевидно, что субъекту, отстаивающему субъектоцентрический подход, свойственна своего рода мания величия. Действительно, этот, якобы самодостаточный, субъект либо должен мнить себя Богом. Но на такое не решится, наверное, даже самый преданный сторонник рассматриваемого подхода. Поэтому

данную вариацию такого подхода можно далее не рассматривать. Либо этот «самодостаточный» субъект должен отождествлять себя со всем сущим (с миром, с универсумом). Что, разумеется, тоже весьма проблематично. Так что субъектоцентрический подход вполне обоснованно можно оценить как тупиковый.

Таким образом, мы возвращаемся к уже сформулированной дилемме: несомненно, что существующий субъект познания является либо а) специфическим творением чего-то самодостаточного и существующего всегда, либо б) специфическим модусом чего-то самодостаточного и существующего всегда.

Это самодостаточное и существующее всегда начало в какой-то мере (частично, искаженно и т.п.) открывается самому себе в познающем субъекте. Но, разумеется, это самодостаточное начало может существовать без всякого субъекта познания. Это самодостаточное начало, так сказать, незримо присутствует всегда, когда присутствует субъект познания. Из уже сказанного понятно, что это самодостаточное и существующее всегда начало двойственно. Либо в качестве такого самодостаточного и существующего всегда начала выступает Бог (Творец). Либо роль самодостаточного и существующего всегда начала играет объективная реальность (действительность). Объективную реальность (действительность) я буду далее называть также неисчерпаемым миром (универсумом).

Итак, начав свое рассуждение с мира, который не может существовать, мы пришли к признанию самодостаточного и существующего всегда начала, то есть мы пришли к необходимости обсуждения онтологии мира, который не может не существовать. К этому обсуждению мы обратимся в третьем разделе статьи. А сейчас мы должны рассмотреть характерные черты онтологии мира, который может существовать, но может и не существовать.

*Онтология мира, который может существовать,
но может и не существовать*

Очевидно, что мир, который может существовать, но может и не существовать, не является самодостаточным. И если он все-таки существует, то его существование чем-то (или кем-то) обусловлено. С аналогичной ситуацией, напомним, мы встретились в предшествующем разделе, рассуждая о существовании субъекта познания.

Другими словами, такой мир не самостоятелен: его существование (или несуществование), как уже сказано, обусловлено чем-то иным. Именно это качество (несамодостаточность, несамостоятельность, обусловленность) является главным качеством такого мира. И здесь естественным образом возникает вопрос о природе начала, обусловившего существование такого мира.

Хорошо известно, что в истории духовной культуры длительно и интенсивно обсуждался вопрос о природе начала, обусловившего существование нашего мира. Дело в том, что в рамках некоторых мировоззренческих систем наш (действительный, существующий) мир также относится к разряду миров, которые могут существовать, но могут и не существовать.

Хорошо известно также, что наиболее распространенным ответом на вопрос о природе начала, обусловившего существование нашего мира, является отсылка к Богу (Творцу). Именно такой позиции придерживаются представители теизма, в частности христианские философы и богословы. С их точки зрения, наш мир создан (вызван к бытию) Богом. Они уверены также, что этот мир будет существовать не всегда.

Кстати, сторонники такой точки зрения почему-то уверены в том, что их позиция является невероятно убедительной. По крайней мере, свое неоспоримое преимущество в полемике с атеистами теисты зачастую видят именно в том, что они, в отличие от атеистов, могут ответить на вопрос «почему этот мир вообще существует». Подчеркну здесь еще раз, что сама постановка такого вопроса свидетельствует о том, что, с их точки зрения, «этот мир» мог бы и не существовать. В следующем разделе мы увидим, что по отношению к миру (универсуму), в котором мы существуем, такой вопрос, скорее всего, неправилен. Иначе говоря, «наш мир», по всей видимости, таков, что он не может не существовать.

В принципе, ответ теистов на указанный вопрос вполне можно было бы принять. Понятно, впрочем, что такой ответ не является единственно возможным ответом на рассматриваемый вопрос. Но логически этот ответ вполне приемлем. Очевидно, однако, что позиция, связанная с ответом, в соответствии с которым наш мир каким-то субъектом (в частности Богом) создан, сотворен, порождает два затруднения.

Первое из этих затруднений, можно сказать, лежит на поверхности. Действительно, рассматриваемый ответ неизбежно ведет к постановке вопроса, по сути, тождественного исходному вопросу: «Почему соответствующий субъект (Бог), вообще, существует?» В свою очередь, рассмотрение этого вопроса приводит к двум вариантам ответа на него.

Либо мы должны предположить, что существование этого субъекта (Бога) чем-то (или кем-то) обусловлено. Понятно, что, получив такой ответ на этот вопрос, мы должны будем задуматься над тем, что обуславливает существование того начала, которое обусловило существование этого субъекта (Бога). И т.д. Как видим, этот путь неизбежно ведет к регрессу в бесконечность. И, следовательно, этот – логически правомерный – путь, несомненно, является тупиковым.

Либо, что чаще всего принималось и принимается представителями теизма при рассмотрении интересующего нас вопроса, постулируется самодостаточность Бога (его самообусловленность и вечность), то есть

утверждается, что Бог является *causa sui* («причиной самого себя»). Вспомним здесь, например, автора и сторонников так называемого «онтологического доказательства бытия Бога». Для них, для Ансельма Кентерберийского, Р. Декарта, Г.В. Лейбница и их последователей, «небытие Бога логически невозможно». Так, Ансельм Кентерберийский, которого обычно считают первооткрывателем упомянутого доказательства, пишет о Боге: «Ты нечто, более чего нельзя ничего помыслить». И далее: «То, более чего нельзя помыслить, никак не может иметь бытие в одном только разуме. Ведь если оно имеет бытие в одном только разуме, можно помыслить, что оно имеет бытие также и на деле; а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме» [Антология..., 2008: 196-197]. Современное прочтение «онтологических аргументов» представлено в работе Роберта Мейдола «Онтологический аргумент» [Новое..., 2014: 657-699].

Разумеется, этот путь, путь признания Бога самодостаточным, следует оценить как весьма привлекательный. Но, если мы хотим оставаться в пределах онтологии, то, встретив такой ответ и даже в определенном смысле восхитившись им, мы не можем не сформулировать вопрос: «Почему бы нам сразу не предположить самодостаточность (самообусловленность) существующего мира, почему бы не рассматривать мир в качестве причины самого себя?» Вспомним здесь знаменитое правило Оккама: «Не вводите сущностей сверх необходимого!» Действительно, если мы для обоснования существования мира, в конце концов, все равно прибегаем к постулату самодостаточности, самообусловленности Бога, сотворившего интересующий нас мир, то, рассуждая с точки зрения онтологии, не проще ли нам сразу постулировать самодостаточность, самообусловленность мира?! Не проще ли сразу предположить, что наш мир является причиной самого себя?

Однако если мы примем предположение, согласно которому наш мир существует, потому что не может не существовать, потому что он, так сказать, обречен на существование, то, очевидно, онтологию такого мира мы не должны рассматривать в этом параграфе. Ведь мы, напомним, обсуждаем в этом параграфе онтологию мира, «который существует, но в принципе может не существовать». Таким образом, мы невольно вновь возвращаемся к конструкции «созданного (сотворенного) мира», а анализом особенностей онтологии мира, «обреченного на существование», мы займемся в следующем разделе.

И здесь мы вновь должны вернуться к обсуждению некоторых особенностей онтологии мира, сотворенного Богом.

При этом уместным представляется учет того обстоятельства, что теистическая онтология, как и теистическое мировоззрение в целом, может быть в разной степени рационализированной. Впрочем, для нас сейчас важнее то, что по интересующему нас вопросу сторонники всех вариантов

(в том числе содержащих в себе существенные элементы рационализма) теистической онтологии неизбежно приходят к одному и тому же выводу.

Действительно, познакомимся, например, с позицией представителей наиболее рационализированных вариантов теистической онтологии. В рамках такого подхода, в частности, предпринимались попытки рационалистического истолкования взаимоотношений Творца, с одной стороны, и творения (сотворенного мира), с другой стороны (см. об этом в частности [Барбур, 2008: 377-410]). Сторонники такого подхода могли, например, рассуждать о том, что у Творца был некий «замысел о мире», что мир был сотворен Богом «в соответствии с числом и мерою», следствием чего является высокая степень упорядоченности сотворенного мира. Именно поэтому, полагают сторонники такого подхода, современная наука и сформировалась в лоне христианской культуры (см. об этом, например: [Яки, 1993]). Поэтому, считали они, изучая (в том числе научными методами) сотворенный мир, человек может кое-что узнать о Боге и о его «замысле о мире». То есть авторы такого подхода считают, что человек может, хотя бы в какой-то степени, проникнуть в соответствующий замысел Бога.

Конечно, все это чрезвычайно спорно.

Во-первых, очень проблематичными (чтобы не сказать фантастичными) являются любые предположения о существовании у Бога замысла о создаваемом мире. По крайней мере, очевидна антропоморфность предположений такого рода. В самом деле, формулировка таких предположений свидетельствует о том, что авторы, их выдвигающие, представляют себе творение мира Богом по аналогии с деятельностью человека. Но такую аналогию вряд ли можно считать корректной, ведь человек в принципе не может сотворить нечто из ничего. Как мы увидим ниже, сказанное справедливо также и по отношению к мыслительной деятельности человека. Не менее проблематичными являются также предположения, согласно которым человек способен хотя бы в общих чертах постичь такой «замысел Бога о мире». Дело в том, что, по признанию самих теистов, между божественной и тварной природами лежит «бесконечное расстояние».

Во-вторых, ни одна версия теистической онтологии, разумеется, не может отказаться от фундаментального для теизма принципа креационизма, согласно которому мир сотворен Богом из ничего. Поскольку отказ от этого принципа был бы равносителен отказу от теизма. Ведь этот принцип в акцентированной форме раскрывает всемогущество Бога. Но принятие указанного принципа закладывает в фундамент теистического мировоззрения рационально неразрешимую проблему: как из абсолютного ничто образуется мир. Действительно, с рационалистической точки зрения (см. об этом в предшествующем разделе), абсолютное ничто ни при каких условиях не может трансформироваться в нечто. Столкнувшись с этой

рационально неразрешимой проблемой, сторонники рационалистической версии теистической онтологии, конечно, жертвуют своей приверженностью к рационализму и встают на обычную для теистов позицию, состоящую в том, что творение мира Богом – это не доступная для человека тайна. Недоступность для мысли «перехода твари от полного небытия к бытию», непостижимость акта творения мира Богом подчеркивал, в частности, С.Н. Булгаков. Так, он пишет: «Переход от Абсолютного к относительному недоступен пониманию, ибо он упирается в антиномию, которая хотя и может быть осознана, но оттого не становится понятной для непрерывного мышления» [Булгаков, 1994: 156]. И это действительно так. Для принятия идеи творения необходим скачок веры.

Присутствие указанной идеи в фундаменте теистического мировоззрения имеет своим неизбежным следствием то, что в таком мировоззрении для «Бога все возможно». Это следствие, разумеется, абсолютно не приемлемо для рационалистического мировоззрения, которое в любом его варианте основывается на том, что всегда, в любом контексте есть граница, отделяющая возможное от невозможного. Прежде всего, невозможно то, что нарушает законы логики, в частности закон исключения противоречий. Дело в том, что, как известно, из двух исключаящих друг друга посылок можно вывести любое заключение, что тождественно разрушению сколько-нибудь последовательного мышления. Иначе говоря, принятие принципа креационизма тождественно принесению разума в жертву. Поэтому, не отрицая многих достоинств (прежде всего, психологических и социальных) теистического мировоззрения, я должен оценить онтологию теизма, сердцевиной которой является признание творения мира Богом из ничего, как внутренне противоречивую и по этой причине как неприемлемую.

Еще одним известным примером мира, который может существовать, но может и не существовать, является платоновский космос. Действительно, читая «Тимей», мы узнаем, что этот космос существовал не всегда. В «Тимее» читаем об этом: «А как же всеобъемлющее небо? Назовем ли мы его космосом или иным именем, которое окажется для него самым подходящим, мы во всяком случае обязаны поставить относительно него вопрос, с которого должно начинать рассмотрение любой вещи: было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно возникло, выйдя из своего начала? Оно возникло...» [Платон, 1994: 432.] Иначе говоря, такой космос создан, как и в теистической онтологии, субъектом («демиургом») онтологически первичным по отношению к нему. Однако, в отличие от теистической онтологии, платоновский демиург конституирует Вселенную отнюдь не из ничего, а из некоего бесформенного материала (см. об этом [Платон, 1994: 432 и далее]). Это бесформенное начало Платон называет по-разному: «восприимлющее начало», «пространство», «кормилица» и т.п. Для нас в данном случае это несущественно. Для нас сейчас важно то, что у

Платона нет того невозможного перехода (перехода от полного небытия к бытию), с которым столкнулась теистическая онтология. По сути, у Платона речь идет о том, что демиург, руководствуясь в своей созидательной деятельности идеальным (вечным и совершенным) первообразом, формирует космос из совечного ему (демиургу) бесформенного материала. Поэтому в этом отношении платоновская онтология является гораздо более реалистичной, сравнительно с онтологией теистической.

Впрочем, платоновской онтологии свойственны свои неразрешимые трудности. Они хорошо известны. И связаны они, во-первых, с совершенно таинственной природой «вечного и совершенного» первообраза, на который взирает демиург, формируя космос. Во-вторых, они связаны с не менее таинственной природой самого этого демиурга. В-третьих, они связаны с не проясненной самим Платоном природой взаимоотношений между «вечным и совершенным» первообразом, демиургом и «бесформенным началом». По всей видимости, эти взаимоотношения являются не просто «непроясненными», скорее всего, они являются в принципе рационально не проясняемыми. Ведь, оценивая платоновскую онтологию, мы не должны забывать, что картина создания Вселенной, представленная в «Тимее», – это, в сущности, мифология. В связи с этим А.Ф. Лосев совершенно справедливо подчеркивает: «Так или иначе, один из самых главных методов «Тимея» – это мифология» (см. [Платон, 1994: 603]).

Здесь необходимо указать также, что особенно важным моментом платоновской онтологии с точки зрения, развиваемой в этой статье, является то, что космосу, сформированному демиургом, свойственны единство (целостность) и единственность. Действительно, Платон, повествуя о создании космоса (всеобъемлющего неба, Вселенной), подчеркивает: «Творящий не сотворил ни двух, ни бесчисленного множества космосов, лишь одно это однородное небо...» [Платон, 1994: 434-435]. При этом Платон выдвигает в пользу своей позиции о единстве и единственности космоса некоторые аргументы [Платон, 1994: 434-440]. Эти аргументы, на мой взгляд, представляют интерес преимущественно в историко-философском плане, поэтому я не буду их здесь обсуждать. Если же оценивать саму эту позицию (о единстве и единственности космоса, Вселенной) и добавить к единству и единственности Вселенной Платона ее подразумеваемую конечность, то мы должны будем констатировать, что такая Вселенная (космос) и по природе своей в принципе не может быть самодостаточной. Потому что самодостаточным может быть только неисчерпаемый мир (универсум), который не является ни единым, ни целостным (см. об этом в моей книге [Финогентов, 2020]).

Есть еще одно обстоятельство, которое обязательно надо упомянуть, завершая краткое рассмотрение теистической онтологии и платоновской онтологии. Я имею в виду то, что эти онтологии, а, следовательно, миры, которые в них фигурируют, созданы определенными познающими

субъектами. В случае с платоновской онтологией этот субъект хорошо известен. Им является великий Платон. В случае с теистической онтологией ситуация более сложная. Имен религиозных мыслителей, создававших основы теистической онтологии, мы знаем немало. Некоторые их имена нам, увы, неизвестны. Но в нашем случае это совсем не важно. Поскольку нет оснований для сомнений, что и теистическая онтология формировалась усилиями тех или иных познающих субъектов. А по отношению к ним справедливо то, что было сказано в первом параграфе данного раздела: каждый такой субъект является или творением Бога, или модусом неисчерпаемого универсума.

Теистический вариант, в котором субъект познания является творением Бога, мировоззренчески, несомненно, интересен и плодотворен. Однако при решении онтологических проблем этот вариант, как было показано выше, ведет к следствиям, не допустимым с точки зрения логики. Поэтому далее я этот вариант не обсуждаю.

Таким образом, для того, чтобы остаться в рамках рационалистического мировоззрения, мы должны выбрать вариант, в рамках которого каждый субъект познания является модусом неисчерпаемого универсума. Сказанное можно выразить также иначе: очевидное существование субъекта познания, конструирующего разнообразные миры (в частности мир, описываемый теистической онтологией, и мир, описанный Платоном в «Тимее»), предполагает существование самодостаточного (неисчерпаемого) универсума.

Понятно, что множество миров, сконструированных разными субъектами познания, не ограничивается только что указанными мирами (миром, описанным теистической онтологией, и миром, представленным Платоном в «Тимее»). Множество миров, сконструированных разными субъектами познания, весьма богато. Я кратко рассматриваю их здесь потому, что эти миры также принадлежат к разряду миров, которые могут существовать, но которые могут также и не существовать.

В частности, к мирам такого рода относятся разнообразные миры, созданные в разные эпохи субъектами научного и философского познания. Это – весьма многообразные миры, представленные в истории науки и в истории философии, а также в современной науке и в современной философии.

Можно было бы привести здесь немало примеров миров, сконструированных исследователями, работавшими в лоне разных наук и философских направлений. Это, в частности, – мир классической механики, созданный в основе своей И. Ньютоном и усовершенствованный многими другими выдающимися авторами. Это – мир релятивистской физики, главным творцом которого был А. Эйнштейн. Это – мир квантовой физики, построенный целым созвездием выдающихся исследователей первой трети двадцатого века. Это – мир евклидовой геометрии. И, соответственно, – это

множество миров, которым свойственны различные варианты неевклидовой геометрии. Это – пронизанный логикой мир системы Г. Гегеля. Это – мир диалектического материализма. И т.д.

Понятно, что субъектами онтологически первичными по отношению к таким мирам являются только что упомянутые представители различных специальных наук, творящие соответствующие теоретические конструкции, и философы, создающие разнообразные философские системы. Так что все эти миры вторичны, все они несамодостаточны. Все они являются созданиями субъектов, которые сами являются творениями много раз уже упомянутого мира, «обреченного на существование». Поэтому творческая деятельность таких субъектов, не зависимо от их воли и желаний, «вписана» в характеристики этого мира. Именно это обстоятельство, кстати, выступает в качестве первоосновы для объяснения того, что теоретические миры, являющиеся результатом творческой деятельности таких субъектов, то есть, будучи субъективными по происхождению, нередко достаточно успешно описывают тот или иной фрагмент реального мира.

Естественно, что все такие миры не создаются соответствующими субъектами из ничего. В этом отношении такие субъекты подобны скорее платоновскому демиургу, чем Богу теизма: все они создают свои теоретические миры из определенного материала.

Материалом, из которого непосредственно создаются научные и философские миры, выступают, прежде всего, различного рода теоретические (идеальные) объекты. Хорошо известными примерами таких объектов являются разнообразные математические объекты (числа, векторы, геометрические фигуры и т.д.), а также не менее разнообразные теоретические объекты, фигурирующие в физике (материальные точки, точечные заряды, идеальные газы и т.п.). Но, конечно, объекты такого рода присутствуют в любой сколько-нибудь развитой науке. По крайней мере, они присутствуют в каждой науке, в которой уже сложился теоретический уровень познания и знания. Несомненно, такого рода объекты непременно присутствуют и в философских построениях. Можно даже сказать, что философские построения сплошь состоят из таких объектов: рассудок, разум, человечество, прогресс и т.д.

Понятно, что теоретические (идеальные) объекты в определенном смысле тоже создаются субъектами научного или философского творчества с помощью процедур абстрагирования, идеализации, обобщения и т.п. Более того, конструирование определенного набора объектов такого рода можно рассматривать как важный этап в создании соответствующего теоретического мира. Так, например, мир классической механики не мог быть построен без таких теоретических (идеальных) объектов как абсолютное пространство, абсолютное время, абсолютное движение и т.д. При этом обязательно следует иметь в виду, что указанные субъекты, конечно, не создают такие объекты, так сказать, из ничего. Речь идет здесь,

конечно, о том, что эти объекты связаны (иногда очень сложной и зачастую недостаточно проясненной) цепочкой опосредований с соответствующими эмпирическими объектами. И, таким образом, эти (теоретические, идеальные) объекты в конечном итоге связаны с самой действительностью. Кроме того, и здесь непременно надо учитывать уже отмеченное нами обстоятельство, состоящее в том, что «творящие субъекты» тоже принадлежат этой самой действительности, и, следовательно, их деятельность по созданию теоретических объектов определенным образом вписана в реалии этой действительности. Поэтому, очевидно, такие объекты не являются сугубо субъективными построениями: они всегда являются концентрированными и дистиллированными репрезентациями определенных сторон объективной реальности (неисчерпаемого универсума).

Подводя итог этой части разговора о мирах, «которые могут существовать, но могут и не существовать», надо подчеркнуть, что существование таких миров всегда фундировано реальным миром. Причем это фундирование передается таким мирам обоими моментами, необходимыми для их создания. Иначе говоря, оно передается им через соответствующих творящих субъектов, являющихся, как уже подчеркнуто, специфическими модусами объективной реальности. Оно передается им также через материал (идеальные объекты), необходимый для их построения.

Конечно, тот или иной субъект познания (или многие субъекты познания) может приписывать какому-либо представителю множества таких миров объективно реальное существование. Но это будет именно «приписывание», полагание бытия. Это будет осознанная или не осознанная онтологизация соответствующим субъектом сконструированного и созданного этим субъектом мира. Не более того.

Кстати, здесь вполне уместно будет вспомнить И. Канта, утверждавшего, как известно, что бытие (объекта) есть полагание. Напомню, что в «Критике чистого разума» И. Кант в связи с этим пишет: «... Бытие не есть реальный предикат ... Оно есть только полагание вещи ...» [Кант, 1994: 360-361]. Это утверждение, как видим, вполне уместно по отношению к мирам, рассматриваемым в этом параграфе: их бытие, несомненно, есть полагание. Другими словами, бытие любого из таких миров «положено» соответствующим субъектом познавательной деятельности. Иначе говоря, бытие каждого такого мира – это субъективизированное бытие: бытие, сконструированное соответствующим субъектом.

Онтология мира, который не может не существовать

Наконец, мы добрались до обсуждения основ онтологии такого мира, который, как мы видели в предшествующих разделах, как правило, подразумевается (иногда осознанно, чаще – неосознанно) существующим

при рассмотрении всякого субъекта познания. Речь идет о мире, который существует и не может не существовать. Речь идет о самодостаточном, субстанциональном мире.

Как я уже неоднократно подчеркивал, главное качество такого мира – это его многообразная бесконечность. По-другому многообразную бесконечность такого мира (универсума) я буду называть также его неисчерпаемостью. Утверждение многообразной бесконечности (неисчерпаемости) мира называется также принципом инфинитизма. Важный момент этого принципа состоит в том, что бесконечно сложным является не только весь неисчерпаемый мир, но и каждый его фрагмент.

Неисчерпаемый мир есть в полном смысле этого слова. Иначе говоря, высказывание «быть неисчерпаемым», по сути, тождественно высказыванию «быть самодостаточным». Соответственно, можно сказать, что именно неисчерпаемому миру свойственно парменидово бытие. Иначе говоря, небытие такого мира невозможно. Он вечно пребывает в бытии. Конечно, здесь и речи нет о том, что этот мир является абсолютно неизменным, что в этом мире не происходит никаких процессов и т.п. Несомненно, что в нем имеет место бесконечно много процессов самых разных типов. Но в неисчерпаемом мире, во-первых, нет глобального, охватывающего весь такой мир процесса. Поэтому такой мир не усложняется, не прогрессирует, не деградирует, не движется от начала к концу и т.д. Иными словами, все процессы в нем локальны. И, во-вторых, в таком мире нет процесса перехода от бытия этого мира к его небытию.

Такой мир просто не нуждается в творце. Бытие свойственно такому миру изначально. Более того, ни один действующий (в частности, творящий) субъект в принципе не может справиться с созданием такого мира. Как уже говорилось, всякий такой субъект есть определенность, ибо без этого он потеряет качество действующего субъекта. А всякая определенность предполагает наличие пределов, границ. Всякая определенность, в том числе, всякий действующий субъект, локальна. Всякая определенность, иначе говоря, предполагает конечность в некоторых отношениях. Но неисчерпаемый мир (универсум) не таков: он бесконечен во всех отношениях. Поэтому ни один действующий (созидающий) субъект не соразмерен неисчерпаемому универсуму. Ни один такой субъект не может охватить такой мир ни своим мысленным взором, ни своим актом внимания, ни своим действием.

Как уже говорилось, каждый субъект познания является определенным – локальным и временным – модусом такого мира. Отмечалось также, что с помощью познающего субъекта неисчерпаемый мир (универсум) локально и временно открывается самому себе. Этот процесс «открывания» представляет собой познавательную деятельность такого субъекта, в ходе которой такой субъект может создавать некие теоретические миры, описывающие некоторые характеристики

неисчерпаемого универсума. Важно подчеркнуть, что все эти теоретические миры или конечны, или бесконечны. Конечность теоретических миров предполагает конечность свойств теоретических объектов, фигурирующих в них, конечность числа таких объектов, конечность числа связей между ними и т.п. Если же теоретические миры все-таки бесконечны, то бесконечны они только в строго определенном смысле. А именно: бесконечности, свойственные таким мирам, обязательно являются алгоритмизируемыми. Другими словами, бесконечные миры такого рода строятся из некоего конечного мира с помощью сформулированного или предполагаемого алгоритма (см. об этом подробнее [Финогентов, 2020]). Но эти теоретические миры, создаваемые субъектами познания, в принципе, не могут быть неисчерпаемыми. Неисчерпаемым является только один – объективно реальный – мир, специфическим модусом которого является каждый познающий субъект. Объективность такого мира состоит, в частности, в том, что он не может быть создан ни одним субъектом, ибо такая возможность находится за пределами возможностей любого субъекта.

В связи с тем, что «ни один познающий субъект не может охватить неисчерпаемый мир своим мысленным взором», заслуживает внимания вопрос о познаваемости такого мира. Этот вопрос можно сформулировать еще более остро: можем ли мы вообще сказать о таком мире что-то определенное? В частности, правомерно ли в таком случае говорить о таком мире, что он неисчерпаем, что он есть и т.п. – Что ж, вопросы очень серьезные. И если говорить максимально кратко, то ответы на них должны быть, на мой взгляд, такого свойства. Все наши понятия и теоретические миры, в том числе и самые общие, являются своего рода рационалистической «выжимкой» из нашего всегда ограниченного опыта. Поэтому, строго говоря, они не применимы для описания неисчерпаемого мира. Но у нас, по крайней мере, в рамках рационалистически ориентированных мировоззрений, нет других, более надежных, инструментов для описания мира, в котором мы существуем. Поэтому, отчетливо осознавая ограниченность возможностей указанных инструментов для описания неисчерпаемого мира, я использую некоторые из них, говоря об основах онтологии такого мира. При этом, основываясь, в том числе, на опыте апофатической теологии, преимущество следует отдавать отрицательным определениям такого универсума. Показательным в этом плане является то, что некоторые из уже использованных для его характеристики понятий являются именно таковыми: неисчерпаемый, бесконечный, неоднородный...

Итак, наш анализ показал, что возможны три основных варианта онтологии. Первый из них представляет малоинтересный мир абсолютного ничто. Второй вариант представлен многообразными мирами, сконструированными субъектами философского, научного, религиозного и

т.д. познания. Наконец, третий вариант онтологии описывает объективно-реальное бытие неисчерпаемого универсума.

Список литературы

- Антология..., 2008 – Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2-х т. Т.1. СПб., 2008.
- Барбур, 2008 – *Барбур И.* Религия и наука: история и современность. М., 2001.
- Булгаков, 1994 – *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
- Гегель, 1998 – *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1998.
- Кант, 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
- Красиков, 2007 – *Красиков В.И.* Конструирование онтологий. Эфемериды. М., 2007.
- Лейбниц, 1982 – *Лейбниц Г.В.* Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1982.
- Новое..., 2014 – Новое естественное богословие под редакцией Уильяма Крейга и Джеймса Морленда. М., 2014.
- Платон, 1994 – *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994.
- Финогентов, 2020 – *Финогентов В.Н.* К онтологии неисчерпаемого универсума. Орел. 2020.
- Хайдеггер, 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
- Яки, 1993 – Яки С. Бог и космологи. М., 1993.

References

- Antologiya..., 2008 – Antologiya srednevekovoy mysli: Teologiya i filosofiya yevropeyskogo Srednevekov'ya: v 2-kh t. T.1. SPb., 2008.
- Barbur, 2008 – *Barbur I.* Religiya i nauka: istoriya i sovremennost'. M., 2001.
- Bulgakov, 1994 – *Bulgakov S.N.* Svet nevecherniy: Sozertsaniya i umozreniya. M., 1994.
- Gegel', 1998 – *Gegel' G.V.F.* Nauka logiki. M., 1998.
- Kant, 1994 – *Kant I.* Kritika chistogo razuma. M., 1994.
- Krasikov, 2007 – *Krasikov V.I.* Konstruirovaniye ontologiy. Efemeridy. M., 2007.
- Leybnits, 1982 – *Leybnits G.V.* Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 1. M., 1982.
- Novoye..., 2014 – Novoye yestestvennoye bogosloviye pod redaktsiyey Uil'yama Krejga i Dzheymasa Morlenda. M., 2014.
- Platon, 1994 – *Platon.* Sobraniye sochineniy v 4 t. T. 3. M., 1994.
- Finogentov, 2020 – *Finogentov V.N.* K ontologii neischerpayemogo universuma. Orel. 2020.
- Khaydegger, 1993 – *Khaydegger M.* Vremya i bytiye. M., 1993. Yaki, 1993 – Yaki S. Bog i kosmologi. M., 1993.