

Алексей Гагинский

Бытие и единое у Платона

Великий Платон, один самых творческих философских умов, зачастую предстает в виде создателя сухой и безжизненной «теории идей». Благодаря многочисленным комментаторам основатель Академии превратился в отца догматиков, чему изрядно способствовала его философская канонизация — «бог философов», по выражению Цицерона, — а также неоплатонизм, законсервировавший наследие Платона в виде законченной системы. Трудно быть богом философов.

Однако если присмотреться, то можно разглядеть иной образ, более подобающий настоящему философу. Как заметил Дж. Диллон: «несмотря на то, что Платон имел вполне определенные воззрения на различные предметы, он не стремился оставить в наследство своим последователям фиксированную доктрину, которую они должны были бы защищать от всех посторонних. Вместо этого он рассчитывал, что сможет научить их тому методу исследования, который сам получил от своего наставника Сократа и который, если его правильно использовать, мог привести их к истине. Истина подобного рода относится к числу таких истин, которые каждый постигает самостоятельно» [Диллон 2005: 28]. Увы,

в глазах обывателя философия Платона уже давно превратилась в «фиксированную доктрину», в «теорию идей».

Одно из последствий такого догматического понимания Платона является распространенная ныне трактовка его генологии, согласно которой «единое превышает бытие». В отечественной науке данный подход транслировал А.Ф. Лосев, а теперь его ученики и последователи¹. Вместе с тем неоплатоническое прочтение Платона отнюдь не безупречно. Например, Аристотель отмечает, что Платон и его ближайшие последователи *отождествляли бытие, единое и благо*:

...они утверждают, что единое, или бытие (τὸ ἓν ἢ τὸ ὄν), той же природы [что и благо], они считают, что оно — причина сущности (τῆς μὲν οὐσίας αἰτίον φασὶν εἶναι) [Met. 988b11–13].

Прежде всего, здесь нет и намека на то, что единое и бытие как-то различаются, напротив, они тождественны друг другу и благу, которое является причиной сущности [*Ibid.* 988b4–6]². Вероятно, Аристотель имеет в виду знаменитый пассаж из «Государства», где говорится о том, что вещи получают бытие от блага:

Считай, что познаваемые [предметы] не только познаются благодаря присутствию блага, но и бытие и сущность³ придается им

¹ Можно сказать, что это нормативная точка зрения для отечественного антиковедения (см. напр.: Лосев 2000: 750; Гайденко 1988: 287; 2008: 375; Месяц 2005: 831; Бородай 2008: 567; Доброхотов 2008б: 346; и др.).

² В другом месте Аристотель говорит, что для Платона «единое само по себе есть благо само по себе» (Met. 1091b14). Ср. также в «Евдемовой этике», где Аристотель критикует идею блага: «единое есть благо само по себе... единое — это благо» (EE 1218a20–21, 25).

³ Некоторые исследователи полагают, что τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν в данном фрагменте — это гендиадис (см. напр.: Hitchcock 1985: 69; Gerson 2003: 174, п. 40). Если так, то переводить это следует как «бытие и существование». Впрочем, например Г. Зеель полагает, что здесь термин οὐσία означает именно сущность, а не существование (Seel 2007: 183).

от него, хотя благо не есть сущность, а даже прежде сущности, превосходя ее старшинством и силой⁴.

Ясно, что благо является причиной сущности и в качестве таковой оказывается за ее пределами, прежде и старше сущности, однако Стагирит почему-то считает, что оно той же природы, что и бытие, или единое. Вопреки Х. Крэмеру, благо — ἐλέκεινα τῆς οὐσίας, но не ἐλέκεινα τοῦ ὄντος [Krämer 1969: 10]. Как в таком случае понимать Аристотеля, учитывая, что в философском лексиконе Платона οὐσία и ὄν не различаются?

Не так давно Матиас Балтес в прекрасной статье «Запредельна ли бытию идея Блага в “Государстве” Платона» [Baltes 1997] обратил внимание на то, что Платон говорит о благе как о «ярчайшем из сущего» (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον [Resp. 518c]), «блаженнейшем из сущего» (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος [Ibid. 526e]), «наилучшем среди сущих» (αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν [Ibid. 532c]), что мышление может постигнуть «что есть благо» (τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσί [Ibid. 532c]), т.е. его сущность, которая является пределом познаваемого (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία [Ibid. 517b, 532a]), неоднократно называет благо идеей [Ibid. 505a; 508e; 517b; 534b], а также образцом [Ibid. 540a]. Все это не согласуется с неоплатонической трактовкой единого как превосходящего бытие. Более того, М. Балтес приводит серьезные аргументы в пользу того, что такая трактовка получила широкое распространение лишь после Плотина, тогда как в предшествующей традиции, исключая разве что Модерата, бытие и благо скорее отождествлялись [Baltes 1997: 12–23]. В результате М. Балтес приходит к выводу: благо есть не что иное, как «бытие в своей чистейшей и простейшей форме — τὸ ὄν *per se* (508d5)» [Ibid.: 12].

Теперь слова Аристотеля становятся яснее. Едва ли у Платона было учение о том, что благо иерархически превосходит бы-

⁴ Καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐλέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος [Resp. 509b].

тие⁵, скорее он пришел к пониманию блага как высшего сущего, о чем говорят вышеприведенные цитаты, но в то же время пошел дальше, осознав, что это высшее — бессущностно. Оно теряет черты сущности, поскольку является предпосылкой всякого сущего, его причиной, и как всякая причина блага оказывается прежде причиненного им, само же оно беспредпосылочно. Однако в силу специфики своей онтологии, о которой пойдет речь ниже, Платон не смог эксплицитно выразить различие между бытием и сущностью, тогда как для Аристотеля это было уже вполне очевидно⁶. Поэтому Стагирит и утверждает, что бытие, или единое, является причиной сущности. Я думаю не будет преувеличением сказать, что здесь мы имеем первый подход к тому, что М. Хайдеггер назвал *онтологической дифференцией*.

Тем не менее, в свете распространенной трактовки первой гипотезы «Парменида», согласно которой «единое превышает бытия», остаются сомнения в том, допустимо ли отождествлять бытие, единое и благо. Поэтому нижеследующее будет посвящено рассмотрению онтологии и генологии Платона.

При всей самостоятельности Платона как мыслителя он во многом зависит от досократиков. В частности, его понимание бытия все еще сохраняет некоторые черты, которые придал этому понятию Парменид. Вместе с тем, Платон обогатил лексикон онтологии, введя в философский оборот столь важное понятие, как οὐσία. Впоследствии значение этого термина стало сужаться, выражая *суть* предмета, т.е. *сущность* в узком смысле слова, однако у Платона он понимается еще предельно широко, выступая также в значении *бытия, или сущего*⁷.

Основное значение οὐσία — *то, что есть* (τὸ «ἔστιν»), само-

⁵ Равно как его не было и в Древней Академии. Ср. напр. трактовку онтологии Спевсиппа: Bechtle 2010: 37–58; см. также: Baltes 1997: 4–5, 16–18.

⁶ Ср.: τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν (An. Post. 92b13–14; см. также: Met. 998b14–28, 1045b6).

⁷ Спектр значений этого понятия в различных диалогах Платона подробно рассматривается в сборнике: Ousia 2008: 47–200.

тождественное нечто [Phaed. 92d; Theaet. 185c-d], противоположное становлению (γένεσις), текущему и неустойчивому: «подлинно сущее (τὴν ὄντως οὐσίαν)⁸ всегда одно и то же... становление же всякий раз иное» [Soph. 248a]. Видимый мир изменчив и поэтому не истинен, ибо истинное неизменно. Только неизменное можно *знать* [Crat. 440a-b]; знать же можно то, что *есть*, следовательно, то, что есть — неизменно. Чувства — поток ощущений, за которыми разум усматривает неизменное. Отсюда: «истинное сущее (τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν) — это некие умопостигаемые и бестелесные эйдосы» [Soph. 246b]. Эйдосы, или идеи, суть атомы мышления, но в то же время и бытия. Предметы чувственного опыта являются тем, что они суть, в силу причастности соответствующим идеям; идея — это умопостигаемая сущность вещи; все идеи объединяют пять «высших родов», первый из которых — само сущее, или бытие [*Ibid.* 250a–256c]. Проще говоря, вещи подводятся под единство вида, а виды охватываются наиболее общими родами — это и есть τὸ ὄντως ὄν. Таким образом, бытие для Платона — это родовое единство видов, *сущее как совокупность сущих*⁹.

В соответствии с уже устоявшейся философской традицией, Платон резервирует для истинного глагол εἶναι и его дериваты οὐσία и ὄν, причем он, так же, как и его предшественники, не проводит теоретического различия между этими терминами. Данное обстоятельство, конечно, не могло не оказать влияния на генеологию Платона.

В диалоге «Парменид» — священном писании неоплатонизма — Платон представил диалектику единого и многого, которая отражает взаимосвязи истинно сущего, ибо «все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества...» [Phil. 16c]. Как известно, вторая гипотеза начинается с тезиса о бытии

⁸ За термином οὐσία настолько прочно закрепилось значение «сущности», что порою возникают сомнения, можно ли его переводить как бытие, или сущее. Однако греческий текст не оставляет сомнений, что Платон зачастую использует οὐσία именно в широком смысле существования (ср.: Soph. 219b; Theaet. 185c; Resp. 585b и др.).

⁹ Ср.: Гайденко 1988: 285–288; Доброхотов 2008a: 385.

единого: «если единое есть...» [Parm. 142b]. Платон рассуждает о том, что следует из этого утверждения, и приходит к следующему выводу:

Таким образом, само единое, раздробленное бытием (ὕπὸ τῆς οὐσίας), является огромным и беспредельным множеством (πολλά τε καὶ ἀλειρα τὸ πλῆθος). <...> Следовательно, не только сущее единое есть многое (τὸ ὄν ἐν πολλὰ ἐστίν), но и единое само по себе, разделенное сущим (ὕπὸ τοῦ ὄντος), необходимо должно быть многим [Ibid. 144e].

Понятно, что единое может дробиться бытием только в том случае, если последнее представляет собой множество. Платон так и думает: бытие — это совокупность сущностей, именно поэтому единое дробится на беспредельное множество — ему преддицируется весь мир идей. Однако это лишь нижний, видовой ярус бытия, еще есть родовой, верхний:

Бытие (ἡ οὐσία) поделено между всем множеством сущих (πάντα... πολλὰ ὄντα) и не отсутствует ни в чем из сущего (τῶν ὄντων)... Как, в самом деле, бытие (οὐσία) могло бы отделиться от чего-либо из сущего (τῶν ὄντων)? — Никак. — Следовательно, оно раздроблено на мельчайшие, крупнейшие и любые другие сущие (ὄντα), оно больше всех разделено, и частей бытия (μέρη... τῆς οὐσίας) беспредельное множество [Ibid. 144b].

Нужно заметить, что οὐσία в данном случае означает не *сущность*¹⁰, поскольку она, во-первых, употребляется как синоним τὸ ὄν и τὸ εἶναι, во-вторых, объединяет все сущее вообще, наконец, потому что сущность для Платона есть нечто простое и неделимое, тогда как в данном случае он говорит о частях τῆς οὐσίας. Ввиду этого οὐσία здесь нужно понимать как бытие, т.е. единство сущего.

¹⁰ Ср. анализ терминологии «Парменида» в Steel 2008: 113–130, а также «Софиста»: Collette-Dučić 2008: 143–158. Последний, в частности, приходит к выводу: «В «Софисте» οὐσία выступает как синоним τὸ ὄν» (Ibid. 158).

Далее, из выражения «οὐσία поделена между множеством ὄντα» следует, что Платон проводит между ними какое-то различие, отчасти напоминающее онтологическую дифференцию М. Хайдеггера. Опираясь на это различие, Плотин впоследствии будет говорить об умопостигаемой материи, которую толкуют в смысле «чистого бытия»¹¹. Между тем у самого Платона речь идет о наиболее общем роде (οὐσία, ὄν), охватывающем все виды (ὄντα, τὰ εἶδη). Понятие бытия Платон осмысляет в рамках диалектики единого и многого, вследствие чего бытие для него — это множество идей, совокупность сущих, однако в то же время, взятое как целое оно представляет собой единство, поэтому οὐσία у Платона объединяет ὄντα так же, как единое объединяет многое, или как род — виды. Οὐσία как единое есть не что иное, как сияющая идея сущего (τῇ τοῦ ὄντος ἰδέα [Soph. 254a]), один из «высших родов». Другими словами, бытие понимается Платоном как видовое множество, объединенное родовым единством, где множество видов есть ὄντα, а их родовое единство — οὐσία (= τὸ ὄν, τὸ εἶναι). Понятно, что род лишь условно можно отделить от видов, которые он объединяет, отсюда и результат: бытие дробит единое, ведь оно не может отделиться от того, что существует. «Как οὐσία могла бы отделиться от τῶν ὄντων? — Никак!» Поэтому бытие — это всегда бытие чего-то, и наоборот:

[Слово] «ничто» (τὸ «τί») мы всякий раз прилагаем к сущему (ἐπ' ὄντι), ибо произносить только его, словно голое и отрешенное ото всего существующего (ἀπὸ τῶν ὄντων ἀλάντων), невозможно [Ibid. 237d].

Следовательно, когда Платон предсказывает единому бытию (οὐσία), он вместе с тем прибавляет к нему и бесконечное множество сущих (τὰ ὄντα).

Однако прежде чем заключить, что единое раздроблено бытием, Платон показывает, как эта единая οὐσία наполняется множеством ὄντα. Хотя он и не акцентирует на этом внимание, согласно

¹¹ См.: Шичалин 2008: 583.

диалектике «Парменида» οὐσία первоначально представляет собой чистое единство, бытие без множества:

Если единое есть, то может ли оно быть, не причастуя бытию (οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν)? — Не может. — Итак, должно существовать бытие единого (ἢ οὐσία τοῦ ἑνός), не тождественное с единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием единого и единое не было бы причастно ему, но было бы все равно что сказать «единое есть» или «единое едино» (λέγειν ἓν τε εἶναι καὶ ἓν ἓν) [Parm. 142b–c; пер. Н.Н. Томасова с изм.].

На этом этапе еще нет множества ὄντα, только единое и бытие. При этом Платон специально подчеркивает, что их нельзя отождествлять, потому что они семантически различны. Взятые вместе, бытие и единое образуют целое, частями которого они становятся:

Стало быть, «есть» означает нечто иное, чем «единое» (ἄλλο τι σημαῖνον τὸ ἔστι τοῦ ἓν) <...> Если «есть» говорится о существующем едином (εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνός ὄντος), и также «единое» — о едином существующем (τὸ ἓν τοῦ ὄντος ἑνός), а бытие и единое (οὐσία καὶ τὸ ἓν) не одно и то же, но относятся к одному и тому же существующему единому (τοῦ ἑνός ὄντος), которое мы допустили, то ведь необходимо, чтобы само существующее единое было целым (τὸ μὲν ὅλον ἓν ὄν), а единое и бытие (τό τε ἓν καὶ τὸ εἶναι) — его частями? <...> Каждая из этих частей существующего единого — единое и бытие (τό τε ἓν καὶ τὸ ὄν) — может ли оставаться особняком: единое без бытия как своей части (τὸ ἓν τοῦ εἶναι μορίου), и бытие без единого как своей части (τὸ ὄν τοῦ ἑνός μορίου)? — Нет, не может [Ibid. 142c–142e; пер. Н.Н. Томасова с изм.].

Можно заметить, что ἢ οὐσία, τὸ ἔστι, τὸ ὄν и τὸ εἶναι употребляются Платоном как синонимы, тогда как τὰ ὄντα закономерно отсутствует. Но важнее другое, а именно: бытие и единое образуют собой части целого, они рассматриваются как двоица, причем каждая из этих двух частей (ἐκ δυοῖν) так же содержит единое и бытие. И хотя речь идет только о бытии и едином, которые Платон считает необходимым различать, тем не менее *бытие само по*

себе уже осмысляется как нечто единое. Бытие и единое образуют две части целого, из чего следует, что бытие здесь выступает не в экзистенциальном значении, а в значении некой понятийной единицы. Две части целого могут возникнуть лишь при допущении, что бытие, отличное от единого, тем не менее уже едино. Платон так заботится о чистоте единого, что упускает из виду отличие бытия от единого. Между тем совершенно ясно, что если даны только бытие и единое, которые не тождественны друг другу, то нет никаких оснований полагать, что бытие едино. Платон говорит об их различии, но никогда не мыслит бытие без единого — последнее всякий раз контрабандой привносится в мышление бытия. Если же рассматривать бытие не как родовое единство, а в экзистенциальном, собственно бытийном значении, то бытие и единое не составят двух, бытие не будет осмысляться как часть, но лишь как полагание единого, с которого и начинается первая гипотеза «Парменида» [*Ibid.* 137c].

Несомненно, у Платона было достаточно причин думать, что бытие едино. Во-первых, со времен Парменида единство считалось одним из главных атрибутов бытия [DK 28. В 8. 6], так что здесь Платон вполне традиционен. Во-вторых, на него оказала существенное влияние пифагорейская философия, с утверждением «все познаваемое имеет число», а бытие для Платона познаваемо [Soph. 249a, 251a–252d]. В-третьих, Платон выстраивает свою аргументацию исходя из диалектики единого и многого: каким бы сложным ни было понятие бытия, оно продумывается либо как единое, либо как множественное. В этом он следует за Горгием [DK 82. В 3. 73]. Впоследствии в неоплатонизме антитеза единого и многого уже выступает как универсальная парадигма, охватывающая все мироздание в целом.

К этому можно добавить, что Платон отождествляет мышление и речь ($\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha \mu\acute{\epsilon}\nu \kappa\alpha\iota \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\nu$ [Soph. 263e; Theaet. 189e–190a, 206d; Phil. 38e–39a; см. также: Перельмутер 1980: 149–150, 154]), что ограничивает его выводы рамками грамматики языка. В частности, бытие рассматривается Платоном в аспектах единства

и множества, потому что грамматически понятие нельзя выразить иначе.

Мы утверждаем, что тождество единства и множества, обусловленное речью (ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γινόμενα), есть всюду, во всяком высказывании; было оно прежде, есть и теперь. Это не прекратится никогда и не теперь началось, но есть, как мне кажется, вечное и нестареющее свойство нашей речи [Philebus 15d; пер. Н.В. Самсонова].

С точки зрения Платона, мышление (τὸ διανοεῖσθαι) порождает в нас определенные мнения, которые суть словесные выражения (λόγον εἰρημένον), только без участия голоса [Theaet. 189e–190a], т.е. мышление — это внутренняя речь. В античной философии языку изначально придавалось большое значение, но нужно учитывать, что во времена Платона еще не проводилось четкого различия между грамматикой и логикой [Перельмутер 1980: 153–154]. Как отмечает П.П. Гайденко: «Платон нигде не отрывает акт понимания, познания от акта называния, именования. То, что невозможно воплотить в речи, в слове, является алогичным (ἄλογον), т.е. непознаваемым. Естественно поэтому, что анализ познавательных структур у Платона неотделим от анализа речи; структуры языка — это основные логические структуры мысли» [Гайденко 2000: 130]. Как следствие, правила речи переносятся на мышление, которое, таким образом, ограничивается рамками языка. Границы языка становятся границами мышления.

Приведу пример. В диалоге «Софист» Платон заводит разговор о невозможности мыслить небытие (τὸ μὴδαιῶς ὄν), полагая вслед за Парменидом, что нельзя говорить ни о чем, ибо высказываясь, мы высказываемся о чем-то, а это что-то всегда есть либо единое, либо многое.

Ведь «что-либо», ты скажешь, обозначает одно, «оба» — два и, наконец, «несколько» — множество. <...> А всякое число мы относим к области бытия <...> Поэтому не следует пытаться прилагать числовое множество или единство к небытию (ἀριθμοῦ μήτε

πλήθος μήτε ἐν πρὸς τὸ μὴ ὄν). — Разумеется <...> Когда мы говорим «не сущие» (μὴ ὄντα), то не пытаемся ли мы прилагать здесь множественное число? — Как же иначе? — Если же мы говорим «небытие» (μὴ ὄν), то, напротив, не единственное ли это число? — Ясно, что так. — Однако же мы признаем несправедливой и неправильной попытку прилагать бытие к небытию (ὄν... μὴ ὄντι). — Ты говоришь весьма верно. — Понимаешь ли ты теперь, что небытие само по себе (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό) ни произнести правильно невозможно, ни выразить, ни мыслить и что оно непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла (ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτόν καὶ ἄλογον)? <...> А по мне вовсе не стоит это яснее исследовать. Ведь приняв, что небытие не должно быть причастно ни единому, ни многому (οὔτε ἐνὸς οὔτε τῶν πολλῶν τὸ μὴ ὄν δεῖν μετέχειν), я, несмотря на это, все же назвал его «единым», ибо говорю «небытие» (ἐν αὐτὸ εἶρηκα· τὸ μὴ ὄν γὰρ φημί). <...> Связывая бытие с небытием, не говорил ли я о небытии как о едином? — Да. — Ведь, называя небытие лишенным смысла, необъяснимым и невыразимым, я как бы относил все это к единому (πρὸς ἐν). — Как же иначе? — А мы утверждаем, что тот, кто пожелал бы правильно выразиться, не должен определять (διορίζειν) небытие ни как единое, ни как многое и вообще не должен его как-то именовать (καλεῖν). Ведь и через наименование оно было бы обозначено как вид единого (ἐνὸς γὰρ εἶδει καὶ κατὰ ταύτην ἂν τὴν πρόσρησιν προσαγορεύοιτο). — Без сомнения [Soph. 237b–239a; пер. С.А. Ананьина с изм.].

Обсуждая понятие «небытие», Платон говорит, что мы так или иначе прилагаем к нему множественное или единственное число — сам язык принуждает нас к этому. Однако число относится к области бытия, поэтому прилагая число к «небытию», мы тем самым прилагаем «бытие к небытию», что противоречиво. Понятие «небытия», таким образом, осмысливается как нечто единое, ибо как бытие едино, так и небытие едино для Платона: «Постарайся напрячь свои силы... и попытайся, не приобщая ни бытия, ни единства, ни множества к небытию (μήτε οὐσίαν μήτε τὸ ἐν μήτε πλήθος ἀριθμοῦ προστιθεὶς τῷ μὴ ὄντι), высказать о нем [небытии] что-либо правильно» [Soph. 239b; пер. С.А. Ананьина]. Считая это невозможным, Платон оставляет какие-либо попытки рас-

суждать о небытии в собственном смысле. В результате это понятие на долгие века оказывается запретной темой для философии.

В самом деле, без разграничения логики и грамматики говорить о небытии невозможно, однако, различая значение и форму слова, разговор о нем все же можно начать. То, что Платон опирается именно на грамматическую форму слова, видно из следующего: «Когда мы говорим “не сущие” (μη ὄντα), то не пытаемся ли мы прилагать здесь множественное число? — Как же иначе? — Если же мы говорим “небытие” (μη ὄν), то, напротив, не единственное ли это число? — Ясно, что так. <...> Ведь и через наименование оно было бы обозначено как вид единого». Кроме того, во времена Платона не было известно о понятиях с нулевым объемом, так называемых пустых понятиях; античность не знала числа ноль, поэтому даже небытие Платон продумывает в рамках оппозиции единого и многого. Ясно, что грамматически слово «небытие» является единственным числом, но только грамматически, ибо по значению это понятие с числом вообще не связано, обладая нулевым содержанием. Поэтому, когда Платон говорит: «называя небытие лишенным смысла, необъяснимым и невыразимым, я как бы относил все это к единому», никакой проблемы не возникает, ибо все это относится к одному и тому же *знаку*, выраженному единственным числом, но не имеющему отношения к числу по *значению*. Различие между знаком и значением несколько позднее в философию введут стоики¹², тогда как Платон полагал, что наименование обозначило бы небытие как вид единого¹³.

Но вернемся к «бытию». Платон рассматривает бытие в рамках единства (рода) и множества (видов), т.е. как сущее, объединяющее сущие. Единство бытия — это единство рода. Поэтому вопрос «если единое есть...» Платон переводит в отношение *причаст-*

¹² Ср.: «Стоя не могла принять фундаментальный тезис платонизма — “совпадение” эйдоса и вещи в онтологическом смысле; между “лектон” и его денотатом такого совпадения не может быть» (Столяров 1995: 73).

¹³ К этому можно добавить, что и сам Платон в данном случае непоследователен, ибо отказываясь от небытия, он все же вынужден к нему обращаться. См.: Родин 2003: 74–79.

ности. Это весьма примечательный момент: выражение «единое есть» для Платона тождественно утверждению «единое причастно бытию».

Если единое есть, то может ли оно быть, не причастуя бытию (ἐν εἰ ἔστιν, ἄρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν)? — Не может. — Значит, имеется бытие единого (ἢ οὐσία τοῦ ἑνός), не тождественное с единым... [Parm. 142b].

Вопрос «если единое есть» дополняется уточнением, которое переводит его в утвердительную форму: «может ли оно быть, не причастуя бытию» — глагол переходит в понятие, *быть* становится *бытием*¹⁴. А поскольку бытие, как было сказано выше, понимается Платоном как единство рода, то появляется двойственность бытия и единого. Как следует из диалога «Софист», бытие, взятое в аспекте единства, представляет собой высший род, следовательно, любое экзистенциальное утверждение означает на языке Платона участие в роде сущее. Быть — значит причастовать роду сущее. Например, выражение «человек есть» означает отнесенность вида «человек» к роду «сущее», отношение между которыми выражается термином причастность (μέθεξις, μετοχή)¹⁵. Соответственно, утверждение «единое есть» понимается в том смысле, что единое оказывается причастным роду сущее. Поэтому, кстати говоря, даже *не-сущее* (μὴ ὄν), истолкованное Платоном как иное, *существует* наряду с другими идеями, ибо оно также причастно первому из высших родов [Soph. 258b–259b]. Род — это общность, или единство видов, он охватывает все подчиненное ему множество, поэтому каждый род представляет собой нечто единое. Отсюда двойственность бытия и единого, которые оказываются двумя частями целого [Parm. 142d–e].

¹⁴ Ср.: «Бытие как предикат единого не тождественно самому единому, а потому, когда мы говорим “единое есть”, мы тем самым произносим суждение: “А есть В”, ибо если единое — А, то бытие — это не просто связка “есть”, а это именно другое, чем единое, а значит, это — В» (Гайденко 2000: 119).

¹⁵ Относительно темы причастности у Платона см. напр.: Allen 1960; Nehamas 1982.

Хотя у Платона уже намечается различие глагола (ῥῆμα) и существительного (ὄνομα), преждевременно было бы ждать от него продуманной теории на этот счет, вследствие чего переход от глагола *быть* к существительному *бытие* (= сущее) для него совершенно естественен. Иначе он мог бы заметить трудность, возникающую при этом переходе. А именно, единство и множество суть прежде всего характеристики существительного, а не глагола, поэтому из вопроса «если единое есть» не следует никакой двойственности, ибо глагол «быть» еще не заключает в себе ни единства, ни множества¹⁶. Конечно, глагольные формы обладают лицом и числом, но это зависит от подлежащего и не влияет в данном случае на семантику: в выражениях «единое есть» (ἓν ἔστιν) и «многие суть» (πολλοὶ εἰσίν) глагол *значит одно и то же*¹⁷. Платон, однако, переводит глагольную форму в именную: сначала он субстантивирует «есть» при помощи артикля, а затем заменяет его существительным:

Стало быть, «есть» (τὸ ἔστι) означает нечто иное, чем «единое»? — Непременно. — Одним словом, если кто скажет, что единое есть, то не будет ли это означать, что единое причастно бытию (οὐσίας μετέχει τὸ ἓν)? — Разумеется [Parm. 142c-d].

После того как тезис «единое есть» подменяется утверждением «единое причастно бытию», Платон констатирует, что имеет место двойственность. Однако, как и в случае с небытием, бытие лишь грамматически является единым, оно едино как понятие, в то время как его *значение*, глагольный смысл бытия — анаритмичен (от греч. ἀνάριθμος — бесчисленный, не связанный с числом).

¹⁶ Ср.: «“Быть” или “не быть” — не обозначения предмета, как если бы сказать просто “бытие”, ибо оно — ничто, хотя означает также некое связывание, без которого слагаемые не мыслятся» (Int. 16b22–25).

¹⁷ Доказательством этому служит и то, что в современном русском языке форма 3-го л. ед. ч. без каких-либо негативных последствий вытеснила все другие формы настоящего времени, так что вместо *есмь, еси* и т.д. мы используем только *есть*. Следовательно, формы лица и числа данного глагола не имеют существенного значения для его смысла.

Бытие до и вне числа, бытие без числа, поэтому вторую гипотезу «Парменида» я предлагаю рассматривать в аспекте единого-сущего, как буквально и говорит Платон (τὸ ἐν ὄν), но при этом внести сюда различие бытия и сущего. Возможно, это покажется анахронизмом, тем не менее я полагаю, что данная точка зрения гораздо ближе к Платону, нежели традиционная интерпретация неоплатоников. Быть может, более убедительно это будет выглядеть в связи с рассмотрением первой гипотезы.

Утверждение «единое есть» не включает в себе двойственности, однако глагол указывает на время [Int. 16b6], а как раз об этом речь идет в первой гипотезе «Парменида». Платон утверждает, что единое не может быть ни старше, ни моложе себя, а значит, единое не существует во времени, оно не было, не есть и не будет, оно не стало, не становится и не станет [Parm. 140e–141e], а затем продолжает:

Но возможно ли, чтобы нечто было причастно бытию иначе, нежели одним из этих способов? — Невозможно. — Следовательно, единое никак не причастно бытию (οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει) [Parm. 141e; пер. Н.Н. Томасова].

Строго говоря, здесь ничего не говорится о *превышении* бытия. Как отмечает С. Скольников: «Единое οὐδαμῶς... οὐσίας μετέχει (141e9) — “никоим образом не причастно бытию (чем-то)”, однако здесь нет и намек на то, что оно ἐλέκεινα τῆς οὐσίας, “за пределами бытия” (Republic 509b9)» [Scolnicov 2003: 92]. О пассаже из «Государства» 509b речь шла выше, сейчас же нужно обратить внимание на то, что интерпретация первой гипотезы напрямую зависит от того, какой смысл вкладывается в понятие «бытие». Если понимать бытие как едино-множественное, как совокупность сущих, тогда единое действительно будет превыше бытия, но если понимать бытие не как предикат¹⁸, а более строго, в

¹⁸ Как замечает П.П. Гайденко: «То, что бытие — предикат, и притом первый из предикатов, основа и источник предикации вообще, — в этом утверждении заключена суть всей системы Платона» (Гайденко 2000: 127, прим. 22).

экзистенциальном значении, как чистое полагание, тогда бытие не только не будет дробить единое, но у них окажутся некоторые общие черты. Например, бытие само по себе, в отличие от сущего, также ничему не причастно: оно не было, не есть и не будет, оно не стало, не становится и не станет. Как говорит М. Хайдеггер: «Бытие не может *быть* (*Sein kann nicht sein*). Если бы оно было, оно не оставалось бы уже бытием, а стало бы сущим» [Хайдеггер 1993: 380]. Поэтому, как *бытие* — не *есть*, так и *единое* — не *есть*. Грубо говоря, все, что Платон говорит о едином, можно отнести и к бытию, но бытию отличенному от сущего.

В самом деле, единое не часть и не целое; ни в другом и ни в самом себе; не движется и не покоится и т.д. [Parm. 137c–142b]. То же самое следует отнести и к бытию в его отличии от сущего: оно не часть и не целое; ни в другом и ни в самом себе; не движется и не покоится; не тождественно ни иному, ни самому себе; оно ни подобно, ни не подобно; ни равно, ни не равно; оно не причастно ни будущему, ни прошлому, ни настоящему, оно не стало и не становится, оно не было, не будет и даже не есть. Более того, Платон говорит о том, что единое *вовсе и не едино!* Во-первых, потому что оно не существует как единое, «ибо в таком случае оно было бы уже сущим ($\delta\nu$) и причастным бытию/сущности ($\text{o}\ddot{\upsilon}\text{-}\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$)» [Ibid. 141e]. Во-вторых, Платон замечает, что «нет ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения» [Ibid. 142a]. Таким образом, *единое* — это *условное наименование*¹⁹. Единое есть просто наиболее удобный инструмент, с помощью которого Платон продумывает диалектику единого и многого, и как всякий инструмент, он лишь служит определенной цели.

Итак, можно утверждать, что под описание единого первой гипотезы «Парменида» подходит бытие само по себе: оно не было, не есть и не будет, оно не часть и не целое, не движется и не покоится, и т.д. [Parmenides 137c–142b]. Платон говорит о едином

¹⁹ Ср.: «о нем неверно даже сказать, что оно — единое» (Enn. V. 4. 1; а также: V. 5. 6; VI. 9. 5–6).

первой гипотезы: «единое и не есть единое, и не есть»²⁰. Так же и «бытие не может *быть*». Из этого следует вывод: то, что Платон понимал под единым (I гипотеза), можно именовать бытием самим по себе, а единое-сущее (II гипотеза) следует рассматривать как сущее в собственном смысле слова: различие единого и единого-сущего — это различие бытия и сущего. Бытие как таковое — не сущность и не существует, но является необходимой предпосылкой всякого существования, хотя само бытие — беспредпосылочно.

Подобная интерпретация генологии Платона впервые встречается в «Анонимном комментарии на “Парменид”», в котором говорится о различии бытия и сущего, о чем я надеюсь написать в другой работе.

Источники и литература

- Аристотель — Аристотель. Сочинения. 4 т. М., 1975–1983.
Платон — Платон. Собрание сочинений. 4 т. М., 1990–1995.
An. Post. — *Aristotelis analytica priora et posteriora* / Ed. W. Ross. Oxford, 1964.
Crat. — *Plato. Cratylus // Platonis opera* / Ed. E. Duke et al. Oxford university press, 1995. Vol. 1. P. 178–275.
DK — *Die Fragmente der Vorsokratiker* / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. 3 Bde. Berlin, 1951–1952⁶.
EE — *Aristoteles. Eudemische Ethik* / Hsgr. F. Dirlmeier. Berlin, 1984.
Enn. — *Plotini Opera* / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. 3 vols. Leiden, 1951–73.
Int. — *Aristoteles. De interpretatione // Aristotelis categoriae et liber de interpretatione* / Ed. L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press, 1949. P. 49–72.
Met. — *Aristotle's metaphysics* / Ed. W. Ross. 2 vols. Oxford, 1970.
Parm. — *Plato. Parmenides // Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. Vol 2. P. 126–166.
Phaed. — *Plato. Phaedo // Platonis opera* / Ed. E. Duke et al. Oxford university press, 1995. Vol. 1. P. 85–186.

²⁰ τὸ ἓν οὐτε ἓν ἐστὶν οὐτε ἔστιν (Parm. 141e).

- Phil. — Plato. Philebus // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. Vol 2. P. 11–67.
- Resp. — Plato. Respublica // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Oxford, 1905. Vol. 4. P. 327–621.
- Soph. — Plato. Sophista // *Platonis opera* / Ed. E. Duke et al. Oxford university press, 1995. Vol. 1. P. 383–471.
- Theaet. — Plato. Theaetetus // *Platonis opera* / Ed. E. Duke et al. Oxford university press, 1995. Vol. 1. P. 277–382.
- Бородай 2008 — *Бородай Т.Ю.* Платон // *Античная философия: Энциклопедический словарь.* М., 2008. С. 565–574.
- Гайденко 1988 — *Гайденко П.П.* Понимание бытия в античной и средневековой философии // *Античность как тип культуры / Отв. ред. Лосев А.Ф. М., 1988.* С. 284–307.
- Гайденко 2000 — *Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М., 2000.
- Диллон 2005 — *Диллон Дж.* Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.). СПб., 2005.
- Доброхотов 2008а — *Доброхотов А.Л.* Бытие // А.Л. Доброхотов. Избранное. М., 2008. С. 385–389.
- Доброхотов 2008б — *Доброхотов А.Л.* «Волны смысла», или генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само» // А.Л. Доброхотов. Избранное. М., 2008. С. 337–356.
- Лосев 2000 — *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон. Т. 2. М., 2000.
- Месяц 2005 — *Месяц С.В.* Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // *Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров.* М., 2005. С. 823–858.
- Перельмутер 1980 — *Перельмутер И.А.* Платон // *История лингвистических учений: Древний мир / Ред. А.В. Десницкая, С.Д. Канцельсон.* Л., 1980. С. 130–155.
- Родин 2003 — *Родин А.В.* Математика Эвклида в свете философии Платона и Аристотеля. М., 2003.
- Столяров 1995 — *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.
- Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии // М. Хайдеггер *Время и бытие: Статьи и выступления.* М., 1993. С. 361–381.

- Шичалин 2008 — Шичалин Ю.А. Плотин // Антикачнaя философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 578–589.
- Allen 1960 — Allen R.E. Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues // The Philosophical Review. Ithaca, 1960. Vol. 69. No. 2. P. 147–164.
- Baltes 1997 — Baltes M. Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being? // Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker / Ed. M. Joyal. Aldershot 1997. P. 3–23 (repr.: *Idem*. ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ: Kleine Schriften zu Platon und Platonismus. Stuttgart; Leipzig, 1999. S. 351–371).
- Bechtle 2010 — Bechtle G. Speusippus's Neutral Conception of the One and Plato's *Parmenides* // Plato's *Parmenides* and Its Heritage / Ed. J. Turner, K. Corrigan. Atlanta, 2010. Vol 2. P. 37–58.
- Collette-Dučić 2008 — Collette-Dučić B. Sophiste // *Ousia* dans la philosophie grecque des origines à Aristote. Travaux du Centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège / Ed. A. Motte, P. Somville. Louvain-La-Neuve, 2008. P. 143–158.
- Gerson 2003 — Gerson L. Knowing Persons. A Study in Plato. Oxford, 2003.
- Hitchcock 1985 — Hitchcock D. The Good In Plato's *Republic* // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. Austin, 1985. Vol. 19. No. 2. P. 65–92.
- Krämer 1969 — Krämer H. Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; Zu Platon, *Politeia* 509B // Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin, 1969. No. 51. S. 1–30.
- Nehamas 1982 — Nehamas A. Participation and Predication in Plato's Later Thought // *The Review of Metaphysics*. Washington, 1982. Vol. 36. No. 2. P. 343–374.
- Ousia 2008 — *Ousia* dans la philosophie grecque des origines à Aristote. Travaux du Centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège / Ed. A. Motte, P. Somville. Louvain-La-Neuve, 2008.
- Scolnicov 2003 — Scolnicov S. Plato's *Parmenides*. Translated with Introduction and Commentary. Berkeley 2003.
- Seel 2007 — Seel G. Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory? // *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic* / Ed. D. Cairns et al. Edinburgh, 2007. P. 168–196.
- Steel 2008 — Steel C. Parménide // *Ousia* dans la philosophie grecque des origines à Aristote. Travaux du Centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège / Ed. A. Motte, P. Somville. Louvain-La-Neuve, 2008. P. 113–130.