

Ирина Протопопова

Ὀὐσία: сущее и/или сущность
(«бытийные термины» в диалоге «Софист»)*

Исследователям Платона хорошо известно, что у него не было строго разработанной терминологии. Однако причины этого трактуются по-разному: если одни склонны подозревать Платона в неразвитости логического аппарата, другие считают, что его анти-терминологичность сознательна¹. Мы согласны со вторыми и полагаем, что не-терминологичность определяется специфическим отношением Платона к *логосу*; краткое выражение этого отношения дано в «Тимее»: «относительно изображения и первообраза надо вот как различить: *логосы*, которые их выражают, родственны им самим» [Tim. 29b3–5], т.е. способ выражения должен соответствовать предмету. Мы убеждены, что высказанный принцип Платон реализовывал и в собственных текстах.

Относительно изображений и «вне-образного» разъяснение дается в 6-й книге «Государства» при описании четырех сфер сущего с соответствующим каждой способом восприятия. Три нижние сферы («отражения-ощущения»; «вещи-мнения»; «наука-

* Исследование выполнено в рамках государственного задания № 2890 «Когнитивный подход к интерпретации диалогов Платона».

¹ См. обзор мнений, напр., в Rosen 1983: 1–57.

рассудок») обладают определенными типами образов, и лишь высшая, четвертая, обходится без них: здесь душа «без образов, которые были там, но самими эйдосами через эйдосы совершает путь» [Resp. 509d1–510b9]. Поскольку речь идет об отношении Платона к терминологии, нам здесь важнее всего язык третьей сферы, описываемой как область науки (специфическая τέχνη) — его примером выступают геометрия, «счет» и «тому подобные занятия». На этом уровне господствует рассудок (διάνοια). Геометры отправляются от того, что кажется им известным (чет и нечет, фигуры и т.д.), и, не отдавая отчета в своих предпосылках, последовательно и непротиворечиво проводят рассуждения, завершая их чем-то конечным и ограниченным. При этом душа пользуется «образными уподоблениями низшего, особенно теми, которые мнит и почитает как яснейшие» [Resp. 511a6–8].

Таким образом, средства геометров и прочих ученых, будучи точными и строгими лишь в определенных рамках, являются всего лишь «уподоблениями» и недостаточны для познания беспредпосылочного начала. Последнее есть цель не рассудка, а ума (νοῦς), который в диалектическом движении к беспредпосылочному началу [Resp. 511c3–6] рефлексивно схватывает собственное движение («путь эйдосами через эйдосы») и восходит дальше. Передать такое движение с помощью однозначно определенных терминов невозможно, т.к. мышление здесь одновременно и «объект», и «средство»: определяемые эйдосы уже включены в движение определяющего мышления. Именно такое движение и демонстрируется в средней части диалога «Софист», где эйдосы, с одной стороны, оказываются предметом определения, с другой — выясняется, что они уже изначально присутствуют в этом процессе.

Исходя из вышесказанного, мы и рассматриваем здесь «бытийные термины» (непреренно заключая их в кавычки), среди которых в «Софисте» главные — τὸ ὄν и οὐσία. Главная наша задача — показать, как в диалоге «Софист» используется слово οὐσία.

В разных платоновских диалогах это слово имеет разные коннотации, но два главных значения можно обозначить как «сущность» и «сущее». Например, в «Протагоре» задается вопрос, имеют ли мудрость, мужество и т.д. — каждое по отдельности — свою οὐσία [Protag. 349b4]; в «Федоне» в этом же смысле говорится об οὐσία здоровья, силы и т.д. [Phaed. 65d13]. Здесь οὐσία — безусловно, *сущность*, определяющая *особенность* вещи, выделяющая ее из остальных. Но есть примеры, прямо сопологающие «сущность» и «сущее». В «Федоне» говорится, что душа существует до вселения в тело и у нее есть *сущность* (οὐσία), имеющая название «то, что есть» (ὥσπερ αὐτῆς ἐστὶν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ «ὄ ἐστιν») [Phaed. 92d8–9]. Забегая вперед, отметим, что в центральной части «Софиста» οὐσία, на наш взгляд, очень близка такому отождествлению. Не проводя здесь детальный анализ использования οὐσία у Платона, отошлем читателя к сборнику, в котором это проделано достаточно тщательно², и остановимся непосредственно на «Софисте». Здесь οὐσία употребляется в следующих местах:

- 1) 219b4, 232c8;
- 2) 239b8; 245d4, 246a5, 246b1, 246b8, 246c2, 246c7, 248a7, 248a11, 248c2, 248c8, 248d2, 248e2; 250b10, 251d1, 251d5, 251e10, 252a2, 258b2, 258b10;
- 3) 260d3, 261e5, 262c3.

Разделение на группы соответствует частям «Софиста», где 2) — средняя, «ноэтическая», часть, в которой рассматриваются «сущее» и «несущее», диалектика и взаимодействие пяти главных родов (эйдосов)³. В первой части диалога οὐσία употребляется только два раза. Первый раз в контексте «созидания»: то, чего раньше не было (μὴ πρότερόν τις ὄν), позднее выводится к «бытию» (εἰς οὐσίαν ἄγει) [219b4]; второй раз — как противопоставле-

² В сборнике Ousia 2008 рассматривается употребление и значение этого слова в греческой философии от досократиков до Аристотеля. См. также рецензию на этот сборник Шичалин 2009.

³ О композиции «Софиста» в связи с его философским содержанием см. Протопопова 2013.

ние «становлению» (γένεσις) [232c8]. В третьей части в 260d3 οὐσία противопоставляется τὸ μὴ ὄν и тоже ближе к значению «сущее»; в 261e5, где говорится о способах выражения οὐσία с помощью голоса, ближе, на наш взгляд, значение «сущность» (если учитывать рассуждения Платона, например, в «Кратиле»). В 262c3 объясняется, что без соединения имени и глагола ничего выразить нельзя, в том числе ни «сущности сущего, ни сущности несущего» (οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος). Здесь «сущность» и «сущее» связаны одним сочетанием, но тем самым разделены в значениях.

Однако употребление этого слова концентрируется в средней части, причем здесь выделяется свое «ядро» [245d4–250b10], которое и является главным предметом нашего интереса⁴. Почему именно здесь сконцентрирована οὐσία, тогда как в первой и третьей части употребления этого слова единичны? Какую роль играет это лексическое скопление для философского смысла диалога? В сборнике Ousia 2008 автор раздела, посвященного «Софисту», утверждает, что в нем во всех случаях οὐσία является синонимом τὸ ὄν [Ousia 2008: 156]; мы же постараемся показать, что разница существует — причем философский смысл этого различия демонстрируется именно в указанном месте.

Переходом к средней части диалога является предварительное определение софиста как подражателя, творящего образы; при этом выясняется, что некоторые образы являются подобиями (εἰκόνα), а другие — кажимостями, призраками (φάντασμα). Вопрос, собственно, состоит в том, как может *существовать кажимость*, т.е. то, что не существует, а только «как бы существует», или, другими словами, — как может существовать то, что не имеет сущности? Понятно, что уже сам этот вопрос подразумевает тесную

⁴ Наш разбор в данной статье касается выделенных курсивом фрагментов, относящихся к эпизоду «гигантомахии»; остальные случаи употребления οὐσία в средней части диалога являются «переходными» и не могут рассматриваться как единый массив; тем не менее, они не отменяют результатов анализа рассмотренных здесь фрагментов. Все эти случаи разобраны в комментариях к нашему переводу «Софиста» (рукопись).

связь «сущности» и «сущего». В попытке ответить на этот вопрос собеседники проходят несколько кругов рассуждений.

Первый [237–239b] — рассуждения о «несущем», τὸ μὴ ὄν. Здесь говорится, что οὐσία ни в коем случае нельзя приписывать к *несущему*, если мы хотим как-то выразить последнее само по себе [239b8]; разумеется, такая попытка заканчивается неудачей.

Второй круг [242–246]. Если раньше затруднение было в том, как быть с *несущим*, теперь возникает попытка понять, что такое *сущее* (τὸ ὄν), казавшееся до этого собеседникам чем-то очевидным. Здесь, во втором круге, всюду употребляется субстантивированное причастие τὸ ὄν — οὐσία же не встречается вообще. Речь идет о тех философах, которые рассуждали о сущем *количественно*, пытаясь найти его в качестве первоначал: *несколько их*, или оно *единое*. Однако аналитика «единиц», т.е. «начал», которые берутся по отдельности, в любом случае приводит к противоречию: например, те, кто считает, что первоначал два — горячее и холодное, и оба они *есть*, тем самым или неявно подразумевают нечто третье, или сводят сущее к чему-то одному, поскольку приравнивание противоположностей к чему-то третьему отрицает специфику каждого. Те же, кто считает, что есть только единое, попадают в ловушку языка и вообще проблемы обозначения: ведь если есть только единое, то никакое имя — как отличное от единого — невозможно.

Тут и возникает третий круг рассуждений — знаменитая гигантомахия [246–249d], где по поводу сущего борются «люди земли» и «друзья идей»; здесь без всякого перехода разговор начинается об οὐσία, и, в отличие от предыдущего фрагмента, именно это слово, а не τὸ ὄν, является преобладающим «бытийным термином». На наш взгляд, это связано с тем, что здесь демонстрируется уже не количественный подход (*сколько* начал) а «качественный»: для «людей земли» οὐσία — телесное и движущееся, для «друзей идей» — бестелесные вечно покоящиеся эйдосы. По сути, обе стороны утверждают, что существует лишь то, что обладает соответствующей сущностью, т.е. происходит резкий сдвиг

в сторону сближения «сущности» и «сущего», и выражено это неявное объединение именно словом οὐσία. Добавим, что отвергаемое каждой стороной как то, что не является οὐσία (для одних — телесное, для других — бестелесное), оказывается своего рода призраком и кажимостью, с проблемы существования которых и начинается вся средняя часть диалога. Тот же вопрос — как может существовать то, что не имеет сущности? — воспроизводится в новом контексте, с новой аргументацией и новой лексикой.

И здесь начинается очень интересный заход. Люди земли вынуждены признать существование таких вещей, как «справедливое-несправедливое», «благоразумное-безрассудное», поскольку у одних людей присутствует одно, у других другое. Но если что-то полагается как отсутствующее или присутствующее — значит, это должно быть чем-то (εἶναι τι) [247a8–9]; то есть, так или иначе они признают существование чего-то бестелесного. Но как определить то общее «есть» (εἶναι), что присуще и телесному и бестелесному [247c9-d3]?

Чужеземец предлагает свое определение сущего (τὰ ὄντα): это способность (δύναμις) *воздействовать или подвергаться воздействию* [247d8-e4]. Обратим внимание — во-первых, речь идет уже не об отдельных «началах» и не о «сущности» того, что существует; во-вторых, здесь неявно вводится представление о *восприимчивости*, поскольку воздействие в активном или пассивном смысле предполагает именно восприятие.

Дальше этот ход с некоторыми модификациями разворачивается в диалоге с «друзьями идей», которые считают, что мы приобщаемся с помощью ощущения к становлению, а душой к «подлинной сущности» (ὄντως οὐσία), которая всегда неизменна и самождественна. Тогда задается вопрос: согласны ли они, что душа познает, а οὐσία познается? С этим они согласны — но тогда вынуждены признать, что οὐσία не пребывает в покое, а изменяется, поскольку подвергается воздействию познания [248d10–e4]. Дальше следует патетический пассаж: «И, ради Зевса, неужели

нас будет так легко убедить в том, что на самом деле движение (κίνησις), жизнь (ζωήν), душа (ψυχὴν) и разумение (φρόνησις) отсутствуют в совершенно сущем (τῷ παντελῶς ὄντι), а оно не живёт и не думает (φρονεῖν), но, возвышенное и священное, ума же не имеющее (νοῦν), пребывает в неподвижности?» [248e6–249a].

Получается, что ὄντως οὐσία предыдущего пассажа отождествляется здесь с τὸ παντελῶς ὄν. Казалось бы, вот она, полная синонимия οὐσία и ὄν! Но в том-то и дело, что приравниваются друг другу не просто «сущность» и «сущее», а «подлинная сущность» и «совершенно сущее»; и, главное, происходит важная переакцентировка: мы познаем οὐσία душой, которая сама оказывается частью этой οὐσία. И тут же делается примечательное оборачивание: если только что говорилось, что ум и душа находятся в «совершенно сущем», то следом утверждается, что и ум, и жизнь находятся у него в душе [249a6–7]. В целом это описание близко тому, как в «Тимее» описан космос в качестве живого существа, наделенного душой и умом (τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον) [Tim. 30b1-c1], причём в рассказе об устройении вселенной подчеркнута, что «ум без души ни в чем обитать не может» [Tim. 30b3]; а также фрагменту в «Филебе», где говорится об уме и душе вселенной: «ни мудрость, ни ум никак не могли бы возникнуть без души» [Phileb. 30c10–11].

Итак, возникает следующее приравнивание: «подлинная сущность» (ὄντως οὐσία) — «совершенно сущее» (τὸ παντελῶς ὄν) — душа, воспринимающая сущее с помощью ума; подчеркнем, что во всех отмеченных пассажах для обозначения ума используется исключительно νοῦς, а не διάνοια. Таким образом, незаметно происходит перенос рассуждений о некоем абстрактном «сущем» в сферу ноэтической саморефлексии. Подтверждением служит то, что тут же именно ум оказывается залогом и движения, и покоя, которые были до этого предметом дискуссии:

— ведь если сущее неизменно и неподвижно, никто ничего не смог бы осмыслить (ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶ-

καὶ μηδαμοῦ) [249b5–6]; значит, движение и движимое существуют [249b2–3];

— но точно так же невозможно осмыслить и сущее, предполагающее непрерывную текучесть и абсолютное отсутствие какой-то тождественности — ибо как без этого мог бы возникнуть или существовать ум? (ἀνευ τούτων νοῦν καθορᾶς ὄντα ἢ γενόμενον ἄν καὶ ὀλοοῦν;) [249c3–4].

Ключевой момент здесь в том, что Чужеземец вводит ум как главный критерий возможности сущего: поскольку ум, как здесь показано, с необходимостью предполагает движение и покой, то они существуют.

Л. Кэмпбелл считает, что здесь присутствует логическая инверсия от «сущее движется» [248d10-e4] к «движение существует» [Campbell 1867: 130]. На наш взгляд, именно благодаря этой инверсии показано взаимное, «встречное» приобщение друг к другу «познающего» и «познаваемого», то есть демонстрируется, каким именно образом присутствует способность к взаимодействию (δύναμις) в «подлинной сущности» (ὄντως οὐσία), которая есть «совершенно сущее» (τὸ παντελῶς ὄν). Такое оборачивание весьма знаменательно: это не поступательное логическое выведение одного из другого, а показ того, что все «сущие», о которых идёт речь (ум, жизнь, душа, движение, покой), существуют одновременно и не выводимы одно из другого. По сути, все главные роды, которые будут рассмотрены дальше, уже введены: движение, покой, сущее, тождественное (не хватает только пятого рода, «иного» — но о нем речь пойдет специально, поскольку это эйдос изначально искомого τὸ μὴ ὄν).

После этого собеседники соглашаются, что сущее нужно признать и движущимся и покоящимся, и тут Чужеземец заявляет удивленному Теэтету, что именно теперь они оказались в полном тупике (τῆν ἀλορίαν) по поводу сущего [249d9–10]. Здесь начинается новый круг рассуждений — однако теперь размышление разворачивается в *аналитике* пяти главных родов: и «сущее», будучи здесь не «совершенно сущим», но лишь *одним из* родов,

снова обозначается как τὸ ὄν, оттеняя разницу регистров мышления. Тем не менее, это не то «сущее», которое рассматривалось в качестве «начал» до эпизода «гигантомахии»: после описания ὄντως οὐσία как одновременного взаимодействия важнейших эйдосов, составляющего «совершенно сущее», такое τὸ ὄν включено в игру диалектических взаимопереходов других родов и не может быть искомым в качестве чего-то отдельного. Последующее описание взаимодействия пятерницы главных родов — это аналитическое развертывание вдохновенного и в то же время очень тонкого пассажа об ὄντως οὐσία как едином схватывании умом своих собственных необходимых оснований.

Таким образом, выбор лексики в диалоге «Софист» соответствует способу рассуждения: там, где разворачивается логический анализ, главный «бытийный термин» — τὸ ὄν как один из сущих родов; там, где речь идет о «совершенно сущем», главное в котором — не выделение «единиц», но их взаимодействие и охватывание, в качестве основного выбирается другое слово, οὐσία, которое в рассмотренных фрагментах можно переводить, на наш взгляд, как «бытие».

Источники и литература

- Phaed. — *Plato. Phaedo* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900. St I. 57a–118a.
- Phileb — *Plato. Philebus* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901. St II. 11a–67b.
- Prot. — *Plato. Protagoras* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1903. St I. 309a–362a.
- Resp. — *Plato. Respublica* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902: St II. 327a–621d.
- Soph. — *Plato. Sophista* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900. St I. 216a–268d.
- Tim. — *Plato. Timaeus* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902: St III. 17a–92c.