

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт философии Российской академии наук

**Алексей Гагинский**

**ФИЛОСОФИЯ БЕСПРЕДПОСЫЛОЧНЫХ НАЧАЛ**

Москва  
2018

УДК 111.7+2  
ББК 87.2  
Г 12

## В авторской редакции

### Рецензенты

д-р филос. наук *А.Л. Доброхотов*  
канд. филос. наук *Г.В. Хлебников*

Г 12     **Гагинский, А.М.** *Философия беспредпосылочных начал* [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; А.М. Гагинский. – М. : ИФ РАН, 2018. – 193 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 173–190. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0335-2.

В монографии исследуются три объемные темы, каждой из которых посвящена отдельная глава: бытие, единое, Бог. Данные понятия выступали в качестве беспредпосылочных начал, знаменуя собой наступление очередной метафизической эпохи. Так, если для античной философии предельным началом было единое, или благо, для средневековой интеллектуальной культуры – Бог, то для современности в качестве такого начала выступает бытие, которое не подлежит сомнению. Уточнению этих понятий и их связи между собой посвящено данное исследование. Работа предназначена для исследователей разных философских дисциплин, а также для читателей, интересующихся метафизикой, историей философии и философской теологией.

ISBN 978-5-9540-0335-2

© Гагинский А.М., 2018  
© Институт философии РАН, 2018

*Моей маме  
с любовью и благодарностью*

## Содержание

<b>Благодарности</b> .....	5
<b>Введение</b> .....	6
<b>Глава 1. Бытие: лексикон онтологии</b> .....	10
1.1. Постановка проблемы.....	10
1.2. Лексикон греческой онтологии.....	13
1.3. Онтологическое различие.....	37
1.4. Однозначность бытия и многозначность сущего.....	44
<b>Глава 2. Единое: деконструкция генологии</b> .....	51
2.1. Постановка проблемы.....	51
2.2. Доплатоники: бытие и единое.....	56
2.3. Платон: единое и бытие.....	63
2.4. Неоплатоники: генология и онтология.....	81
<b>Глава 3. Бог: реконструкция теологии</b> .....	118
3.1. Постановка проблемы.....	118
3.2. Онтологический статус Бога.....	121
3.3. Трансформация идеи Бога.....	142
3.4. Онто-теология и метафизика.....	154
<b>Заключение</b> .....	166
Список литературы.....	173

## Благодарности

Перед тем как приступить к делу, мне бы хотелось выразить благодарность людям, без которых эта книга не увидела бы свет.

Прежде всего я хочу поблагодарить А.Т. Казаряна и Г.В. Хлебникова, которые помогли мне освоиться в мире философии во время обучения в институте, а также А.Б. Зубова, который привил мне интерес к истории религий, тем самым расширив культурный горизонт. Особенно я признателен А.Р. Фокину, который пригласил меня в аспирантуру ИФ РАН и помог встать на путь научной деятельности, всегда помогая и словом, и делом. Кроме того, я рад выразить слова признательности К.В. Карпову, с которым в течение последних лет работаю над рядом научных проектов, что является весьма полезным и поучительным. Также я искренне благодарен старшим коллегам по сектору – В.К. Шохину и А.К. Судакову, взгляды которых являются для меня весьма значимыми и всегда заставляют задуматься, хотя и не всегда согласиться. Я признателен Г.В. Вдовиной, И.И. Блауберг и П.Б. Михайлову за благожелательное отношение к моей работе. С удовольствием выражаю глубокую благодарность рецензентам – А.Л. Доброхотову и Г.В. Хлебникову, которые проявили ко мне доверие и взяли на себя труд ознакомиться с рабочим вариантом монографии.

Вероятно, отнюдь не все из написанного в этой книге упомянутые люди сочтут верным, тем не менее я всем им очень благодарен и, разумеется, сам несу ответственность за все сказанное.

## Введение

В этой книге исследуются три объемные темы, каждой из которых посвящена отдельная глава: бытие, единое, Бог. С одной стороны, они могут рассматриваться самостоятельно и независимо одна от другой, возможно, представляя некоторый интерес для соответствующих областей философии. С другой же, каждая из глав является частью целого, реализуя этапы общего замысла книги, о чем следует сказать подробнее.

Если верить Аристотелю, первые философы стремились к познанию начала (*ἀρχή*) всего сущего, ибо мудрость есть знание начал и причин<sup>1</sup>. И хотя эти начала осмыслялись по-разному, между ними выстраивается что-то вроде иерархии, определяемой степенью всеобщности, методологической и культурной значимостью. Например, воздух в качестве всеобщего начала явно уступает бытию, и если первое представляется достаточно наивным, то второе остается необходимым и по сей день. Тем не менее не существует какого-то общепризнанного первоначала, каждая новая эпоха осмысляла его по-своему. Как заметил однажды М. Хайдеггер: «В метафизике происходит осмысление существа сущего и выносятся решение о существовании истины. Метафизика лежит в основе эпохи, определенным истолкованием сущего и определенным пониманием истины закладывая основание ее сущностного образа. Этим основанием властно пронизаны все явления, отличающие эпоху. И наоборот, в этих явлениях для достаточно внимательного осмысления должно раскрываться их метафизическое основание»<sup>2</sup>. Иными словами, каждая эпоха по-своему истолковывает предельные константы, которые, в свою очередь, определяют специфические черты этой эпохи. В истории философии обсуждалось много начал, но наиболее важными, с моей точки зрения, являются следующие.

Античная культура обозначила едва ли не все возможные способы понимания *ἀρχή*, среди которых самым возвышенным и утонченным, пожалуй, является учение о едином, которое превосходит в своей изначальности даже бытие и мыслится как нечто беспредпосылочное. Для Средних веков таким началом было,

<sup>1</sup> *Aristoteles*. *Metaphysica* 983b6-7; 982a2.

<sup>2</sup> *Хайдеггер М.* *Время картины мира*. С. 41.

конечно, «то, больше чего нельзя ничего помыслить», которое «все называют Богом» – что бы это ни означало. Для философии Нового времени в качестве начала выступает, пожалуй, концепция «я», или самости, которая фиксирует важную переменную, произошедшую в европейской культуре. Наконец, для современной философии, хотя обобщить это явление очень сложно, безусловным началом оказывается бытие.

Конечно, наряду с этими началами признавались и другие, приоритет той или иной идеи вообще мог не артикулироваться, – речь идет лишь о том, что в определенные периоды истории эти понятия выходили на первый план и определяли наиболее существенные черты своей метафизической эпохи. Точнее говоря, не столько определяли, сколько выступали в качестве беспредпосылочного начала, которое явным или неявным образом оказывалось предельной точкой мыслимого. Однако в данной книге рассматриваются только три из упомянутых выше. Причина этого в том, что «я» выступает как первое лишь для нас, оно не вечно и имеет начало во времени, тогда как бытие, единое и Бог суть первоначала по природе, для которых нельзя найти причины. Впрочем, как будет показано во второй главе, имеется четкая внутренняя связь между «я» и тем, что неоплатоники именовали «единым», поэтому что-то вроде трансцендентального единства апперцепции все же присутствует на страницах этой книги. По крайней мере, оно предполагается там, где речь идет об интерпретации «единого».

В этом смысле, я полагаю, можно говорить о философии, или диалектике, беспредпосылочных начал, поскольку таковые рассматриваются сами по себе и в отношении друг к другу. Несомненно, что бытие, единое и Бог, будучи в собственном смысле началами, осмыслялись как беспредпосылочные, исходные «понятия». Это означает, что имеются по крайней мере три начала, хотя каждое из них в соответствующую эпоху претендовало на то, чтобы быть первым и единственным. Иначе говоря, наряду с подлинным началом нельзя допустить иного, столь же изначального, поэтому их нужно либо отождествлять, либо противопоставлять, выбирая какое-то одно. Но если присмотреться внимательнее, ни то, ни другое невозможно, ибо без бытия нельзя говорить о существующем, без единого – о познаваемом, без Бога – о священном и греховном,

о цели и ответе на вопрос «зачем?»<sup>3</sup>. Таким образом, сама эта ситуация нуждается в прояснении: как эти предельные начала соотносятся между собой?

Данная книга не подводит итоги пройденного пути, ибо этот путь еще не пройден. Для меня она является некой вехой, которая необходима для того, чтобы не сбиться в сторону, чтобы оставить достигнутое и двигаться далее. И хотя методологически эта работа представляет собой скорее историко-философское исследование, ибо она основана на привлечении релевантных текстов, по своим целям и предлагаемым решениям она является философской, поскольку выстраивается как диалог с мыслителями прошлого (иногда, впрочем, не слишком далекого).

Следует отметить, что при работе над книгой использовался материал уже опубликованных статей, но всякий раз я либо существенно его перерабатывал и дополнял, либо помещал в иной контекст, так что он начинал звучать по-новому. Поэтому получилось так, что эти статьи, с одной стороны, дополняют сказанное в этой работе, а с другой, служат некоторым предувещанием к ней. Тем не менее то, что я давно хотел сказать, сформулировано именно здесь. И хотя у меня не было достаточно времени, чтобы сделать это более основательно, возможно, мне все же удалось выразить задуманное. Может статься, оно будет иметь значение не только для меня.

Итак, в *первой главе* рассматривается понятие бытия и вообще онтологический лексикон, разработанный греческой философией. Трудно сказать, ушла ли европейская мысль дальше этих первых открытий, – возникает ощущение, что мы до сих пор осмысляем проблематику, которая была намечена в Античности. Впрочем, некоторые важные уточнения сюда вносит онтология XX в., однако нельзя сказать, что греки не подумали и об этом. Как бы там ни было, основная задача данной главы – уточнить различие бытия и сущего, попытаться прояснить ускользающую и невыносимую легкость бытия. Хорошим подспорьем для этого служит историко-философский материал, который позволяет сориентироваться в области уже исхоженных троп, зачастую ведущих к неверной цели. Одно из уточнений, которое мне хотелось бы сразу отметить, состоит в том, что бытие анаритмично, т. е. бесчисленно, и хотя это

---

<sup>3</sup> Ницше Ф. Воля к власти. С. 31.



еще не приближает нас к разгадке онтологического вопроса, тем не менее это позволяет под иным углом зрения осмыслить неоплатоническую генологию, о которой идет речь во *второй главе*.

В самом деле, учение о едином было продумано в античной философии в контексте определенной онтологической модели, в рамках которой бытие мыслилось как единое-многое, т. е. аритмологически. В свете сказанного становится ясно, что это неверная установка, которая влияет на разработку данной проблематики. Поэтому я считаю, что необходима деконструкция классической генологии, для чего во второй главе рассматриваются соответствующие тексты от Парменида до Прокла. В результате я прихожу к выводу, что единое неоплатонизма представляет собой концептуальный идол, тогда как более корректное понимание предмета требует рассматривать бытие и единое не как два иерархически различных уровня, но в духе Аристотеля – как одну и ту же природу, с тем уточнением, что бытие трансцендентно, а единое имманентно, т. е. первое выступает как условие существования, а второе – как условие познания.

В *третьей главе* речь идет о реконструкции идеи Бога, которая осмысливается на фоне неоплатонической генологии и критики метафизики как онто-теологии. Я полагаю, что идея Бога была редуцирована к области сущего, в результате чего к ней стали предъявляться такие онтологические требования, которые не соответствуют ей по природе. Иначе говоря, идея Бога понималась как обусловленное сущее, которое зависит от бытия. Однако, как показывают тексты христианских авторов, статус Бога отнюдь не сводится к уровню единого-многого, т. е. сущего, но уже в до-секулярную эпоху осмысливается гиперохически, как превосходящий вообще все, любые утверждения и отрицания. Это позволяет всерьез отнестись к тезису о непостижимости и таинственности Бога, а также помогает подготовить условия для опыта присутствия божественного. Хотя в последнем менее всего можно быть уверенным.

В *заключении* подводятся итоги и делаются выводы, предвосхищать которые здесь не имеет смысла, поскольку право на них дает лишь сказанное в основной части книги.

Наконец, следует отметить, что библиографический раздел традиционным образом поделен на две части: источники и литература. В соответствии с этим ссылки оформляются двояким образом: имя/фамилия автора и название работы – для источников, фамилия и год издания – для исследовательской литературы.

## Глава 1. Бытие: лексикон онтологии

Открылась бездна звезд полна;  
Звездам числа нет, бездне дна.

*М.В. Ломоносов*

### 1.1. Постановка проблемы

Мы живем в «эру Парменида», когда бытие выступает универсальным критерием истинного знания. Ложное и несуществующее, как правило, не представляет для науки никакого интереса, поскольку она занята изучением действительности, а не фантомов нашего индивидуального и коллективного воображения. Однако проблема состоит в том, что этот критерий сам нуждается в прояснении, ибо у нас до сих пор нет ответа на вопрос о том, что такое бытие, где граница между мыслимым и существующим. И если первое – мыслимое – является потенциально беспредельной сферой, представляя собой цветущий, причудливый универсум, в котором обитают прекрасные существа и ужасные чудовища, то второе – существующее – выглядит гораздо беднее, ибо эту область старательно расчищают те, «кто имеет вкус к пустынным ландшафтам»<sup>1</sup>. Эту трудную работу, конечно, следует приветствовать, ибо у нее благие намерения, однако последние, как известно, не всегда приводят к желаемому результату. К счастью, нет никаких гарантий в том, что подлинный мир – лишь унылая пустыня вещей. Ведь дело не только в различных воображаемых сущностях, гораздо важнее разобраться с тем, что такое число, время, смысл, зло, материя и многое другое. А значит, каков ландшафт реальности на самом деле, можно сказать лишь после того, как прояснятся основания наших суждений, когда мы сможем очертить границы глагола «быть» и тем самым установить надежный критерий, бла-

<sup>1</sup> Куайн. 2010. С. 24.

годаря которому можно будет различить мыслимое и существующее. В конце концов, как писал Б. Рассел: «Слово *есть* ужасно неоднозначно, и необходимо прикладывать много усилий, чтобы не смешивать его различные смыслы. Мы имеем (1) значение, в котором оно утверждает бытие, как в случае “А есть”; (2) значение тождества; (3) значение предикации, например “А есть человек”; (4) значение “А есть некий человек”, которые очень похожи. Кроме того, существуют менее употребительные выражения, типа “хороший есть счастливый”, где предполагается отношение утверждений, фактически такое отношение, которое там, где оно существует, порождает формальную импликацию. Несомненно, имеются и другие смыслы, о которых я не знаю»<sup>2</sup>. И если у бытия имеются столь различные нюансы, более того, имеются и другие смыслы, которые еще только предстоит выяснить, то преждевременно делать выводы «о том, что есть», ибо в этом-то «есть» мы пока еще и не разобрались с достаточной ясностью.

Тем не менее «смутная понятность бытия»<sup>3</sup> у нас всегда имеется, исходя из нее и выстраиваются наши суждения о сущем. Но не может ли быть так, что мы можем развивать наше «чувство реальности», подобно тому, как в человеке можно культивировать математические способности? Возможно, обладая обостренным чувством бытия, мы смогли бы провести живую воду в пустыню современной онтологии. Сделать это нужно еще и потому, что XVIII–XX вв. были особенно засушливыми в этом отношении, благодаря чему критерием существования неявным образом стало признаваться вещественное, материальное. А это справедливо лишь при условии априорной реификации бытия, когда предполагается, что только вещи обладают существованием. Но можно ли быть в этом уверенным? Едва ли, по крайней мере до тех пор, пока мы не разобрались с тем, что значит слово «бытие». И даже не только потому, что отсутствует обоснование указанной реификации, но еще и потому, что против нее работает время. Ситуация начинает меняться, поскольку мы вошли в эпоху виртуальной реальности, которая рано или поздно потребует пересмотреть или

<sup>2</sup> *Russell*. 1903. P. 64, n. Современные исследователи обычно сводят указанные значения к трем первым (см.: *Хинтика*. 1980. С. 310–311), а также игнорируют допущение иных значений.

<sup>3</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 20–21.

уточнить наши представления о том, что является реальным, а что нет. В противном случае мы можем просто утратить само это чувство, последствия чего будут непредсказуемы.

Возможно, мы подошли к черте, когда «эра Парменида» должна смениться какой-то другой, не случайно ведь то и дело стали раздаваться голоса с призывами отказа от бытия... Не говоря о разного рода постмодернистских практиках, где это реализуется как скрытый принцип, можно упомянуть, например, о некоторых вариантах феноменологии:

Явление феноменов происходит без обращения (по меньшей мере обязательного и настоятельного) к бытию. Действительно, речь идет о любом созерцании, о факте даваться и о присутствии во плоти – этих трех выражений достаточно для того, чтобы определить идеальную феноменальность феномена, не обращаясь ни к бытию, ни к сущему и еще меньше к объективному понятию сущего. Вопрос о том, не уклоняется ли любой феномен, поскольку он является, от бытия, то есть не является ли любой феномен феноменом без бытия, представляется абсолютно легитимным. Это значит, что феноменология могла бы полностью освободиться не только от всякой *metaphysica generalis (ontologia)*, но и от вопроса о бытии (*Seinsfrage*)<sup>4</sup>.

Поразительно, но именно после М. Хайдеггера, который так много говорил о забвении бытия, последнее впервые с античных времен сознательно вытесняется из философии. Круг замкнулся. Причем происходит это в попытке найти другое начало, которое было бы более цветущим и щедрым, нежели пустынное бытие вещей. Вероятно, мышление никак не может смириться с тем, что ему приходится ограничивать свои амбиции столь жестким критерием, как существование, ему нужна полнота, оттого оно и творит мир заново. И пусть эта реальность искусственна – главное, что она дана нам в ощущении. Однако вопрос остается: что такое бытие?

Ответить на этот вопрос трудно. По меньшей мере можно сказать, что бытие – это беспредпосылочное начало, ведь у бытия как бытия сущего, не может быть никакой причины, поскольку именно оно разделяет существующее и несуществующее, тогда как само оно остается вне этого разделения, оно остается безосновным, в том смысле, что за ним уже ничего не мыслится. Возможно, «за

---

<sup>4</sup> Марион. 2011. С. 133–134.

ним» лишь невысказанное. Конечно, нижеизложенное едва ли может исчерпать данную тему, ибо вопросов оно ставит не меньше, чем дает ответов, но все же оно способно кое-что прояснить, распутав некоторые историко-философские затруднения, которые препятствуют пониманию бытия. Уже одно это было бы большим достижением. Кроме того, сказанное ниже может помочь более ясно обозначить различие бытия и сущего, без которого трудно представить современную онтологию. И хотя до сих пор, например, в аналитической философии данное различие большого значения не имело<sup>5</sup>, вряд ли стоит ожидать, что такое положение вещей всегда будет таким. В конце концов, научившись плавать, нельзя разучиться; вникнув в различие бытия и сущего, нельзя не замечать их смешения в философских текстах. И хотя распутывать онтологические «узлы» достаточно сложно, обращение к истории дает возможность увидеть, как осмыслялся вопрос о бытии в прежние времена, без чего нельзя понять то, чем мы располагаем сегодня, куда следует двигаться дальше. Что ж, вперед!

## 1.2. Лексикон греческой онтологии

За два тысячелетия существования греческой философии основная терминология, конечно, дополнялась, уточнялась, но в целом оставалась неизменной, поскольку была обусловлена одним языком. В самом общем виде, отнюдь не претендующем на полноту, ее можно представить следующим образом.

Основные термины греческой онтологии восходят к глаголу *быть* (εἶναι), от которого образуются такие понятия, как «бытие» (τὸ εἶναι), «сущее» (τὸ ὄν) и «сущность» (ἡ οὐσία). Соответственно, бытие и сущее четко различаются грамматически, однако греки почти не придавали этому теоретического значения. Это объясняет, почему то εἶναι в философских текстах использовалось сравнительно

<sup>5</sup> «Так, в представлении аналитических философов задача метафизики состоит в поисках ответа на вопрос, какова структура и содержание реальности, т. е. каковы наиболее общие роды или категории сущего. Это означает, что для них метафизика по сути совпадает с онтологией – учением о бытии как таковом, и, более того, следует отметить, что они не проводят принципиального различия между бытием и существованием, т. е., иначе говоря, сфера бытия и сфера сущего для них совпадают» (Макеева. 2011. С. 4–5).

редко и зачастую ему предпочитали односложное ὄν – между ними не видели принципиальной разницы. Именно последнее, таким образом, оказывается наиболее употребительным понятием: «Сущее – наиболее общее из всего, поэтому оно и сказывается обо всем»<sup>6</sup>.

*Быть* (εἶναι) обозначает либо связку в предложении, либо «акт бытия», «положенность» вещи, но не саму вещь. Взятый сам по себе, данный глагол еще не является философским понятием, однако именно он заключает в себе смысл бытия. Как заметил Аристотель, «...быть или не быть – не обозначение вещи (οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος), как если скажешь просто “существование” (οὐδ’ ἐὰν τὸ ὄν εἴπῃς ψιλόν), ведь оно – ничто (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν)...»<sup>7</sup>. Поскольку глагол «быть» сам по себе указывает на «ничто» и как таковой не мыслится, он не есть ни единое, ни многое, но может стать предметом мысли лишь когда обратится в понятие.

*Бытие* (τὸ εἶναι) – это субстантивированный глагол «быть» или то, что мы схватываем в глаголе «быть», когда он становится предметом внимания: *быть* как предмет мысли есть *бытие*. Будучи понятием, «бытие» формально осмысливается как нечто единое, но по своему смыслу оно не указывает на единство или множество, фиксируя лишь момент (абсолютного или относительного) «полагания» чего-либо, а точнее, «положенности». Тем не менее в греческой философии бытие, как правило, отождествляется с сущим, а потому теряет свой изначальный смысл, вследствие чего у М. Хайдеггера были некоторые основания говорить о чем-то подобном забвению бытия<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Joannes Damascenus*. *Dialectica* 15.5-6.

<sup>7</sup> *Aristoteles*. *De interpretatione* 16b22-25. Аристотель обычно использует понятия τὸ εἶναι и τὸ ὄν как синонимы, хотя между ними присутствует по меньшей мере грамматическое различие, которое в данном случае уточняется с помощью слова ψιλόν, т. е. голое существование, просто существование (τὸ ὄν ψιλόν).

<sup>8</sup> Как заметил однажды Э. Левинас: «1. Наиболее необычное, что привнес Хайдеггер – новое звучание глагола быть: а именно его глагольное звучание. Быть: не то, что есть, но глагол, “акт” бытия. ...Это непреходящая заслуга творчества Хайдеггера. Отсюда следует: 2. Коренное различие бытия от сущего, знаменитое онтологическое различие. Существует коренное различие между глагольным звучанием слова быть и его субстантивным звучанием» (*Левинас*. 2006. С. 198). Тем не менее из сказанного выше уже должно быть ясно, что проблема состоит не только в смешении бытия и сущего, она появ-

*Сущее* (τὸ ὄν) вообще – это все, что есть, совокупность *сущих*, взятых в аспекте своего существования; существование – это бытие-сущностью, пребывание, и как таковое оно выступает синонимом бытия, поскольку *быть и существовать* – одно и то же<sup>9</sup>. В русском языке, однако, слово *сущее* вышло из обихода и употребляется теперь лишь в работах по истории философии, поэтому не лишним будет напомнить: сущее есть не что иное, как существующее, т. е. то (все), что существует, а также его существование, т. к. сущность и существование – два аспекта сущего. При этом сущее может пониматься как общее или единичное (ср.: «...не какое-либо сущее, а сущее вообще (οὐ τὶ ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς)»<sup>10</sup>). Когда сущее берется как единичное, оно понимается как одно из *сущих*, т. е. как некая *сущность*, но поскольку сущность может означать нечто общее, то сущность указывает и на сущее вообще.

*Сущие* (τὰ ὄντα) – это множество сущностей (οὐσίαι); как и всякое множество, оно может рассматриваться в аспекте своего единства – и тогда оно означает сущее вообще.

*Сущность* (ἡ οὐσία) – это то, что есть (τὸ ἔστιν), *и*ество, естество, существо, существующее-нечто, которое понимается двояко: в узком смысле – как индивид, нечто конкретное (τόδε τὶ, πρῶται οὐσίαι), в широком – как род и вид (εἶδος, ιδέα, δευτεραι οὐσίαι). В обоих случаях οὐσία указывает на то, что есть, т. е. употребляется в значении τὸ ὄν. Проблема в том, что философская история этих терминов спутана, поскольку в одних случаях οὐσία и τὸ ὄν

---

ляется на более раннем этапе, когда быть становится бытием (sein – Sein), ибо уже здесь происходит субстантивация и субъективация изначального глагола, т. к. быть становится предметом мысли.

<sup>9</sup> Попытки развести эти понятия искусственны, за ними всегда стоит какая-либо теоретическая позиция, исходя из которой то или другое понятие наделяется особым звучанием. Однако взятые сами по себе, глаголы *быть и существовать* семантически тождественны и на практике употребляются как синонимы. При этом можно отметить, что в качестве «существования» могут использоваться и другие производные от εἶναι, например οὐσίῳ, οὐσίῳσις, ὄντοτης. Достаточно поздний термин ὑπάρχειν имеет другую корневую основу и буквально значит «начинать», однако впоследствии стал употребляться в смысле «наличествовать», а потому, строго говоря, он не эквивалентен глаголу «быть», тем не менее, поскольку он употребляется именно в экзистенциальном значении, он выступает в качестве синонима «бытия».

<sup>10</sup> *Aristoteles*. *Metaphysica* 1028a30-31.

отождествляются<sup>11</sup>, тогда как в других подчеркивается их различие<sup>12</sup>. Поэтому возникает вопрос о благе, которое ἐλέκεινα τῆς οὐσίας, а именно: оно прежде сущности или бытия? Такой вопрос корректен для онтологии Аристотеля, тогда как для Платона тут не было никакой дилеммы, ибо οὐσία у него включала оба значения. Например, Платон противопоставляет οὐσία καὶ τὸ μὴ εἶναι (букв.: сущность и небытие) или говорит, что «...прежде не сущее (μὴ πρότερόν... ὄν) впоследствии приведено в бытие (букв.: в сущность – εἰς οὐσίαν)»<sup>13</sup>. В обоих случаях οὐσία имеет значение существования, бытия, а не сущности в позднейшем смысле слова. Лишь впоследствии, прояснив такие вопросы, как «есть ли (εἰ ἔστι) нечто» и «что́ есть (τί ἔστι) нечто»<sup>14</sup>, Аристотель впервые четко отделит онтологическое значение сущности от семантического, отграничивая последнее понятием *чтойности* (τὸ τί ἦν εἶναι). Таким образом, сущность объединяет онтологическое и семантическое значения, иначе говоря, сущность – это *что́есть*, или *бытие-чтойности*<sup>15</sup>.

*Чтойность* (τὸ τί ἦν εἶναι) означает *то-что-уже-есть-это*, она фиксирует субстантивированный вопрос «что есть это?», который становится понятием, т. е. выражает смысл вещи, ее *что*, или *идею, форму*, но при этом речь идет о чем-то существующем.

Поэтому данный термин следует отличать от понятия *нечто* (τί), которое может указывать на смысл чего-либо безотносительно к бытию. Последнее понятие употребляется в широком смысле, когда речь идет о том, что можно помыслить: Пегас или коз-

<sup>11</sup> Ср.: ἡ ὄντως οὐσία и τὸ ὄντως ὄν у Платона и Плотина (*Plato*. Phaedrus 247c7; Sophista 240b12, 248a11; *Plotinus*. Enneades IV.7.8.46); равным образом и позднее: «сущность означает сущее (Ἦ τε γὰρ οὐσία τὸ ὄν σημαίνει)» (*Theodoretus*. Eranistes I.4.7); «сущностью называется то, что есть (ὅπερ ἐστίν, οὐσίαν καλεῖ)» (*Theodorus Palaestinus*. Praeparatio 11 (P. 201.12)).

<sup>12</sup> *Aristoteles*. Analytica posteriora 92b13-14; *Metaphysica* 998b14-28, 1045b6; позднее: «Нельзя сказать, что сущее есть сущность (τὸ ὄν οὐσία ἐστίν), ибо не только сущность есть сущее, но и сопутствующее (τὸ συμβεβηκός)» (*Joannes Damascenus*. Dialectica 15.7-8).

<sup>13</sup> *Plato*. Theaetetus 185c; *Sophista* 219b; Аристотель использует выражение ὁδὸς εἰς οὐσίαν – путь к сущности (*Aristoteles*. *Metaphysica* 1003b7); Климент Александрийский: εἰς οὐσίαν ἤγαγεν αὐτά – привел их в бытие (*Clemens Alexandrinus*. Excerpta ex Theodoto III.45.2.3-4).

<sup>14</sup> *Aristoteles*. Analytica posteriora 89b 24-35.

<sup>15</sup> Ср.: *Доброхотов*. 1986. С. 100.



лоолень – это нечто, т. е. нечто мыслимое, но не существующее, «ведь и “козлоолень” обозначает нечто (σημαίνει μὲν τι), еще не истинное или ложное, пока не добавлено “быть” или “не быть”, либо вообще, либо касательно времени»<sup>16</sup>.

На это важно обратить внимание потому, что многие античные философы, прежде всего платоники, полагали вслед за Парменидом, что «мыслить и быть – одно и то же (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι)»<sup>17</sup>. Соответственно, различие между *чтойностью* и *нечтостью* не проводилось, а потому вопрос о бытии отчетливо не формулировался, несмотря на то, что предпосылки для этого уже были подготовлены Горгием, который ставит под сомнение указанный тезис Парменида:

Ясно, что мыслимое не есть сущее (τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα). Ведь если мыслимое есть сущее, то все мыслимое существует (εἰ γὰρ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα ἔστιν) – как бы кто его ни мыслил. Это кажется нелепым, ведь если кто-то помыслит о летающем человеке или колесницах, едущих по морю, то тотчас же – человек летает или колесница едет по морю. Поэтому мыслимое не есть сущее (ὥστε οὐ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα)<sup>18</sup>.

Иначе говоря, акт мысли не есть акт бытия, полагания. Пользуясь более близким примером: если я мыслю сто долларов у меня в кармане, они от этого не обретут бытие и я богаче не стану, следовательно, мыслить и быть – не одно и то же. В противном случае невозможно было бы ошибиться, ибо «ошибочно говорить, что сущее не есть или не-сущее есть, правильно же, что сущее есть и не-сущее не есть»<sup>19</sup>. Стало быть, классическая теория истины, благодаря которой развивается европейская рациональная культура, фиксирует разрыв между мышлением и бытием. И надо заметить, что до сих пор одна из главных проблем онтологии состоит в том, что не удастся провести четкую границу между мыслимым и существующим.

<sup>16</sup> *Aristoteles*. De interpretatione 16a16-18.

<sup>17</sup> DK 28. В 3.

<sup>18</sup> *Sextus Empiricus*. Adversus mathematicos VII.79.

<sup>19</sup> *Aristoteles*. Metaphysica 1011b26-28. Аристотель в этом определении истины следует за Платоном: «...тот, кто говорит о сущем, как оно есть, говорит истинное, а кто как не есть – ложное» (*Plato*. Cratylus 385b).

Такова основная терминология греческой онтологии и та проблематика, которая из нее вытекает. Следует обратить внимание, что данная лексика была ориентирована прежде всего на исследование *сущности сущего*: вводя в философский оборот понятие οὐσία, Платон придает онтологии специфический ракурс, поистине судьбоносный для европейской метафизики. Так, он пишет:

Ты имел в виду, что истинно то, что на самом деле существует, не правда ли? – Так. – Что же, неистинное разве не противоположно истинному? – А как же. – Таким образом, подобное (τὸ ἕοικός) ты не именуешь подлинно сущим, если в самом деле называешь его неистинным (μὴ ἀληθινόν). – Тем не менее оно некоторым образом есть (Ἄλλ' ἔστι γε μὴν πως). – Однако же не истинно, говоришь ты. – Конечно, нет, за исключением того, что оно – подлинно образ (πλήν γ' εἰκὼν ὄντως)<sup>20</sup>.

Поскольку истинное – это сущее, а сущее – это то, что есть, возникает вопрос: как нечто может *быть*, но при этом *не быть сущим*, т. е. истинным? С точки зрения Платона, подобное существует неистинным образом, потому что оно изменчиво и преходяще, в силу чего оно непознаваемо<sup>21</sup>. И тем не менее оно *есть, существует*. Отсюда следует, что разница между подлинно и неподлинно сущим определяется тем, что одно изменчиво, тогда как другое неизменно. Однако и то, и другое существует, поэтому различие между τὸ ὄν и εἰκὼν, т. е. сущим и его образом, оказывается различием *в способе существования*, причем бытие в обоих случаях остается *одним и тем же*, т. е. различие касается существа предмета, а не его бытия. Но проблема в том, что Платон не разграничивает бытие и сущность, в его текстах τὸ εἶναι, τὸ ὄν и ἡ οὐσία взаимозаменяемы, поэтому различие между ὄν и εἰκὼν осмысливается не только эпистемически, но и онтологически. Так появляется представление об иерархии бытия. При этом способ существования у Платона соответствует способу познания: различие между типами сущего задается свойствами предмета и тем, как он познается, т. е. различием между знанием и мнением: «...что сущее по отношению к становлению, то истина по отношению к вере (ὅτι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν

<sup>20</sup> Plato. Sophista 240b3-11.

<sup>21</sup> Plato. Cratylus 440a-b.

ἀλήθεια)»<sup>22</sup>. Мнимое принадлежит вере, которой «друзья идей» мало интересовались, вследствие чего вопрос о *бытии неподлинно сущего* выносился за скобки. Таким образом, вопрос о бытии сводится у Платона к исследованию подлинно сущего, оставляя без внимания само бытие, то самое *есть* (ἔστι γὰρ μὴν πῶς), которое объединяет разные типы сущего.

Подобным образом Платон разворачивает вопрос о бытии и в «Государстве»: линия, на которой упорядочены различные типы сущего, каждому из которых соответствует свой способ познания, объединяет все сущее, вне зависимости от того, насколько оно достоверно и причастно истине<sup>23</sup>. Следовательно, линию можно истолковать как существование, или бытие, а то, что на ней расположено, как различные типы сущего: линия есть существование разных типов сущих. Однако Платон этого не делает, он занят тем, как упорядочить сущее, как найти подлинное среди многообразия существующего. Так бытие уходит в тень сущего. Как заметил Э. Жильсон: «Есть серьезные основания полагать, что платонизм был онтологией именно такого рода: он всецело концентрировался вокруг вопроса об эссенциальности οὐσία и... был равнодушен к любым проблемам экзистенциальности»<sup>24</sup>. И хотя впоследствии платоники будут использовать термин ἄραξις, который охватывает разные типы сущего, с моей точки зрения, характеристика Э. Жильсона вполне верна: в течение всей своей долгой истории платонизм оставался метафизикой сущности.

<sup>22</sup> Plato. *Timaeus* 29c. Платон во многом опирается на Парменида, в поэме которого речь идет о путях исследования (ὁδοὶ διζήσιος): необходимо либо допустить, либо исключить небытие из мышления (DK 28. В 2). Именно способ исследования, таким образом, задает различие истинного и мнимого, т. е. истина и мнение представляют собой пути познания, тогда как бытие остается единым: мнение не обладает самостоятельным онтологическим статусом, ведь только истинное существует, а противоположное ему лишь мнится. В этом смысле можно говорить о монизме Парменида, но и о дуализме Платона нужно говорить с осторожностью: регионы сущего различаются по степени подлинности в соответствии с тем, как они познаются. Как отмечает Э. Перл: «“Теория идей” – не постулат “иного”, абстрактного мира, но скорее указание на наш уровень понимания, наш способ схватывания реальности...» (Perl. 2014. P. 31). Если следовать типичному для платонизма представлению о том, что на самом деле существует только умопостигаемое, тогда различие между регионами сущего будет зависеть лишь от способа познания, как и у Парменида.

<sup>23</sup> Plato. *Respublica* 509d-511e.

<sup>24</sup> Жильсон. 2004. С. 341.

В отличие от своего учителя, Аристотель проводит четкое различие между бытием и сущностью (τὸ εἶναι и ἡ οὐσία), однако и он не проясняет понятие бытия. Напротив, в силу своей антиплатонической установки Стагирит обосновывает сведение бытия к сущности: выделяя различные значения сущего, Аристотель не проясняет, что их объединяет, потому что движется от абстрактного к конкретному, а бытие не есть какая-либо вещь. Так, Стагирит пишет:

Не одно и то же некое бытие и бытие вообще (οὐ γὰρ ταὐτὸ τὸ εἶναι τέ τι καὶ εἶναι ἀπλῶς). В противном случае [говорят] обратное: сущее не есть сущее, если оно не есть что-либо из сущего (ὄν οὐκ ἔστιν ὄν, εἰ τῶν ὄντων τι μὴ ἔστιν), например, если оно не есть человек. На самом деле не одно и то же не быть чем-то и не быть вообще (οὐ γὰρ ταὐτὸ τὸ μὴ εἶναι τι καὶ ἀπλῶς μὴ εἶναι). Так кажется [что это одно и то же] из-за сходства выражения и небольшого различия бытия чего-то от бытия, а также небытия чего-то от небытия (τὸ εἶναι τι τοῦ εἶναι, καὶ τὸ μὴ εἶναι τι τοῦ μὴ εἶναι)<sup>25</sup>.

Иными словами, бытие и бытие чего-либо – не одно и то же; быть сущностью – значит быть чем-то, ибо сущность есть бытие чтойности, но быть – не обязательно значит быть чем-то, ибо можно поставить вопрос о бытии чтойности (εἰ ἔστι)<sup>26</sup>. Бытие без чтойности Аристотель не обсуждает, ибо как таковое оно – ничто, но поскольку речь может идти о бытии вообще, нужно все же отличать бытие-чем-то от бытия (διαφέρειν τὸ εἶναι τι τοῦ εἶναι). Разводя вопросы о существовании (εἰ ἔστι) и о сущности (τί ἐστι)<sup>27</sup>, Аристотель приходит к утверждению: «...то, что есть человек, отличается от того, что человек *есть* (τὸ δὲ τί ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο)», т. е. чтойность и бытийность человека – не одно и то же. После этого Стагирит добавляет: «...бытие ни для чего не есть сущность, ибо сущее – не род (τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν)»<sup>28</sup>. Данное различие находит отражение и в «Ме-

<sup>25</sup> *Aristoteles. Sophistici elenchi* 167a2-7.

<sup>26</sup> Непонимание этого различия «можно назвать смешением экзистенциального “есть” и предикативного “есть”» (*Schreiber*. 2003. Р. 142–143). Как отмечает Е.В. Орлов: «Одно дело – утверждение бытия какого-то человека... и другое дело – утверждение, что “быть человеком” значит быть животным двуногим. Речь идет об аристотелевской дистинкции “бытия чего-то” (τὸ εἶναι τινος) и “бытия чем-то” (τὸ εἶναι τι)» (Орлов. 2011. С. 116).

<sup>27</sup> *Aristoteles. Analytica posteriora* 89b 24-35.

<sup>28</sup> *Aristoteles. Analytica posteriora* 92b10-14.

тафизике», где Аристотель отмечает: «...ни единое, ни сущее не могут быть сущностью для вещей (οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὄν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων)»<sup>29</sup>. Ввиду этого затруднительно однозначно говорить о радикальном отождествлении бытия и сущности у Аристотеля<sup>30</sup>, который осознает различие между ними, равно как и чисто абстрактный характер «просто бытия».

Итак, “быть” или “не быть” – не обозначение вещи (οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος), как если скажешь просто “бытие” (οὐδ’ ἂν τὸ ὄν εἴη ψιλόν), ибо оно – ничто (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστίν), хотя соозначает некое связывание, которое без слагаемых не мыслится<sup>31</sup>.

Отсюда следует, что Аристотель различает значения экзистенции и связки<sup>32</sup>. Бытие не есть вещь, не есть некое сущее. Причем без слагаемых не мыслится лишь связка, тогда как существование, само по себе понятое как ничто, по-видимому, все же может стать предметом мысли. Если бытие не есть значение вещи, ибо нельзя сказать, что сущность какой-то вещи есть бытие, то само по себе, безотносительно к чему бы то ни было, оно оказывается пустым понятием (αὐτὸ οὐδὲν ἐστίν), хотя при этом соозначает (προσσημαίνει) некое связывание, т. е. имеет значение связки. Само по себе ничто (οὐδὲν) не может иметь значение связки, следовательно, бытие не сводится к ничто. Увы, в силу своей методологической установки Аристотель упускает философское значение этих дистинкций, во всяком случае, он не останавливается на понятии бытия, понятом через ничто (как это сделает, например, Гегель). Но если бы бытие у Аристотеля однозначно

<sup>29</sup> *Aristoteles. Metaphysica* 1040b18-19.

<sup>30</sup> *Доброхотов. 1986. С. 128; Гайденко. 2003. С. 50.*

<sup>31</sup> *Aristoteles. De interpretatione* 16b22-25.

<sup>32</sup> На возможность такой интерпретации указывает Дж. Экрилл (см.: *Ackrill. 2002. Р. 123*). Даже те исследователи, которые отрицают наличие экзистенциальной семантики у Аристотеля, тем не менее признают, что он достаточно ясно выделяет ее в логических сочинениях. Как пишет Ч. Кан: «Я должен пояснить, что мой тезис об отсутствии экзистенции как отдельной темы не предполагает отрицания очевидного факта, что греческие философы порой обсуждали вопросы существования. Скорее, мой тезис заключается в том, что концепция экзистенции никогда не “тематизировалась”: сама по себе она не стала предметом философской рефлексии» (*Kahn. 2009. Р. 65*). Иначе говоря, не был поставлен вопрос о бытии, хотя предпосылки для этого имелись.

сводилось к сущности, как хотят представить дело некоторые исследователи, то нужно было бы заключить, что бытие как такое (τὸ εἶναι ἀπλῶς, τὸ ὄν ψιλόν) есть какой-нибудь человек или живое существо (τὸ εἶναι τι, τὸ ὄν). Однако, как было показано выше, Аристотель отчетливо различает бытие-чем-то и бытие-вообще. Само бытие не возникает и не уничтожается (τὸ ὄν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται)<sup>33</sup>, вследствие чего первая сущность не может претендовать на роль бытия. Но бытием не может быть и вторая сущность, ибо вопреки важнейшему тезису о том, что бытие не может быть сущностью для вещей, оно все-таки оказалось бы родом и все, что не есть живое существо, было бы не-сущим. Именно поэтому Аристотель говорит, что бытие не есть обозначение вещи и ни для чего не есть сущность. К сожалению, Стагирит не разъясняет, чем же является это загадочное бытие, которое сказывается обо всем (κατὰ πάντων μάλιστα λέγεται τῶν ὄντων)<sup>34</sup> и при этом не является ничем из сущего.

Кстати говоря, по этой причине Аристотелю уже в Средние века приписали взгляд, разделяемый многими и поныне<sup>35</sup>, согласно которому различные значения сущего объединяются единством аналогии. Однако, как показал П. Обенк, хотя Стагирит и говорит об аналогии, он не применяет этот термин к бытию, т. е. у него вовсе отсутствует учение об *analogia entis*, которое впервые появляется лишь на исходе Античности<sup>36</sup>. Уже само это многовековое недоразумение свидетельствует о том, что Стагирит не только не прояснил данный вопрос, но и довольно сильно запутал.

В самом деле, понимая, что ни род, ни вид, ни индивид не могут рассматриваться как бытие само по себе, Аристотель тем не менее не хочет искать иного начала, опасаясь возвращения к платонизму. Стагирит обычно не проводит теоретического раз-

<sup>33</sup> *Aristoteles*. *Metaphysica* 1051b29-30.

<sup>34</sup> *Aristoteles*. *Metaphysica* 998b20; *Topica* 127a27-29.

<sup>35</sup> *Хайдеггер*. 1997. С. 3; *Черняков*. 2001. С. 139. М. Хайдеггер в данном случае следует за Ф. Брентано, который платонизировал «горизонтальную» аналогию Аристотеля, превратив ее в «вертикальную» (см.: *Antonelli*. 2001. S. 93–94).

<sup>36</sup> См.: *Aubenque*. 1989. В частности, П. Обенк показывает, что Дексипп был первым, кто начал интерпретировать понятие аналогии в контексте сущностного единства, а в значении, близком к средневековому, оно впервые появляется только у Иоанна Филопона (*Aubenque*. 1989. P. 303; см. также обширное исследование Ж.-Ф. Куртина: *Courtine*. 2005. P. 153–239).

личия между бытием и сущим (τὸ εἶναι и τὸ ὄν)<sup>37</sup>, а потому полагает, что бытием для всего существующего является именно сущность, в том смысле, что «сущим все остальное называется по понятию сущности»<sup>38</sup>, ибо «сущность – причина бытия для всего»<sup>39</sup>. И хотя бытие ни для чего не есть сущность, тем не менее *сущность есть бытие для всего сущего*. Это означает, что бытие и сущность не тождественны, но ввиду того, что все причастно бытию через сущность, Аристотель полагает, что сущность в каком-то смысле и есть бытие: не нужно искать какого-то другого бытия для вещи, кроме сущности, ибо то, что ищется в вопросе о бытии, уже дано в наличной сущности. Иными словами, нет такой вещи, сущностью которой было бы бытие, тем не менее каждая вещь обладает бытием через сущность<sup>40</sup>. Именно поэтому *бытие* сказывается о том, что обозначается через формы категориального высказывания, «ибо сколькими способами они сказываются, столькими же способами обозначается бытие (τὸ εἶναι σημαίνει)»<sup>41</sup>. Исходя из этого, Аристотель вполне логично приходит к такому заключению: «И теперь и прежде, да и всегда искомое, всегда вызывающее затруднения: “что такое сущее” – это “что такое сущность” (τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία)»<sup>42</sup>; «... сущность первоначально есть сущее, и не какое-либо сущее, но сущее вообще (τὸ πρῶτος ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἶη)»<sup>43</sup>. Такова методологическая установка Аристотеля, который рассматривает окружающий мир в качестве исходной реальности. Таким образом, бытие замещается сущностью, а вопрос *о бытии сущности* не ставится, потому что сущность ни в чем не нуждается, следовательно, она не нуждается и в бытии, потому что она *по определению* уже включает его в себя.

<sup>37</sup> Выражение τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (Aristoteles. Physica 185a21, 206a21; De anima 410a13; Metaphysica 1003a33, 1003b5, 1019a4-5) у него равнозначно τὸ εἶναι πολλαχῶς (Metaphysica 1019a4-5, 1077b17; Physica 206a21).

<sup>38</sup> Aristoteles. Metaphysica 1045b27-31.

<sup>39</sup> Aristoteles. De anima 415b12-13.

<sup>40</sup> Можно отметить, что в Средние века для тезиса «бытие ни для чего не есть сущность» было сделано исключение – ни для чего, кроме Бога, сущность которого есть акт бытия.

<sup>41</sup> Aristoteles. Metaphysica 1017a22-27.

<sup>42</sup> Aristoteles. Metaphysica 1028b2-5.

<sup>43</sup> Aristoteles. Metaphysica 1028a30-31.

Действительно, все категории зависят от первой, т. е. от сущности, которая уже не зависит ни от чего<sup>44</sup>; сущность не находится в каком-либо подлежащем и не сказывается о каком-либо подлежащем<sup>45</sup>, а потому бытие, которое осмысляется через ничто, не понимается как нечто более раннее по отношению к сущности. Более того, поскольку бытие нельзя истолковать как иное, т. е. ложное в платоновском смысле, постольку бытие, понятое как ничто, неизбежно элиминируется, ему просто не находится места в этой системе координат. Так речь о бытии оказывается невозможной. А в силу того, что чувственное восприятие обеспечивает человека безошибочными сведениями о том, что существует<sup>46</sup>, сущность понимается как нечто самодостаточное и основополагающее: «...сущность – первое во всех отношениях (ὄμως δὲ πάντως ἢ οὐσία πρῶτον), и по определению, и по познанию, и по времени»<sup>47</sup>. Но если сущность – первое, то бытие уже не мыслится как нечто изначальное, а если оно не мыслится так, то оно вообще не мыслится. Как следствие, бытие становится избыточным понятием. Однако не потому, что бытие благодаря Аристотелю было предано забвению, но потому, что вопрос о нем так и не был поставлен. Иначе говоря, речь должна идти не о забвении бытия, но о том, что бытие так и не стало предметом специального рассмотрения.

Как говорит Александр Афродисийский:

Так и относительно всего сущего, поскольку сущее одной и той же природы (τῆς αὐτῆς ἐστὶ φύσεως τὸ ὄν), **есть одна наука** (ἐπιστήμη), хотя она будет преимущественно о первом и в собственном смысле сущем (ἐπὶ τοῦ πρώτου καὶ κυρίως ὄντος), благодаря которому и другое есть сущее (δι' ὃ καὶ τὰ ἄλλα ὄντα). А таковым называют сущность: от нее зависит бытие другого (τὸ εἶναι τῶν ἄλλων) и благодаря ей оно – сущее (ὄντα). Значит, философу, чье занятие направлено на сущее, поскольку оно сущее (ἢ πραγματεία περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν), надлежит исследовать начала и причины сущностей (τῶν οὐσιῶν ἄρα τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας). Ибо ее начала были бы [началами]

<sup>44</sup> *Aristoteles*. *Physica* 185a31-32.

<sup>45</sup> *Aristoteles*. *Categoriae* 3a7-9.

<sup>46</sup> *Aristoteles*. *De anima* 428a11-12, 428b18-19; *Metaphysica* 1051b17-32.

<sup>47</sup> *Aristoteles*. *Metaphysica* 1028a32-33.



и всего сущего, если только сущность есть начало и причина бытия для всего прочего (τοῖς ἄλλοις ἡ οὐσία ἀρχὴ τε καὶ αἰτία τοῦ εἶναι)<sup>48</sup>.

Наука о сущем, поскольку оно сущее, имеет дело с сущностью, которая есть первое и в собственном смысле сущее; от сущности зависит бытие другого, т. е. сопутствующего, и благодаря ей оно существует; сущность – причина бытия. Так онтология сводится к усиологии. И хотя философия Аристотеля предполагает возможность постановки вопроса о началах и причинах сущностей, за исключением первой, тем не менее в последующей традиции она не будет реализована в должной мере.

В византийской культуре философия Аристотеля стала особенно востребованной потому, что с ее помощью богословы старались решить догматические вопросы, которые возникали в христианской мысли. Соответственно, усиология заняла доминирующие позиции в онтологии, потому что последняя была ориентирована на догматику<sup>49</sup>. Приоритет сущности четко выражен, например, в учебнике Иоанна Дамаскина:

Сущность есть вещь самосуществующая (οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον), не требующая другого относительно состава (μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν). Еще раз: сущность есть все, что самоипостасно и не в другом имеет бытие (οὐσία ἐστὶ πᾶν, ὅτι περ αὐθυπόστατόν ἐστι καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι), вернее, она есть сущее не из-за иного, не в другом имеет существование и не требует другого относительно состава (τὸ μὴ δι' ἄλλο ὄν μηδὲ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν μηδὲ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν), но в самом себе сущее, в котором и сопутствующее имеет существование (ἀλλ' ἐν αὐτῷ ὄν, ἐν ᾧ καὶ τὸ συμβεβηκὸς ἔχει τὴν ὑπαρξιν)<sup>50</sup>.

Отсюда следует, что сущность ни от чего не зависит и включает в свой состав бытие, будучи самосуществующей (αὐθύπαρκτον), сущей в самой себе (ἐν αὐτῷ ὄν). Конкретный индивид уже обладает бытием и в этом смысле в нем не нуждается, ибо вещь уже имеется, а потому вопрос о ее бытии избыточен. Необходимо отметить, что такое понимание сущности возникло в рамках аристотелевского учения о вечности мира, однако для христианского креационизма

<sup>48</sup> Alexander. In Aristotelis metaphysica commentaria. P. 244.17-24.

<sup>49</sup> Gutas, Sinosoglou. 2018.

<sup>50</sup> Joannes Damascenus. Dialectica 40.2-6; cp.: 4.61-67.

оно оказывается недостаточным, поскольку мир в целом и каждая вещь в нем созданы во времени<sup>51</sup>. Будучи первой, аристотелевская сущность оказывается если и не вне времени, ибо формы и материя вечны, то по крайней мере *прежде* этой категории.

Однако несколько позднее такое понимание сущности привлечет внимание Иоанна Итала, которому покажется нелепым, что конечное сущее, возникающее и исчезающее, должно называться самосуществующим и не нуждающимся в бытии. В связи с этим он пишет:

Но и о сущности (περὶ τῆς οὐσίας) многие недоумевали, каким образом она называется самосуществующей, не будучи таковой, и ничего не требующей относительно состава (πῶς αὐθύπαρκτος, μὴ οὐσα, λέγεται καὶ μηδενὸς δεομένη πρὸς σύστασιν). Кажется, таковые сводили определение к нелепости (εἰς ἄτοπον), будто она есть понятие для первой истинной Причины, а не для того, что пребывает в возникновении и уничтожении (τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ ὑπαρχόντων). Ведь самосуществующее (τὸ γὰρ αὐθύπαρκτον), как мне кажется, они выдали за другое сущее (τῶν ἄλλων ὑποστατικῶν), которое здесь обозначается и есть не просто самосуществующее (τὸ αὐθύπαρκτον οὐχ ἀπλῶς), но называется так по омонимии (ὁμωνύμως)<sup>52</sup>.

Будучи человеком христианской культуры, Иоанн Итал обращает внимание на то, что понятие сущности, которое относится и к вещам чувственного опыта, не может определяться как что-то самостоятельное и независимое, ибо таковой является лишь первая причина, т. е. Бог. Следовательно, понятие «самосуществующее» используется в разных смыслах: в одном – по отношению к вечному, в другом – по отношению к конечному. При этом в последнем случае сущность есть нечто самосуществующее лишь потому, что она не нуждается в сопутствующем для своего бытия:

Сущность называется самосуществующей (ἡ οὐσία αὐθύπαρκτος λέγεται) не потому, что она ни в чем не нуждается и вообще не требует другого, но [не требует] только сопутствующего (μόνον τῶν συμβεβηκότων). Ведь другое – не сущности (τὰ γὰρ ἄλλα οὐκ

<sup>51</sup> Это противоречие отразилось, например, в обширной полемической деятельности Иоанна Филопона, который выступил против античного учения о вечности мира (см.: *Sorabji*. 1983; 1987).

<sup>52</sup> *Joannes Italus*. *Quaestiones quodlibetales* 7.1-6.

οὐσία), в которых оно нуждается, и сущности не являются сопутствующим. Определение потому и представляло ее самосуществующей, что она не требует сопутствующего относительно состава. И это истинно, если только ясно, что сопутствующему она сама более способствует в отношении бытия (πρὸς τὸ εἶναι). А если так, то как бы она нуждалась в том, чему сама предоставляет бытие (τὸ εἶναι παρείχεται)?<sup>53</sup>

Итал уточняет, что сущность является самосуществующей не потому, что она не нуждается во внешней причине или вообще в бытии, но лишь в том смысле, что она не нуждается в сопутствующем. Отсюда он делает вывод, что сущность все-таки нуждается в сущностном (οὐσιῶν), будучи при этом независимой от сопутствующего (συμβεβηκότων)<sup>54</sup>. Иначе говоря, сущности не требуется ничего, кроме бытия, благодаря которому она и есть сущность. Тем не менее влияние Аристотеля было настолько велико, что Итал не развивает это представление, но возвращается к тезису о том, что бытие сводится к сущности. В частности, он говорит, что сущность есть бытие для всех категорий, которые за ней следуют, т. е. для всего сопутствующего, после чего пишет:

Итак, определение сущего (τοῦ ὄντος), по-моему, таково: самосуществующая вещь, не требующая другого относительно состава (πρᾶγμα αὐθόλαρκτον, μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν). Если же кто-то и его сведет к сущности (ἐπὶ τὴν οὐσίαν κατὰγει), не погрешит против истины. Ибо среди других категорий она есть подлинно сущее, тогда как другие не сами по себе сущие, но благодаря сущности (μὴ ἑαυτῶν ὄντα, ἀλλὰ τῆς οὐσίας)...<sup>55</sup>.

Как видно, Итал полагает, что определение сущности больше подходит для сущего. Тем не менее, несмотря на то, что он видит недостаточность определения сущности как чего-то самосуществующего, он все же сводит сущее к сущности и не ставит вопроса о бытии. Таковы были представления многих византийских интеллектуалов, а потому нет ничего удивительного в том, что сужение онтологического горизонта отразилось и на истории христианства. В частности, дискуссия о божественных энерги-

<sup>53</sup> *Joannes Italus*. *Quaestiones quodlibetales* 7.23-29.

<sup>54</sup> *Joannes Italus*. *Quaestiones quodlibetales* 7.35-37.

<sup>55</sup> *Joannes Italus*. *Quaestiones quodlibetales* 14.24-27.

ях в поздневизантийском богословии не в последнюю очередь была связана с вопросом о бытии. А именно, если бытие (сущее) сводится к сущности, то можно сделать вывод, что бессущностное есть не-сущее (τὸ ἀνούσιον οὐκ ὄν)<sup>56</sup>. А поскольку энергия не может быть ни сущностью, ни сопутствующим (μήτ' οὐσία μήτε συμπεφεηκός), то в конечном итоге ей просто не остается места в онтологии – бессущностная энергия (ἀνούσιος ἐνέργεια) не может называться существующей<sup>57</sup>. По всей видимости, онтологическое измерение концепции энергии в эпоху христологической полемики ушло на задний план<sup>58</sup>, а концептуальный аппарат онтологии стал настолько узок, что стремился к вытеснению всего, что не вписывалось в узкие рамки оппозиции сущность/сопутствующее (οὐσία/συμπεφεηκός). Это обстоятельство можно назвать философским бэкграундом паламитских споров, их важнейшей теоретической предпосылкой. Обычно в научной литературе эти споры рассматриваются с богословской точки зрения, а потому остается непонятной мотивация антипаламитов, которые по личным соображениям могли не принимать, например, исихастские практики, но отрицать концепцию энергий их все-таки побуждала собственная «ментальная онтология».

<sup>56</sup> *Nicephorus Gregoras*. *Historia Romana* III.30.62 (P. 311.8-9).

<sup>57</sup> *Nicephorus Gregoras*. *Historia Romana* III.30.57-60 (P. 308.1–310.21). Отчасти это связано с влиянием Иоанна Дамаскина, «Источник знания» которого был настольной книгой в поздней Византии. Дело в том, что в плане онтологии Дамаскин трактует Аристотеля очень односторонне: «Сущее (τὸ ὄν) есть общее имя для всего существующего (πάντων τῶν ὄντων). Оно разделяется на сущность и сопутствующее (τοῦτο διαίρεται εἰς οὐσίαν καὶ συμπεφεηκός)» (*Joannes Damascenus*. *Dialectica* 4.3-6; ср. главу 47, где приводится древо Порфирия). Другие значения сущего ни он, ни многие другие византийские богословы не учитывают, в результате чего и возникает вопрос об онтологическом статусе божественных энергий, который будет решен Григорием Паламой. Впрочем, справедливости ради следует заметить, что Иоанна Дамаскина нельзя относить к предшественникам антипаламитов, поскольку он вполне определенно говорит о божественных энергиях (*Joannes Damascenus*. *De duabus in Christo voluntatibus* 34–35; подробнее: *Larchet*. 2010. P. 423–450).

<sup>58</sup> Можно предположить, что в эпоху монофизитских споров данное понятие стало использоваться в узком смысле как «действие» и осмыслялось как свойство сущности (природы). В этом значении оно и становится проблемным для поздневизантийской онтологии, ибо при таком понимании утрачивается онтологическое значение концепции энергии.

Из этих примеров видно, что в греческой философии в целом преобладала метафизика сущности, которая в эпоху патристики стала языком догматики, тогда как более глубокое понимание бытия, которое не сводится к сущности или сущему, оставалось редкостью. И именно те тексты, которые не вписываются в общее русло греческой онтологии, с философской точки зрения представляют наибольший интерес. К таковым можно отнести, например, Туринский комментарий на «Парменид», в котором бытие трактуется как чистая энергия (τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν), но об этом речь пойдет в следующей главе. Впрочем, утонченные дистинкции Аристотеля не остались незамеченными – все-таки ощущалась необходимость как-то обобщить различные типы сущего и, что характерно, – без привлечения понятия аналогии. Как следствие, в онтологическом лексиконе греков возникает еще одно важное понятие – ὕπαρξις, т. е. наличие, существование. Данное понятие в экзистенциальном смысле встречается уже у Аристотеля, *онтология которого не ограничивается метафизикой сущности*.

Согласно классическому исследованию Ф. Brentano, Аристотель выделяет следующие значения бытия: 1) сущее согласно акциденциям, 2) сущее как истинное, 3) сущее в возможности и в действительности, 4) сущее согласно фигурам категорий<sup>59</sup>. Однако давление традиции было столь велико, что даже такой крупный исследователь полагает, что собственный предмет метафизики в конце концов сводится к сущности, тогда как прочие значения бытия являются производными<sup>60</sup>. И в этом, как мне кажется, заключается принципиальная методологическая ошибка, поскольку задача Аристотеля все-таки состояла не в том, чтобы выделить среди значений бытия какое-то одно, а в том, чтобы уяснить бытие во всей его многозначности. В свете такой постановки центрального вопроса метафизики значения бытия как истины, действительности

<sup>59</sup> Brentano. 2012.

<sup>60</sup> Как отметил Р.А. Громов: «Сушим в собственном смысле и, следовательно, подлинным предметом метафизики Brentano признает “сущее в возможности и действительности” и “сущее согласно фигурам категорий”. Из них второе является наиболее важным, поскольку оно охватывает самое большое разнообразие значений сущего, а также содержит в себе наиболее фундаментальные затруднения» (Громов. 2012. С. LIII).

и события<sup>61</sup> не только не являются вторичными, но в определенных контекстах предшествуют первой категории. Не говоря о том, что *l'existence précède l'essence*<sup>62</sup>, приоритет первой категории означает, что бытие уходит в тень сущего и вследствие этого становится избыточным понятием. Причем это имеет значение не только для философии, но и для истории христианской мысли, поскольку дискуссия о божественных энергиях, как было указано выше, возникает в контексте такой онтологической модели, в которой усиология является доминирующей и в значительной степени определяет философское содержание этой дискуссии. Как уже отмечалось, усиология оказалась наиболее востребованной в патристический период, тогда как другими аспектами онтологии Стагирита интересовались значительно меньше. Это связано с тем, что логический инструментарий использовался в догматических формулировках, ибо он был мировоззренчески нейтрален, но при этом достаточно точен<sup>63</sup>. Именно это обстоятельство и помешало увидеть основную задачу аристотелевской онтологии, которая, повторяюсь, состояла в том, чтобы уяснить бытие во всей его многозначности. Соответственно, наряду с трактовкой бытия как сущности, необходимо учитывать и такие его значения, как истина, способность, действительность и событийность (*ἀλήθεια, δύναμις, ἐνέργεια, συμβεβηκός*).

В частности, Аристотель фиксирует экзистенциальное значение бытия с помощью концепции действительности, или энергии<sup>64</sup>, что впоследствии будет выражаться понятием *ἕλαρξις*.

<sup>61</sup> С древних времен *ens per accidens* считалось недостойным внимания метафизики. Однако в свете переустройства онтологии XX в. в целом и событийной онтологии в частности, пожалуй, не будет преувеличением сказать, что настало время реабилитировать сложную концепцию акцидентального, или сопутствующего (*συμβεβηκός*), ибо мир не есть некие неизменные статуи сущностей, но меняющаяся, живая действительность – череда событий и происшествий, *accidens*, т. е. то, чем метафизика всегда пренебрегала.

<sup>62</sup> Известный тезис экзистенциализма: «существование предшествует сущности» (*Сартр*. 1989. С. 322).

<sup>63</sup> Например, догмат о Святой Троице был сформулирован в IV в. с опорой на «Категории» Аристотеля и «Введение» к ним Порфирия. Подробнее о влиянии Аристотеля: *Bruun, Corti*. 2005; *Bradshaw*. 2018.

<sup>64</sup> Данное понятие имеет целый ряд аспектов (дело, действие, движение, законченность, осуществленность), однако в данном случае речь идет лишь о его онтологическом измерении. Подробнее об *ἐνέργεια*: *Chen*. 1956; *Menn*. 1994; *Бибихин*. 2010; *Брэдишоу*. 2012. С. 23–77; *Брентано*. 2012. С. 55–92.

Он говорит, что действительность, или энергия, указывает на существование, наличествование вещи, в противоположность бытию в возможности:

Энергия означает, что вещь существует не таким образом, как мы говорим о возможном (ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥστερ λέγομεν δυνάμει). Мы говорим о возможном, например, “Термес – в дереве” и “половина линии – в целой”... А энергия не так. То, о чем мы хотим сказать, ясно из конкретных примеров через наведение (τῆ ἐπαγωγῆ), ведь не следует для всего искать определение...<sup>65</sup>.

Весьма примечательно, что Аристотель затрудняется дать определение энергии. Как заметил В.В. Бибихин: «Почему не определил? Потому что энергия – вещь такого рода, *предельная*, из тех, которым *определения* в принципе нет? Нет же определения числу. Или слову. Или началу. Или пределу. Энергия – полнота»<sup>66</sup>. Иначе говоря, энергия есть пограничное понятие, которое выходит за пределы умозрения, она есть то, что проясняется из конкретных примеров, из опыта восприятия, который ускользает от определения: «Энергия, полнота осуществления – такая вещь, которую если не *чувствовать*, если не иметь *опыт* полноты, как опыт счастья, то никакими объяснениями и определениями не научишь. <...> *Опыт* этого или чего-то подобного надо иметь, снаружи не объяснишь, дефиницией смажешь»<sup>67</sup>. Если онтология сущности в основе своей интеллектуальна, в некотором смысле искусственна, потому что мы встречаемся в опыте не с сущностями, а с конкретными вещами, которые имеют свою историю, то действительность, или существование, если можно так выразиться, имеет более экзистенциальный характер, ибо энергия указывает на опыт и деятельность, в конечном счете – на жизнь. При этом энергия не противостоит усиологии, но дополняет и расширяет горизонт онтологии.

Согласно Аристотелю, ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα – энергия есть то, что наличествует, т. е. указывает на существование, пребывание вещи; проще говоря, энергия есть бытие вещи. И хотя Стагирит дает лишь негативное определение, тем не менее ясно, что

<sup>65</sup> *Aristoteles. Metaphysica* 1048a30-37.

<sup>66</sup> *Бибихин. 2010. С. 29.*

<sup>67</sup> *Бибихин. 2010. С. 31.*

энергийное есть наличное, имеющееся, что соответствует значению ὑπαρξίς, но уже безотносительно к оппозиции возможное/действительное. Таким образом, действительность, или энергия, – одно из значений бытия, которое отнюдь не сводится к сущности. Иначе говоря, быть – значит быть действительным, а не только быть сущностью. Например, сущность статуи Гермеса, которая пока еще в дереве, пребывает в возможности, а не в действительности, и потому ее онтологический статус весьма проблематичен. Разумеется, допустимо поставить вопрос о том, можно ли ее вообще назвать сущностью, хотя для Аристотеля вопрос так не стоял. Если сущность указывает на значение того-что-есть, то энергия выражает действительность того-что-есть, она есть настоящее сущности. Отсюда следует, что энергия есть то, что актуализирует предмет (τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα), подобно тому, как ипостась актуализирует сущность, ибо «нет сущности безыпостасной (οὐκ ἔστιν οὐσία ἀνυπόστατος)»<sup>68</sup>.

Следует пояснить, что изначально понятия ὑπαρξίς и ὑπόστασις (существование и ипостась) выступали как синонимы, однако впоследствии стали различаться: ὑπόστασις обрела значение индивидуального существования, ὑπαρξίς – просто существования. Тем не менее ипостась не утратила окончательно своего бытийного смысла, и хотя он ушел на задний план, все же любая сущность нуждается в бытии, которое и получает от ипостаси. Как пишет Иоанн Дамаскин:

Имя ипостась имеет два значения (δύο σημαίνει). Иногда – просто существование (τὴν ἀπλῶς ὑπαρξίν), в соответствии с чем сущность и ипостась тождественны (ταὐτόν ἐστιν οὐσία καὶ ὑπόστασις)... Иногда же – само по себе и самостоятельное существование (τὴν καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὑπαρξίν), которое указывает на индивид (τὸ ἄτομον), отличающийся [от другого] числом, например: Петр, Павел, такой-то конь. Ибо нужно знать, что ни сущность не существует безвидно сама по себе (οὔτε οὐσία ἀνείδεος ὑφέστηκε καθ' ἑαυτήν), ни сущностное различие, ни вид, ни сопутствующее, но только ипостаси, или индивиды, в которых и усматриваются сущности, сущностные различия, виды и сопутствующее. <...> Поэтому индивид и называется в собственном смысле именем ипостаси, ибо в ней сущность существует в действительности (ἐν αὐτῇ γὰρ ἡ οὐσία ἐνεργεῖα ὑφίσταται), принимая сопутствующее<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Doctrina patrum. P. 196.25-26.

<sup>69</sup> Joannes Damascenus. Dialectica 43.2-23.



Из этого определения следует, что сущность все-таки не сама по себе существует – ей нужна ипостась, чтобы существовать, поэтому вторые сущности должны быть *ипостазированы* в первые. Значит, сущность существует посредством ипостаси. Если сущность есть бытие чтойности, то ипостась есть бытие сущности, в соответствии с принципом οὐκ ἔστιν οὐσία ἀνυπόστατος, ибо существуют индивиды, а не роды и виды. В этом смысле говорится, что существование (ὄψαριζιν) указывает на индивид (τὸ ἄτομον), отличающийся от другого числом, т. е. ипостась есть то, что квантифицирует переменную. Но индивидуальное может быть лишь возможным, как статуя Гермеса, поэтому энергия есть то, что компенсирует онтологические измерение ипостаси, почти утраченное из-за акцента на индивидуации: «Ипостась должна иметь сущность с сопутствующим (οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων), существовать сама по себе (καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι) и созерцаться через ощущение, или же энергично (αἰσθήσει ἤγουν ἐνεργείᾳ)»<sup>70</sup>. Тем не менее даже в XIV в. Григорий Палама вынужден объяснять, что без энергии сущность не существует, а только мыслится: «Сущность, если не имеет энергии (ἢ οὐσία εἰ μὴ ἐνεργείαν ἔχει), отличной от нее самой, будет лишь представлением мысли и совершенно безыпостасной (ἀνυπόστατος)»<sup>71</sup>. Это означает, что сущность и существование – различны. И хотя ипостась и энергия не одно и то же, тем не менее без энергии сущность оказывается безыпостасной, т. е. не существует, а только лишь мыслится как нечто возможное, как бы деипостазируется<sup>72</sup>. Следовательно, энергия – это бытие ипостаси<sup>73</sup>, а поскольку конечная сущность может быть лишь возможной, а не действительной, постольку проблематика энергии включает в себя

<sup>70</sup> *Joannes Damascenus*. *Dialectica* 31.29-31.

<sup>71</sup> *Gregorius Palamas*. *Capita* CL, 136.1-2.

<sup>72</sup> Ср. тезис Фомы Аквинского: «Бытие есть актуальность всякой вещи (esse enim est actualitas omnis rei)» (*Thomas Aquinas*. *Summa theologiae* I. q. 5, a. 1). Понятно, что actualitas есть перевод греческого ἐνεργεία, фиксирующий онтологический аспект данного термина.

<sup>73</sup> Однако необходимо учитывать, что понятие энергии в византийской философии многозначно. В частности, оно имеет также значение действия, которое принадлежит природе, соответственно, сколько природ, столько и действий, но раз ипостась одна, то и бытие одно. Поэтому следует отметить, что в данном случае речь идет именно об онтологии, и при перенесении этих идей на теологию (христологию) могут потребоваться определенные пояснения.

аспект темпоральности<sup>74</sup>, который связан с более корректной постановкой вопроса о бытии и, стало быть, до некоторой степени реабилитирует акцидентальное измерение бытия, ибо время есть одна из категорий, сопутствующее. Но если ὑπόστασις выражает какое-то конкретное существование, то ὕπαρξις указывает на существование вообще, охватывая различные значения сущего. Можно сказать, что сущность – это бытие чтойности, ипостась – бытие сущности, энергия – бытие ипостаси.

Итак, *существование* (ἡ ὕπαρξις) – это наличие, присутствие, действительность, данность чего-либо, иначе говоря, бытие сущности. Как известно, этот термин восходит к глаголу ὑπάρχω, который этимологически не имеет бытийного значения, но со временем его приобрел, фиксируя экзистенциальную семантику<sup>75</sup>. Считается, что ὕπαρξις становится полноправным философским термином лишь у Филона Александрийского, который начал разграничивать непостижимую сущность (οὐσία) и постижимое существование (ὕπαρξις) Бога<sup>76</sup>. Поскольку οὐσία предполагала какую-либо чтойность и употреблялась как синоним τὸ ὄν и τὸ εἶναι<sup>77</sup>, противопоставление οὐσία и εἶναι (сущности и бытия) должно было выглядеть довольно сомнительным. Во всяком случае, его нужно было бы дополнительно обосновывать, тогда как обращение к нейтральному понятию ὕπαρξις являлось более удобным выходом из ситуации. Для того чтобы подчеркнуть экзистенциальный смысл данного термина, Филон использует связку εἶναι καὶ ὑπάρχειν (быть и существовать)<sup>78</sup> – ввиду отсутствия корреляций с чтойностью, ὕπαρξις перенимает собственно бытийное значение εἶναι и оказывается в поздней Античности онтологическим понятием *par excellence*.

<sup>74</sup> Характерно, что ἐνέργεια в паламизме используется как синоним δύναμις, ибо Бог – вне времени, а потому и вне оппозиции возможное/действительное. Впрочем, уже Аристотель говорит о том, что Бог есть чистая энергия, т. е. *actus essendi* (*Aristoteles*. *Metaphysica* 1072a30-34).

<sup>75</sup> Подробнее: Glucker. 1994.

<sup>76</sup> Glucker. 1994. P. 19–20; Kahn. 2009. P. 39.

<sup>77</sup> Как отмечает Иоанн Дамаскин: «...философы сущностью называли бытие вообще (οὐσίαν μὲν εἰπόντες τὸ ἀπλῶς εἶναι)» (*Ioannes Damascenus*. *Dialectica* 31.3-5). Похоже, эта пара встречается даже в виде гендиадиса: в ключевом тексте из «Государства» 509b9 речь идет, предположительно, именно о таком случае: τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν (см.: Hitchcock. 1985. P. 69; Gerson. 2003. P. 174, n. 40).

<sup>78</sup> Опять-таки – гендиадис (Glucker. 1994. P. 19–20; Петров. 2013. С. 365).

А поскольку εἶναι и его дериваты были зарезервированы платониками лишь для определенных типов сущего, понятие ὑπαρξίς стало охватывать вообще все, что так или иначе связано с существованием: подлинно сущее, неподлинно сущее, вообще не сущее и даже «сверхбытийное» единое.

Так ὑπαρξίς обретает экзистенциальное значение. Впоследствии этот термин будет переведен на латинский язык как *existentia*, откуда попадет в современные европейские языки, сохраняя за собой исключительно бытийное значение. Это «ученое изобретение», как говорит Ч. Кан, **выражало чистое существование, в отличие от термина *substantia* (οὐσία), который связывался с чуждостью**<sup>79</sup>. К примеру, английское *existence* указывает только на существование, тогда как *being* может означать как бытие, так и сущность (с его помощью переводят и τὸ εἶναι, и τὸ ὄν, и οὐσία). Ввиду своей многозначности *being* (как и εἶναι) оказывается менее конкретным понятием, чем *existence*. Вероятно, в какой-то момент эта подмена была необходима, но это не могло не отразиться на истории метафизики, потому что ὑπαρξίς и *existentia* – искусственные понятия, которые не имеют такого значения для языка, как глагол *быть*. Поэтому открытие экзистенции не стало открытием бытия.

Как уже отмечалось, понятие ὑπαρξίς можно сравнить с «линией» Платона, которая объединяет все типы сущего. Как говорит Прокл:

Всякая ὑπαρξίς есть сущность или возникновение, либо ни сущность, ни возникновение, и сама она либо прежде сущностей и возникающего, либо после сущности и возникновения (ἢ οὐσία ἐστὶν ἢ γένεσις, ἢ οὔτε οὐσία οὔτε γένεσις, καὶ αὐτὴ ἢ πρὸ τῶν οὐσιῶν καὶ γενέσεων, ἢ μετ' οὐσίας καὶ γενέσεως)<sup>80</sup>.

С точки зрения Прокла, ὑπαρξίς указывает на сверхсущее, сущее, становление и материю, т. е. является наиболее широким термином, который охватывает вообще все. Однако нужно заметить, что данное понятие является экзистенциальным лишь в той мере, в какой оно фиксирует бытийное значение. Если понятие ὑπαρξίς означает просто некое наличие, данность чего-либо, то оно попросту *теряет свой смысл*, ибо включает не только то, что

<sup>79</sup> Kahn. 2009. P. 54–61. По этой причине нельзя согласиться с утверждением, что «экзистенция» не выделялась в античной философии в самостоятельную категорию (Доброхотов. 1986. С. 53), – таковой как раз и была ὑπαρξίς.

<sup>80</sup> Proclus. In Platonis Parmenidem. P. 645.3-5.

существует, но и то, что только лишь мыслится, что каким-то образом дано сознанию. В этом проявляется фундаментальный для всего платонизма тезис о тождестве бытия и мышления. Однако проблема в том, что можно помыслить козлоолень, колесницы, которые едут по морю, или единое, которое не обладает бытием, с точки зрения Прокла, но при этом имеет ὑπαρξίς<sup>81</sup>. Козлоолень не существует, но каким-то образом наличествует, мыслится, поэтому область *данного* более широкая, чем область бытия<sup>82</sup>, ведь если бытие включает в себя только то, что есть, то мыслимое охватывает и то, чего нет. Но в таком случае ὑπαρξίς больше не выражает экзистенциальную семантику, хотя в онтологию данный термин входит отнюдь не для того, чтобы указывать на несуществующее. Напротив, это понятие использовалось в значении *бытия* и было призвано фиксировать то, что есть, в противоположность тому, что лишь мыслится<sup>83</sup>. Поэтому нельзя сказать, что козлоолень ὑπάρχει, существует. Значит, термин ὑπαρξίς *не означает ничего иного, кроме бытия*, или существования: ὑπάρχειν – значит *существовать*, тогда как *наличествовать* может все что угодно, включая козлоолень, который присутствует, наличествует в сознании говорящего о нем, но при этом не существует. Такое значение является основным и для греческого языка: «Ипостась есть сущность (ὕποστασις οὐσία ἐστὶ) и означает не что иное, как само сущее (αὐτὸ τὸ ὄν)... Ведь ипостась и сущность есть существование (ἢ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὑπαρξίς ἐστίν): ибо [Бог] есть и существует (ἔστι γὰρ καὶ ὑπάρχει)»<sup>84</sup>. Из этих слов ясно, что в IV в. понятия ὑπόστασις, οὐσία, τὸ ὄν и ὑπαρξίς употреблялись как синонимы, ибо ἔστι означает то же самое, что и ὑπάρχει. На этом вопросе специально останавливается Дамаский, утверждая,

<sup>81</sup> Proclus. Theologia Platonica I.18.13-21; II.31.8-19; In Platonis Parmenidem. P. 1064.31–1066.7.

<sup>82</sup> Étant donné (сущее данное), как сказал бы Ж.-Л. Марион, который разрабатывает феноменологию данности, намереваясь отказаться от бытия и ограничиться феноменами (см.: Marion. 1997).

<sup>83</sup> Ср. противопоставление «по понятию и по бытию (κατ' ἐπίνοιαν καὶ καθ' ὑπόστασιν)» (Posidonius. Fragmenta 311.4-5). Собственно говоря, это противопоставление принимает и Прокл: «Начала не имеют существования по понятию, но по бытию (αἱ γὰρ ἀρχαὶ κατ' ἐπίνοιαν τὴν ὑπόστασιν οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ καθ' ὑπαρξίν)» (Proclus. In Platonis Parmenidem. P. 1054.27-28).

<sup>84</sup> Athanasius. Epistula ad Afros episcopos 4.3.

что «существовать и быть – одно и то же (ταὐτὸν... ὑπάρχειν καὶ εἶναι)»<sup>85</sup>. Поэтому, когда Прокл *искусственным образом* пытается развести эти понятия, говоря о том, что единое обладает ипостасью, но не бытием, это свидетельствует лишь о том, что вопрос о бытии действительно был предан забвению, по крайней мере, в неоплатонизме это выражено достаточно ярко (подробнее об этом в следующей главе).

Такова, с моей точки зрения, основная проблематика греческой онтологии. И прежде чем двинуться дальше, полезно будет зафиксировать сказанное в виде таблицы, где указаны русские и греческие термины, а также их эквиваленты в генологии, что будет полезно иметь в виду при чтении следующей главы:

быть	εἶναι	ни-единое-ни-многое
бытие	τὸ εἶναι	единое (формально)
сущее	τὸ ὄν	единое-многое
сущие	τὰ ὄντα	многое
сущность	ἡ οὐσία	единство
существование	ἡ ὑπαρξις	ни-единое-ни-многое
действительность	ἡ ἐνέργεια	ни-единое-ни-многое

### 1.3. Онтологическое различие

При всем интересе к онтологической проблематике в греческой философии существовали препятствия для строгой постановки вопроса о бытии. Основная проблема заключалась в том, что само направление поисков было иным. Перед греками стояла задача объяснить *то, что есть*, поэтому вопрос сводился главным образом к исследованию *сущности* сущего, вопрос же о его *бытии* не ставился. Данный вопрос предполагает различие бытия и сущего (Sein und Seiendes), которое М. Хайдеггер сделал отправной точкой своей философии. В марбургских лекциях 1927 г., которые затем появляются под заголовком «Основные проблемы феноменологии», он поясняет смысл этой дифференции:

<sup>85</sup> *Damascius. De principiis* I.310.15–311.4.

И что может еще быть дано, кроме природы, истории, Бога, пространства, числа? Обо всем перечисленном мы говорим, хотя и в разных смыслах, что оно *есть*... Помимо этого сущего *нет ничего*. Возможно, помимо перечисленного сущего ничто иное не *есть*, но, возможно, *дано* (es gibt) кое-что еще, что, правда, не *есть*, но, тем не менее, в некотором смысле, который еще предстоит определить, *дано*<sup>86</sup>. <...> Мы способны схватывать сущее как таковое, как сущее, только если мы понимаем нечто такое, как бытие. Это понимание действительности, соответственно, – бытия в самом широком смысле – в противоположность опыту сущего есть в некотором определенном смысле *более раннее*. Мы должны понимать бытие, бытие, которое само больше уже не может быть названо сущим, бытие, которое не находится среди прочего сущего как сущее, но которое, тем не менее, должно быть дано и в самом деле дано в понимании бытия, в бытийной понятности<sup>87</sup>. <...> Сущее – это нечто. Стол, стул, дерево, небо, тела, слова, поступки. Сущее – пожалуй, но бытие?.. Нечто такое, как бытие, изымает себя [из этого ряда] как ничто<sup>88</sup>. <...> Каждое сущее есть *нечто*, т. е. оно имеет свое “что”, и как сущее обладает определенным *способом быть*<sup>89</sup>. <...> Бытие и его определения в некотором смысле лежат в основе сущего, ему предшествуют, суть протергов, нечто более раннее. ...Бытие как a priori есть раньше сущего<sup>90</sup>.

Так античная онтология была пересмотрена: сущность не нуждается ни в чем, кроме бытия, ибо для того чтобы чтойность стала сущностью, ей необходимо бытие. Причем если для средневековой философии сущность и существование совпадают лишь в Боге, то у Хайдеггера они совпадают в человеке, в Dasein<sup>91</sup>. Весьма примечательная перемена! Когда выше речь шла о лексиконе греков, я сказал лишь о том, что бытие и сущее различаются – теперь пришло время поговорить об этом подробнее. Однако сразу нужно отметить, что я не ставлю своей задачей излагать философию М. Хайдеггера, ибо далеко не во всем с ним можно согласиться; я лишь опираюсь на онтологическое различие, которое он сделал принципиальным и неустранимым.

<sup>86</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 12.

<sup>87</sup> Там же. С. 13.

<sup>88</sup> Там же. С. 16.

<sup>89</sup> Там же. С. 21.

<sup>90</sup> Там же. С. 24; ср.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 533–542.

<sup>91</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 60.

*Бытие* (τὸ εἶναι, Sein) – это *есть* того, что есть, благодаря которому то, что есть – есть, ввиду чего сущее опознается именно как *сущее*, т. е. как то, что есть. С одной стороны, благодаря бытию сущее *опознается* как сущее – в этом смысле бытие есть трансцендентальное понятие, с другой же, бытие сущего – это бытие того, что существует, – в этом смысле бытие есть объективное понятие, которое констатирует положение вещей в мире. Если чтойность является сущностью благодаря бытию, то без бытия она представляет собой лишь то, что мыслится, определенное нечто (τὶ), единицу мышления. Например, козлоолень – нечто мыслимое, что не обладает бытием. О чем бы ни шла речь, о каком бы сущем мы ни говорили, оно *есть* сущее лишь в отношении к бытию. Бытие – это смысл значений сущего, ибо все типы сущего объединяет то, что они *есть*: они различны, но они *есть*.

Здесь нужно «повернуть глаза души», чтобы мыслить не о вещи, а о бытии вещи, ведь стол и бытие стола – не одно и то же. Что такое бытие стола, что такое бытие вообще (τὸ ὄν ψιλόν)? Ясно, что бытие стола не *есть* стол, бытие – не вещь, не нечто, не какая-то чтойность, оно – ничто, которое имеется, каким-то образом дано нам (es gibt). Все, что *есть*, – это сущее; сущее *есть*, а бытие сущего не *есть*, потому что оно иное, чем сущее. Стол *есть*, а его бытие – не *есть*. Поэтому нельзя сказать, что бытие *есть*, ибо бытие – это то, чем обеспечивается (высвечивается) всякое *есть*, всякое присутствие: «Бытие не может *быть* (Sein kann nicht *sein*). Если бы оно было, оно не оставалось бы уже бытием, а стало бы сущим (Würde es sein, bliebe es nicht mehr Sein, sondern wäre ein Seiendes)»<sup>92</sup>. Бытия нет потому, что оно предшествует (πρότερον) всякому сущему, но без сущего оно теряет свой смысл: бытие без сущего *есть* небытие, потому что бытие *есть* именно бытие сущего. Стало *быть*, само бытие не *есть*, а то, что *есть*, – это сущее; сущее – это существующее, причем всегда – *нечто*. Этим «нечто» может быть как что-то конкретное, так и что-то абстрактное. Вместе с тем бытие не *есть* нечто, оно – ничто, потому что оно ничто из сущего. Будучи таковым, оно не может быть только лишь трансцендентальным понятием, ибо в таком случае оно оставалось бы идеей и не могло бы познаваться через ничто.

<sup>92</sup> Heidegger M. Kants These über das Sein. S. 479; Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии. С. 380.

Тем не менее было бы ошибкой говорить, как это делал Г. Гегель, что бытие и ничто тождественны. То обстоятельство, что данные понятия пусты содержательно, еще не дает основания отождествлять их, ибо они принципиально различны семантически. Бытие, отличное от сущего, не есть нечто (сущее) и лишь в этом смысле может рассматриваться как ничто. Другими словами, обращение к ничто – лишь необходимое ограничение, ἐλοχί, позволяющее увидеть различие бытия и сущего, элиминирующее сущее и оставляющее наедине с неуловимой легкостью бытия. Однако Гегель утверждает следующее:

*Бытие, чистое бытие (Sein, reines Sein) – без всякого дальнейшего определения. <...> Оно есть чистая неопределенность и пустота (die reine Unbestimmtheit und Leere). <...> Бытие, неопределенное непосредственное (unbestimmte Unmittelbare), есть на деле ничто и не более и не менее, как ничто (Nichts und nicht mehr noch weniger als Nichts). <...> Ничто, чистое ничто; оно простое равенство с самим собой, совершенная пустота, отсутствие определений и содержания; неразличенность в самом себе. <...> Таким образом, ничто есть (существует) в нашем созерцании или мышлении (so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken); или, вернее, оно само пустое созерцание и мышление; и оно есть то же пустое созерцание или мышление, что и чистое бытие. – Ничто есть, стало быть, то же определение или, вернее, то же отсутствие определений и, значит, вообще то же, что и чистое бытие. <...> Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же (Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe)<sup>93</sup>.*

Поскольку бытие понимается как чистая неопределенность и пустота, Гегель говорит о его тождестве с ничто, ибо последнее есть «совершенная пустота, отсутствие определений и содержания». Тем не менее, если два понятия пусты содержательно, это еще не значит, что они тождественны. Когда бытие лишается всякого возможного содержания, остается его голое значение – *быть*, взятое в своей непосредственности, т. е. понятие, субстантивированное бытие, становится чистым *быть*, которое уже не есть понятие и не содержит в себе ничего (сущего), но

<sup>93</sup> Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik. S. 82–83; Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 68–69.



при этом остается та самая бытийность, которая и является основным смыслом данного понятия. По всей видимости, Гегель руководствуется принципом тождества неразличимых, который опосредуется феноменологически, потому что бытие и ничто предстают в виде пустого созерцания и мышления. Они остаются лишь трансцендентальными понятиями. Из отсутствия определений Гегель выводит тождество, после чего белое и черное превращаются в серое, сливаясь в становление. И все же, если мы в сумерках не можем отличить белую нитку от черной, это не означает, что перед нами серая нитка. Скорее это говорит о том, что в данной ситуации возможности нашего познания ограничены. В такого рода вопросах мышление подходит к своим границам, ибо не может распознать или как-то определить то, что находится по ту сторону, – формальных средств недостаточно. Как известно, правая и левая перчатки формально идентичны, однако они не тождественны, потому что это две перчатки, а не одна, так же как не тождественны две купюры одного номинала. Они одинаковы, но не тождественны. Поэтому бытие и ничто не могут быть тождественны и не могут быть лишь пустым созерцанием или мышлением. Для того чтобы выйти к бытию, нужно выйти из самого себя навстречу к миру.

Мышление, обращенное к бытию и ничто, видит только самое себя, собственную интенциональность. Когда мы мыслим о ничто, мы мыслим то, что мыслим о ничто, т. е. мыслим о мышлении, предметом которого в этот момент должно быть ничто. Ибо мысль, когда она лишается своего предмета, обращается на саму себя. Поэтому для Гегеля бытие и ничто сливаются в пустое созерцание и мышление, вернее, они и есть для него пустое созерцание и мышление, ибо ни в том, ни в другом мышление уже ничего не различает, ничего не опознает. Дальше только наощупь. Однако Гегель не может допустить этого, он хочет подобно искрам из камня высечь бытие из понятия. Для этого он привлекает онтологический аргумент – так он пытается остаться в пределах умозрения, чтобы не обращаться к опыту и восприятию. Мышление остается с самим собой и из себя пытается извлечь целый мир, как будто оно и есть Бог. Но мышление и бытие не тождественны, ибо можно помыслить то, что не существует, например козлоолена или колесницу, которая едет по морю, как говорил Горгий.

И хотя можно сказать, что ничто для мысли есть нечто, некий предмет мышления, тем не менее значение данного понятия не есть нечто, но – ничто. Ничто есть ничто, при том что ничто не есть. Есть нечто, ничто же не есть. Ничто – лишь беспредметность, не что-то, пустота, но противоположно оно не бытию, а сущности. Значит, бытие и ничто принципиально различны, ведь бытие шире, чем ничто, ибо оно шире, чем сущность. Вместе с тем бытие было бы совершенно неуловимым, если бы оно не противостояло небытию. Небытие – это противоположное бытию, у чего нет имени, оно образуется лишь отрицанием бытия. При этом смысл бытия ухватывается из его противопоставленности небытию: бытие противоположно небытию, как противоположны присутствие и отсутствие, да и нет, есть и несть.

Поскольку бытие содержательно пусто и в этом смысле есть ничто, оно ничего не прибавляет к вещи. Будучи таковым, бытие представляет собой чистое полагание, а точнее, положенность вещи (*bloß die Position eines Dinges*), как говорит И. Кант<sup>94</sup>, поскольку «полагание» есть несовершенная форма и указывает на некий процесс, а не на то, что уже существует. Положенность – это положенность чего-то, но не самого себя, следовательно, оно не может быть *causa sui*: **если мыслить бытие без привязки к сущему**, для него нельзя найти ни начала, ни конца, ибо начинается и прекращается только бывающее, сущее, тогда как бытие лишь позволяет сущему быть (сущим). Бытие никогда не начинало *быть*, ибо *есть* сущее, а бытие не есть сущее. Но если бытие без сущего – это небытие, а сущее начало быть, то бытие до сущего было небытием. Точнее, оно *не было* небытием, но не было ничего, т. е. «было» небытие. Бытие настойчиво вторгается сейчас в текст потому, что оно пронизывает весь строй речи, которая используется главным образом для выражения того, что существует<sup>95</sup>. Взятые сами по себе, бытие и небытие не предполагают сказуемого, а если рассмотреть их глагольные формы, т. е. быть и не быть, они сами предстают как чистое действие и покой.

<sup>94</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 452.

<sup>95</sup> Можно обратить внимание на то, как Парменид пытался отрицать небытие, говоря о том, что оно не есть. Однако тем самым он как раз и открывает его для мысли, вопреки собственным намерениям, ибо небытие как раз и должно не быть. Нужно уметь понимать отсутствие.

У бытия нет начала, потому что оно не начинает быть, ибо начинает быть сущее. До того, как сущее начало быть, бытие представляет собой небытие. С этой точки зрения бытие и небытие тождественны, ибо небытие не есть что-то, что может меняться, но как только нечто начало быть, небытие оказывается бытием того, что начало быть. Трудность состоит в том, что к бытию нельзя применять глаголы было, есть, будет, а потому до появления сущего его «состояние» не удастся выразить в речи. Что такое бытие до или без сущего? Если бытие есть бытие сущего, то без сущего оно не бытие, т. е. оно теряет свой смысл. Но в то же время оно и не появляется, не начинает быть, ибо появляется сущее, а бытие не есть сущее. Получается, что оно находится в каком-то неопределенном состоянии: бытия нет до сущего, но когда сущее начинает быть, «появляется» и бытие, которое не начинает быть. Наверное, можно сказать, что бытие не есть, но проявляется через сущее.

Далее, поскольку бытие безначально, у него нет причины, оно ведь не есть следствие чего-либо, но и само оно не причина, т. к. *ничто* не может быть *причиной* для чего-либо. Из-за этого мысль о бытии оставляет ощущение бессилия, а потому и избыточности: для того чтобы завоевывать соседние народы, обращаться к бытию не нужно, вся работа вершится в области сущего; одно сущее порождает другое сущее, не задумываясь о бытии и не спрашивая у него позволения; бытие не дает власти над чем-либо, его нельзя использовать, поэтому оно остается непродуманным. В этом смысле Аристотель все же прав: сущность, поскольку она *уже есть*, в своем существовании не зависит от бытия, но зависит от других сущих, которые могут ей повредить или ее уничтожить. Тем не менее с помощью бытия мы опознаем сущее в качестве сущего, констатируем наличие или отсутствие чего-либо, т. е. фиксируем, что нечто является сущим и потому имеет значение. Точнее говоря, бытие является ориентиром, благодаря которому мы вообще способны иметь представление о том, что нечто может существовать или, следовательно, не существовать. Значит, бытие есть критерий сущего.

Исчерпывается ли этим понятие бытия? Никоим образом. Возможно, впрочем, какие-то важные интуиции, которые следуют из онтологического различия, мне все же удалось зафиксировать. Бытие есть смысл значений сущего, бытие есть критерий сущего, по-

сколькx оно сущее. Бытие не есть сущее, бытие вообще не есть, ибо оно не может быть. Но мы говорим о бытии сущего, бытии того, что существует, однако то, что существует, не нуждается в бытии, но каким-то образом имеет его. С разных сторон можно подходить к этому понятию. Бытие как действительность, возможность, истина, событийность, положенность, неопределенное непосредственное и т. д., однако за всеми этими функциями глагола *быть* проглядывает какая-то первичная интуиция. Поэтому, оставив пока в стороне данный вопрос, следует еще раз обратиться к истории философии и посмотреть, какие уроки она в себе содержит.

#### 1.4. Однозначность бытия и многозначность сущего

Объединяя различные значения, понятийность помогает отвлечься от конкретных проявлений того, что есть, обращаясь к тому, что есть общего у всего сущего. При этом бытие как бы отвлекается от сущего, вследствие чего оказывается бессодержательным и пустым. На этом эвристический потенциал абстракции, судя по всему, и заканчивается, потому что в действительности бытие никогда не отделено, не оторвано от сущего. После изъятия сущего остается лишь глагольная бытийность, кроме которой в бытии уже ничего не мыслится. Этот остаток есть нечто простое, он не состоит из частей, следовательно, бытие прежде какой-либо сложности, оно мыслится как нечто единое, в отличие от сущего, которое множественно.

Однако проблема в том, что понятия бытия и сущего долгое время не разграничивались, что привело к большой путанице в метафизике. Именно она побудила М. Хайдеггера говорить о необходимости деструкции истории онтологии. На мой взгляд, один из наиболее ярких примеров такой путаницы – спор между томистами и скотистами, о котором следует немного сказать.

Как известно, Фома Аквинский отстаивал учение об аналогии сущего, которое является разновидностью эквивокации<sup>96</sup>, тогда как Дунс Скот настаивал на его унивокальности. Главное различие их позиций стоит в том, что Фома отождествляет сущее с бытием, тогда как Дунс Скот – бытие с сущим. Это следует пояснить, хотя подробно остановиться на этом вопросе, к сожалению, здесь нет возможности.

<sup>96</sup> *McInerney*. 1996. P. 93.

Аналогия сущего (*analogia entis*) – это представление, восходящее к платоновской типологии сущего, не объединенного общей линией бытия, вследствие чего различные типы сущего рассматриваются обособленно, как отдельные регионы, связанные отношением причинности. Как следствие, Фома не может допустить унивокации, ведь чувственное и умопостигаемое рассматриваются как два иерархически различных *бытия*. А поскольку Аристотель не проясняет вопрос о том, что объединяет различные значения сущего, Фома опирается на платоническую идею подобия (*τὸ ἕοικός*) низшего высшему, из чего следует, что ни одно имя не может сказываться о Боге и творении унивокально (*nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur*)<sup>97</sup>. Иными словами, различные регионы сущего не могут быть подведены под какое-то более общее понятие<sup>98</sup>. Для Фомы такого понятия просто нет: если он и говорит о бытии (*actus purus, actus essendi*), то оно тождественно сущности Бога, а потому указывает лишь на высший регион сущего, который *онтологически* отличен от низшего. Таким образом, мысль Фомы ориентирована на различные значения сущего, которые принимаются за различные значения бытия. Из этого следует, что Аквинат отождествляет сущее с бытием.

Преимуществом такого подхода является то, что в системе Аквината нет опасности пантеизма, который должен был бы следовать из тезиса «сущность Бога есть бытие»: причастуя бытию, всякое сущее должно причастовать сущности Бога, ибо нет двух бытий, но лишь одно. Однако Фома ведет речь о различных регионах сущего, а не о бытии, поэтому опасности пантеизма не возникает. Сущее причастует какому-то другому *бытию* (т. е. сущему), а не тому, которое есть сущность Бога. Отсюда возникает та странность, что Фома, с одной стороны, вынужден говорить о непостижимости сущности Бога, а с другой, отождествлять ее с бытием. Он поясняет это следующим образом:

Бытие сказывается двояко: в одном смысле оно обозначает акт бытия (*actum essendi*), в другом оно обозначает связь предложения (*compositionem propositionis*), которое производит душа, соединяя субъект с предикатом. Поэтому мы не можем знать бы-

<sup>97</sup> *Thomas Aquinas*. Summa theologica I. q. 13, a. 5, resp.; ср.: *Plotinus*. Enneades VI.1.1-3.

<sup>98</sup> *Wippel*. 2000. P. 571–572.

тие Бога (*non possumus scire esse Dei*), равно как и Его сущность, взяв бытие в первом смысле, но [можем знать] только во втором (*solum secundo modo*). Ибо мы знаем, что такое предложение, которое мы формулируем о Боге, говоря “Бог есть”, – истинно<sup>99</sup>.

Однако то, что мы не можем знать *esse Dei*, ни из чего не следует и является лишь догматическим постулатом. Почему мы не знаем, что такое *esse*, если мы понимаем значение этого слова? Почему нечто неизвестное называется именно *esse*? Какое есть основание утверждать, что неизвестное нам *esse* есть именно бытие? И почему неизвестное нужно отождествлять с сущностью Бога? С точки зрения онтологии ответы на эти вопросы едва ли удастся найти, но лишь благодаря этому Фома избегает опасности пантеизма, тогда как Дунс Скот, который занимает противоположную позицию, избежать такого упрека не может.

Уже Аристотель говорит, что бытие и единое сказываются обо всем<sup>100</sup>, т. е. бытие каким-то образом объединяет все многообразие сущего, причем не эквивокально (*οὐχ ὁμώνυμος*)<sup>101</sup>. А поскольку никакая наука не доказывает существование своего предмета, т. е. теология не должна доказывать бытие Бога, Дунс Скот полагает, что сомневаться можно только в том, каким является то или иное сущее, например конечное оно или бесконечное, однако в обоих случаях речь будет идти о чем-то существующем.

Разум человека-странника, однако, может быть уверен относительно Бога, что Он есть сущее (*quod sit ens*), но сомневаться, конечное сущее или бесконечное, сотворенное или несотворенное; значит, понятие сущего (*conceptus entis*) в отношении Бога отлично от того и другого понятия, таким образом, само по себе оно нейтрально и включено в оба из них; следовательно, оно унивокально<sup>102</sup>.

Однако это не мешает Дунсу Скоту выстраивать свое доказательство бытия Бога, поэтому сюда нужно внести некоторые пояснения. *Doctor subtilis* замечает то, что упускают Платон и Фома:

<sup>99</sup> *Thomas Aquinas*. *Summa theologica* I. q. 3. a. 4, ad sec.; выделяя два значения бытия, Фома следует за Аристотелем: *Aristoteles*. *De interpretatione* 16b22-25.

<sup>100</sup> *Aristoteles*. *Metaphysica* 998b20; *Topica* 127a27-29.

<sup>101</sup> *Aristoteles*. *Metaphysica* 1003a33-34.

<sup>102</sup> *Duns Scotus*. *Ordinatio I*, d. 3. P. 1, q. 2, n. 27; ср.: *Ordinatio I*. Prologus. P. 3, q. 1, a. 1, n. 136; d. 3. P. 1, q. 2, n. 27–29.

низшее сущее, отличаясь по сущности, тем не менее так же остается сущим, как и высшее, поскольку любое сущее является сущим лишь в отношении к бытию, которое всякий раз, следовательно, одно и то же<sup>103</sup>. Иными словами, мы обладаем предельно простым (*simpliciter simplex*) понятием бытия, которое основано на естественном восприятии, благодаря чему можем опознать нечто как сущее, даже если оно не дано нам непосредственно<sup>104</sup>, ибо «первым естественным объектом нашего разума является сущее, поскольку оно сущее (*ens in quantum ens*)»<sup>105</sup>, т. е. бытие. Однако, проясняя то, что объединяет различные значения сущего, Скот не видит необходимости в различении бытия и чтойности<sup>106</sup>, что ставит под вопрос иерархию и различие типов сущего, вследствие чего божественное сущее оказывается принадлежащим тому же порядку, что и тварное. Точнее говоря, тварное и нетварное оказываются в равной мере сущим, которое причастно бытию.

Имея это в виду, Дунс Скот вынужден пояснять, дабы избежать упреков в пантеизме или чем-то подобном, что разные типы сущего могут совпадать концептуально (*in conceptibus*) и различаться в реальности (*in realitate*)<sup>107</sup>. Обычно считается, что такое решение объясняется логическим характером унивокации, которая, таким образом, сводится к процессу познания<sup>108</sup>. Но тогда общим у всего сущего будет *только имя* и, следовательно, учение Дунса Скота окажется лишь изоциренным вариантом эквивокации. Между тем сама постановка такого вопроса возможна только в случае отождествления бытия и сущего, когда одно сущее оказывается в каком-то отношении тождественным другому по причине того, что бытие в обоих случаях одно и то же. В отличие от Фомы, Скот ориентируется на однозначность бытия, но понимает ее как унивокацию сущего, т. е. отождествляет бытие с сущим, что и приводит к опасности пантеизма<sup>109</sup>.

<sup>103</sup> *Duns Scotus*. *Lectura I. d. 3. P. 1, q. 2, n. 21–25*. В исследовательской литературе высказывалось мнение, что позиция М. Хайдеггера в этом отношении близка к скотизму, см.: *Tonner*. 2010.

<sup>104</sup> *Duns Scotus*. *Ordinatio I. d. 3. P. 1, q. 2, n. 35, 80*.

<sup>105</sup> *Duns Scotus*. *Ordinatio I, prolog. P. 1, q. 1, a. 1, n. 1*.

<sup>106</sup> *Duns Scotus*. *Ordinatio I. d. 3. P. 1, q. 2, n. 11–12, 16*.

<sup>107</sup> *Duns Scotus*. *Ordinatio I. d. 8. P. 1, q. 3, n. 82–83*.

<sup>108</sup> *Антолонов*. 2001. С. XVI; подробнее: *Boulnois*. 1999. P. 223–292.

<sup>109</sup> Ср.: *Антолонов*. 2001. С. XVI; *Жильсон*. 2011. С. 355–356.

Несмотря на то, что Дунс Скот пытается совместить аналогию и унивокацию, уже современники восприняли его учение как «разрушение всей философии»<sup>110</sup>. Поскольку платонизм в широком смысле стал нормативным языком христианской мысли, позицию Скота иногда представляют чем-то вроде грехопадения, «поворотным моментом в судьбе Запада», после которого начинается кризис европейской культуры<sup>111</sup>. Такого рода обвинения есть не что иное, как борьба за онто-теологию, сведение бытия к сущему, борьба за иерархическое понимание бытия, наконец, за платонизм, который пал на фронтах Нового времени, оставив христианскую философию вдовой. И Дунс Скот, конечно, внес свой вклад в этот процесс, который, впрочем, является не более негативным, чем коперниканская революция. Платонизм в данном случае означает следующее: различные способы познания накладываются на различные значения сущего, в результате чего возникает представление о различных регионах бытия, которые параллельно сосуществуют друг с другом (высвобождая один из них для Бога).

После открытия унивокации становится ясно, что речь может идти о сотворенном или несотворенном *сущем*, о наличном или подручном *сущем*, но бытие остается вне этих противопоставлений, потому что оно охватывает то и другое и по своему смыслу противоположно небытию, а не какому-то типу сущего. Следовательно, Бог теперь оказывается противопоставленным не тварному сущему, а небытию, ведь если Бог есть лишь сущее, то Он может и не быть<sup>112</sup>. Сущее есть множество сущих, которому принадлежит многозначность: региональные онтологии касаются различных областей сущего, которое суть сущее в отношении к бытию. Это можно пояснить словами И. Канта о пространстве:

Представить себе можно только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними разумеют лишь части одного и того же единственного пространства. К тому же эти части не могут предшествовать единому, всеохватывающему пространству словно его составные части (из которых можно было бы его сложить): их можно мыслить только находящимися в нем. Пространство в существе своем

<sup>110</sup> *Duns Scotus. Lectura I. d. 3. P. 1, q. 2, n. 105.*

<sup>111</sup> *Milbank. 1997. P. 44; Perl. 2014. P. 6.*

<sup>112</sup> См.: *Гагинский. 2018.*



едино; многообразное в нем, а стало быть, и общее понятие о пространствах вообще основываются исключительно на ограничениях<sup>113</sup>.

То же самое нужно отнести и к бытию: если говорят о многих *бытиях*, то под ними понимают лишь части (регионы) сущего, которые можно мыслить только находящимися в бытии, как в чем-то едином и всеохватывающем. Различие наличного и подручного, идеального и материального, следовательно, заключено в них самих, а не в бытии. Например, стол и лес различаются сами по себе, по своей сущности, а не какими-то особенными способами бытия. Ведь что позволяет относить то или иное сущее к определенному региону? По-видимому, соответствующие *сущностные свойства*, характер их отношения к нам, ибо *для нас* одно наличное, а другое подручное, но бытие всякий раз остается одним и тем же. По этой причине одно есть не в большей мере сущее, чем другое, ὅστε οὐκ ἂν ἐπιδέχοιτο ἢ οὐσία τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, как говорит Аристотель<sup>114</sup>.

Если сказанное о бытии верно, то за всеми значениями сущего должно стоять какое-то одно. Причем это единое не может быть сущностью, потому что в таком случае оно не обладало бы достаточной степенью всеобщности. Поскольку бытие сказывается обо всем, но не есть что-либо из того, о чем оно сказывается, в нем отсутствует какая-либо множественность, что отражается в языке: нет бытий, но лишь бытие. Поэтому можно сказать, перефразируя Аристотеля: τὸ ὄν μὲν λέγεται πολλαχῶς, τὸ δὲ εἶναι μοναχῶς, т. е. сущее многозначно, а бытие – однозначно.

Бытие *мыслится* как некое единство. Однако это еще не все: само по себе оно даже не едино. Как известно, уже Парменид поддается соблазну мыслить бытие как единое<sup>115</sup>, столь пленительному для философов, что даже повинный в «отцеубийстве» Платон не может помыслить бытие иначе<sup>116</sup>. До определенной

<sup>113</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 66.

<sup>114</sup> «Нельзя быть сущностью в большей или меньшей степени» (*Aristoteles. Categoriae* 4a8-9). Это значит, что в отношении бытия понятие сущности не имеет степеней и градаций, но указывает на то, что нечто либо есть (что-то), либо не есть, т. е. либо является такой-то сущностью, либо не является. Например, нельзя быть человеком в большей или меньшей степени: Аристотель либо человек, либо не человек вовсе.

<sup>115</sup> DK 28. В 8.5-6.

<sup>116</sup> *Plato. Sophista* 241d.

степени это оправданно: если бытие мыслится единым, то множественность следует отнести к сущему. Однако бытие как таковое не едино, оно – *анаритмично*, или анаритмологично (от греч. ἀν-ἀριθμός), т. е. бесчисленно, но не в смысле бесконечной множественности («звездам числа нет»), а в значении полной непричастности к числу, как то, что в принципе не поддается счислению, не имеет числа, не связано с ним («открылась бездна»). Как единое объединяет многое, так бытие охватывает сущее, что позволяет нам оперировать *понятием* бытия. Но как уже отмечалось выше, понятие субстантивирует свой предмет, что мешает услышать его глагольное звучание. Основная характеристика сущего как сущего – та, что оно *есть*, но это последнее не является ни единым, ни множественным. В глаголе «быть», если его взять как таковой, еще нет единства или множества, оно появляется вместе с сущим, когда *что-то* есть.

Иными словами, за пределами категориальной сетки нашего восприятия, говоря по-кантовски, т. е. вне категории число, ничего числового быть не может. Или, как говорит Платон, продумывая первую гипотезу в «Пармениде», единое – не едино, потому что оно не существует как единое, ибо «в таком случае оно было бы уже сущим (ὄν)»<sup>117</sup>. Как поясняет Прокл, единое на самом деле находится *в нас*, а то первое, что вовне, оно даже и не едино, т. е. мы сами привносим единство в мышление первоначала. Изначальное «единое» уже в анонимном «Комментарии к “Пармениду” Платона» было понято как бытие в его отличии от сущего. И хотя Прокл впоследствии не соглашался с такой интерпретацией, в следующей главе я постараюсь показать, что она гораздо ближе к истине.

---

<sup>117</sup> Plato. Parmenides 141e.

## Глава 2. Единое: деконструкция генологии

Необходимо начать с исправления имен.

*Конфуций*

### 2.1. Постановка проблемы

Термин «генология» (от греч. ἕν – единое) достаточно давно закрепился в специальной литературе: в отечественной науке его использовали П.П. Блонский и А.Ф. Лосев<sup>1</sup>, на Западе он вошел в оборот благодаря Э. Жильсону и Э. Виллеру<sup>2</sup>. Как это обычно бывает, появление нового термина совпадает с ростом исследовательского интереса к соответствующей предметной сфере. И действительно, в XX в. учение о едином было в центре внимания многих исследователей, что связано с большой волной интереса к неоплатонизму<sup>3</sup>. Этот интерес, помимо его очевидной ценности для истории философии, также стимулировался критикой метафизики как онто-теологии: поскольку генология открывает возможность преодоления онтологии, она была предложена в качестве ответа на критику М. Хайдеггера. В частности, исследователи указывали на то, что немецкий философ игнорирует неоплатонизм, центральным пунктом которого является учение о сверхбытийном едином<sup>4</sup>. С этим можно согласиться: М. Хайдеггер почему-то умалчивал о

<sup>1</sup> Блонский. 1918. С. 279, 289–292; Лосев. 1993. С. 683, 742, 784.

<sup>2</sup> Gilson. 1948. P. 42; Wylle. 1960.

<sup>3</sup> Hankey. 2006.

<sup>4</sup> Этот вопрос обсуждался еще в 50-х гг. прошлого столетия: Hadot. 1959. Современные исследования, посвященные этой теме: Narbonne. 2001a; Hankey. 2004. По аналогии с «забвением бытия» (Seinsvergessenheit) – важнейшим понятием М. Хайдеггера, В. Байервальтес не без иронии охарактеризовал эту ситуацию как «забвение Плотина» (Plotin-Vergessenheit, см.: Beierwaltes. 1992. S. 54, Amn. 56).

генологии, из-за чего некорректно трактовал не только историю метафизики, но и христианскую теологию, на которую неоплатонизм оказал значительное влияние. Однако нужно признать и то, что генология неоплатоников – как древних, так и нынешних – также отнюдь не безупречна, и философия М. Хайдеггера дает возможность это увидеть.

Дело в том, что во многих исследованиях, в которых неоплатонизм противопоставляется деструкции метафизики, генология рассматривается в законченном виде, без какой-либо критической оценки ее истоков. Считается само собой разумеющимся, что онтология исчерпывается ноологией, включающей не только сущее, но и бытие (что фиксируется терминологически), вследствие чего конституирующее все сущее единое оказывается свободным от каких-либо онтологических обязательств и осмысливается как τὸ ἐλέκειναι τοῦ εἶναι – запредельное бытию. Однако такой вывод будет проблематичным, если при анализе генологии принимать во внимание онтологическое различие<sup>5</sup>. И в этом нет анахронизма, поскольку данное различие созревает в недрах платонизма, являясь плодом осмысления диалектики единого и многого. Первые указания на это можно найти уже у Платона и Аристотеля, хотя в ясном виде оно фиксируется лишь в анонимном «Комментарии на “Парменид” Платона»<sup>6</sup>. Данное различие присутствует у Марии Викторина и Боэция<sup>7</sup>, в Ареопагитском корпусе и у Максима Исповедника<sup>8</sup>. Иными словами, великие умы прошлого то и дело подступали к различию бытия и сущего, но до Хайдеггера оно все-таки оставалось на периферии философской мысли. Теперь

<sup>5</sup> В редких случаях, когда это осознается (напр.: *Narbonne*. 2001a. P. 69–70; *Cürsgen*. 2007. S. 21–35), решение сводится к такому истолкованию бытия, которое позволяет оправдать неоплатоническую генологию. Собственно говоря, в этом основной посыл книги Ж.-М. Нарбонна, который говорит о непрерывности бытия и парадоксальности тезиса «бытие не есть» у М. Хайдеггера (*Narbonne*. 2001a. P. 276–277). Однако за этой кажущейся парадоксальностью скрывается важная интуиция, которую нельзя игнорировать (причем для понимания онтологического различия совершенно избыточно привлекать спекуляции позднего Хайдеггера).

<sup>6</sup> <*Porphyrius*>. In *Platonis Parmenidem commentaria* 12.23-35; *Hadot*. 1973.

<sup>7</sup> *Hadot*. 1963.

<sup>8</sup> *Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus V. 4; *Maximus Confessor*. *Ambigua* X.91.1–92.16.

же, когда указанное различие стало нормативным для онтологии, нельзя не заметить, что диалектика единого и бытия в «Пармениде» и ее осмысление в неоплатонизме содержат ошибочные выводы, обусловленные тем, что бытие сводилось к сущему и осмыслялось как нечто множественное. Это приводит к необходимости пересмотра, или деконструкции, классической генологии. Однако прежде чем приступить к этому, не лишним будет кратко, поскольку о генологии написано довольно много работ, описать общий смысл этого учения, выделив то, что наиболее важно для настоящей книги<sup>9</sup>.

Неоплатоническая версия генологии представляет собой интерпретацию диалектики единого и многого, разработанной в диалоге «Парменид». Платон осмысляет соотношение единого и бытия (первая гипотеза, 137c-142b), в результате чего приходит к выводу, что единое как таковое – οὐδαμῶς οὐσίαις μετέχει, не причастно бытию<sup>10</sup>. И напротив, если рассматривать единое как существующее (вторая гипотеза, 142b-155e), то оно не будет единым и превратится в беспредельное множество: «единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество»<sup>11</sup>. Отсюда делается вывод, обусловленный иерархической структурой платонической онтологии, что единое за пределами бытия.

Согласно свидетельствам, Платон отождествлял единое и благо<sup>12</sup>, а если не отождествлял, то признавал два беспредпосылочных начала: единое из «Парменида» и благо из «Государства». Но начало может быть только одно. Для того чтобы избежать этой трудности, последующие платоники отождествили единое и благо, поскольку основания для этого имеются уже в текстах самого Платона. В частности, философ говорит, что «благо не есть бытие (οὐκ οὐσίαις ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), но даже

<sup>9</sup> В качестве введения в предмет: *Лосев*. 2000. Т. 3. С. 265–69. Т. 6. С. 247–248, 291–296. Т. 7. Ч. 2. С. 175–198; Т. 8. Ч. 1. С. 487–495. С. 630–631; *Гайдено*. 2000. С. 105–119; *Месяц*. 2005. С. 826–844; *Доброхотов*. 2008б; специальные исследования по генологии: *Wyller*. 2003; *Halfwassen*. 2006; *Cürsgen*. 2007.

<sup>10</sup> *Plato*. *Parmenides* 141e.

<sup>11</sup> *Plato*. *Parmenides* 144e.

<sup>12</sup> *Aristoteles*. *Metaphysica* 1091b14; *Ethica Eudemia* 1218a20-21, 25; *Aristoxenus*. *Elementa harmonica*. P. 40.2.

прежде бытия (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)»<sup>13</sup>. По этой причине единое, которое οὐδαμῶς οὐσίας μετέχει, осмыслялось как благо, которое ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Иначе говоря, статус того и другого выходит за рамки сущего, а поскольку не может быть двух беспредпосылочных начал, платоники их отождествили. Исходя из этого, единое-благо понималось как то, что вовсе не существует, ведь в противном случае «оно уже было бы сущим (ὄν) и причастным бытию (οὐσίας μετέχον)»<sup>14</sup>. Таким образом, «аттический Моисей» открыл возможность преодоления онтологии и заложил основание такой версии генологии, для которой бытие является чем-то обусловленным и производным. Впрочем, сам Платон лишь увидел выход за пределы онтологии, но не вошел в «землю обетованную» – вопреки тому, как его интерпретировали неоплатоники.

По всей видимости, Плотин был первым, кто представил генологию как проект преодоления онтологии. Данное обстоятельство весьма примечательно, поскольку указывает на то, что предшествующие платоники трактовали генологию более приземленно. Как бы там ни было, Плотин впервые совершенно определенно говорит о том, что единое не только ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, но и τοῦ ὄντος<sup>15</sup>. Основатель неоплатонизма в разных трактатах указывает на превосходство единого перед бытием, причем его аргументация сводится к тому, что бытие представляет собой множественность и в силу этого не может быть первым, т. к. прежде множества всегда имеется какое-либо единство<sup>16</sup>. И хотя далеко не все последователи Платона разделяли

<sup>13</sup> *Plato. Respublica* 509b. Я зачастую перевожу ἐπέκεινα словом «прежде», а не «по ту сторону», как это принято в отечественной традиции, поскольку благо превышает сущность старшинством (πρεσβεΐα) и силой, т. е. Платон, по-видимому, хочет указать на то, что благо прежде сущности, как бы старше ее. Строго говоря, у бытия нет пределов или сторон, чтобы благо могло быть «по ту сторону» или «за пределами» бытия, но оно имеет временной горизонт. Впрочем, поскольку принципиально это дела не меняет, в некоторых контекстах было удобнее говорить о «запредельности» единого.

<sup>14</sup> *Plato. Parmenides* 141e.

<sup>15</sup> Не только «прежде сущности», как можно было бы понять ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, но и «прежде бытия», или сущего: *Plotinus. Enneades* I.3.5.7; VI.2.17.22; VI.6.5.37.

<sup>16</sup> Εἰ ἄρα πολλά τί ἐστὶ, δεῖ πρὸ τῶν πολλῶν ἓν εἶναι (*Plotinus. Enneades* V.6.3.20-21).

такую точку зрения, именно ее можно считать образцом классической генологии, которую будет развивать Прокл и которая, благодаря А.Ф. Лосеву, станет общим местом в отечественном антиковедении.

Как известно, А.Ф. Лосев был крупнейшим специалистом по Античности, собравшим вокруг себя целый ряд учеников и последователей. Уже в своих ранних работах он опирается на классическую версию генологии и, судя по текстам «восьмикнижия», не имеет представления об онтологическом различии, понимая бытие как нечто целое, едино-множественное. В частности, он употребляет понятия бытия и сущего как синонимы<sup>17</sup> и утверждает, что онтология в основе своей аритмологична, т. е. все сущее может быть описано с помощью оппозиции единое/многое, в том числе и бытие. С его точки зрения, бытие (сущее) представляет собой некую целостность: «...бытие *есть* и есть нечто, т. е. нечто целое»<sup>18</sup>. Внимательный читатель без труда разглядит в этих утверждениях влияние Платона и его античных интерпретаторов. Отсюда, в частности, А.Ф. Лосев заимствует важнейший для его философии тезис о том, что единое превышает бытия. Из многочисленных примеров достаточно привести следующее:

Прежде всего и естественнее всего начинать диалектику с Одного. То, что Фихте начинает ее с “Я”, а Гегель с “Бытия”, указывает на предвзятость и, след., относительность их диалектики. Если задаться целью начинать диалектику действительно с наипростейшего и максимально лишённого качественного содержания, то это будет, конечно, отнюдь не “Я” и не “Бытие”, но “Одно”. Как показывает диалектика, это Одно требует для себя Иного, превращаясь тем в Сущее (Бытие), и синтезируется с ним в Становление. Такова эта изначальная, самая общая, самая простая, самая непрерываемая диалектическая триада:

1. Одно,
2. Сущее (Бытие),
3. Становление<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Лосев. 2001. С. 163, 274–276, 381. Смешение бытия и сущего сохраняется и в исследованиях его творчества: Троцкий. 2007. С. 270–297.

<sup>18</sup> Лосев. 2001. С. 228, 378.

<sup>19</sup> Лосев. 2001. С. 273–274.

Несмотря на то, что вопрос о начале является принципиально важным, А.Ф. Лосев не уделяет достаточного внимания вопросу о том, почему бытие не может пониматься как отправная точка для диалектики<sup>20</sup>. Причины этого на поверхности: он следует за античными философами, которые понимали бытие как едино-множественное, вследствие чего онтология оказывается вторичной по отношению к генологии. И надо сказать, что авторитет А.Ф. Лосева был настолько высок, что до сих пор в отечественной науке генология представлена главным образом в его интерпретации. Тем не менее, как было отмечено выше, такое прочтение диалектики единого и бытия отнюдь не безупречно, поэтому ниже я постараюсь предложить иную версию генологии. С моей точки зрения, она не только более перспективна для философии, но и корректнее историко-философски. Наконец, если можно критиковать М. Хайдеггера с точки зрения неоплатонизма<sup>21</sup>, то вполне допустимо и генологию рассмотреть в контексте онтологической дифференции. Во всяком случае, с научной точки зрения в этом нет ничего незаконного, скорее наоборот – данное предприятие по духу гораздо ближе к настоящей философии, чем послушное следование традиции, какой бы древней она ни была.

## 2.2. Доплатоники: бытие и единое

In illo tempore, точнее, подводя ему черту, Парменид акцентировал внимание на двух предельных понятиях, в почве которых пустила корни европейская культура; он не создал их, не придумал, он лишь выставил их основным принципом, основным критерием познания; именуются они – бытие и небытие. Тезис Парменида с первого взгляда звучит достаточно просто: ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν – «бытие есть, а небытия нет», или «то, что есть – есть, а чего нет – того нет»<sup>22</sup>. Что же элейский мудрец услышал в слове *бытие* (τὸ εἶναι)?

Прежде всего, нечто изначальное и безосновное, незыблемое и вечное. Вся центральная часть поэмы посвящена описанию «знаков» бытия. Парменид продумывает это понятие и последователь-

<sup>20</sup> См., впрочем: Лосев. 1994. С. 398–463.

<sup>21</sup> Narbonne. 2001a; Hankey, 2004.

<sup>22</sup> DK 28. В 6.



но выводит различные его характеристики: τὸ ἔόν не возникло и не исчезнет, не было и не будет, ибо извечно есть; оно безначальное и непрекращающееся, неизменное и самодостаточное; невозможно помыслить возникновение бытия, т. е. небытие бытия, отсутствует какая бы то ни было причина для его появления, ибо если бытия нет, то вообще ничего нет, но тогда и бытие – не бытие<sup>23</sup>. Поскольку бытие вечно, у него нет никакой причины, нет ничего прежде, а значит, оно не может ни от чего зависеть – и самому Зевсу придется смириться с этим. Короче говоря, Парменид открывает беспредпосылочное начало, безупречное с логической точки зрения. Однако продумать это начало не так-то просто. Бытие неизбежно для мышления, ибо противоположное ему просто немислимо: мысль – это всегда мысль о чем-то, бытие – это всегда бытие чего-то<sup>24</sup>, более того, мышление и бытие тождественны<sup>25</sup>, поэтому кроме упомянутых абстрактных характеристик Парменид приписывает бытию и вполне конкретные свойства, вследствие чего оно представляется неподвижной круглой глыбой (οὐλον ἀκίνητον, ἐναλίγκιον ὄγκῳ)<sup>26</sup>.

В свое время Дж. Бёрнет справедливо заметил, что τὸ ἔόν Парменида нельзя рассматривать как бытие в строгом смысле слова, поскольку оно осмысляется как полнота всего существующего, понимаемая телесно<sup>27</sup>. Бытие неподвижно потому, что в нем нет пустот, из-за чего сущее плотно прилегает к сущему (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει)<sup>28</sup>, подобно тому, как вещь может прилегать к вещи. Иными словами, понятие бытия осмысляется как полнота сущего, совокупность вещей. Как ни странно, τὸ ἔόν Парменида нельзя назвать в полном смысле абстрактным понятием: из того, что бытие само по себе безначально и неуничтожимо, элейский мудрец делает вывод, что и *то-что-есть* не рождается и не гибнет<sup>29</sup>. Отсюда слова о центре (μεσσοθεν ἰσοπαλές), крайней границе (πεῖρας πύματων) и шарообразности (εὐκύκλου σφαιρής)<sup>30</sup> бытия – в содержание этого понятия включается пространственная протяженность, в нем

<sup>23</sup> DK 28. В 7–8.

<sup>24</sup> DK 28. В 2.7–8; 6.1; 8.7–9.

<sup>25</sup> DK 28. В 3.

<sup>26</sup> DK 28. В 8. 38, 43.

<sup>27</sup> Burnet. 1908. P. 203–208.

<sup>28</sup> DK 28. В 8. 25.

<sup>29</sup> DK 28. В 8. 14, 21, 27, 40.

<sup>30</sup> DK 28. В 8.42–44.

спутываются абстрактные и конкретные характеристики. Поэтому «τὸ ἔόν нельзя переводить как “бытие”, *das Sein* или *l'etre*. Это – “то-что-есть” (*what is*), *das Seiende*, *ce qui est*»<sup>31</sup>. Впрочем, поскольку бытие и сущее у Парменида не различаются, τὸ ἔόν включает оба значения, вследствие чего речь о бытии в некоторых контекстах вполне оправдана.

Если обратиться к тексту поэмы, то можно выделить два смысловых ряда, в каждом из которых синонимично используются ἔστι, εἶναι, τὸ ἔόν, τὸ πέλειν и μηδέν, οὐκ ἔστιν, μὴ/οὐκ εἶναι, τὸ μὴ ἔόν/μὴ ἔόντα. Этим противопоставлением Парменид хочет указать на общую оппозицию бытия и небытия, однако смысловые оттенки употребляемых слов для него не важны: τὸ ἔόν включает в себя все существующее, в результате чего мир предстает сплошной, неизменной, однородной, вечной массой, которая оказывается чем-то целостным, единым (ἕν) и непрерывным (συνεχές)<sup>32</sup>. С этого времени бытие мыслится как единое, а единство связывается с бытием.

Вслед за Парменидом наступление на очевидное продолжил Зенон. Пытаясь отстоять парадоксальное учение о неподвижности и неизменности сущего, он разрабатывает ряд положений, которые казались правильными с точки зрения логики, но в то же время явно противоречили здравому смыслу. Зенон ставит теоретическую проблему соотношения единого и многого, используя для этого хитроумную аргументацию, которая произвела большое впечатление на современников. Характер аргументов Зенона показывает, что на заре философии отсутствовало теоретическое различение абстрактных объектов и вещей чувственного опыта, иначе его апории не вызвали бы такого интереса. В этом отношении показательным следующее рассуждение: «...если место есть нечто, в чем оно будет? (εἰ ἔστι τι ὁ τόπος, ἐν τίνι ἔσται)»<sup>33</sup>; иную формулировку приводит Симпликий: «Если есть место, оно будет в чем-то, ведь все сущее в чем-то; но что в чем-то, то и в месте. Значит, и место будет в месте (ὁ τόπος ἐν τόπῳ), и так до бесконечности. Следовательно, места нет (οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος)»<sup>34</sup>. Не только тела, которые действительно находятся где-то и в чем-то, но и абстракт-

<sup>31</sup> Burnet. 1908. P. 204, n. 1.

<sup>32</sup> DK 28. В 8.6.

<sup>33</sup> DK 29. А 24.

<sup>34</sup> Simplicius. In Aristotelis physicorum libros commentaria. P. 562.4-6.

ные понятия должны иметь определенное место (τόπος). В данном случае ищется место для понятия «место». На эту ошибку обратил внимание Евдем, «ведь ни о здоровье, ни о мужестве, ни о многом другом нельзя сказать, что оно – в месте»<sup>35</sup>. Таким образом, уже сама постановка вопроса говорит о том, что Зенон прилагал к абстрактным понятиям те же категории, что и к телам. И бытие здесь не исключение.

Это подтверждается другим свидетельством, согласно которому Зенон в своем сочинении доказывал, что *сущее* необходимо должно иметь величину, ибо «если бы сущее не имело величины, то его бы не было (εἰ μὴ ἔχοι μέγεθος τὸ ὄν, οὐδ' ἂν εἴη)»<sup>36</sup>. Получается, что сущее обладает теми же свойствами, что и тело: «... у чего ни величины, ни толщины, ни объема никакого нет, того и не существует; ведь если оно прибавится к другому сущему (ἄλλοι ὄντι), то не сделает его ничуть больше... Таким образом, прибавляемое – ничто (οὐδὲν)»<sup>37</sup>. Ясно, что сущее понимается здесь не как наиболее общее понятие, а в значении конкретного сущего, что впоследствии будет обозначаться термином «сущность» (οὐσία). Как и его учитель, Зенон легко переходит от сущего вообще к единичному сущему, прибавляя одно сущее к другому, поэтому в другой апории Зенон без каких-либо затруднений использует множественное число: «Если есть множество, то сущее бесконечно (ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν), ибо между сущими (μεταξὺ τῶν ὄντων) всегда есть другие, а между теми снова другие [и т. д. до бесконечности]. Таким образом, сущее – бесконечно»<sup>38</sup>. Исходя из задач, которые ставил перед собой Зенон, множественное число (τὰ ὄντα) тут вполне уместно. Результатом же этого является представление о том, что τὰ ὄντα в действительности есть τὸ ὄν: поскольку множества на самом деле не существует, подлинным является только единое бытие. Отсюда следуют два важных вывода: во-первых, бытие отождествляется

<sup>35</sup> ДК 29. А 24. Как отмечает М.А. Солопова: «Аристотель и его комментаторы относили этот аргумент к числу паралогизмов: неверно, что “быть” – значит “быть в месте”, ибо бестелесные понятия не существуют в каком-либо месте» (Солопова. 2008. С. 388).

<sup>36</sup> ДК 29. В 1.

<sup>37</sup> ДК 29. В 2 (я немного расширяю границы цитаты, выделенной Г. Дильсом, что оправдано, на мой взгляд, лексикой и смыслом текста; впрочем, на предмет обсуждения это никак не повлияет).

<sup>38</sup> ДК 29. В 3.

с сущим и телесным, или с тем-что-есть, т. е. абстрактное не отличается от конкретного; во-вторых, поскольку апории множества продумываются именно в рамках онтологии, сущее (τὸ ὄν) понимается как единое (τὸ ἓν), а не сущее (οὐκ ὄντα) – как многое (πολλά). В итоге вопрос о бытии накрепко связывается с диалектикой единого и многого, что отразится на генологии Платона.

По всей видимости, Мелисс был первым, кто усомнился в том, что бытие представляет собой телесный *plenum*. Если Зенон полагал, что сущее кроме прочих характеристик обладает также и толщиной (πάχος), то Мелисс обращает внимание на то, что данный тезис противоречит единству бытия – священной аксиоме элейских мудрецов<sup>39</sup>. Все тот же Симпликий приводит следующее размышление: «Если оно [сущее] есть, то должно быть единым; будучи единым, оно должно не иметь тела. Если бы оно имело толщину, то имело бы части и больше не было бы единым»<sup>40</sup>. Исходя из этих соображений, Мелисс утверждает, что сущее нельзя мыслить телесно и приписывать ему соответствующие свойства. Ведь тело не может не иметь толщины, а значит, оно делимо на части, и если сущее будет иметь толщину, то оно будет делимо, что нарушит его единство.

Казалось бы, такой подход должен выгодно отличать Мелисса от предшественников, однако здесь существует историко-философская проблема. А именно, возникает вопрос, как согласовать это утверждение с тем, что сущее обладает величиной (μέγεθος), ведь любая величина предполагает делимость так же, как и толщина<sup>41</sup>. Вероятно, величина в данном случае отличается от протяженности (διάστατον), и речь идет о величии<sup>42</sup>, что предполагает персонификацию бытия<sup>43</sup>, или раннюю версию онто-теологии. Как бы ни решать данный вопрос, сейчас достаточно обратить внимание на то, что понятие сущего (бытия) оставалось в V в. весьма проблематичным. Хорошей иллюстрацией к тому, с какими трудностями сталкивались древние философы в борьбе за понимание бытия, является критика элейской философии.

<sup>39</sup> Единство бытия Мелисс выводит из его безграничности: DK 30. В 6.

<sup>40</sup> DK 29. В 9.

<sup>41</sup> DK 29. В 3. Подробнее о проблеме: *Palmer*. 2003.

<sup>42</sup> DK 30. В 10.

<sup>43</sup> DK 30. В 7.

Софист Горгий выступает против элейцев, однако в понимании бытия оказывается зависимым от них. Две важные черты сближают его с Зеноном: представление о телесности бытия и диалектичность аргументации, берущей за основу категории единого и многого. Горгий говорит о том, что если сущее существует ( $\epsilon\acute{\iota}$  τὸ ὄν ἔστιν), то оно или едино, или множественно:

Если оно едино, оно или количественно, или непрерывно, или величина, или тело. Если оно есть что-нибудь из этого, оно не будет единым, но, будучи количественным, оно разделится; будучи же непрерывным, оно раздробится. Подобным же образом, если его мыслить как величину, оно тоже не будет неделимым. А если оно окажется телом, то оно тройное, потому что оно будет иметь длину, ширину и глубину. Нелепо ведь утверждать, что сущее не есть ничто из этого ( $\acute{\alpha}\tau\omicron\lambda\omicron\nu$  δὲ γὰρ τὸ μηδὲν τοῦτ' ὄν εἶναι λέγειν τὸ ὄν)<sup>44</sup>.

Последнее утверждение красноречиво свидетельствует о том, что сущее понимается все так же телесно: если сущее едино, то оно – нечто, если оно нечто, то должно обладать хотя бы какими-то характеристиками. Горгию представляется нелепым мыслить сущее бестелесным, лишенным какой-либо величины или количества, ведь тогда о нем можно будет сказать, подобно Зенону, что оно – ничто. Понятно, что под словом «сущее» здесь все так же понимается не абстрактное понятие, а скорее многообразие существующих предметов. Но почему мыслимое обязательно должно быть единым или многим?

Некоторое пояснение на этот счет можно найти у Филолая, который говорит о значении числа для познания, что имеет непосредственную связь с диалектикой единого и многого. Сохранившиеся фрагменты позволяют извлечь ряд важных сведений: «Природа в космосе слажена из беспредельного и определяющего, как целый космос, так и все в нем»<sup>45</sup>. Беспредельное и определяющее ( $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\tau\alpha$  καὶ  $\lambda\epsilon\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\nu\tau\alpha$ ) соединяются посредством гармонии ( $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ ) и образуют красивый строй – космос. Подобно демокритовским атомам и пустоте, которые суть единое и многое, беспредельные и определяющие сущие Филолая представляют со-

<sup>44</sup> DK 82. В 3. 73 (пер. А.Ф. Лосева).

<sup>45</sup> DK 44. В 1.

бой не столько абстрактные величины, сколько то, из чего состоит (συνέστα) этот прекрасный строй: «На самом деле ничто из существующего и познаваемого нами (τῶν ἑόντων καὶ γινωσκόμενον) не могло бы возникнуть, не будь основ вещей (μὴ ὑπαρχούσας τὰς ἔστωδες τῶν πραγμάτων)», из которых составилась космос: определяющих и беспредельных»<sup>46</sup>. Эти основы дополняют друг друга, в результате чего образуется порядок, делающий космос логичным и познаваемым<sup>47</sup>. Хаотичное, неупорядоченное невозможно познать, а поскольку мир все-таки познаваем, постольку в нем наличествует порядок: «Не было бы вообще ничего познаваемого, если бы все сущие были беспредельны (ἀπείρων ἑόντων). В самом деле, все познаваемое имеет число (ἀριθμὸν ἔχοντι), ибо без него нельзя ни понять ничего, ни познать»<sup>48</sup>. Непостижимость беспредельного на долгое время станет аксиомой для античной гносеологии. Спустя века это даже заставит отнюдь не последнего из христианских богословов отрицать беспредельность Бога, ибо в таком случае Он не мог бы знать самого Себя<sup>49</sup> – столь убедительным казалось это философское положение.

Не совсем ясной, однако, представляется мысль Филолая о том, что все познаваемое имеет число<sup>50</sup>. Что это может значить? Два других фрагмента поясняют это: «Действительно, число имеет два своих вида: нечетный и четный, а также третий, смешанный из обоих – четнонечетный. <...> Все сущие (τὰ ἑόντα) необходимо должны быть или определяющими, или беспредельными, или определяющими и беспредельными»<sup>51</sup>. По-видимому, четное и нечетное соотносятся с определяющим и беспредельным, а четнонечетное с определяющим-беспредельным<sup>52</sup>; четное и нечетное суть числа, определяющие и беспредельные – сущие. Поскольку космос состоит из определяющих и беспредельных, число оказывается непостижимым образом

<sup>46</sup> DK 44. В 6.

<sup>47</sup> DK 44. А 29.

<sup>48</sup> DK 44. В 3-4.

<sup>49</sup> *Origenes*. De principiis 2.9; *Fragmenta de principiis* 24.

<sup>50</sup> О различных трактовках этого тезиса: *Huffman*. 1993. P. 173–176.

<sup>51</sup> DK 44. В 5 и 2.

<sup>52</sup> По Аристотелю, пифагорейцы считают «элементами числа четное и нечетное, из которых одно ограниченное, а другое – безграничное, единица же – из обоих этих (ибо она и четна, и нечетна)» (DK 58. В 5).

связано с сущим. Причем совершенно излишне искать у Филолая ответ на вопрос о том, какова природа этой связи – это до сих пор остается загадкой<sup>53</sup>.

Итак, пифагорейская философия по-своему подтверждает внутреннюю связь единого и бытия, по крайней мере в аспекте диалектики единого и многого. Ведь число, как скажет немного позднее Евклид, – это «множество, составленное из единиц (ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκεϊμένον πλῆθος)», тогда как «единица есть то, через что каждое сущее считается единым (ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται)»<sup>54</sup>. Если сущее существует, то оно либо едино, либо множественно, всякая вещь есть что-то одно, т. е. имеет число. Короче говоря, когда Платон будет продумывать диалектику единого и бытия, он будет развивать уже намеченные его предшественниками идеи: мыслить и быть – одно и то же; все, что познается, имеет число; бытие есть, а небытия нет; единое есть, а многого нет; сущее едино, не-сущее множественно; познаваемое либо едино, либо множественно.

### 2.3. Платон: единое и бытие

Как писал в свое время Г. Кремер, Платон опирается на элеатовский дуализм единого и многого, однако вносит сюда важную поправку: если для Зенона *сущее едино*, из-за чего множественность понималась как не-сущее, то у Платона *сущее множественно*, вследствие чего единое выносится за пределы бытия: «Тем не менее противоположность между ἕν и πολλά у Платона по-прежнему сохраняется. Поскольку, однако, πολλά стали теперь ὄντα, ἕν с необходимостью оказывается также противопоставленным ὄντα. Поэтому ἕν больше не ὄν, но – не-сущее. Но поскольку πολλά=ὄντα причастны ἕν и только в силу этой причастности вообще и могут быть, ἕν предстает не только как не-сущее, но скорее как сверх-сущее. Поэтому, коль скоро в рамках элеатовского различия множественность повышается онтически, или – говоря

<sup>53</sup> Как писал Ю. Вигнер: «...невероятная эффективность математики в естественных науках есть нечто граничащее с мистикой, ибо никакого рационального объяснения этому факту нет» (Вигнер. 1968. С. 536).

<sup>54</sup> *Euclides. Elementa*. P. 184 (VII, Def. 1-2).

иначе – бытие понижается до уровня множественности, *противоположность множественности, Единое, необходимо становится не- и сверх-сущим и вполне последовательно оказывается в положении ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, или ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*<sup>55</sup>. Точка зрения виднейшего представителя тюрингенской школы платоноведения получила широкое признание среди исследователей<sup>56</sup>. Тем не менее такое прочтение отнюдь не безупречно. Г. Кремер верно отмечает, что бытие понимается Платоном как нечто множественное, однако он упускает из виду то, что оно еще и едино, т. е. бытие не просто множественное, но едино-множественное (ἕν-πολλά). Поэтому вывод немецкого ученого ошибочен: ἕν и πολλά у Платона соотносятся с τὸ ὄν (=οὐσία) и τὰ ὄντα (единым и многим), из чего следует, что противопоставление ἕν и ὄντα отнюдь не делает единое не- или сверх-сущим и уж тем более не ставит его «в положение ἐπέκεινα τοῦ ὄντος» (такой фразы у Платона нет, она принадлежит Плотину).

Более того, вывод Г. Кремера не подтверждается ни текстами Платона, ни древнейшими свидетельствами о его учении. Согласно Аристотелю, Платон и его ближайшие последователи объединяли бытие, единое и благо: «...они утверждают, что единое, или бытие (τὸ ἕν ἢ τὸ ὄν), той же природы [что и благо], они считают, что оно – причина сущности (τῆς μὲν οὐσίας αἰτιόν)»<sup>57</sup>. Здесь нет и намека на то, что единое и бытие противопоставляются (как единое и многое), напротив, они тождественны по природе. Указание на αἰτιόν τῆς οὐσίας, по-видимому, отсылает к важнейшему пассажиру из «Государства», который является ключевым для учения Платона о благе:

Считай, что познаваемые [предметы] не только познаются благодаря присутствию блага, но и бытие, и сущность придаются им от него, хотя благо не есть сущность, а даже прежде сущности, превосходя ее старшинством и силой (Καὶ τοῖς γινώσκουσιν τοῖσιν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι,

<sup>55</sup> Krämer: 1969. S. 10.

<sup>56</sup> Среди них можно отметить, например: Reale, 2010. P. 225–227, 342–344.

<sup>57</sup> Aristoteles. Metaphysica 988b11-13 (из контекста ясно видно, что речь здесь идет и о благе); ср.: 988b4-6; 1003b22-34. В другом месте Аристотель говорит, что для Платона «...единое само по себе есть благо само по себе» (1091b14), «...единое есть благо само по себе... единое – это благо» (Aristoteles. Ethica Eudemia 1218a20-21, 25).



ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρᾶσβείαι καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)<sup>58</sup>.

Платон говорит, что познаваемое познается ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ *παρεῖναι*, благодаря *присутствию* блага (пар-εῖναι – бытие при [благу]); бытие и сущность ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς *προσεῖναι*, придаются, *присутствуют* в познаваемом благодаря благу (прос-εῖναι – бытие к [благу]). Едва ли эта игра префиксами с глаголом *быть* случайна в данном пассаже. С одной стороны, благо не есть сущность, они различны, с другой же, где благо – там и бытие, поскольку бытие и сущность придаются познаваемому именно от блага. Как благо само по себе может наделять познаваемое чем-то иным, нежели оно само, т. е. бытием? Это возможно только в том случае, если благодать и бытийность в каком-то отношении идентичны, ведь благо самой своей благодатью, а не чем-либо иным, наделяет познаваемое бытием. И если бытие от блага, то все причастующее бытию причастует тем самым и благу<sup>59</sup>. Благо наделяет познаваемое бытием и сущностью<sup>60</sup> и в каком-то смысле оказывается ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Но в каком?

Относительно недавно М. Балтес показал, что у Платона не было учения о сверхбытийном благе<sup>61</sup>. В частности, он обращает внимание на то, что Платон говорит о благе как о «ярчайшем из сущего» (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον), «блаженнейшем из сущего» (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος), «наилучшем среди сущих» (τοῦ

<sup>58</sup> Plato. Republica 509b.

<sup>59</sup> Ср.: «...сущее и благо в области идей не только соразмерны, но необходимо, что это так. Иными словами, необходимо, что каждая идея есть сущее и каждая идея есть благо; далее, если, как мы полагаем, где-либо – по необходимости – мы находим благо, мы находим и сущее, и где бы – по необходимости – мы ни находили сущее, мы находим и благо, то стремление отождествить их действительно будет сильным. <...> Благо распространяется дотуда, докуда же и сущее, и наоборот, без исключений обращаясь в топосе идей. Тем не менее идея блага не есть сущее, она прежде, превосходя таким образом его достоинством и силой. Хотя то, что сущее есть, дается именно благом» (Shields. 2011. P. 293).

<sup>60</sup> Некоторые исследователи полагают, что τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν в данном фрагменте – это гендиадис (Hitchcock. 1985. P. 69; Gerson. 2003. P. 174. n. 40). Кроме того, встречается точка зрения, что термин οὐσία здесь означает именно сущность, а не бытие (Seel. 2007. P. 183).

<sup>61</sup> Baltes. 1997.

ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι), что можно постигнуть сущность блага (αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν), которая является пределом познаваемого (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία), что благо называется идеей и образцом<sup>62</sup>. Стало быть, тексты Платона не согласуются с неоплатонической интерпретацией блага как превосходящего бытие. Более того, М. Балтес показывает, что такая трактовка получила распространение лишь благодаря Плотину, тогда как в предшествующей традиции бытие и благо отождествлялись. В результате немецкий ученый приходит к выводу, что благо Платона есть не что иное, как «...бытие в своей чистейшей и простейшей форме – τὸ ὄν *per se*»<sup>63</sup>. Конечно, благо и бытие семантически различны, сам Платон их не отождествляет, однако из его рассуждений следует, что именно благо наделяет сущее бытием, словно эти понятия равнозначны и обратимы.

С этой точки зрения приведенное выше свидетельство Аристотеля становится более внятным: у Платона и его ближайших последователей не было учения о том, что благо превосходит бытие<sup>64</sup>, напротив, они трактовали благо как бытие, но в то же время пришли к пониманию, что оно не есть какая-либо сущность в ряду прочих. Благо теряет черты сущности потому, что оно является предпосылкой всякого сущего, его причиной (τῆς οὐσίας αἴτιον), и, как всякая причина, оно оказывается прежде (ἐλέκεινα) причиненного им. При этом само благо-бытие не имеет прежде себя чего-либо, оно ничем не обусловлено и потому называется беспредпосылочным началом (ἀρχὴ ἀνυπόθετος)<sup>65</sup>. Иными словами, как единое есть не число, а начало числа, так и благо-бытие есть не сущность, но начало и критерий сущего. Соответственно, не может быть двух беспредпосылочных начал, ибо в таком случае будет нечто общее прежде них, а значит, единое первой гипотезы «Парменида» и благо из «Государства» должны быть одним и тем же.

<sup>62</sup> Plato. *Respublica* 518c, 526e, 532c, 532a, 517b, 532a, 505a; 508e; 517b; 534b, 540a.

<sup>63</sup> Baltes. 1997. P. 12.

<sup>64</sup> Учение о едином-благе, превышающем бытие, непосредственно связано с интерпретацией первой гипотезы «Парменида», однако «предположить какое-то отчетливое влияние этого диалога на платоническую философию до кружка Плотина едва ли возможно» (Шичалин. 2017. С. 133). По всей видимости, таково учения не было ни в Древней Академии, ни у средних платоников. См.: Bechtle. 2010; Hubler. 2010; Baltes. 1997. P. 4–5, 16–18.

<sup>65</sup> Plato. *Respublica* 510b.

Возможно, Платон говорил о чем-то подобном в лекции «О благе», где он выразил важнейший для последующей философии тезис: «благо – это единое» (*ἀγαθόν ἐστὶν ἓν*)<sup>66</sup>. Проблема, однако, состоит в том, что Платон не проводил последовательного различия между бытием и сущностью, вследствие чего интерпретация его философии представляет определенные трудности. Однако для Аристотеля данное различие уже было вполне очевидно<sup>67</sup> – именно поэтому он и не видел противоречия в высказывании, что бытие (единое, благо) является причиной сущности. Стало быть, вопреки неоплатоникам и многим современным исследователям<sup>68</sup>, благо нельзя понимать как *ἐτέκεῖνα τοῦ ὄντος*.

Однако в свете распространенной в отечественном антиковедении трактовки первой гипотезы «Парменида», согласно которой единое превышает бытия, могут оставаться сомнения в том, что более корректное прочтение Платона предполагает загадочную обратимость бытия, единого и блага. Поэтому следует подробнее рассмотреть генологию «Парменида». И если М. Балтес приводит в основном филологические аргументы, скромно признавая *φιλόλογος μὲν... φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς*<sup>69</sup>, то я постараюсь показать, что его позиция значительно сильнее с философской точки зрения, чем ему представлялось.

При всей самостоятельности Платона как мыслителя он во многом зависит от своих предшественников. В частности, его понимание бытия все еще сохраняет некоторые черты, которые придали этому понятию элейцы. Вместе с тем Платон обогатил

<sup>66</sup> *Aristoxenus*. *Elementa harmonica*. P. 40.2. Относительно лекции о благе см.: *Альмова, Караваева*. 2016; *Гайзер*. 2016; *Мочалова*. 2016. Тем не менее Л. Бриссон критикует свидетельство Аристоксена (см.: *Бриссон*. 2017), однако в таком случае он должен согласиться, как отмечалось выше, что Платон признавал два беспредпосылочных начала (единое и благо), а это кажется невероятным в рамках его учения.

<sup>67</sup> Напр.: «бытие ни для чего не есть сущность (*τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί*)» (*Aristoteles*. *Analytica posteriora* 92b13-14; ср.: *Metaphysica* 998b14-28, 1045b6).

<sup>68</sup> *Plotinus*. *Enneades* I.3.5.7-8; VI.2.17.22-23; VI.6.5.37; *Proclus*. *Theologia Platonica*. Vol. 1. P. 42.2; Vol. 2. P. 31.11; *In Platonis Parmenidem*. P. 1073.11-12; *Damascius*. *De principiis*. Vol. 1. P. 83.19. Из современных исследователей можно указать на Р. Фербера, который отстаивал точку зрения Г. Кремера: *Ferber*. 2005.

<sup>69</sup> Слова Плотина, сказанные когда-то о Лонгине: «...филолог, но совершенно не философ» (*Porphyrus*. *Vita Plotini* 14.19-20; *Baltés*. 1997. P. 23).

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 (сущего)*<sup>70</sup>.

Основное значение οὐσία у Платона – *то, что есть* (τὸ ἔστιν), самождественное нечто<sup>71</sup>, противоположное становлению (γένεσις), текущему и неустойчивому: «...подлинно сущее (τὴν ὄντως οὐσίαν)<sup>72</sup> всегда одно и то же... становление же всякий раз иное»<sup>73</sup>. Видимый мир изменчив и поэтому неистинен, ибо истинное неизменно; только неизменное можно *знать*<sup>74</sup>, причем *знать можно лишь то, что есть*; следовательно, то-что-есть – неизменно. Чувства – поток ощущений, за которыми разум усматривает истинное и неизменное. Отсюда: «...истинно сущее (τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν) – это некие умопостигаемые и бестелесные эйдосы»<sup>75</sup>. Эйдосы-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 (τὸ ὄν)<sup>76</sup>. Проще говоря, индивиды подводятся под единство вида, виды охватываются родами, наиболее общий из которых – бытие. Таким образом, бытие для Платона – это родовое единство видов, сущее как совокупность сущих (τὸ ὄντως ὄν).

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

<sup>70</sup> Спектр значений этого понятия в различных диалогах Платона подробно рассматривается в сборнике: *Motte, Somville*. 2008. P. 47–200.

<sup>71</sup> *Plato*. Phaedo 92d; Theaetetus 185c-d.

<sup>72</sup> 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 использует οὐσία в том числе и в смысле существования (ср.: *Plato*. Sophista 219b; Theaetetus 185c; Respublica 585b).

<sup>73</sup> *Plato*. Sophista 248a.

<sup>74</sup> *Plato*. Cratylus 440a-b.

<sup>75</sup> *Plato*. Sophista 246b.

<sup>76</sup> *Plato*. Sophista 250a-256c.

В диалоге «Парменид» – священном писании неоплатонизма – Платон разработал диалектику единого и многого, которая отражает взаимосвязи истинно сущего, ибо «все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества»<sup>77</sup>. Как известно, вторая гипотеза начинается с тезиса о бытии единого: «если единое есть...»<sup>78</sup>. 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 (πολλὰ τε καὶ ἄπειρα τὸ πλήθος). <...> Следовательно, не только сущее единое есть многое (τὸ ὄν ἐν πολλὰ ἔστιν), но и единое само по себе, разделенное сущим (ὕπὸ τοῦ ὄντος), необходимо должно быть многим<sup>79</sup>.

Термины οὐσία и τὸ ὄν здесь используются как синонимы. 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 предцирует вся мир идей.

Однако это лишь нижний, видовой уровень бытия, еще есть родовой, верхний:

Бытие (τὴ οὐσία) поделено между всем множеством сущих (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<sup>80</sup>.

Термин οὐσία в данном случае означает не сущность, поскольку οὐσία здесь, 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.

<sup>77</sup> Plato. Philebus 16c.

<sup>78</sup> Plato. Parmenides 142b.

<sup>79</sup> Plato. Parmenides 144e.

<sup>80</sup> Plato. Parmenides 144b.

Далее, из выражения «οὐσία поделена между множеством ὄντα» следует, что Платон проводит между ними какое-то различие, напоминающее онтологическую дифференцию: бытие поделено между множеством сущих. Опираясь на это различие, Плотин впоследствии будет говорить об умопостигаемой материи, которую толкуют в смысле «чистого бытия»<sup>81</sup> (подробнее об этом ниже). Между тем у самого Платона речь идет о наиболее общем роде (ἢ οὐσία, τὸ ὄν), охватывающем все виды (τὰ 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 τὰ ὄντα так же, как единое объединяет многое или как род – виды. Взятая в аспекте своего единства, οὐσία есть не что иное, как идея сущего (τῆ τοῦ ὄντος ἰδέα)<sup>82</sup>, один из «высших родов», τὸ ὄν *per se*. **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!**». По этому бытие – это всегда бытие чего-то, и наоборот: «[Слово] “нечто” (τὸ “τί”) мы всякий раз прилагаем к сущему (ἐπ’ ὄντι), ибо произносить только его, словно голое и отрешенное ото всего существующего (ἀπὸ τῶν ὄντων ἀλάπτων), невозможно»<sup>83</sup>. Следовательно, когда Платон предидицирует единому бытию (ἢ οὐσία, τὸ ὄν), он *не отличает бытие от сущего* и прибавляет к нему 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 диалектике «Парменида» οὐσία первоначально представляет собой чистое единство, бытие без множества:

<sup>81</sup> Шичалин. 2008б. С. 583.

<sup>82</sup> Plato. Sophista 254a.

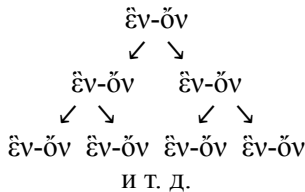
<sup>83</sup> Plato. Sophista 237d; cp.: Sophista 262e.

Если единое есть, то может ли оно быть, не причастуя бытию (οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν)? – Не может. – Итак, бытие единого (ἡ οὐσία τοῦ ἐνός) не должно быть тождественно с единым, ведь иначе это бытие не было бы бытием единого и единое не было бы причастно ему, но было бы все равно что сказать “единое есть” и “единое едино” (λέγειν ἓν τε εἶναι καὶ ἓν ἓν)<sup>84</sup>.

На этом этапе еще нет множества сущих (ὄντα), только единое и бытие. При этом Платон специально подчеркивает, что их нельзя отождествлять, потому что они семантически различны: выражение «единое есть» не тождественно утверждению «единое едино». 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 сущем-едином (εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἐνός ὄντος), и также “единое” – о едином-сущем (τὸ ἓν τοῦ ὄντος ἐνός), а бытие и единое (οὐσία καὶ τὸ ἓν) – не одно и то же, но относятся к одному и тому же сущему-единому (τοῦ ἐνός ὄντος), которое мы допустили, то ведь необходимо, чтобы само сущее-единое было целым (τὸ μὲν ὅλον ἓν ὄν), а единое и бытие (τὸ τε ἓν καὶ τὸ εἶναι) – его частями? <...> Каждая из этих частей сущего-единого – единое и бытие (τὸ 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 ἐνός μορίου)? – Нет, не может<sup>85</sup>.

Опять-таки можно заметить, что ἡ οὐσία, τὸ ἔστι, τὸ ὄν и τὸ εἶναι употребляются здесь как синонимы, тогда как τὰ ὄντα закономерно отсутствует. Но важнее другое: бытие и единое образуют собой части целого, они рассматриваются как двойца, причем каждая из этих двух частей (ἐκ δυοῖν) так же содержит единое и бытие.



<sup>84</sup> Plato. Parmenides 142b-c.

<sup>85</sup> Plato. Parmenides 142c-142e.

И хотя речь идет только о бытии и едином, которые Платон считает необходимым различать, тем не менее *бытие само по себе заранее (преждевременно) осмысляется как нечто единое*. В этом заключается важнейшая ошибка Платона, на которую, как мне кажется, еще не обращали внимания: бытие и единое образуют две части целого, из чего следует, что бытие выступает здесь не в бытийном значении, а в смысле некой понятийной единицы, как одна из идей. Две части целого могут возникнуть лишь при допущении, что бытие, отличное от единого, тем не менее так же представляет собой нечто единое. Но как это возможно, если даны только единое и бытие, которые не тождественны? Никак. И хотя Платон посмеивался над Аристотелем, который говорил о тождестве единого и бытия<sup>86</sup>, тем не менее Платон упускает из виду отличие бытия от единого и говорит о том, что бытие и единое есть некая двойца, т. е. неявным образом признает, что бытие само по себе едино. Между тем совершенно ясно, что *если даны только единое и бытие, которые не тождественны, т. е. даны единое и не-единое, то нет никаких оснований полагать, что бытие едино*. Из этого следует, что бытие и единое *не* образуют двойцы: речь может идти только о полагании, или данности единого, но не более того. Платон говорит об их различии, но никогда не мыслит бытие без единого – последнее всякий раз контрабандой привносится в мышление бытия<sup>87</sup>. А если рассматривать бытие не как родовое единство, а в 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:  $\epsilon\acute{\iota} \ \acute{\epsilon}\nu \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ,

<sup>86</sup> Plato. Sophista 244c; Aristoteles. Metaphysica 1003b22-23.

<sup>87</sup> Конечно, можно сказать, что Платон рассматривал бытие и единое как две идеи, но как раз это и значит, что он заранее полагает бытие как что-то единое, как идею, которая до всякого взаимодействия с единым уже истолкована как некое одно. Именно поэтому она и удваивает единое. Причем следует заметить, что если Платон признавал тождество единого и блага, то его аргумент о том, что не может быть двух имен для чего-то одного, опровергается им самим. Ведь вслед за ним неоплатоники полагали, что единое и благо – одно и то же, следовательно, две идеи (единое и благо) вполне могут быть чем-то абсолютно единым, а значит, нет ничего невозможного в том, что и бытие может быть помыслено более точно, не как то, что удваивает единое, а как то, что его полагает (в первой гипотезе). Иначе мы сталкиваемся с противоречием, согласно которому единое и благо – это одно, а единое и бытие – почему-то два.



если единое дано<sup>88</sup>. – Никакой двойственности тут еще нет, единое просто дано (*es gibt*) и эта данность столь же важна, как и единство единого<sup>89</sup>. Строго говоря, в постановке первой гипотезы бытие уже имеется, но при этом никакой двойственности еще нет. При этом «единое» имеет лишь инструментальное значение, оно есть фокус интенциональности, т. е. на самом деле бытие даже и не едино, оно анаритмично, но при этом оно мыслится как нечто единое, потому что в противном случае его нельзя было бы ухватить мыслью, оно все время ускользало бы от вопрошающего.

Как было показано выше, у Платона было достаточно причин думать, что бытие едино. Во-первых, со времен Парменида единство считалось одним из главных атрибутов бытия, 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<sup>90</sup>. В-третьих, Платон выстраивает свою аргументацию исходя из диалектики единого и много: каким бы сложным ни было понятие бытия, для философа очевидно, в силу принятой им методологии, что оно либо едино, либо множественно (возможно, в этом сказывается влияние Горгия).

Кроме того, Платон отождествляет мышление и речь (*διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν*)<sup>91</sup>, 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 (*ταῦτόν ἐν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνώμενα*), 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<sup>92</sup>.

<sup>88</sup> Plato. Parmenides 137c.

<sup>89</sup> Ср.: «Возможно, помимо... сущего ничто иное не есть, но, возможно, дано (*es gibt*) кое-что еще, что, правда, не есть, но, тем не менее, в некотором смысле, который еще предстоит определить, дано» (*Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 12*).

<sup>90</sup> Plato. Sophista 249a, 251a-252d.

<sup>91</sup> Plato. 263e; Theaetetus 189e-190a, 206d; Philebus 38e-39a; см.: *Перельмутер. 1980. С. 149–150, 154*.

<sup>92</sup> Plato. Philebus 15d (пер. Н.В. Самсонова).

С точки зрения Платона, мышление ( $\tau\acute{o}$  διανοεῖσθαι) порождает в нас определенные мнения, которые суть словесные выражения ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \epsilon\iota\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ), только без участия голоса, т. е. мышление – это внутренняя речь<sup>93</sup>. В античной философии языку изначально придавалось большое значение, но нужно учитывать, что во времена Платона еще не проводилось четкого различия между грамматикой и логикой<sup>94</sup>. Как отмечает П.П. Гайденко: «Платон нигде не отрывает акт понимания, познания от акта называния, именованя. То, что невозможно воплотить в речи, в слове, является алогичным ( $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ ), т. е. непознаваемым. Естественно поэтому, что анализ познавательных структур у Платона неотделим от анализа речи; структуры языка – это основные логические структуры мысли»<sup>95</sup>. Как следствие, правила речи переносятся на мышление, которое, таким образом, ограничивается рамками языка. Границы языка становятся границами мышления. Поэтому Платон ошибочно полагает, что бытие как таковое есть нечто единое, а взятые вместе единое и бытие образуют двойственность.

В качестве иллюстрации можно привести пример, как осмысливается понятие небытия. В диалоге «Софист» Платон заводит разговор о невозможности мыслить небытие ( $\tau\acute{o}$  μηδαιῶς ὄν), полагая вслед за Парменидом, что нельзя говорить ни о чем, ибо, высказываясь, мы всегда высказываемся о чем-то<sup>96</sup>, 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 ( $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\iota$  μῆτε πλῆθος μῆτε ἐν πρὸς τὸ μὴ ὄν). – Разумеется... <...> Когда мы говорим “не сущие” ( $\mu\eta$  ὄντα), то не пытаемся ли мы прилагать здесь множественное число? – Как же иначе? – Если же мы говорим “не сущее” ( $\mu\eta$  ὄν), то, напротив, не единственное ли это число? – Ясно, что так. – Однако же мы признаем несправедливой и неправильной попытку прилагать бытие к небытию ( $\acute{\alpha}\nu$ ... μὴ ὄντι). – Ты говоришь весьма верно. – Понимаешь ли ты теперь, что небытие само по себе ( $\tau\acute{o}$  μὴ ὄν αὐτὸ

<sup>93</sup> Plato. Theaetetus 189e-190a; см. также: Panaccio. 1999. P. 30–36.

<sup>94</sup> Перельмутер. 1980. С. 153–154.

<sup>95</sup> Гайденко. 2000. С. 130.

<sup>96</sup> Plato. Sophista 237d, 262e.

καθ' αὐτό) ни произнести правильно невозможно, ни выразить, ни мыслить и что оно непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла (ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρητον καὶ ἄφθευκτον καὶ ἄλογον)? <...> А по мне вовсе не стоит это яснее исследовать. Ведь приняв, что небытие не должно быть причастно ни единому, ни многому (οὐτε ἑνὸς οὐτε 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 ἓν). – 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<sup>97</sup>.

Обсуждая 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 его 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: «Постарайся напрячь свои силы... и попытайся, не приобщая ни бытия, ни единства, ни множества к небытию (μήτε οὐσίαν μήτε τὸ ἐν μήτε πλῆθος ἀριθμοῦ προστιθεὶς τῷ μὴ ὄντι), высказать о нем [небытии] что-либо правильно»<sup>98</sup>. Считая это невозможным, Платон оставляет какие-либо попытки рассуждать о небытии, в результате чего данное 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” (μὴ ὄντα), то не пытаемся ли мы прилагать здесь множественное число? – Как же иначе? – Если же мы говорим “не сущее” (μὴ ὄν), то, напротив, не единственное

<sup>97</sup> Plato. Sophista 237b-239a (пер. С.А. Ананьина с изм.).

<sup>98</sup> Plato. Sophista 239b.

ли это число? – Ясно, что так». Кроме того, важно иметь в виду, что во времена Платона не было известно о понятиях с нулевым объемом, так называемых пустых понятиях. Античность не знала понятия «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<sup>99</sup>. Поэтому в утверждении Платона – «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*, грамматически выраженному единственным числом, но не имеющему отношения к числу по *значению*. Различие между знаком и значением несколько позднее в философию введут стоики<sup>100</sup>, тогда как Платон полагал, что именование обозначило бы небытие как вид единого<sup>101</sup>.

Так же дело обстоит с тем, как философ осмысляет понятие бытия. Платон рассматривает бытие в рамках единства (рода) и множества (видов), т. е. как сущее единящее сущие. Единство бытия – это единство рода. Поэтому вопрос «если единое есть...» Платон переводит в отношение *причастности*, ведь сущие причастны бытию, как виды – роду. 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 ἕστιν, ἄρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν*)? – Не может. – Значит, имеется бытие единого (*ἡ οὐσία τοῦ ἐνός*), не тождественное с единым...»<sup>102</sup>. Вопрос «если единое есть» дополняется уточнени-

<sup>99</sup> Если число ноль соответствует понятию ничто, ибо ноль не изменяет значения числа при прибавлении к нему, то понятие небытия указывает лишь на противоположность бытию и обретает значение лишь в этом противопоставлении. В этом смысле я говорю, что понятие небытия вообще не связано с числом по значению.

<sup>100</sup> Как отмечает А.А. Столяров: «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. С. 73).

<sup>101</sup> К этому следует добавить, что Платон в данном случае непоследователен, ибо, отказываясь от небытия, он все же вынужден к нему обращаться (см.: Родин. 2003. С. 74–79).

<sup>102</sup> Plato. Parmenides 142b.

ем, которое переводит его в утвердительную форму: «может ли оно быть, не причаствуя бытию», – глагол переходит в понятие, *быть* (εἶναι) становится *бытием, или сущим* (οὐσία). А поскольку бытие, как было сказано выше, понимается Платоном как единство рода, появляется двойственность бытия и единого<sup>103</sup>. 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). Соответственно, утверждение «единое есть» понимается в том смысле, что единое оказывается причастным роду сущее, а значит, появляется двойственность. Поэтому, кстати говоря, даже *не-сущее* (μὴ ὄν), истолкованное Платоном как иное, *существует* наряду с другими идеями – оно также причастно первому из высших родов<sup>104</sup>. 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 в «Пармениде».

Хотя у Платона намечается различие глагола (ῥῆμα) и существительного (ὄνομα), преждевременно было бы ждать от него продуманной теории на этот счет. Как следствие, переход от глагола *быть* к существительному *бытие* (сущее) для него вполне естественен. Иначе он мог бы заметить трудность, возникающую при этом переходе: единство и множество суть характеристики существительного, а не глагола, поэтому из вопроса «если единое есть» не следует никакой двойственности, ибо *глагол «быть» не заключает в себе ни единства, ни множества*<sup>105</sup>. Конечно, глаголь-

<sup>103</sup> 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. С. 119).

<sup>104</sup> Plato. Sophista 258b-259b.

<sup>105</sup> Как скажет Аристотель: «“Быть” или “не быть” – не обозначения предмета, как если б сказать просто “существование”, ибо оно – ничто, хотя означает также некое связывание, которое без слагаемых не мыслится» (Aristoteles. De interpretatione 16b22-25).

ные формы обладают лицом и числом, но это зависит от подлежащего и не влияет на смысл: в выражениях «единое есть» (ἓν ἔστιν) и «многие суть» (πολλοὶ εἰσὶν) глагол значит одно и то же<sup>106</sup>.

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»<sup>107</sup>. 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* (ἀνάριθμος), т. е. не связан с числом<sup>108</sup>. Бытие до и вне числа, оно без числа, поэтому вторую гипотезу «Парменида» следует рассматривать именно как анализ единого-сущего (τὸ ἓν ὄν), тогда как первую – в смысле бытия как такового, т. е. следует внести в интерпретацию диалектики единого и многого различие бытия и сущего, которое уже намечается у Платона.

Итак, утверждение «единое есть» не включает в себе двойственности, оно указывает лишь на положенность, на данность самого единого. Однако глагол указывает на время<sup>109</sup>, а как раз об этом речь идет в первой гипотезе «Парменида». Платон говорит, 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, а затем продолжает: «Но возможно ли, чтобы нечто было причастно бытию иначе, нежели одним из этих способов? – Нет. – Значит, единое никак не причастно бытию (οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἓν οὐσίας μετέχει)»<sup>110</sup>. Строго говоря,

<sup>106</sup> Доказательством этому служит 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 *есмы, еси* и т. д. мы используем только «есть». Значит, формы лица и числа данного глагола не имеют существенного значения для его смысла.

<sup>107</sup> Plato. Parmenides 142c-d.

<sup>108</sup> Вопреки неоплатоникам и А.Ф. Лосеву (Лосев. 2001. С. 228).

<sup>109</sup> Aristoteles. De interpretatione 16b6.

<sup>110</sup> Plato. Parmenides 141e.

здесь нет и намека на *превышение* бытия<sup>111</sup>. Дело в том, что интерпретация первой гипотезы напрямую зависит от того, какой смысл вкладывается в понятие бытия: если понимать его как едино-множественное, совокупность сущих, тогда единое действительно будет вне бытия, но если понимать его не как предикат<sup>112</sup>, а более строго, в его глагольном, экзистенциальном значении, тогда бытие не только не будет дробить единое, но у них окажутся некоторые общие черты.

В частности, бытие само по себе, в отличие от сущего, ничему не причастует: 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»<sup>113</sup>. Схожим образом выражается и Платон: единое не существует как единое, «...ибо в таком случае оно уже было бы сущим (ὄν) и причастным бытию (οὐσίας μετέχον)»<sup>114</sup>. Одним словом, те апофатические характеристики, которые Платон прилагает к единому первой гипотезы, вполне соответствуют тому, как описывается бытие 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 причастно ни будущему, ни прошлому, ни настоящему, оно не стало, не становится и не станет, оно не было, не будет *и даже не есть*<sup>115</sup>. Значит, бытие и единое не только не могут быть родом, но и не есть нечто сущее.

Более того, Платон говорит о том, что *единое вовсе и не едино*, ведь «...нет ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения»<sup>116</sup>. Таким образом,

<sup>111</sup> Scolnicov. 2003. P. 92.

<sup>112</sup> 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. С. 127, примеч. 22).

<sup>113</sup> Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии. С. 380; Heidegger M. Kants These über das Sein. S. 479.

<sup>114</sup> Plato. Parmenides 141e.

<sup>115</sup> Plato. Parmenides 137c-142b. Вопреки А.Ф. Лосеву, который пишет о том, что «бытие *есть* и есть нечто, т. е. нечто целое» (Лосев. 2001. С. 378). Из этого утверждения следует, что бытие понимается как некое сущее (есть), которое тождественно сущности (нечто) и является предикатом (целое). Но это очень грубое представление о бытии, как мне кажется, неприемлемое для современной онтологии.

<sup>116</sup> Plato. Parmenides 142a.

если отвлечься от неоплатонической мистики, гипостазирующей единое<sup>117</sup>, «единое» – лишь условное наименование, наиболее удобный инструмент, с помощью которого Платон продумывает диалектику единого и многого, выявляя логические структуры нашего восприятия и, по-видимому, самого сущего, которое «имеет число». То, как продумывается единое первой гипотезы, формально соответствует тому, как мыслится бытие в его отличии от сущего. Разница в том, что единое – в нас, тогда как бытие – вне нас (подробнее об этом ниже). Платон говорит: «... единое – не едино и не есть (τὸ ἕν οὔτε ἕν ἐστὶν οὔτε ἔστιν)»<sup>118</sup>. Равным образом и бытие – не может *быть* (Sein kann nicht sein)<sup>119</sup>. Из этого следует, что единое первой гипотезы можно истолковать как бытие само по себе, а единое-многое второй гипотезы – как сущее в собственном смысле слова: различие единого и единого-сущего есть различие бытия и сущего. Единое – ментальный образ бытия, единое-многое – ментальный образ сущего<sup>120</sup>. При этом важно отметить, что речь идет не об иерархии природ, а о логических структурах, раскрытых Платоном в диалектике единого и многого и являющихся достаточно универсальными для того, чтобы с их помощью можно было более или менее ясно выразить отношение между бытием и сущим. Без единого сущее непознаваемо, без бытия сущего нет.

Конечно, такая интерпретация возможна лишь в случае уточнений, внесенных в онтологию Платона. А именно, только при понимании того, (1) что бытие и единое, взятые сами по себе, не

<sup>117</sup> Несмотря на утверждение: «...о нем неверно даже сказать, что оно – единое» (Plotinus. Enneades V. 4.1; V. 5.6; VI. 9.5-6). Ср.: Proclus. Theologia Platonica I.18.13-21; II.31.8-19; In Platonis Parmenidem. P. 1064.31–1066.7.

<sup>118</sup> Plato. Parmenides 141e.

<sup>119</sup> Как заметил Г. Кремер: «Хайдеггер – вопреки его самопониманию – вероятно, остался более близким к платонизму, чем Ницше, которого он упрекает в том, что тот придерживается лишь половинчатого платонизма» (Кремер. 2015. С. 44).

<sup>120</sup> О возможности сближения беспредпосылочных начал пишет А.Л. Доброхотов, который проводит параллель между благом Платона и Я у Канта (Доброхотов. 2008а). Это следует иметь в виду в дальнейшем, когда речь пойдет о неоплатоническом понятии «единое в нас»: поскольку благо тождественно единому, а единое – «в нас», имеются все основания говорить о внутренней связи последнего с трансцендентальной апперцепцией, с Я новоевропейской философии.



образуют двойственности (как не постулируется двойственности в постановке первой гипотезы «Парменида»), (2) что бытие и сущее – не одно и то же. Причем для этого имеются конкретные предпосылки, к которым можно отнести различие между ἡ οὐσία и τὰ ὄντα<sup>121</sup>, представляющим собой первый в истории философии способ различия бытия и сущего. Анонимный «Комментарий на “Парменид”» говорит о том, что такая трактовка уже имела место в Античности, о чем речь пойдет ниже. Наконец, в свете такой интерпретации становятся понятны – необъяснимые в рамках генологии неоплатонизма – слова Аристотеля о том, что единое, или бытие (τὸ ἐν ἢ τὸ ὄν), той же природы что и благо, т. е. причина сущности (τῆς οὐσίας αἰτιόν)<sup>122</sup>. Будучи благом, бытие является причиной сущности, поскольку именно благо наделяет сущее бытием и познаваемостью, что предполагает различие сущности и бытия. У самого Платона эта интуиция ясно не выражена, однако для Аристотеля она была вполне понятна.

#### 2.4. Неоплатоники: генология и онтология

Как известно, многие тексты платоников утеряны и сегодня нет возможности достаточно надежно проследить пересечения онтологии и генологии в последующие века. В частности, большие вопросы возникают уже при обращении к Спевсиппу и Ксенократу. Вероятно, до Плотина отсутствовала интерпретация единого как превышающего бытие, однако поздние свидетельства неоплатоников как будто бы указывают на то, что такая точка зрения все же встречалась, по крайней мере, Спевсипп и Модерат могли быть предшественниками основателя неоплатонизма. Не вдаваясь в подробности этой историко-философской проблемы, нужно сказать, что развитие генологии могло происходить по двум возможным сценариям. Согласно первому, платоники до III в. отождествляли единое с бытием, причем на этом настаивали даже современники Плотина, хорошо знавшие его позицию<sup>123</sup>. Согласно второму, интерпретация единого как превышающего бытие появляется уже

<sup>121</sup> Plato. Parmenides 144b.

<sup>122</sup> Aristoteles. Metaphysica 988b11-13.

<sup>123</sup> См.: Brisson. 2010.

в ранней Академии, но наиболее ярко она представлена у Модерата<sup>124</sup>. Последняя точка зрения получила широкое распространение благодаря Э. Доддсу<sup>125</sup>, однако имеются основания полагать, что настало время ее пересмотреть<sup>126</sup>. Впрочем, у меня остаются сомнения, поскольку сторонники первого сценария не принимают во внимание, например, позицию Климента Александрийского, который явно работает с текстом «Парменида», предвосхищая Плотина<sup>127</sup>. Как бы там ни было, отсутствие текстов платоников оставляет эту эпоху в ведении историков философии. И даже если кто-то из платоников до III в. действительно говорил о том, что единое – ὑπὲρ τὸ εἶναι, маловероятно, что он делал это более основательно, чем Плотин.

Допустим, что генология впервые четко позиционируется как проект преодоления онтологии в неоплатонизме, «принципиальной доктринальной новостью которого по сравнению со средним платонизмом следует считать признание вышешьтейшей природы первоначала и тождество ума-бытия как его первое проявление, что было впервые отчетливо представлено в философии Плотина»<sup>128</sup>. Как было сказано выше, в основании такого подхода лежит истолкование «Парменида» и некоторых других текстов, причем отмеченные упущения Платона в плане онтологии становятся отправной точкой для Плотина, который заимствует представление о сложности бытия и на этом строит свою генологию.

Плотин понимает бытие как едино-множественное, что дает ему возможность говорить о запредельности бытия – τὸ ἐλέκειναι τοῦ ὄντος. Так, он пишет:

---

<sup>124</sup> Речь идет о спорном фрагменте, который приводит Симпликий: «Первое единое превыше бытия и всякой сущности (τὸ μὲν πρῶτον ἐν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν); второе единое, которое является умопостигаемым и истинно сущим (τὸ δὲ δεῦτερον ἐν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητὸν), [Модерат] называет эйдосами; третье, являющееся душевным, причастно единому и эйдосам» (*Simplicius*. In *Aristotelis physicorum libros commentaria*. P. 230.36–231.2).

<sup>125</sup> *Dodds*. 1928.

<sup>126</sup> *Hubler*. 2010; *Шичалин*. 2017. С. 132–136.

<sup>127</sup> *Шуффрин*. 2013. С. 189 и далее. Д. Руния полагает, что текст «Стромат» является первым, после Модерата, свидетельством влияния «Парменида»: *Runia*. 2010. P. 183–187. О влиянии «Парменида» на Климента: *Osborn*. 1957; Ндгг, 2006.

<sup>128</sup> *Шичалин*. 2008a. С. 504.

Если есть что-то иное после первого, то оно уже не может быть простым; значит, оно будет единым-многим (ἐν ἄρα πολλὰ ἔσται)<sup>129</sup>. Ясно, что, подлинно будучи умом, он мыслит сущие и их осуществляет (νοεῖ τὰ ὄντα καὶ ὑφίστησιν). Значит, он есть сущие (Ἔστιν ἄρα τὰ ὄντα)<sup>130</sup>. Итак, ум есть сущностью сущие (τὰ ὄντα ὄντως), – не так, что он их мыслит в ином, ведь они ни прежде него, ни после него, но как первый законодатель, а лучше – сам закон бытия (νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι)<sup>131</sup>.

Ум, или νόμος τοῦ εἶναι, понимается как τὰ ὄντα, поскольку сущие не вне ума, но *есть* он сам, ибо «он есть то, что он мыслит (αὐτὸς ἐστὶν ἃ νοεῖ)»<sup>132</sup>. Плотин настойчиво повторяет, что мышление и мыслимое в уме тождественны, в результате чего *бытие сводится к сущему*. Стремление доказать, что бытие и сущее тождественны в ипостаси ума в конечном счете приводит к тому, что вопрос о бытии в философии Плотина просто не ставится. Строго говоря, он ведет речь о сущем, а вовсе не о бытии. Во-первых, он не проводит между этими понятиями теоретического различия. Как заметил в свое время В.В. Болотов: «Понятие “существо” в древности слабо разграничивалось от понятия “бытия”. Плотин, один из самых последовательных мыслителей древности, представлял и “существо” и “сущее” под некоторыми общими признаками и смешивал то и другое»<sup>133</sup>. Во-вторых, в ипостась ума Плотин включает весь спектр онтологических понятий (ἢ οὐσία, τὰ ὄντα, τὸ ὄν, τὸ εἶναι, ἢ ὑπόστασις), сводя онтологию к ноологии. Он утверждает, что бытие и ум – одна природа (μία φύσις)<sup>134</sup>, соответственно, мыслить и быть – одно и то же<sup>135</sup>; быть – это быть чем-то, ведь нельзя мыслить ничто. Кроме того, быть – значит обладать той или иной степенью единства<sup>136</sup>. Но вопрос о бытии предполагает вопрошание о том, что значит быть, а не о том, что значит быть чем-то...

<sup>129</sup> Plotinus. Enneades V.4.1.20-21.

<sup>130</sup> Plotinus. Enneades V.9.5.1-13.

<sup>131</sup> Plotinus. Enneades V.9.5.26-29.

<sup>132</sup> Plotinus. Enneades V.9.5.7.

<sup>133</sup> Болотов. 1999. С. 185–186.

<sup>134</sup> Plotinus. Enneades V.9.8.16-17.

<sup>135</sup> Plotinus. Enneades V.1.8.17; V.9.5.29-30; III.8.8.8; DK 28. В 3.

<sup>136</sup> См.: Plotinus. Enneades VI.9.1-2.

Для неоплатонизма аксиоматично, что только первое – абсолютно простое, вследствие чего все иное а priori не может быть таким же простым. Исходя из этой установки, Плотин рассматривает бытие как ἐν-πολλά – единое-многое. И делает он так отнюдь не потому, что для этого есть какие-то философские причины, а просто потому, что такова его методологическая позиция: в рамках классической генологии бытие продумывается исходя из оппозиции единого и многого. Впрочем, Плотин задается вопросом о том, что бытие можно рассматривать и только как единое, но единство в таком случае оказывается относительным. Можно говорить либо о единичном сущем, либо о всей совокупности сущего, но ни в том, ни в другом случае не может быть и речи о том, чтобы отождествлять единое и бытие.

Нельзя ли допустить, что у каждого отдельного единого его сущность и единое не тождественны (οὐ ταὐτὸν ἢ οὐσία αὐτοῦ καὶ τὸ ἕν), но сущность, бытие и единое тождественны у бытия в целом и у его сущности (ὅλωρ δὲ τῷ ὄντι καὶ τῇ οὐσίᾳ ταὐτὸν ἢ οὐσία καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν)? В силу этого отыскивший бытие отыскал бы тем самым и единое, так что сама сущность и есть само единое (αὐτὴν τὴν οὐσίαν αὐτὸ εἶναι τὸ ἕν). <...> В таком случае нужно рассмотреть, тождественно ли каждое единое и бытие (εἰ ταὐτὸν τὸ ἐν ἑκάστου καὶ τὸ ὄν), а также – бытие в целом и единое (τὸ ὅλωρ ὄν καὶ τὸ ἕν). Но если бытие каждого есть множество, а единое не может быть множеством, они должны отличаться одно от другого (εἰ τὸ ὄν τὸ ἐκάστου πλῆθός ἐστι, τὸ δὲ ἐν ἀδύνατον πλῆθος εἶναι, ἕτερον ἂν εἴη ἐκάτερον). Например, человек – это и живое существо, и обладающее разумом, и множество частей, и все это множество связывается единым. Поэтому человек и единое – не одно и то же, раз одно – состоит из частей, а другое – неделимо. Так же и бытие в целом (τὸ ὅλον ὄν), обладая в себе всем сущим (πάντα ἐν αὐτῷ ἔχον τὰ ὄντα), скорее должно быть многим и отличаться от единого (ἕτερον τοῦ ἐνός), хотя оно и обладает единым по приобщению и причастности (μεταλήψει δὲ ἔχον καὶ μεθέξει τὸ ἕν). Но у бытия есть жизнь и ум, поскольку оно не мертво; следовательно, бытие множественно (πολλὰ ἄρα τὸ ὄν)<sup>137</sup>.

Как видно, конкретное сущее не может быть единым потому, что оно состоит из частей, как это имеет место в случае человека. Но и τὸ ὅλον ὄν не есть единое как таковое, потому что оно пред-

<sup>137</sup> Plotinus. Enneades VI.9.2.1-25 (пер. Ю.А. Шичалина с изм.).

ставляет собой совокупность сущностей (πάντα ἐν αὐτῷ ἔχον τὰ ὄντα), вследствие чего является множественным<sup>138</sup>. Это множество обретает единство лишь по причастности и не является сущностно неделимым. Понимая бытие как ἐν-πολλά, Плотин без труда делает вывод: как простое прежде сложного, так единое прежде ума. Он пишет: «Прежде бытия имеется единое (ἔστι μὲν τὸ ἐλέκεινα ὄντος τὸ ἕν)... после него – бытие и ум (ἔστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὄν καὶ νοῦς), треть же – природа души»<sup>139</sup>. Нетрудно заметить, что в такого рода пассажах превосходство единого является скорее догмой, нежели философски обоснованным утверждением. Собственно говоря, подлинное основание «принципиальной доктринальной новости» неоплатонизма состоит в том, что бытие сводится к множественности. И если поставить это под сомнение, т. е. если не сводить бытие к сущему, то учение о том, что единое ἐλέκεινα τοῦ ὄντος, окажется совершенно необоснованным.

Впрочем, онтология Плотина не столь проста, как это выглядит на первый взгляд. Поскольку ум-бытие включает в себя два аспекта, т. е. единое и многое, Плотин выделяет в нем некую последовательность, согласно которой «...бытие необходимо мыслить прежде ума (τὸ ὄν τοῦ νοῦ προεπινοεῖν ἀνάγκη)»<sup>140</sup>. Это соответствует различию в уме единства и множества, τὸ ὄν и τὰ ὄντα, иначе говоря, рода и видов, целого и частей<sup>141</sup>. Несмотря на декларируемое тождество мышления и мыслимого, между ними все же имеется некое различие, которое отчасти напоминает различие бытия и сущего. По крайней мере, на уровне лексики это различие можно зафиксировать в отношении умопостигаемого. Так, ссылаясь в постановке вопроса на М. Хайдеггера, немецкий филолог и философ Г. Небель писал: «Как выражается различие бытия и сущего у Плотина? Бытие здесь означает как абстрактное бытие, так и конкретное бытие (например, как οὐσία, как живое существо, как человек), или сущность. Иногда он терминологически отличает аб-

<sup>138</sup> Далее Плотин заключает: «бытие – это все (τὸ γὰρ ὄν τὰ πάντα)» (*Plotinus*. *Enneades* VI.9.2.47).

<sup>139</sup> *Plotinus*. *Enneades* V.1.10.1-4.

<sup>140</sup> *Plotinus*. *Enneades* V.9.8.11.

<sup>141</sup> Ὅ δὲ πᾶς νοῦς περιέχει ὡσπερ γένος εἶδη καὶ ὡσπερ ὅλον μέρη (*Plotinus*. *Enneades* V.9.6.9-10). Как следует из вышеприведенной цитаты, для Плотина τὸ ὄν ὄν πάντα ἐν αὐτῷ ἔχον τὰ ὄντα – «бытие в целом содержит в себе все сущее» (VI.9.2.22). Значит, различие между τὸ ὄν и τὰ ὄντα все же фиксируется.

страктное бытие от сущего (ὄν) в широком смысле, обозначая его как εἶναι. С другой стороны, для конкретного бытия это различие решительным образом не проводится»<sup>142</sup>. Кажется, в метафизике Плотина все же можно найти место для онтологического различия. Увы, это не значит, что сам Плотин обосновывал данное различие или что оно играет заметную роль в его онтологии. Скорее наоборот, Плотин настаивает на тождестве бытия и сущего в уме и именно на этом основании утверждает, что единое прежде бытия.

Итак, у Плотина можно найти определенную последовательность различных аспектов ума. Несмотря на то, что ум – единая природа и ипостась, он обретает полноту лишь тогда, когда в нем проявляется единство бытия, мышления и жизни: «Бытие является полным, когда обретает вид мышления и жизни (πλήρες δέ ἐστὶ τὸ εἶναι, ὅταν εἶδος τοῦ νοεῖν καὶ ζῆν λάβῃ)»<sup>143</sup>. В этом наполнении нет хронологической последовательности, поскольку ум вечен и неизменен, т. е. речь идет лишь о логических аспектах ума, об этапах исхождения ума от единого. И одним из этих этапов является пустое, ненаполненное сущим бытие, или τὸ ὄν без τὰ ὄντα. Конечно, по мысли Плотина они тождественны, ведь одно не существует без другого, тем не менее их можно рассмотреть как разные логические аспекты ипостаси ума. Иначе говоря, можно спросить: что собой представляет пустое бытие?

К сожалению, Плотин не утруждает себя разъяснениями, почему-то считая это избыточным<sup>144</sup>, тем не менее он указывает, что пустое бытие – это умопостигаемая материя, которая еще не наполнилась идеями. Эта материя есть нечто неопределенное, первое движение от единого, в результате которого ум становится самим собой:

Движение и инаковость (κίνησις καὶ ἕτερότης) появились вместе: движение и инаковость с первым есть неопределенное, нуждающееся в нем для того, чтобы определиться. Оно определяется, когда возвратится к нему (πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφή), тогда как прежде оно – неопределенное, материя, иное (ἀόριστον καὶ ἢ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον), еще не благо (οὐπω ἀγαθόν)<sup>145</sup>.

<sup>142</sup> *Nebel*. 1930. S. 445.

<sup>143</sup> Plotinus. *Enneades* V.6.6.20; ср.: III.2.1; VI.4.3; VI.7.36.

<sup>144</sup> Plotinus. *Enneades* II.4.5.38-39.

<sup>145</sup> Plotinus. *Enneades* II.4.5.28-34.

Речь идет о том, что от единого в вечности отделяется нечто неопределенное, ἄοριστον, первое движение и различие, которое получает определенность, обращаясь назад, к единому. Отделившись от единого, неопределенное уже представляет собой нечто иное (τὸ ἕτερον), что Плотин именует умопостигаемой материей. Эта материя может быть понята как бытие до сущих, поскольку бытие наполняется множеством лишь по обращении назад, тогда как прежде оно – ἐν без πολλὰ. Как пишет Ю.А. Шичалин: «Первой “материей”, приведшей Единое к дроблению его превосходящей всякую определенность мощи, оказывается само чистое бытие... первое различие – и, т. обр., первая материя, первое подлежащее для Единого, т. е. сам принцип различия, позволяющий Единому перейти во множество, – есть чистое бытие как таковое»<sup>146</sup>. Таким образом, идеи есть сущие, умопостигаемая материя – их бытие в смысле подлежащего<sup>147</sup>. Бытие и сущее тождественны в ипостаси ума, согласно Плотину, тем не менее между ними можно провести какое-то различие. При этом описание последовательности исхождения ума от единого отнюдь не означает, что там имеет место какое-либо изменение – речь идет о движении в вечности.

Получается, что у Плотина есть представление о бытии без сущих, ибо начальный этап порождения второй природы представляет собой τὸ εἶναι без τὰ ὄντα, идеальную материю без идей. И хотя истоки такой концепции материи возводят к перипатетикам<sup>148</sup>, здесь имеется важная параллель с Платоном, который описывал, как единая οὐσία наполняется множеством ὄντα, что в общем и целом соответствует тому, о чем говорит Плотин. Однако, как и в случае с Платоном, необходимо поставить вопрос: действительно ли речь идет о бытии или перед нами лишь подобие онтологического различия?

На первый взгляд кажется, что логические аспекты ума можно соотнести с умопостигаемой триадой, однако схема «пребывание – исхождение – возвращение» не соответствует последо-

<sup>146</sup> Шичалин. 2008б. С. 583.

<sup>147</sup> Как отмечал Г. Небель, «ὄν обозначает категорию чистого бытия в умопостигаемом; формальный момент бытия всякой идеи, или идеальной интеллигенции, понимается Плотинином как род», и что простое бытие есть «ὄλοκεῖμενον содержательных определений идеи» (*Nebel*. 1930. S. 445).

<sup>148</sup> Шичалин. 2010. С. 101–102.

вательности «бытие – мышление – жизнь»<sup>149</sup>. Дело в том, что у Плотина встречается порядок «жизнь – мышление – бытие» или «мышление – бытие – жизнь»<sup>150</sup>. Он может описывать процесс возникновения второй природы с точки зрения жизни, которая была в состоянии неопределенности (ἀόριστος) и лишь при созерцании единого получила определение и стала умом<sup>151</sup>. Это значит, что бытие как таковое не является первым исхождением, ведь в этой роли у Плотина выступают и мышление, и жизнь. Данное противоречие легко устранить, предположив, что под «неопределенным» Плотин понимает бытие, мышление и жизнь вместе (ὁμοῦ), и именно в силу своей неопределенности они суть умопостигаемая материя. Но тогда речь идет не о бытии в собственном смысле слова, не о «чистом бытии как таковом», как полагает Ю.А. Шичалин, но о некоем *подлежащем*, которое может пониматься как жизнь или мышление.

Более того, Плотин говорит о том, что *бытие в сущем*, т. е. он не видит принципиальной разницы между этими понятиями:

Мы говорим, что сущее как сущее (τὰ ὄντα ὡς ὄντα), каждое таковое и истинно сущее (τὰ ἀληθῶς ὄντα), находится в умопостигаемом месте (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ) не только потому, что оно пребывает тождественным по сущности (τὰ μὲν μένει ὡσαύτως τῇ οὐσίᾳ)... но скорее потому, что осуществление бытия имеет от себя (τὸ τέλειον τοῦ εἶναι παρ' αὐτῶν ἔχει). То, что главным образом называется сущностью (οὐσίαν), не может быть тенью бытия (τοῦ εἶναι σκιάν), но должно обладать полнотой бытия (πλήρες τὸ εἶναι). Бытие же является полным (πλήρες δέ ἐστι τὸ εἶναι), когда оно обретает вид мышления и жизни. Значит, мышление, жизнь и бытие вместе в сущем (Ὅμοῦ ἄρα τὸ νοεῖν, τὸ ζῆν, τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι). Значит, если – сущее, то и ум, и если – ум, то и сущее, ведь мышление вместе с бытием (τὸ νοεῖν ὁμοῦ μετὰ τοῦ εἶναι). Итак, мышление есть многое, а не единое (Πολλὰ ἄρα καὶ οὐχ ἓν τὸ νοεῖν)<sup>152</sup>.

<sup>149</sup> Подробнее: Фокин. 2011. С. 10–13.

<sup>150</sup> Plotinus. Enneades V.4.2.43-44; VI.6.18.35-36; VI.6.8.1-2; VI.7.17.13-27; I.8.2.

<sup>151</sup> Plotinus. Enneades VI.7.17.13-27; VI.7.21.4-6. По замечанию П. Адо, жизнь в некотором смысле предшествует бытию у Плотина: Hadot. 1960. P. 139. Интересно, что сущее необходимо есть в жизни (ἐν ζωῇ), а лишившись жизни, сущее окажется не-сущим (Plotinus. Enneades III.6.6.14-16).

<sup>152</sup> Plotinus. Enneades V.6.6.21-23.



Как обычно, Плотин подчеркивает множественность ума. Однако нужно задать вопрос: откуда появляется эта множественность? Она появляется потому, что бытие рассматривается не само по себе, а вместе с мышлением. Именно эта неразрывная связь бытия и сущего приводит к тому, что ипостась ума является множественной. При этом Плотин говорит, что τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι – бытие в сущем, точнее, «мышление, жизнь и бытие вместе в сущем». Как это вообще возможно? Как бытие, если оно мыслится само по себе, может быть в сущем? Это явно ошибочно, потому что бытие не в сущем, но прежде сущего: можно говорить о бытии сущего, но нельзя сказать, что бытие в сущем, ведь это значило бы, что бытие есть нечто наподобие сущности, которая находится среди прочего сущего. По-видимому, под сущим Плотин здесь понимает ипостась ума, которая включает в себя бытие, жизнь и мышление. Но это и означает, что он мыслит бытие не в экзистенциальном, собственно бытийном смысле, а всего лишь как некий аспект ума, как подлежащее для сущих. Однако бытие не есть подлежащее, ведь оно не есть то, из чего происходит сущее, ибо оно вообще не есть нечто, но – ничто.

Плотин поясняет свою мысль с помощью аналогии со зрением:

Ум – некое зрение, и зрение зрящее... Одно в нем будет материей, а другое – его видом... ведь и действительное зрение обладает двойственностью (διττὸν ἔχει): прежде чем увидеть, оно было единым (πρὶν γοῦν ἰδεῖν ἦν ἓν). Итак, одно стало двумя, и два – одним (ἐν δύο γέγονε καὶ τὰ δύο ἓν)<sup>153</sup>.

От единого первоначально отделяется неопределенное исходение, умопостигаемая материя, которая наполняется сущностями. Согласно приведенной аналогии, «прежде чем увидеть, оно было единым», следовательно, еще будучи чем-то неопределенным, по мысли Плотина, *материя уже представляет собой единство* (ἓν) – та же ошибка, что и у Платона, который говорил о том, что единое и бытие образуют двойственность. В другом тексте Плотин поясняет, что идеальная материя – это единое, а идеи – многое:

Если [вид], будучи многим, неделим, то многие, будучи в едином, в материи находятся в единстве (τὰ πολλὰ ἐν ἐνὶ ὄντι ἐν ὕλη ἐστὶ τῷ ἐνὶ), они – его формы (αὐτὰ μορφαὶ αὐτοῦ ὄντος). А именно,

<sup>153</sup> Plotinus. Enneades III.8.11.1-9.

помысли это единое (ἐν) пестрым и многообразным. Итак, прежде разнообразия оно – бесформенно (ἄμορφον); в самом деле, если отнять от ума пестроту, формы, понятия и мысли, то бесформенное и неопределенное, предшествующее этому, не будет чем-либо из того, что при нем и в нем (τὸ πρὸ τούτων ἄμορφον καὶ ἀόριστον καὶ τούτων οὐδὲν τῶν ἐπ' αὐτῷ καὶ ἐν αὐτῷ)<sup>154</sup>.

По-видимому, Плотин хочет сказать, что материя в уме есть нечто единое, бесформенное и неопределенное, тогда как идеи – многое, пестрое, разнообразное: формы в материи – это многое в едином (τὰ πολλὰ ἐν ἐνί). Из этого следует, что бытие, или умопостигаемая материя, мыслится Плотинем как нечто единое или как род для видов. Вслед за Платоном, основатель неоплатонизма не мыслит бытие вне единства, он заботится о чистоте единого и опускает из виду бытие, которое без сущего не является ни единым, ни многим. Если единство бытия – это единство рода, то речь идет вовсе не о бытии, ибо бытие как таковое, чистое бытие, – не едино.

Кроме того, на каком основании неопределенная материя мыслится как нечто единое? Если она действительно ἄμορφον καὶ ἀόριστον, т. е. нечто бесформенное и неопределенное, то нет никаких оснований приписывать ей единство. Или чем это единое будет отличаться от единого как такового? Если оно еще не содержит в себе множественности, то оно является простым. Будучи простым и единым, оно окажется тождественным единому как таковому, и между ними нельзя будет провести никакого различия. Но в таком случае речь должна будет идти о тождестве неразличимых. Если же материя и единое не одно и то же, то материя не будет чем-то единым и до появления в ней множества она будет оставаться чем-то простым. Но в таком случае единое не будет предшествовать материи, причем окажутся не два равнозначных начала, но одно, потому что идеальная материя, взятая сама по себе, отличаясь от единого, будет лишена какого-либо единства, а потому будет одно начало – единая материя. Налицо следующая проблема: если материя есть единое, будучи при этом и бытием, как говорит Плотин, то единое не может быть прежде бытия, потому что последнее не есть нечто множественное, но наоборот – единое и простое. Если же материя понимается как нечто сложное и не единое, поскольку в ней отождествляются бытие, мышление и

<sup>154</sup> Plotinus. Enneades II.4.4.14-20.

жизнь, то в таком случае нельзя говорить о бытии, потому что последнее, взятое само по себе, не есть что-то множественное. Если же умопостигаемая материя понимается как нечто единое, то ее можно толковать как подлежащее, но нельзя понимать как бытие, ибо бытие не есть нечто единое и вообще не есть. Но первое движение от единого есть то первое, что вообще есть (согласно второй гипотезе: ἐν εἰ ἔστιν<sup>155</sup>). Однако бытие не есть, ибо есть сущее, а бытие – лишь условие сущего. Бытие мыслится как бытие сущего, т. е. бытие того, что существует, а то, что существует, не есть бытие, ведь бытие не существует. Значит, если бытие есть, то оно уже не является бытием, а становится сущим. Следовательно, бытие как таковое не может быть тем, что описывается во второй гипотезе «Парменида».

Филологи, которые исследуют онтологию Плотина, нередко вводят в заблуждение тем, что философ как-то сопоставляет τὸ ὄν и τὰ ὄντα, по крайней мере на уровне лексики, различая их как единое и многое, род и виды, в результате чего складывается впечатление, что он противопоставляет эти понятия и законно выводит единое вне бытия. Например:

Бытие – след единого (τὸ εἶναι ἵχνος <τοῦ> ἐνός). Бытие тут – обозначение, указывающее на сущность... (τὸ εἶναι δὲ τοῦτο – ἡ τῆς οὐσίας δηλωτικὴ ὀνομασία...)<sup>156</sup>.

И в другом тексте:

Материя там – бытие (ἡ ἐκεῖ ὄν), ибо то, что прежде нее – по ту сторону бытия (τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος)<sup>157</sup>.

Почему единое прежде бытия? Потому что бытие – это некое подлежащее, «ведь подлежащее там – сущность (τὸ γὰρ ὑλοκεῖμενον ἐκεῖ οὐσία)»<sup>158</sup>. Поскольку бытие мыслится как подлежащее для сущих, оно рассматривается Плотинином как нечто единое, которое невозможно отделить от множества, объемлемого им, подобно тому, как род нельзя отделить от видов. Их можно различать, но нельзя разделять. Взятое как единое-многое, бытие оказывается вторичным по отношению к абсолютно простому

<sup>155</sup> *Plato*. *Parmenides* 142b.

<sup>156</sup> *Plotinus*. *Enneades* V.5.5.14.

<sup>157</sup> *Plotinus*. *Enneades* II.4.16.24-25.

<sup>158</sup> *Plotinus*. *Enneades* II.4.5.21-22.

единому. И даже в тех случаях, когда речь идет о едином без многого, т. е. об идеальной материи, все-таки имеет место множественность, потому что неопределенная материя включает в себя мышление и жизнь, вследствие чего уже нельзя говорить о том, что она проста. Однако именно в силу этого и можно сказать, что Плотин не рассматривает бытие само по себе, безотносительно к какой-либо множественности.

С моей точки зрения, Плотин говорит о едином, которое прежде *сущего*, однако вопрос о бытии сущего он не ставит. Напротив, он отождествляет в умопостижимом сущее и сущность (τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία)<sup>159</sup> и понимает бытие как целостность, в которой можно различить некоторые аспекты. Иными словами, единое превосходит бытие только потому, что последнее мыслится не в экзистенциальном значении, а как совокупность сущего. И хотя Плотин *говорил*, что единое прежде бытия, это не означает, что нужно забывать о том, что он не смог теоретически разграничить эти понятия.

Характерно, что в статье, посвященной сравнению генологии Плотина и онтологии М. Хайдеггера, К. Кремер сопоставляет позиции этих мыслителей и приходит к заключению, что было бы методологически ошибочным «сравнение хайдеггеровского бытия с бытием Плотина (εἶναι) для установления сходств, как и различий, между ними. Как было замечено выше, оба понятия бытия слишком несоизмеримы для подобного сопоставления. Однако если мы перенесем акцентированное Хайдеггером онтологическое различие на Платиново различие единого и бытия/сущего, то у Плотина нам предстанет такое мышление, которое по меньшей мере столь же радикально, как и Хайдеггер, если не еще радикальнее, мыслит отличие бесосновного бытия от всего им обоснованного»<sup>160</sup>. Несомненно, само по себе сопоставление представлений о бытии у М. Хайдеггера и Плотина едва ли будет плодотворным – слишком по-разному осмыслялось это понятие. Поэтому гораздо важнее обратить внимание на то, что различие бытия и сущего у Хайдеггера в большей степени соответствует различию между единым и умом в системе Плотина, нежели отражает какие-то аспекты внутри самого ума. Бытие бесосновно, как и единое, тогда как сущее, по-

<sup>159</sup> Plotinus. Enneades II.6.1.1.

<sup>160</sup> Kremer: 1989. S. 694.

скольку оно сущее, обусловлено бытием, подобно тому, как многое обусловлено единым. Причем такая трактовка «Парменида» была предложена уже в Античности.

П. Адо неоднократно обращался к проблеме онтологической дифференции в неоплатонизме, справедливо полагая, что «различие между бытием-инфинитивом и бытием-причастием, особенно тождество бытия-инфинитива и Абсолюта, открывает путь к онтологической проблематике современности»<sup>161</sup>. Еще в 1960-х гг. он показал, что различие бытия и сущего в анонимном «Комментарии на “Парменид” Платона»<sup>162</sup> соотносится с первой и второй природой: «Итак, мы находим в неоплатонической традиции, и прежде всего в круге Порфирия, доктрину, в которой различаются бытие и сущее (l'Être et l'Étant), отождествляющую их с первой и второй ипостасью. Согласно этой доктрине, бытие предшествует сущему, поскольку оно более простое, тогда как сущее необходимо включает в себя сложность. Эта простота бытия есть в то же время неопределенность. Восходя от индивидов к видам, родам и самому сущему, мы движемся к неопределенности: бытие есть наиболее изначальное и универсальное, т. е. свободное от всех форм. При этом чем более увеличивается неопределенность, тем более увеличивается активность. Бытие, следовательно, есть чистое действие, которое не ограничено каким-либо субъектом или объектом. Всякая форма и умопостигаемое определение оказываются, таким образом, следствием акта бытия, и всякая форма может быть только после бытия, поскольку она уже включает в себя сложность»<sup>163</sup>. Согласно П. Адо, эти онтологические дистинкции принадлежат Порфирию, который оказал влияние на Викторина и Боэция, а через них – на всю западную философию. И хотя сравнительно недавно М. Тардые и Г. Бехтле поставили под сомнение принадлежность данного текста Порфирию<sup>164</sup>, тем не менее многие

<sup>161</sup> *Hadot*. 1968. Vol. 1. P. 492; подробнее о различии бытия и сущего: *Hadot*. 1968. Vol. 1. P. 408–418; *Hadot*. 1970; *Hadot*. 1973.

<sup>162</sup> Долгое время этот комментарий был неизвестен. Он был найден в древнем палимпсесте из Туринской библиотеки, первоначальный текст которого восходит к V в.; научное издание вышло в 1892 г. (*Kroll*. 1892); затем, поскольку манускрипт был утерян, текст переиздавался П. Адо и Г. Бехтле (*Hadot*. 1968. Vol. 2. P. 64–112; *Bechtle*. 1999. P. 21–36).

<sup>163</sup> *Hadot*. 1963. S. 151.

<sup>164</sup> См.: *Tardieu*. 1996. P. 7–114; *Bechtle*. 1999. P. 67–117; см. также: *Chase*. 2012. P. 1358–1371.

крупные ученые считают его авторство весьма вероятным<sup>165</sup>. Как бы там ни было, для целей настоящей работы не имеет большого значения, когда именно был создан этот комментарий – по большому счету это влияет лишь на расположение материала в книге.

Как было показано выше, несмотря на то, что в системе Плотина имеются формальные основания различать бытие и сущее, эта дифференция не играет никакой роли в его генологии<sup>166</sup>. Напротив, он обосновывает сведение бытия к сущему, отождествляя их в ипостаси ума: сущие *есть* сам ум, ибо «он есть то, что он мыслит (αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ)»<sup>167</sup>. Это значит, что бытие *есть* сущее, на этом и строится аргументация Плотина: единое предшествует уму только потому, что первое – простое, тогда как все последующее – сложное. И в этом принципиальное отличие подхода Плотина от той версии генологии, которая представлена в анонимном комментарии на «Парменид». Автор последнего строит свою аргументацию именно на различии бытия и сущего, создавая первый из известных на сегодня текстов, где данная дифференция не просто формально присутствует, но становится необходимой, конститутивной для онтологии и генологии<sup>168</sup>.

<sup>165</sup> *Dillon, Gerson.* 2004. P. 205. Замечу, что позиция П. Адо мне представляется оправданной еще и потому, что анонимный комментарий появляется как реакция на ошибочную, с точки зрения автора, интерпретацию «Парменида» (<*Porphyrius*>. In *Platonis Parmenidem commentaria* 1.1-3), а поскольку какое-либо влияние этого диалога трудно найти в философии до Плотина (*Шичалин.* 2017. С. 132–139), высока вероятность того, что автору комментария была знакома неоплатоническая версия генологии.

<sup>166</sup> Вопреки Г. Бехтле, который ссылается на то, что Плотин различает сущность и существование (*Bechtle.* 1999. P. 252–254), полагая, что бытие у Плотина занимает первое место в умопостигаемой триаде. Однако, как отмечалось выше, в «Эннеадах» встречается и другая последовательность, где бытие занимает последнее место (*Plotinus.* *Enneades* V.6.6.20-23; VI.6.8.1-2; VI.6.18.35-36; VI.7.17.13-27). Кроме того, Г. Бехтле полагает, что бытие (εἶναι) можно представить как внешнюю энергию единого, однако в таком случае сложно провести различие между единым и бытием, поскольку эта энергия, взятая в своей неопределенности, будет абсолютно простой.

<sup>167</sup> *Plotinus.* *Enneades.* V.9.5.7; ср.: νοῦς δὲ καὶ ὄν ταῦτόν (*Plotinus.* *Enneades.* V.4.2.43-44).

<sup>168</sup> Следует отметить, что данное различие присутствует также у Феодора Асинского (ок. 275 – ок. 360), который полагал, что «бытие прежде сущего (τὸ εἶναι πρὸ τοῦ ὄντος), мышление прежде ума, жизнь прежде живущего» (*Proclus.* In

Анонимный комментатор называет первоначало Богом<sup>169</sup> и несколько смещает ракурс рассмотрения диалектики единого и бытия. Прежде всего следует обратить внимание на то, что он выходит за рамки оппозиции единое/многое, которая в неоплатонизме является настолько универсальной, что объемлет вообще все (сущее, сверхсущее, не-сущее). Напротив, автор анонимного комментария полагает, что Бог находится вне указанной оппозиции:

Он ни единое, ни многое, но сверхсущественный по отношению ко всему сущему, которое через него (αὐτὸς δὲ οὔτε ἓν οὔτε πλῆθος, ἀλλὰ πάντων ὑπερούσιος τῶν δι' αὐτὸν ὄντων); поэтому он превыше не только множества, но и понятия единого (ὥστε οὐ πλῆθους μόνου ὑπεράνω, ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ ἐνὸς ἐπινοίας), ведь единое и единство – из-за него (δι' αὐτὸν γὰρ καὶ τὸ ἓν καὶ μόνος)<sup>170</sup>.

Как отмечалось выше, основной принцип классической генологии состоит в том, что онтология продумывается в рамках оппозиции единое/многое, тогда как анонимный комментатор понимает дело несколько иначе. Он говорит о том, что относительно первоначала можно лишь «пребывать в непостигающем постижении и неосознающем мышлении (ἐν ἀκαταλήπτῳ καταλήψει καὶ μηδὲν ἐννοούσῃ νοήσει)»<sup>171</sup>. Автор размышляет над текстом «Парменида» и вносит уточнения, которые позволяют ему распутать некоторые трудности, связанные с онтологической лексикой.

Если бы он [Платон] предположил, что сущее (τὸ <δ>ν) причастует сущности (οὐσίας), то сказанное было бы нелепым, поэтому он высказал гипотезу, что единое (τὸ ἓν) причастует сущности (οὐσίας). Следует уяснить, поскольку единое не является несмешанным (οὐδὲ τὸ ἓν ἐστὶν τὸ ἀκραιφνές), что в нем изменилось свойство бытия (ἢ τοῦ εἶναι ιδιότης), поэтому он сказал, что оно причастует сущности (μετέχειν οὐσίας). Как если бы кто-то говорил, разъясня определение человека, что живое причастует разумности, хотя один человек есть разум-

---

Platonis Timaeum commentaria II.274.24-26). И хотя в его системе онтологическое различие играет второстепенную роль, тем не менее важно обратить внимание на то, что оно присутствует в античных текстах.

<sup>169</sup> <Porphyrius>. In Platonis Parmenidem commentaria 3.1-4.

<sup>170</sup> <Porphyrius>. In Platonis Parmenidem commentaria 2.9-14.

<sup>171</sup> <Porphyrius>. In Platonis Parmenidem commentaria 2.16-17.

ное живое, так что живое изменилось с разумностью, а разумность – с живым. Так же и тут: единое изменилось с сущностью и сущность – с единым<sup>172</sup>.

Г. Бехтле лишь отчасти прав в том, что нелепость (ἄτολος) здесь возникает по причине тождества ὄν и οὐσία<sup>173</sup>. Хотя в случае самого Платона эти понятия действительно равнозначны, в поздней античности данная лексика уже различалась. Тезис о том, что сущее причастует сущности, ошибочен потому, что род оказался бы причастным виду, так что можно было бы сказать, что живое причастует разумности, причем живое оказалось бы видом, а разумное – родом. Но тогда получалось бы, что все живое разумно, тогда как человек есть единственное живое существо, которое обладает разумом (это не соответствует современным представлениям, но было общим местом в Античности). Иными словами, τὸ ὄν и οὐσία соотносятся как род и вид, подобно живому и разумному. Поэтому и говорится о едином, причастующем сущности, которое уже не остается просто единым, но меняет образ своего бытия: смешавшись с сущностью, оно превращается в единое-сущее. Причем данное единство не является лишь сочетанием единого и сущего (οὐκ ἔστιν παράθεσις ἐνὸς καὶ ὄντος), говорит автор комментария, но представляет собой некую ипостась (τις ἰδιότης ὑλοστάσεως), которая отображает простоту первого единого, но не сохраняет ее во всей полноте<sup>174</sup>.

И вот, то – только единое, а это – всеединое (ἐκεῖνο ἐν μόνον, τοῦτο δὲ ἐν πάντα); то – бессущностное единое (ἐν ἀνούσιον), а это – единое сущностное (ἐν ἐνούσιον). Платон сказал, что сущностное и существенное причастуют сущности (τὸ δ' ἐνούσιον εἶναι καὶ οὐσιώσθαι μετέχειν οὐσίας), не полагая сущее и говоря, что сущее причастует сущности (τὸ ὄν γε μετέχειν οὐσίας), но полагая единое: осуществленное единое, сказал он, причастует сущности (οὐσιωμένον δὲ ἐν, μετέχειν οὐσίας ἔφη)<sup>175</sup>.

Для истории онтологии и вообще для последующей философии важен шаг, который комментатор делает после этого. А именно, он приходит к важнейшему утверждению: бессущностное еди-

<sup>172</sup> <Porphyrus>. In Platonis Parmenidem commentaria 11.4-15.

<sup>173</sup> Bechtle. 1999. P. 58, n. 91.

<sup>174</sup> <Porphyrus>. In Platonis Parmenidem commentaria 11.15-23.

<sup>175</sup> <Porphyrus>. In Platonis Parmenidem commentaria 12.3-10.



ное не превосходит бытие, но тождественно ему – при условии, что бытие отличается от сущности и сущего. Поскольку комментатор говорит, что Платон в данном случае выражается с помощью намеков (αἰνισσομένῳ), можно предположить, что такая интерпретация прежде не встречалась, т. е. автор хочет таким образом объяснить, почему об этом раньше не говорилось. В любом случае данный пассаж заслуживает особого внимания:

Единое, которое прежде сущности и сущего (τὸ ἐν τὸ ἐλέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος), не есть ни сущее, ни сущность, ни действие (ὄν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια), скорее же оно действует и само – чистое действие (ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν), а потому и само бытие, которое прежде сущего (αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος). Причаствуя ему, другое единое имеет от него производное бытие (ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι), каковое есть причастие сущего (μετέχειν ὄντος). Таким образом, бытие двойственно (διττὸν τὸ εἶναι): одно предшествует сущему (τὸ μὲν προὔλαρχει τοῦ ὄντος), а другое происходит от запредельного сущему единого (ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ ἐλέκεινα ἑνός), бытия сущего (τοῦ εἶναι ὄντος), [оно есть] абсолют и как бы идея сущего (τὸ ἀπόλυτον καὶ ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος). Причаствуя ему, появилось некое другое единое (ἄλλο τι ἐν γέγονεν), связанное с тем, от которого оно произошло<sup>176</sup>.

Если Плотин, понимая бытие как единое-многое, возводит единое превыше бытия, то автор анонимного комментария замечает эту ошибку и предлагает иную интерпретацию. Проводя различие между бытием и сущим, он показывает, что единое соответствует бытию, тогда как сущее – всеединому, т. е. смешанному единому, или природе ума. Бытие здесь мыслится как нечто простое и неопределенное, тогда как сущее – как единое-многое, нечто сложное и оформленное. Иначе говоря, единое – это бытие само по себе, а поскольку бытие не есть предикат или какая-либо множественность, оно ничего не добавляет к единому, т. е. не нарушает его единство, ибо таковое может быть нарушено лишь множественностью.

Комментатор говорит, что бытие прежде сущего (πρὸ τοῦ ὄντος, προὔλαρχει τοῦ ὄντος), оно есть некий абсолют (τὸ ἀπόλυτον), ведь бытие не есть ни сущее, ни сущность, но представляет собой как

<sup>176</sup> <Porphyrus>. In Platonis Parmenidem commentaria 12.23-35.

бы идею сущего (ὡςπερ ἰδέα τοῦ ὄντος). К теме абсолюта мне еще придется вернуться в следующей главе, а пока нужно отметить, что автор опирается на Платона, который говорит о том, что «οὐσία поделена между множеством ὄντα»<sup>177</sup>, однако весьма проникательно уточняет его онтологию. Как пишет Г. Бехтле: «Когда Платон говорит, что ἔν причастует οὐσία, то это означает для нашего комментатора, что второе Единое причастует первому, с тем следствием, что первое Единое есть οὐσία, но понимаемая как идея сущего»<sup>178</sup>. Главное уточнение состоит в том, что автор отказывается от узкого понятия «сущность» (οὐσία), используя более адекватное в данном случае «бытие» (τὸ εἶναι). Подобно тому, как множество вещей подводится под единство идеи и множество видов подводится под единство рода, так множественность сущего подводится под единство бытия, однако с тем уточнением, что аналогия эта не полная, а потому бытие представляет собой *как бы* идею сущего. Взятое само по себе, бытие понимается как некое единство, которое тождественно единому первой гипотезы «Парменида», соответственно, единое второй гипотезы оказывается тождественным единому-многому; двойственность бытия в анонимном комментарии соответствует двойственности единого, точнее, бытие и сущее соответствуют единому и всеединому. При этом бытие понимается как чистая энергия (τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν), неопределенный акт бытия (**actus essendi, если воспользоваться средневековой терминологией**)<sup>179</sup>. О понятии энергии речь опять-таки пойдет в следующей главе, теперь же нужно обратить внимание на возможную реакцию на этот замечательный комментарий.

Как известно, сохранились далеко не все позднеантичные тексты, вследствие чего довольно трудно судить о влиянии этого комментария. По всей видимости, он не получил широкого распро-

<sup>177</sup> Plato. Parmenides 144b.

<sup>178</sup> Bechtle. 1999. P. 251.

<sup>179</sup> Судя по всему, средневековое учение о Боге как акте бытия опосредованным образом восходит именно к анонимному комментарию (Bradshaw. 1999). Можно отметить, что Плотин также называет единое энергией: «Если энергия совершеннее сущности, а первое – самое совершенное, то первое будет энергией» (Plotinus. Enneades VI.8.20.13-15; ср.: V.6.6.7; VI.8.20.15-16). См. также: Plotinus. Enneades III.8.10.1 и V.1.7.9, где Плотин применяет к единому термин δύναις; ср.: <Porphyrius>. In Platonis Parmenidem commentaria 13.28, 34; 14.4, 12.

странения среди неоплатоников. Тем не менее по некоторым замечаниям у Прокла можно предположить, что последний был с ним знаком<sup>180</sup>. Так, в своем комментарии на «Государство» он отмечает:

Всякая сущность по необходимости есть сущее (*πᾶσα γὰρ οὐσία ὄν ἐστιν ἐξ ἀνάγκης*), а благо не только прежде сущности, как сказал Сократ, но и бытия (*τἀγαθὸν δὲ οὐχὶ μόνης τῆς οὐσίας εἶπεν ὁ Σωκράτης ἐπέκεινα, ἀλλὰ καὶ τοῦ εἶναι*). Значит, нельзя сказать, что благо есть, оно прежде бытия... (*οὐκ ἄρα δεῖ φάναι τὸ ἀγαθὸν εἶναι, ὅπερ ἐπέκεινα τοῦ εἶναι ἐστιν...*). <...> Если сущее (*τὸ ὄν*) познаваемо, то благо непознаваемо, значит, благо не есть сущее (*οὐκ ἔστιν ὄν*), как он и отметил, говоря о том, что оно прежде сущности и бытия (*οὐσίας αὐτὸ λέγων ἐπέκεινα καὶ τοῦ εἶναι*)<sup>181</sup>.

Конечно, в текстах Платона выражение *ἐπέκεινα τοῦ εἶναι* не встречается, однако оно имеется у Плотина: «Что же, [единое] не есть то, что оно есть (*οὐκ ἔστιν ὃ ἐστι*)? Разве оно не владыка бытия, каковое и есть (*τοῦ δὲ εἶναι ὃ ἐστι*), или не прежде бытия (*τοῦ ἐπέκεινα εἶναι*)?»<sup>182</sup>. Важно обратить внимание на то, что у Плотина данное выражение появляется не в полемическом контексте, а как бы между делом, тогда как Прокл специально подчеркивает, что единое за пределами не только сущности, но и бытия. Вероятно, он имел представление о том, что единое может быть истолковано как бытие, которое прежде сущности, тогда как Плотину такая интерпретация едва ли была знакома. Складывается впечатление, что Прокл откликается именно на анонимный комментарий, автор которого утверждает, что единое *ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος*, но ни в коем случае не *τοῦ εἶναι*. Впрочем, может статься, что замечание Прокла – всего лишь интерпретация соответствующего фрагмента из «Государства», где говорится о том, что бытие и сущность (*τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν*) придаются познаваемому от блага<sup>183</sup>. Неслучайно, что в своем комментарии на «Парменид» он снова ссылается на соответствующий фрагмент из «Государства»: «Нужно добавить, что таково благо и в “Государстве” – прежде бытия и сущности (*ἐπέκεινα τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας*), как там говорится, и суть сверхсущностное (*ὑπερούσιον*). В самом деле, единое и благо

<sup>180</sup> *Hadot*. 1968. P. 355–375.

<sup>181</sup> *Proclus*. In *Platonis rem publicam commentarii* I. 282.20-22; 284.7-9.

<sup>182</sup> *Plotinus*. *Enneades* VI.8.12.1-2.

<sup>183</sup> *Plato*. *Respublica* 509b.

тождественны... (τὸ ἐν καὶ τὸ ἀγαθὸν ταὐτὸν...)<sup>184</sup>. Он не указывает, почему считает нужным это добавить, но можно предположить, что в V в. онтологическая интерпретация генологии еще имела хождение среди неоплатоников. Конечно, этих свидетельств еще недостаточно для того, чтобы с уверенностью утверждать, что Прокл имеет в виду именно Туринский комментарий, но поскольку до него таких ремарок никто не делает, кажется вероятным, что они могли быть вызваны как раз альтернативной версией генологии.

Как бы там ни было, теперь следует рассмотреть собственно философскую составляющую этой проблематики, ведь Прокл ясно говорит о том, что единое по ту сторону не только сущности, но и бытия. Неужели в поздней античности можно найти доказательство того, что единое превосходит бытие как таковое, безотносительно к сущему?

Увы, у Прокла такого *доказательства* нет. Вообще говоря, то, что может быть названо доказательством, касающимся генологии, можно найти только у Платона, тогда как у Плотина и Прокла имеются лишь *интерпретации и комментарии*, которые по-своему философичны, но исходят из определенных догматических предпосылок и ничего не доказывают, поскольку эти предпосылки ошибочны. Для неоплатонизма является аксиомой, что бытие – едино-множественное, но в этом-то и заключается главная проблема: бытие не множественно и даже не едино. Как говорится в анонимном комментарии, бытие – это чистая энергия, абсолют и как бы идея сущего. И если это признать, то неоплатоническая генология, по крайней мере, в том, что касается учения о едином и уме, окажется интригующей, плодотворной, но в корне ошибочной интерпретацией Платона. Поистине, маленькая ошибка в начале становится огромной в конце<sup>185</sup>. Именно поэтому я утверждаю, что необходимо пересмотреть классическую версию генологии.

Если обратиться к текстам, то у Прокла можно встретить рассуждения о едином, которое прежде сущности и бытия, однако трудно найти место, где бы этот тезис специально обосновывался. Подчеркну, имеются тексты, где Прокл *говорит* об этом, но нет та-

<sup>184</sup> Proclus. In Platonis Parmenidem. P. 1097.11-13.

<sup>185</sup> Известное замечание Аристотеля: τὸ μικρὸν παραβῆναι τῆς ἀληθείας ἀφισταμένους γίνεται πόρρω μριοπλάσιον... διόπερ τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ γίνεται παμμέγεθες (Aristoteles. De caelo 271b8-13).

ких, где бы *корректно доказывалось*, что это так. В конечном счете складывается впечатление, что Прокл не придавал большого значения этой проблеме: «И зачем нужно терять время на множество речей? Ведь уже “Парменид” яснейшим образом учит нас отличию единого от сущности и бытия»<sup>186</sup>. Однако, как было показано выше, позиция Платона гораздо сложнее, и то, что Проклу кажется очевидным (*σαφέστατα*), таковым отнюдь не является. Поэтому необходимо поставить вопрос: на чем вообще основана такая точка зрения, как и когда было доказано, что единое прежде бытия?

Говоря о классической генологии, нужно заметить, что неоплатоники не вносят ничего принципиально нового в диалектику единого и бытия. Конечно, они выстроили сложные системы, создали много такого, о чем Платон и не подозревал, но при этом они не внесли ничего нового в то, как продумывается соотношение единого и бытия. Они не заметили ошибок Платона, а потому и не исправили их. И это не удивительно, ведь «Парменид» воспринимался как священный текст, который комментировали и интерпретировали, а его автор выступал скорее в роли пророка, нежели философского собеседника<sup>187</sup>.

В самом деле, Прокл говорит о том, что единое-сущее состоит из двух частей (*per unum et ens*), ведь единое есть сущее благодаря сущности (*ens per entis*), а потому оно уже и не единое; единое и сущность образуют двоицу и не могут быть единым, ибо двоица не есть единое как таковое (*duo enim utique iam essent et non autounum; nam duo non unum*); **значит, необходимо сохранять простоту единого**, полагая его выше единого-сущего, которое двойственно (*ultra et unum quod in ente ens, et ultra id quod ex hiis, simplicitatem ipsius seruans*)<sup>188</sup>. В данном случае Прокл по большей части воспроизводит аргументацию Платона. Он говорит, что единое и сущность (бытие), образуя двоицу, оказываются двумя частями целого. Но если речь идет о едином и не-едином (*unum et non unum*)<sup>189</sup>, то откуда по-

<sup>186</sup> *Proclus. Theologia Platonica* II.36.12-14.

<sup>187</sup> Характерно, что Платона сравнивали с Моисеем: «Ведь кто есть Платон, как не Моисей, говорящий по-агглически? (τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων)» (*Numenius. Fragmenta* 1.8.14; *Clemens Alexandrinus. Stromata* 1.22.150.4).

<sup>188</sup> *Proclus. Expositio in Parmenidem Platonis*. P. 501.69-79 (K-L 40); к сожалению, часть «Комментария на “Парменид”» Прокла сохранилась только в латинском переводе.

<sup>189</sup> *Proclus. Expositio in Parmenidem Platonis*. P. 501.76.

является двойственность? Она может появиться только в том случае, если не-единое – вопреки логике – понимается как единое, ибо двойственность состоит из двух единиц. В самом деле, не-единое можно понимать либо как пустое, либо как множественное. Если мы говорим о не-едином как пустом понятии, лишенном содержания, то никакой двойственности не возникает, потому что к единому ничего не добавляется, ведь речь идет о едином и ничто, т. е. имеет место только единое. Прибавляя к единице ноль, мы остаемся с единицей. Если же речь идет о не-едином как множественности, то появляется не двойственность, а множественность, потому что к единому добавляется многое, а не одно. По всей видимости, Прокл говорит о множественности, взятой как целое, множественности в аспекте своего единства, вследствие чего и возникает двойственность, однако тогда оно не есть не-единое, но многое-как-единое, понимаемое как единство. Иначе говоря, Прокл говорит о едином и едином-сущем, однако не учитывает, что бытие не есть сущее, т. е. он противопоставляет единое и единое-многое, откуда и делает вывод о том, что единое прежде бытия. Это та же ошибка, которую совершает Платон в «Пармениде» и которая, несмотря на уточнение онтологической лексики, присутствует не только в античной генологии, но и в современных ее версиях.

Таким образом, стремясь сохранить простоту единого, Прокл вслед за Платоном упускает простоту бытия, всякий раз подменяя бытие сущим. Он говорит о едином, которое при добавлении бытия теряет свое единство, однако не замечает, что и *бытие, которое мыслится как единое-многое, теряет свою бытийность, сводится к сущему*. Неоплатоники свято чтут единство единого, его абсолютную простоту, но мало кто задумывался над тем, что бытие не едино и не множественно. Такого рода вопросы неоплатоников совершенно не занимали, поэтому Прокл осмысляет диалектику единого и бытия, например, так:

Значит, единое не причастно сущности (οὐσίας). Так и где-то в “Государстве” Сократ сказал, что первое прежде сущности и потому не сущность, а причина сущности (τὸ πρῶτον ἐπέκεινα οὐσίας ἔλεγεν εἶναι καὶ οὐκ οὐσίαν, αἴτιον δὲ οὐσίας)... называя сущностью не что иное, как сущее (οὐκ ἄλλο τι λέγων τὴν οὐσίαν παρὰ τὸ ὄν). Ведь и здесь [в “Пармениде”] он ясно говорит, что не может что-либо быть, не причастуя сущности (οὐσίας). <...>

Итак, если первое – выше сущности и выше всего сущего (τὸ πρῶτον ὑπὲρ τὴν οὐσίαν καὶ ὑπὲρ τὸ ὄν ἐστὶ τὸ πᾶν), то бытие его иллюзорно (τὸ εἶναι αὐτὸ ψεῦδος). Ведь оно прежде сущности и обособлено от сущего (ἐλέκεινα γὰρ οὐσίας ἐξήρηται καὶ τοῦ ὄντος)... [Платон] говорил... о едином, восходя от единого-сущего к просто единому, которое прежде сущего (ἀπὸ τοῦ ἐνός ὄντος εἰς τὸ μόνως ἔν καὶ πρὸ τοῦ ὄντος ἀναδραμών)<sup>190</sup>.

Можно заметить, что οὐσία, τὸ ὄν и τὸ εἶναι используются здесь как синонимы; во всяком случае, между ними не проводится теоретического различия, вследствие чего из αἴτιον οὐσίας следует τὸ εἶναι ψεῦδος. Поскольку Прокл жил в ту эпоху, когда сущность и бытие отчетливо различались, ему пришлось пояснять, что Платон называл сущностью именно сущее, или бытие (τὸ ὄν), а не сущность в собственном смысле слова. Отсюда он и выводит, что единое не только прежде сущности, но и сущего (бытия). Между тем само это пояснение указывает на то, что Платона можно было понять и по-другому. Например, как его понимал Аристотель, когда говорил о том, что «единое, или бытие (τὸ ἐν ἢ τὸ ὄν)... причина сущности (τῆς μὲν οὐσίας αἰτίον)»<sup>191</sup>. Разобраться в онтологических дистинкциях Аристотеля было трудно для ранних и даже средних платоников, тем более что Платон регулярно использовал понятие οὐσία в значении бытия (сущего). Однако ко времени Прокла такое словоупотребление уже было проблематичным, ведь из того, что единое прежде сущего (τὸ μόνως ἔν καὶ πρὸ τοῦ ὄντος), еще не следует, что оно и прежде бытия, ибо бытие прежде сущего (τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος), как говорит анонимный комментатор<sup>192</sup>. Тем не менее Прокл не желает вдаваться в такие тонкости, а потому из τὸ πρὸ τοῦ ὄντος выводит τὸ εἶναι ψεῦδος. Из этого следует, что он различает бытие и сущее лишь на уровне лексики, тогда как в теории воспринимает их как одно и то же.

О том, что аргументация Прокла далека от совершенства, красноречиво свидетельствует такой пассаж:

Очевидно, что первое сверхсущностно (τὸ πρῶτον ὑπερούσιον), ведь не одно и то же быть одним и быть сущностью (οὐ γὰρ ταῦτόν ἐνὶ τε εἶναι καὶ οὐσία εἶναι), не одно и то же “есть” и “еди-

<sup>190</sup> Proclus. In Platonis Parmenidem. P. 1240.19-37.

<sup>191</sup> Aristoteles. Metaphysica 988b11-13.

<sup>192</sup> <Porphyrius>. In Platonis Parmenidem commentaria 12.26-27.

нится” (οὐδὲ ταὐτὸν τὸ ἔστι καὶ τὸ ἦνωται). А если не одно и то же, то или оба – первое (и будет не одно единое, но и нечто иное наряду с единым, конечно, причастное в дальнейшем единому, но не единое как таковое (οὐκ αὐτοέν)), или одно из них. Причем, если оно сущность (οὐσία), то будет нуждаться в едином, что невозможно: благое и первое не может нуждаться. Значит, лишь единое таково, а потому сверхсущностно (ὕπεροῦσιον)<sup>193</sup>.

Понятно, что οὐσία в данном случае означает бытие (ὕπεροῦσιον = τὸ ἐπέκεινα τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας<sup>194</sup>). Однако является ли это доказательством? Едва ли. Данное рассуждение, хотя это и не выражено явно, основано на понимании бытия как множественности, в противном случае совершенно необъяснимо, почему бытие должно в чем-то нуждаться. Если первое – сущность (бытие), говорит Прокл, то ему будет не хватать единства (εἰ μὲν οὐσία, ἐνδεὲς ἔσται τοῦ ἐνός). Почему? Потому что единое прежде множества, а всякое множество нуждается в единстве, иначе оно перестало бы быть самим собой, ибо множество есть совокупность единиц и в этом смысле нуждается в едином<sup>195</sup>. Однако можно ли на этом основании утверждать, что и бытие нуждается в единстве? Отнюдь. Когда речь идет о сущем, которое представляет собой совокупность сущностей, тогда имеются основания говорить о том, что этой совокупности может не хватать единства, ибо не только каждая из сущностей есть некое единство, но и сущее в целом есть единое, поскольку сущие объединяет то, что они существуют. Ведь сущее – это единое-многое. Однако о бытии такого сказать нельзя: оно не нуждается в единстве, поскольку либо само может быть понято как чистое единство, как это представлено в анонимном комментарии, либо – что более точно – бытие следует мыслить ан-аритмически, т. е. вне любого вида единства или множества. И с этой точки зрения не только само рассуждение Прокла оказывается совершенно бездоказательным, но и лишний подтверждается то, что он постоянно сводит бытие к сущему.

В самом деле, почему тождество единого и блага не предполагает двойственности, а тождество единого и бытия предполагает? Или почему единое и благо – это одно, а единое и бытие – два?

<sup>193</sup> Proclus. Institutio theologica 115.

<sup>194</sup> Proclus. In Platonis Parmenidem. P. 1097.11-13.

<sup>195</sup> Proclus. Institutio theologica 5.



Ответ заключается в том, что благо мыслится не как единство, а потому и не удваивает единое, тогда как бытие, напротив, понимается неоплатониками как единое-многое, а потому в сочетании с единым образует двойственность или множественность. Насколько я знаю, исследователи до сих пор не обращали на это внимания, поэтому необходимо подчеркнуть: как тождество единого и блага не образует двойственности, так и тождество единого и бытия не нарушает единство первоначала. Благо не нарушает единство единого потому, что оно ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, т. е. оно не есть сущность, не есть нечто, а потому оно ничего не добавляет к единому, вследствие чего и не возникает двойственности. И хотя сказать «единое едино» отнюдь не то же самое, что сказать «единое – благо», тем не менее благо мыслится как тождественное единому. Однако и бытие не есть нечто, не есть какая-либо сущность, а значит, подобно благу, оно не будет удваивать единое, не будет вносить в него сложность. Бытие и единое не образуют двойственности так же, как ее не образуют единое и благо. Бытие, которое предшествует сущему (προϋλάρχει τοῦ ὄντος), понимается как абсолют и как бы идея сущего, стало быть, оно не есть ни сущность, ни сущее, но прежде сущности и сущего (τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος), а значит, оно не будет чего-либо прибавлять к единому, не будет его удваивать. Следовательно, статус бытия совпадает со статусом блага, тождественного единому (как это и следует из «Государства» 509b). Ведь что может добавить к единому «не сущее, которое превыше сущего (τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν)»<sup>196</sup>, как говорит Порфирий? Ничего. Тем не менее, когда речь заходит о бытии, неоплатоники словно забывают о том, что бытие и сущее не одно и то же, вследствие чего неправильно осмысливают диалектику единого и бытия.

Таким образом, превосходство единого по отношению к бытию постулируется *только за счет сведения бытия к сущему* (причем это касается не только древних философов, но и нынешних). Поэтому можно согласиться с тем, что неоплатонизм есть «метафизика сущности», которая чужда вопросам экзистенции<sup>197</sup>.

Вообще говоря, система Прокла довольно парадоксальна. В ней постулируются единое, беспредельное, предел, генады и лишь после этого – бытие. Иными словами, до бытия у Прокла *на-*

<sup>196</sup> Porphyrius. Sententiae 26.6.

<sup>197</sup> Жильсон. 2004. С. 341.

личествует целый мир сверхсущего, что само по себе есть нечто странное. Но самое удивительное заключается в том, что единое обладает ипостасью<sup>198</sup>, из чего следует, что оно все-таки существует. Как пишет Ж.-М. Нарбонн: «Способ “бытия” Единого, который не есть в действительности способ “бытия”, именуется в неоплатонизме ὑπαρξις или ὑπόστασις, причем акт бытия, на который он указывает – это ὑπάρχειν или ὑφιστάναι, превосходящий ὄν и даже εἶναι»<sup>199</sup>. Канадский исследователь иллюстрирует это с помощью такой схемы<sup>200</sup>:

ὑπαρξις-ὑπόστασις (единого)	
εἶναι	идеальное чувственное
ὑπόστασις (материального)	

Ж.-М. Нарбонн упускает из виду, что ὑπαρξις-ὑπόστασις есть не что иное, как existentia, т. е. наличие, существование, о чем уже говорилось в предыдущей главе. Данные термины привлекаются неоплатониками для того, чтобы отделить способ «бытия» единого от всего прочего, но проблема состоит в том, что ὑπαρξις и ὑπόστασις изначально не имели экзистенциального значения, а когда они его обретают, то используются в связке с εἶναι<sup>201</sup>. Иными словами, семантика ὑπαρξις-ὑπόστασις указы-

<sup>198</sup> Proclus. Theologia Platonica I.18.13-21; II.31.8-19; In Platonis Parmenidem. P. 1064.31–1066.7. С.В. Месяц полагает, что в этом проявляется влияние христианской культуры (Месяц. 2013. С. 336–337), тогда как К. Стил предлагает более простое объяснение, связывая ὑπαρξις-ὑπόστασις лексику с влиянием «Халдейских оракулов» (Steel. 1994).

<sup>199</sup> Narbonne. 2001b. P. 191.

<sup>200</sup> Narbonne. 2001b. P. 191; ср.: Narbonne. 2001a. P. 85, 67–70.

<sup>201</sup> Гендиадис εἶναι καὶ ὑπάρχειν и его различные вариации (Glucker. 1994. P. 19–20; Петров. 2013. С. 365). Ср.: «Ипостась и сущность есть существование (ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὑπαρξις ἐστίν): ибо (Бог) есть и существует (ἔστι γὰρ καὶ ὑπάρχει)» (Athanasius. Epistula ad Afros episcopus 4.3). Такое словоупотребление сохраняется и в поздневизантийских текстах: «Существование и сущее (τὸ ὑπάρχειν καὶ τὸ ὄν) – это одно, а существующее в чем-то и присущее (τὸ ἐνυπάρχειν καὶ τὸ πρόσθον) – другое» (Philotheus Coccinus. Antirrhethici duodecim contra Gregoram 1257–1258).

вает на то самое εἶναι, которое отрицается по отношению к единому. Как уже отмечалось, на этом вопросе специально останавливается Дамаский, утверждая, что «существовать [*наличествовать*, если угодно] и быть – одно и то же (ταὐτὸν... ὑπάρχειν καὶ εἶναι)»<sup>202</sup>. Поэтому, когда Ж.-М. Нарбонн говорит, что ὑπαρξίς-ὑπόστασις превосходит ὄν и даже εἶναι, он лишь запутывает клубок противоречий в онтологии, которые накапливались в ней со времен Парменида. Вот еще характерный пример: «Хотя нельзя сказать, что “Единое есть”, можно сказать “Единое существует”. У Прокла Единое производит все “самим своим существованием”, тогда как Ум производит “все самим своим бытием”»<sup>203</sup>. В.В. Петров точно описывает позицию Прокла, но при этом не поясняет, что, вообще-то говоря, это бессмысленное утверждение, ведь между *быть* и *существовать* нет никакого различия: ταὐτὸν ὑπάρχειν καὶ εἶναι.

Понятия ὑπαρξίς и ὑπόστασις используются по отношению к единому потому, что оно не идентично небытию, ведь единое неким образом дано нам (*es gibt*), **не будучи при этом чем-то сущим**. Единое осмысляется в неоплатонизме как причина (αἴτιον) всего сущего, поэтому оно не есть полное небытие, нечто лишь мыслимое (κατ' ἐπίνοιαν), но может даже осмысляться в качестве энергии, хотя и с оговорками<sup>204</sup>. И для того чтобы как-то зафиксировать (онтологический) статус единого, задействуется более или менее нейтральная лексика, призванная сохранить его трансцендентность. Это происходит потому, что εἶναι и его дериваты в платонизме жестко привязаны к семантике множественности, тогда как у ὑπαρξίς и ὑπόστασις иная корневая основа и они не ассоциируются с оппозицией единое/многое, указывая лишь на полагание чего-либо. Тем не менее по своему значению эта лексика восходит к глаголу εἶναι и на практике употребляется в экзистенциальном смысле. Поэтому существование (ὑπαρξίς), трансцендентное по отношению к бытию (εἶναι), представляет собой оксюморон или ἄτοπον, как сказал бы анонимный комментатор. И даже если допустить, что единое не существует, но наличествует, то что будет значить эта игра словами? Только то, что единое

<sup>202</sup> *Damascius*. De principiis I.310.15–311.4.

<sup>203</sup> *Петров*. 2013. С. 373.

<sup>204</sup> *Plotinus*. Enneades V.4.2.27-39; VI.8.16.13-33.

не есть небытие, но каким-то образом присутствует, дано нам, подобно тому, как нам дано бытие, которое не есть сущее<sup>205</sup>. Наконец, если единое в сочетании с εἶναι образует двойственность, то почему оно не образует двойственности в сочетании ὕλαρξίς? Ответ состоит в том, что ὕλαρξίς используется в экзистенциальном значении и указывает лишь на полагание чего-либо, безотносительно к оппозиции единое/многое. Таким образом, если бы не путаница в онтологии, связанная с тем, что неоплатоники переняли лексику Платона и слепо следовали за ее употреблением, то позиция Прокла скорее подтверждала бы интерпретацию анонимного комментатора. Ведь разница между бытием и существованием не столь велика, если она вообще есть, а потому ὕλαρξίς вполне может выступать как эквивалент τὸ εἶναι, как в выражениях типа ἔστι καὶ ὕλαρξει.

Итак, несмотря на хайдеггеровское Plotin-Vergessenheit<sup>206</sup>, онтологию неоплатоников трудно назвать иначе, кроме как забвением бытия. И хотя Прокл говорил о том, что единое не только прежде сущности, но и бытия, – он не понимал разницы между этими понятиями. Как заметил А.Ф. Лосев: «...у Прокла числа поставлены выше даже самого ума, выше даже идеального мира, выше самого бытия. Они суть принципы различения бытия, то есть принципы самого бытия, но никак не само бытие, поскольку всякое бытие, как бы отвлеченно мы его себе ни представляли, всегда есть некое качество, всегда есть некое “что-нибудь”, некое “нечто”»<sup>207</sup>. Это значит, что Прокл не различает бытие и бытие-

<sup>205</sup> Стоит отметить, что ὕλαρξίς на русский язык зачастую переводят как «наличное бытие», что крайне неудачно в данном контексте. Трудно понять, что хотят сказать переводчики этим словосочетанием, ведь оно указывает лишь на сужение и ограничение понятия бытия: если говорится о наличном бытии, то предполагается и не наличное. Наличное бытие, т. е. то бытие, которое налицо, указывает на что-то явное и очевидное – потому оно и наличное. Однако неоплатоническое единое менее всего можно назвать наличным в этом смысле, ибо оно предельно удалено и совершенно непостижимо. Стоит ли пояснять, что и добавление «бытие» просто избыточно по отношению к тому, что хотят сказать неоплатоники о статусе единого? И если наличествовать = быть, то «наличное бытие» есть плеоназм.

<sup>206</sup> *Beierwaltes*. 1992. S. 54, Amn. 56.

<sup>207</sup> *Лосев*. 1993. С. 232.

чем-то. Стало быть, несмотря на заявления, Прокл регулярно сводит бытие к сущему, что имеет решающее значение для классической генологии<sup>208</sup>.

Действительно, Прокл поясняет свою позицию следующим образом: «...природа бытия не является единой, простой и неделимой (οὐ γὰρ ἔστιν ἡ τοῦ ὄντος φύσις μία καὶ ἀπλῆ καὶ ἀδιάρετος)»<sup>209</sup>. Отсюда следует, что данное понятие, как бы абстрактно оно ни мыслилось, всегда будет указывать на какую-либо сложность, а потому единое, будучи простым и неделимым, в такой системе координат всегда будет первичным по отношению к бытию. Афинский диадокх достаточно пространно рассуждает о том, что сущее (τὸ ὄν) есть единое-многое и что оно не может быть ни только единым, ни только многим<sup>210</sup>. Из этого он делает вывод, что единое прежде сущего, подробно обсуждая основания для такого вывода<sup>211</sup>. При этом можно заметить, что он снова и снова сводит бытие к сущему, понимаемому как единое-многое, синонимами к которому у него выступают понятия бытия и сущности. В этом отношении показателен следующий пассаж:

Если сущность и единое (οὐσία καὶ ἓν) тождественны, то можно допустить, что начало – это сущность (τὴν ἀρχὴν οὐσίαν εἶναι). Если же сущность – иное для единого (ἡ οὐσία τοῦ ἐνὸς ἄλλο) и не одно и то же бытие единым и бытие сущностью (οὐ ταὐτὸν τὸ ἐνὶ εἶναι καὶ τὸ οὐσία εἶναι), то – если сущность первее – так и будет называться бытие началом (τὸ ἀρχῆ εἶναι). А если все же единое первее и прежде сущности (ἐπέκεινα οὐσίας), то единое – начало и сущности. Если же они равны друг с другом, то многое будет прежде единого, а это невозможно, как показано выше. Итак, ясно, что сущность и единое не тождественны, ведь не одно и то же сказать “единое едино” и “единое – сущность” (οὐ γὰρ ταὐτὸν ἓν τε [καὶ] ἓν εἶπεῖν καὶ τὴν οὐσίαν ἓν). Все-таки первое еще не определение (οὐπω λόγος), а второе – уже определение (ἤδη λόγος). И кроме того, если сущность и единое тожде-

<sup>208</sup> Кстати говоря, то же самое следует отнести и к самому А.Ф. Лосеву с той разницей, что он даже не пытался развести эти понятия. Поэтому его философские построения, декларирующие первенство единого по отношению к бытию, представляют собой не более чем развитие ошибочных суждений неоплатоников.

<sup>209</sup> *Proclus*. *Theologia Platonica* I.42.20-21.

<sup>210</sup> *Proclus*. *Theologia Platonica* II.3.5-14.16.

<sup>211</sup> *Proclus*. *Theologia Platonica* II.14.18-30.26.

ственны, то и множество будет тождественно небытию и ничто (ἔσται καὶ τὸ πλῆθος τῷ μὴ εἶναι καὶ τῇ μὴ οὐσία ταῦτόν), но это невозможно, ведь и многое в сущих, и единое в не-сущих (καὶ γὰρ ἐν οὐσία τὰ πολλὰ καὶ ἐν μὴ οὐσία τὸ ἓν). А если сущности и единое не тождественны, то они не будут равны друг с другом, ибо тогда прежде них было бы иное (ἄλλο πρὸ αὐτῶν), если только подобает, чтобы все было от единого начала (ἐκ μιᾶς ἀρχῆς). А поскольку одно из них первее, то, надо полагать, либо единое прежде сущности, либо, очевидно, сущность прежде единого (ἢ τὸ ἐν πρὸ τῆς οὐσίας ἢ τὴν οὐσίαν δηλαδὴ πρὸ τοῦ ἓνός). Но если единое прежде сущности, то начало – оно, а не бытие всяческих (τοῦτο ἢ ἀρχὴ καὶ οὐ τὸ εἶναι τῶν πάντων), ведь необходимо, что нет ничего первее начала. А если сущность прежде единого, то единое будет зависимо от сущности, но не сущность – от единого (πεπονθὸς ἔσται τὴν οὐσίαν τὸ ἓν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία τὸ ἓν). А если бы единое было зависимо от сущности (εἰ δὲ τὸ ἓν τὴν οὐσίαν πέπονθεν), то необходимо, чтобы всякое единое было и сущностью (τὸ ἓν καὶ οὐσίαν εἶναι πᾶν), и как все единое – сущность, так не всякая сущность – единое (καὶ ὅσα δὴ ἐν οὐσία πάντα, οὐχ ὅσα δὲ οὐσία ἓν). Значит, будет некая сущность, которая непричастна единому (ἔσται ἄρα τις οὐσία τοῦ ἓνός ἄμοιρος), но если бы так было, то ничего бы не было (ἀλλ' εἰ τοῦτο, οὐδὲν ἂν εἶη), ибо лишенное единого – ничто (τὸ γὰρ τοῦ ἓνός ἐστερημένον οὐδέν). Значит, единое прежде сущности (πρὸ τῆς οὐσίας ἄρα τὸ ἓν)<sup>212</sup>.

Судя по лексике, Прокл опирается непосредственно на текст «Парменида», заимствуя оттуда аргументы о различии единого и сущности<sup>213</sup>, причем последняя так же, как у Платона, выступает в значении бытия (ἡ οὐσία = τὸ εἶναι τῶν πάντων). Отсутствие терминологической строгости проявляется также в том, что Прокл говорит о бытии единым (τὸ ἐνὶ εἶναι), несмотря на свое же утверждение, что единое ἐπέκεινα τοῦ εἶναι. Поэтому, когда он говорит о бытии сущностью (τὸ οὐσία εἶναι), вряд ли за этим следует искать четкую дифференцию данных понятий.

Казалось бы, если единое тождественно бытию (οὐσία), то разумно заключить, что множество тождественно небытию (τῷ μὴ εἶναι καὶ τῇ μὴ οὐσία)<sup>214</sup>. Однако это справедливо лишь в том слу-

<sup>212</sup> Proclus. Theologia Platonica II.21.4-22.3.

<sup>213</sup> Ср.: Plato. Parmenides 140a; 142b-c; 148a.

<sup>214</sup> Такого рода ошибку совершил Г. Кремер, интерпретируя онтологию Платона, что было отмечено выше.

чае, если речь идет о сущем, а не о бытии, ибо тождество бытия и единого не влечет за собой небытие сущего, ведь бытие и сущее различны. Сам того не замечая, Прокл играет на путанице понятий бытия и сущего, пытаясь доказать первенство единого по отношению к бытию. Но после анонимного комментария уже должно быть ясно, что такая аргументация не достигает цели и является лишь плодом «забвения бытия».

Действительно, Прокл говорит, что если бы бытие не причастовало единому (τις οὐσία τοῦ ἑνὸς ἄμοιρος), то ничего бы и не было (ἀλλ' εἰ τοῦτο, οὐδὲν ἄν εἴη), ведь лишенное единого – это ничто (τὸ γὰρ τοῦ ἑνὸς ἐστερημένον οὐδέν). Из этого следует, что быть – значит быть единым, быть чем-то; Прокл не допускает и мысли о бытии без сущего, о бытии, которое вне противопоставления единого и многого. Следовательно, Прокл не понимает, что бытие не сводится к сущему (= единому-многому), а потому *работает исключительно с понятием сущего, как бы оно лексически ни выражалось*. Поэтому он не принимает во внимание, что бытие *прежде* сущего, из-за чего вся его аргументация направлена на демонстрацию того, что сущее есть единое-многое, прежде которого должно иметься единое само по себе. Если бы бытие не причастовало единому, то ничего бы не было *только в том случае*, если бы бытие было тождественно сущему<sup>215</sup>. Сущее – это все существующее, но из того, что бытие не есть существующее, отнюдь не следует, что ничего не существует; скорее наоборот, только в этом случае бытие и может выступать условием сущего, само не будучи таковым. Всякое сущее, лишенное единого, есть ничто, а поскольку бытие не есть сущее, оно – ничто, но оно ничто лишь потому, что оно не есть сущее, ибо оно прежде сущего и по своему смыслу прежде, чем ничто, шире, чем сущее или ничто<sup>216</sup>.

Соотношение используемых понятий можно представить для ясности в виде следующей схемы.

<sup>215</sup> Аргументация Прокла схожа с утверждением Зенона о том, что сущее необходимо должно иметь величину, ибо «если бы сущее не имело величины, то его бы не было (εἰ μὴ ἔχοι μέγεθος τὸ ὄν, οὐδ' ἄν εἴη)» (DK 29. В 1).

<sup>216</sup> Ср.: «Бытие по существу шире, чем все сущее» (Heidegger M. Brief über den Humanismus. S. 331).

Генология	Онтология
0. Ни-единое-ни-многое	0. Быть
1. Единое	1. Бытие
2. Единое-многое	2. Сущее
3. Многое	3. Сущие
4. Единица	4. Сущность

В классической генологии отсутствует представление об анритмичности бытия (ни-единое-ни-многое), ведь античная культура, как отмечалось выше, не знала числа ноль, а потому язык навязывал мышлению оппозицию единое/многое. С точки зрения Платона, небытие именно потому и невозможно ни выразить, ни помыслить, что мы всегда представляем его как единое или многое<sup>217</sup>. Тем не менее у греков было понятие οὐδέν, которое означает «ничто, нисколько, ноль», причем оно могло использоваться в соответствующем контексте – достаточно вспомнить противопоставление δέν/οὐδέν, которые соотносятся как нечто и ничто<sup>218</sup>. Однако в платонизме понятие «ничто» использовалось в негативном смысле, как это видно из приведенных слов Прокла<sup>219</sup>, а потому классическая версия геологии совершенно не учитывает то обстоятельство, что бытие можно мыслить как ничто, причем без какого-либо ущерба для сущего, ведь отсюда не следует, что ничего не существует. По причине того, что Прокл не различает бытие и сущее (1 и 2 из таблицы выше), хотя четко дифференцирует единое и единое-многое (1 и 2), он просто не учитывает первую онтологическую ступень (0 и 1), а потому его аргументация остается в области сущего.

В чем отличие пунктов 0 и 1? Этот вопрос не так далек от неоплатонической философии, как может показаться с первого взгляда. Разница между ними состоит в том, что 0 в приведенной табли-

<sup>217</sup> Plato. *Sophista* 239b.

<sup>218</sup> Для Демокрита «все суть единое и ничто (ἐν καὶ μὴδὲν ἐστί τὰ πάντα)», где единое есть атом, «а ничто – пустота (μὴδὲν δὲ τὸ κενόν)» (*Galenus. De elementis ex Hippocrate libri I.418.5-7*). Неслучайно исследователи полагают, что цифра 0 восходит к первой букве греческого οὐδέν (*Меннингер. 2011. С. 464–467*).

<sup>219</sup> Прокл говорит, что полностью лишённое единого (τὸ δὲ μὴδὲ ἐν) как раз и есть то самое небытие (τοῦτό ἐστι τὸ μὴδαμῶς ὄν), о котором Платон отказывается говорить (*Proclus. In Platonis Parmenidem. P. 1082.4-6*).



це указывает на глагол «быть», который берется в своей непосредственности, тогда как 1 указывает на *понятие* бытия, т. е. на то, что мы понимаем в данном глаголе, а поскольку *понятое* представляет собой нечто единое, то получается, что быть+единое=бытие. Иначе говоря, 0 есть глагол «быть», а 1 – его отражение в сознании, т. е. понятие бытия. Для того чтобы можно было говорить о бытии, оно *должно* стать понятием, иначе язык будет препятствовать речи о нем. Но онтология, конечно, ищет само бытие, а не понятие бытия, так же как неоплатоники стремились к самому единому, имея его образ в себе (τὸ ἐν ἑμὶν ἔν).

С точки зрения Прокла, единое не противоположно множому, т. е. единое как таковое вне противопоставления единое/многое<sup>220</sup>. Как отмечает С.В. Месяц: «Абсолютно единое не противоположно множеству – иначе единое и многое были бы равноправными началами (что предполагало бы возможность существования множества, совершенно независимого от единства). Но поскольку это невозможно, то у единого нет противоположности, и значит в строгом смысле помимо единого не существует ничего»<sup>221</sup>. Здесь можно поставить вопрос: почему единое не противоположно множому, как это вообще возможно? Это возможно только в том случае, если под «единым» понимается нечто большее, чем просто единое. Неоплатоники противопоставляют единое-само-по-себе и единое-многое, причем единое выступает в качестве противоположности для множого лишь в паре единое-многое, тогда как единое-само-по-себе рассматривается безотносительно ко всякому множеству, а потому оно и не противоположно ему. И поскольку уже Платон говорил о том, что единое вовсе даже и не едино<sup>222</sup>, нет ничего удивительного в том, что данный тезис был заимствован неоплатонизмом и продуман на более глубоком уровне.

Плотин говорит о том, что единое настолько за пределами, что его нельзя даже назвать единым<sup>223</sup>. Этот тезис становится общепризнанным среди его последователей, в результате чего «единое»

<sup>220</sup> Proclus. *Institutio theologica* 5. Об этом говорит и автор анонимного комментария, согласно которому «единое» превышает множества и единства (<Porphyrius>. In *Platonis Parmenidem commentaria* 2.9-14).

<sup>221</sup> Месяц. 2008. С. 630. Слова о существовании следует взять в скобки, ведь единое не есть нечто сущее. Вероятно, в этом отражается влияние отечественной комментаторской традиции, восходящей к А.Ф. Лосеву (ср.: *Кричевский*. 2015. С. 182).

<sup>222</sup> Plato. *Parmenides* 139e-140a.

<sup>223</sup> Plotinus. *Enneades* V.4.1; V. 5.6; VI. 9.5-6.

осмысливается как ментальный образ единого-самого-по-себе. Как отмечает Г. Шоу, «...от Плотина и до Дамаския платоники утверждают, что термин “единое” (ἕν) не является семантически значимым, скорее, он есть эвкативный символ, или σύνθημα невыразимого. <...> Результат такой интеллектуальной строгости ведет нас – подобно дзенскому *коану* – к молчанию и мраку, из которых возникают наши слова и осознание»<sup>224</sup>. Иными словами, единое – лишь инструмент, ментальный образ, фокус интенциональности, посредством которого душа восходит к невыразимому. И это принципиальный момент: если единое есть символ, ментальный образ, то генология – вопреки неоплатоникам и их современным последователям – есть не что иное, как ноология, не тождественная онтологии, хотя и не утратившая с ней связь<sup>225</sup>. Без единого сущее непознаваемо, без бытия сущего нет.

В самом деле, «Плотин, Ямвлих, Прокл, Дамаский – как бы сильно они ни расходились в интерпретации гипотез “Парменида” – все согласны в том, что наши описания Единого, даже отрицания всех атрибутов, вообще ничего не могут сказать о нем и выражают лишь наши πάθη, нашу боль и тоску по Единому, и все же осознание этого имеет освобождающую силу»<sup>226</sup>. Согласно неоплатоникам, когда мы говорим о едином, наши слова относятся к тому, что имеется в нас самих (ἐν ἡμῖν), а не к единому как таковому:

Даже когда мы говорим, что оно – причина, мы не ему предписываем некий сопутствующий признак, а нам самим, потому мы обладаем чем-то, исходящим от него, тогда как он существует в себе самом (ἀλλ’ ἡμῖν, ὅτι ἔχομεν τι παρ’ αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ); и даже “от него” и “существует” не должен говорить тот, кто хочет говорить точно, так что это мы, кружа, так сказать, извне вокруг него, стремимся объяснить собственные впечатления, то приближаясь, а то удаляясь в силу связанных с ним недоумений (οἷον ἔξωθεν περιθέοντας τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη ὅτε μὲν ἐγγύς, ὅτε δὲ ἀποπίπτοντας ταῖς περὶ αὐτὸ ἀπορίας)<sup>227</sup>.

<sup>224</sup> Shaw. 2001. P. 200.

<sup>225</sup> О возможности сближения генологии Платона и трансцендентальной апперцепции Канта см.: *Доброхотов*. 2008а.

<sup>226</sup> Shaw. 2001. P. 201.

<sup>227</sup> *Plotinus*. Enneades VI.9.3.51-54 (пер. Ю.А. Шичалина).

Плотину вторит Дамаский:

Если же, говоря о нем то, что оно невыразимо, не есть ничто из всего, непостижимо, мы противоречим своим словам, то надо уяснить, что это – имена и речи наших родовых мук (ὀνόματα ἔστι καὶ ῥήματα τῶν ἡμετέρων ὀδίνων), в которых мы дерзаем не в меру усердствовать о нем, останавливаясь в преддверии недоступной святости, ничего о ней не возвещая, кроме своих собственных, связанных с ней впечатлениях и недоумениях (τὰ δὲ οἰκεῖα λάθη περὶ αὐτὸ καὶ τὰς ἀτορίας)<sup>228</sup>.

Схожие мысли высказывает и Прокл:

Первое не есть то единое, которое мы называем таковым в собственном смысле этого слова, напротив, когда мы используем имя “единое”, мы ссылаемся тем самым на единство, свойственное нам самим (in nobis intelligentiam unius). <...> Следовательно, вот каково наше внутреннее понимание единства (intrinsicam unius intelligentiam), при котором мы распространяем на все вещи представление о едином в нас (in nobis unius); такое единство в нашем внутреннем понимании мы и называем единым (sic nominamus unum). Значит, мы, по сути, даем имя не единому-в-себе, а единому в нас (in nobis unum)<sup>229</sup>.

В другом тексте он пишет:

Виновник всего (ὁ τῶν ὅλων αἴτιος) “рассеял повсюду” условные знаки (συνθήματα) своего всеомертвенного превосходства и через них расположил все вокруг себя, неизреченно во всем присутствует, обособленный от всего. Поэтому все, проникающее в неизреченное своей собственной природы (εἰς τὸ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ἄρρητον εἰσδύμενον), обнаруживает знак (τὸ σύμβολον) Отца всяческих<sup>230</sup>.

Вместе с тем Прокл отмечает, что души «познают не то, что есть единое (οὐ γὰρ ὃ τι ἐστὶ τὸ ἓν), но то, что оно не есть (ἀλλ' ὃ τι οὐκ ἔστι), по превосходству над “есть” (κατὰ τὸ κρείττον τοῦ ἔστιν)...»<sup>231</sup>. Поэтому речь о едином представляет собой не описа-

<sup>228</sup> *Damascius*. De principiis I.7.2-8.

<sup>229</sup> *Proclus*. Expositio in Parmenidem Platonis. P. 509.96-9 (К-Л 54) (пер. Л.Ю. Луконского).

<sup>230</sup> *Proclus*. Theologia Platonica II.56.16-21; цитата из «Халдейских оракулов»: *Oracula Chaldaica*. Oracle 39.2.

<sup>231</sup> *Proclus*. In Platonis Parmenidem. P. 1080.28-31; ср.: 1082.6-9.

ние единого самого по себе, не то, что оно «есть», а некий способ восхождения к нему, причем само понятие «единое» оказывается лишь условным наименованием, лишь понятием. Поэтому генологию можно истолковать как науку о пути к единому, ибо лучшее, что мы можем, это «пробуждать единое в нас, чтобы подобным познавать подобное (*ἀνευείρειν τὸ ἐν ἡμῖν ἐν, ἵνα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοίον*)»<sup>232</sup>. Стало быть, можно согласиться с замечанием С. Бретона о том, что *генология* есть не что иное, как *годология* (*l'hodologie*, от греч. ὁδός – путь)<sup>233</sup>.

На это важно обратить внимание потому, что, несмотря на «острое осознание своей собственной способности творить концептуальных идолов Единого»<sup>234</sup>, неоплатоники гипостазировали единое, в результате чего оно теряет инструментальное значение и осмысливается как нечто само по себе священное, т. е. превращается в идола. Однако классическая генология основана на ошибочном сведении бытия к сущему, поэтому она не может рассматриваться не только в качестве альтернативы критике метафизики, но и не может представлять собой адекватный язык для теологии<sup>235</sup>.

Текст анонимного комментария попал в поле зрения исследователей еще в 1873 г. – странно, что М. Хайдеггер никогда не упоминал о нем. В связи с этим важно отметить две вещи. Во-первых, различие бытия и сущего в неоплатонизме побуждает пересмотреть тезис М. Хайдеггера о забвении бытия, поскольку он предполагает как раз смешение бытия и сущего. Во-вторых, анонимный комментарий показывает, что онтологическое различие было открыто задолго до М. Хайдеггера и оказало влияние на после-

<sup>232</sup> *Proclus*. In *Platonis Parmenidem*. P. 1081.4-5, 1072.8; ср.: *Expositio in Parmenidem Platonis*. P. 506.5-15 (K-L 48); 509.96–510.20 (K-L 54); *Damascius*. *De principiis* I.9.3; *Лукомский*. 2006. С. 838–839.

<sup>233</sup> *Breton*. 1985. P. 91.

<sup>234</sup> *Shaw*. 2001. P. 202.

<sup>235</sup> Тем не менее в научной литературе еще нет понимания того, что единое превышает бытие лишь при условии сведения последнего к сущему. Интересный пример развития классической версии генологии представлен в книге А.В. Кричевского «Сила небытия: Метафизика за пределами онтологии» (*Кричевский*. 2015), в которой много говорится о том, почему единое следует мыслить отрешенным от всего, в т. ч. и от бытия, однако последнее все же не становится предметом специального рассмотрения, а потому выводы автора остаются в рамках ошибочного смешения бытия и сущего.

дующую философию, хотя и не такое сильное, какое оно могло бы оказать. Кроме того, текст анонимного комментария подтверждает, что та интерпретация Платона, которую я предложил выше, не является анахронизмом и вполне соответствует античной культуре мышления. Однако следует признать и то, что Платон не проводил различия между бытием и сущим на теоретическом уровне, хотя предпосылки для этого уже имеются в его текстах. Это объясняет появление основного постулата классической генологии, основанной на путанице в онтологических понятиях. И несмотря на то, что исторически подход неоплатонизма возобладал и получил широкое распространение, я полагаю, что эту версию генологии следует отбросить, отдав предпочтение подходу анонимного комментатора. Впрочем, нет худа без добра: обе версии генологии были известны христианским мыслителям и оказали влияние на становление европейской теологии, которая говорит о другом беспредпосылочном начале. О нем и пойдет речь в следующей главе.

## Глава 3. Бог: реконструкция теологии

...Прямыми сделайте стези Ему.  
*Евангелие от Матфея*

### 3.1. Постановка проблемы

Сравнительно недавно С.В. Месяц поставила вопрос о том, можно ли говорить об абсолюте, или беспредпосылочном начале, в христианской теологии IV в.: «...обратимся к христианскому богословию и прежде всего спросим себя о том, знакомо ли ему вообще понятие Абсолюта? Ведь говорить о Боге еще не значит говорить об Абсолюте»<sup>1</sup>. На мой взгляд, С.В. Месяц сформулировала очень интересную и важную проблему, соотнося теологию каппадокийцев с неоплатонической иерархией первоначал. Такая постановка вопроса позволяет пролить свет на то, как следует понимать статус Бога в христианской мысли. Однако автор приходит к заключению, которое мне кажется спорным: «Триединый Бог христианского богословия соответствует сфере Ума или единого-сущего в неоплатонической традиции. <...> Мы вынуждены признать, что христианское богословие IV в. не знает начала, которое бы выходило за пределы божественного Ума-Бытия и могло бы быть названо Абсолютом в его античном понимании, т. е. самим по себе Единым»<sup>2</sup>. Следует отметить две вещи. Во-первых, автор придерживается классической версии генологии, которая, как было показано в предыдущей главе, основана на смешении бытия и сущего, а потому должна быть пересмотрена. Во-вторых, рассматривая наследие каппадокийцев, С.В. Месяц не учитывает контекст и принимает во внимание не все релевантные тексты. Дело в том, что взгляды

<sup>1</sup> *Месяц*, 2005. С. 844.

<sup>2</sup> Там же. С. 857.

каппадокийцев формировались постепенно, значительную роль в этом сыграло влияние предшествующей традиции, без которой их взгляды едва ли могут быть корректно представлены. Например, каппадокийцы опирались на александрийское богословие, в котором платонизм занимал существенное место, они прекрасно знали философскую культуру в целом, что следует учитывать при реконструкции их взглядов.

Между тем предложенная постановка вопроса может быть рассмотрена и в более современном контексте, поскольку онтологический статус Бога в философской теологии до сегодняшнего дня остается весьма проблематичным. И дело не только в том, что эта область сама по себе достаточно деликатна, но еще и потому, что в XX в. была предложена критика «долгой христианизации Бога (*die lange Verchristlichung des Gottes*)»<sup>3</sup>, которая исходила из того, что Бог в христианской мысли понимается как высшее сущее: «Бог сам, как несотворенный Творец, “есть”»<sup>4</sup>. М. Хайдеггер назвал это онто-теологией, указывая на то, что Бог в европейской метафизике превращается в *causa sui*, в концептуальный идол<sup>5</sup>. С этой точки зрения, христианство оказывалось одним из этапов на пути к нигилизму, поскольку оно оставалось зависимым от определенного истолкования бытия, ибо метафизика есть не что иное, как история бытия, в которой идея Бога занимает строго отведенное ей место. И надо сказать, что такая трактовка метафизики получила широкое распространение: в последнее время даже возникло целое направление, поставившее своей задачей уяснить взаимосвязь онтологии и теологии. Так появилась особая предметная область, именуемая сегодня постметафизической теологией, которая работает над тем, как освободить божественное от цепей метафизики<sup>6</sup>.

Однако вопрос о том, как соотносятся бытийное и божественное, отнюдь не столь однозначен, как хотел представить дело М. Хайдеггер. Немецкий философ ориентировался на западную, главным образом средневековую католическую традицию, тогда как позднеантичную метафизику и византийское богословие он совершенно не принимал во внимание. А ведь, несмотря на

<sup>3</sup> *Heidegger M. Beiträge. S. 24.*

<sup>4</sup> *Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 92.*

<sup>5</sup> *Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики. С. 46–58.*

<sup>6</sup> См.: *Carlson. 2003; Leask, Cassidy. 2005; Manoussakis. 2006; Sass, Hall. 2014.*

известную близость двух ветвей христианской традиции, на Востоке и на Западе были разработаны разные модели философской теологии, которые задают разные векторы развития метафизики и по-разному отвечают на вопрос о статусе Бога и способах Его описания. Поэтому ошибочно переносить критику метафизики как онто-теологии на все христианство в целом. Стало быть, задача заключается в том, чтобы прояснить идею Бога, используя удачную постановку вопроса, которую предложила С.В. Месяц, дабы затем реконструировать наиболее существенные черты данной идеи. Глупо было бы отрицать, что сам процесс христианизации действительно имел место на протяжении столетий, однако является ли он столь однозначным и негативным, как полагал М. Хайдеггер и его последователи?

Вместе с тем необходимо отметить, что если античные мыслители, такие как Платон или Аристотель, занимались онтологией как таковой, то христианские мыслители были по преимуществу теологами, их мировоззрение определялось главным образом религиозными предпосылками. И если для философов Бог – это конец пути, то для богословов – лишь начало. Философы ищут истину, богословы стараются ее разьяснить. Поэтому богословы не интересовались онтологией как таковой, она привлекалась лишь для определенных нужд и была скорее средством, нежели целью исследования. Этим обусловлены как методологические, так и содержательные различия античных и раннехристианских текстов. При переходе от античной культуры к христианской меняется мироощущение человека: эпоха поиска истины сменяется эпохой знания, когда предполагается, что истина известна, дана, вопрос состоит лишь в том, как с этим жить дальше. Ибо стремиться к истине – значит побеждать мир, тогда как ходить пред лицом истины – значит побеждать самого себя, в каждом шаге и каждом действии стараясь быть ее достойным. Поэтому речь должна идти не столько о бытии, сколько о том, в чем его смысл.



### 3.2. Онтологический статус Бога

Говоря о взаимоотношении раннего христианства и античной философии, нужно вспомнить об александрийских богословах II–III вв., поскольку есть основания полагать, что теологическую интерпретацию первых гипотез «Парменида» предложил уже Климент Александрийский<sup>7</sup>. Как отмечает А.М. Шуффрин: «... в *Пармениде* понятие “Единого” является лишь объектом размышления над парадоксами языка, в то время как у Климента оно впервые становится инструментом размышления над парадоксами Бога»<sup>8</sup>. Действительно, Климент соотносит платоническую иерархию первоначал с христианской Троицей:

Когда же он [Платон] говорит: “все тяготеет к царю всего, и все совершается ради него, и он – причина всего прекрасного; ко второму же – тяготеет второе, а к третьему – третье”, то это следует понимать как указание на Святую Троицу. Третий в ней – Святой Дух, второй – Сын, через которого все возникло по воле Отца<sup>9</sup>.

Как и для Иустина Философа, внешняя мудрость для Климента была приуготовлением ко Христу, поэтому близость философии и религии во многом определяет его мировоззрение. В частности, с влиянием платонизма связаны субординативные элементы в его теологии, в которой Отец полностью запеределен, тогда как Сын есть вершина умопостигаемого (ума-бытия):

В умопостигаемом (ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς) древнейшее среди возникшего (ἐν γενέσει), безвременное безначальное начало и первоначало сущих – Сын (τὴν ἄχρονον ἀναρχον ἀρχὴν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων, τὸν υἱόν), в котором мы можем узнавать запредельную причину (τὸ ἐλέκεινα αἴτιον), Отца всего, древнейшего и благодетельнейшего из всего, непередаваемого никаким словом<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Вопреки представлению, согласно которому метафизическое прочтение «Парменида» отсутствовало до Плотина, включая и христианских авторов (Шичалин. 2017. С. 132–134).

<sup>8</sup> Шуффрин. 2013. С. 192.

<sup>9</sup> *Clemens*. *Stromata* V.103.1; *Plato*. *Epistulae* 2. 312e.

<sup>10</sup> *Clemens*. *Stromata* VII.1.2–3. О том, что Сын есть вершина умопостигаемого, но не за его пределами: *Stromata* V.16.3; V.73.3; VII.2.2; VII.40.1.

Из текста видно, что Сын – начало всего сущего, в Нем познается Отец. Сын не может быть за пределами сущего, ибо Он есть первая порожденная Отцом сущность, хотя и безначальная (ἀναρχον), тогда как Отец – запредельная причина (τὸ ἐπέκεινα αἰτίον)<sup>11</sup>. Как говорит Климент в другом месте: «Господь превыше всего космоса, точнее, за пределами умопостигаемого (ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ)»<sup>12</sup>. И хотя отношение между Сыном и бытием у Климента выражается недостаточно ясно, поскольку он не писал об онтологии как таковой, тем не менее можно утверждать, что Сын – источник всего сущего (ἀπαρχὴ τῶν ὄντων), тогда как Отец – по ту сторону сущего, или бытия, ибо Сын есть ближайшее к Отцу, но все же не равен Ему<sup>13</sup>. В этом отношении Климент настоящий платоник:

Сын не становится ни совершенно единым как единое (ἐν ὡς ἓν), ни многим как части (πολλὰ ὡς μέρη), но как всеединое (ὡς πάντα ἓν). И все отсюда (ἐνθεν καὶ πάντα). Ибо Он – круг всех сил (τῶν δυνάμεων), свернутых и соединенных воедино (εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἐνουμένων)<sup>14</sup>.

В этой системе координат Отец, единое как таковое (ἐν ὡς ἓν), порождает Сына, который понимается как единое-многое, или как всеединое (πάντα ἓν), которое понимается как единство всех сил Отца, или божественная энергия. Как пишет Х. Хэгг: «Единое первой гипотезы *Парменида* у Климента соответствует трансцендентному Богу, именуемому также ἓν, тогда как единое второй гипотезы соответствует его имманентному Логосу, “кругу всех сил, свернутых и соединенных воедино”, πάντα ἓν (Strom. 4.156.2), или μονάς (Strom. 5.71.2). Как единое первой гипотезы не имеет имени и не может быть объектом познания (Parm. 142a), так и Бог Климента – ἀνωνόμαστον (Strom. 5.81.6), тогда как πάντα ἓν, или Логос,

<sup>11</sup> Как отмечал Дж. Виттэккер, τὸ ἐπέκεινα αἰτίον представляет собой отсылку к ἐπέκεινα τῆς οὐσίας Платона (Whittaker. 1969. P. 93).

<sup>12</sup> Clemens Alexandrinus. Stromata V.38.6. Ср: οὕτω νοῦς πρὸς τὰ νοητὰ καὶ τὸν ἐπέκεινα τῶν νοητῶν θεόν (Origenes. Exhortatio ad martyrium 47.9-10).

<sup>13</sup> Климент говорит о том, что имя бытие (αὐτὸ τὸ ὄν) лишь условно (οὐ κυρίως) применяется к Богу (Clemens Alexandrinus. Stromata V.81.4–82.3). Ср.: Mortley. 1973. P. 70.

<sup>14</sup> Clemens. Stromata IV.156.2–157.1. Данный фрагмент воспроизводит Ориген, см.: Origenes. Scholia in Apocalypsem 5.

может именоваться и восприниматься (Strom. 4.156.1)»<sup>15</sup>. Исходя из этого, можно заключить, что Климент имел представление о теологической интерпретации «Парменида».

Однако для христианской традиции такое учение о Троице нетипично, уже Ориген ставит его под сомнение. Как и его предшественник по александрийскому училищу, Ориген пишет о том, что Отец един и прост, тогда как Сын есть некое множество: «Бог совершенно един и прост (πάντη ἕν ἐστι καὶ ἄπλοῦν). Спаситель же наш из-за множества (διὰ τὰ πολλὰ)... становится множеством (πολλὰ γίνεταί)...»<sup>16</sup>. Тем не менее Ориген не разделяет чрезмерного увлечения платонизмом и призывает с осторожностью относиться к перенесению философских идей в богословие, в частности к попытке соотнести Отца и Сына с первой и второй гипотезами «Парменида». Полемизуя с платоником Цельсом, Ориген пишет:

Бог не причаствует сущности (οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός), ибо скорее причаствуем, нежели причаствует, причаствуем же имеющими “Духа Божия”. И Спаситель наш, будучи “Правдой”, не причаствует правде, а причаствуем праведными. А обширный вопрос о сущности (ὁ περὶ τῆς οὐσίας λόγος) с трудом поддается разрешению, особенно о подлинной сущности (ἢ κυρίως οὐσία), которая неизменна и бестелесна. Следовало бы выяснить, за пределен ли сущности старшинством и силой Бог (πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβεία καὶ δυνάμει ὁ θεός), наделяя сущностью тех, кому дает ее согласно своему Слову и самим Словом [либо: самому Слову – αὐτῷ λόγῳ], или и Сам есть сущность (ἢ καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία), за исключением того, что по природе невидим, по сказанному о Спасителе, “который есть образ Бога невидимого”, где слово “невидимый” означает бестелесный. И надо исследовать, нужно ли Единородного и Первородного “всякой твари” считать сущностью сущностей (οὐσίαν μὲν οὐσιῶν), идеей идей и началом (ἰδέαν ἰδεῶν καὶ ἀρχὴν), а Отца Его и Бога – за пределами и всего этого (ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων)<sup>17</sup>.

Этот фрагмент насыщен философскими идеями. Слова о том, что Бог не причаствует бытию (οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός), конечно, указывают на теологическую интерпретацию первой гипотезы

<sup>15</sup> Högg. 2006. P. 215–216; ср.: Whittaker. 1983. P. 303–306.

<sup>16</sup> Origenes. In Joannis I.20.119.

<sup>17</sup> Origenes. Contra Celsum VI. 64; ср.: VII.38; VII.45.

«Парменида» (οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίᾳ μετέχει)<sup>18</sup>. Эта тематика помещается в контекст «Государства», согласно которому благо по ту сторону сущности (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)<sup>19</sup>. В рамках данной концепции Сын понимается как идея идей и сущность сущностей, тогда как Отец – по ту сторону вообще всего, будучи совершенно единым и простым (πάντη ἐν ἐστὶ καὶ ἀπλοῦν). Но что интересно, для Оригена такой подход является проблематичным, и даже если он в конечном итоге разделяет эту точку зрения, то все же считает нужным подчеркнуть, что это учение следует хорошенько прояснить. Очевидно, что Ориген был знаком не только с текстом Цельса, но и с учением Климента, который впервые среди христианских мыслителей озвучил эту точку зрения<sup>20</sup>. Стало быть, в конце 40-х гг. III в., когда Плотин только преподает в Риме и еще ничего не пишет, Ориген ставит под сомнение то, что считается главным новшеством неоплатонизма – учение об абсолюте, превышающем бытие. Как видно из текста, Ориген не отказывается от такой постановки вопроса, но оставляет без ответа, называя его δυσθεώρητος – трудным для изучения (причем трудным он является не с философской точки зрения, а с догматической). Судя по всему, в текстах александрийского дидакасла этот вопрос так и не получил окончательного разрешения:

Ведь никто не познает Бога, или не созерцает Его, а после этого истину, но сначала – истину, чтобы таким образом прийти к усмотрению сущности (τῆ οὐσία) – или превышающего сущность силой и природой (ἢ τῆ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει) – Бога<sup>21</sup>.

Понятно, что Оригену была хорошо знакома теологическая интерпретация учения о благе Платона, однако в разных текстах александрийский дидакасал оставляет вопрос о статусе Бога открытым. Откуда эти сомнения? Во-первых, это влияние библейского текста,

<sup>18</sup> Plato. Parmenides 141e, 163c, 163d. Вероятно, такая интерпретация все же была в среднем платонизме, т. к. ее воспроизводит Цельс (Celsus. Ἀληθῆς λόγος, 64), на что и откликается Ориген.

<sup>19</sup> Plato. Respublica 509b.

<sup>20</sup> Впрочем, нельзя сказать, что с ней был совершенно незнаком, например, Иустин Философ, который говорит: «...некое Сущее, то самое, говорит [Платон], Сущее по ту сторону всякой сущности (τι ὄν τοῦτ' αὐτό, φησὶ, ὃν ἐπέκεινα πάσης οὐσίας)...» (Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone 4. 1).

<sup>21</sup> Origenes. In Joannis XIX.6.37; cp.: XIII.21.123.

в котором Бог именуется Сущим (Исх. 3:14), а не превышающим бытие. Во-вторых, можно предположить, что это отражение полемики в стане самих платоников, если признать, что Спевсипп в качестве начала полагал сверхсущее единое, тогда как Ксенократ с Аристотелем отождествляли первоначало с умом<sup>22</sup>. Текст Цельса и позиция александрийских богословов свидетельствуют в пользу того, что в среде платоников этот вопрос действительно мог обсуждаться. И если так, то данная проблематика должна была представлять некоторую трудность для философов, о которой мог знать Ориген. И хотя проблема первоначала была знакома христианским мыслителям II–III вв., тем не менее они не стремились решить ее собственными силами, предпочитая какой-либо компромисс. Это объясняет, почему они прилагали к Богу различные характеристики, порою несовместимые в рамках ортодоксального платонизма<sup>23</sup>. Но как обстоит дело с богословами IV в.?

Если обратиться к столь далекому от философской проблематики богослову, как Афанасий Александрийский, то и в его наследи можно обнаружить следы знакомства с неоплатонизмом. В частности, он отмечает, что «ариане» заимствовали понятие «нерожденный» у тех, кто говорит о том, что «ум – от блага, а душа – от ума... (ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ νοῦν καὶ τὴν ἐκ τοῦ νοῦ ψυχὴν)»<sup>24</sup>. По всей видимости, Афанасий имел некоторое представление о неоплатонизме, но степень его осведомленности вряд ли была высокой. В «Слове против язычников» встречаются выражения, которые отсылают к платоновскому учению о благе, но имеют уже несколько иное значение. Так, Афанасий пишет следующее:

Создатель всего и всецарственный Бог, пребывающий за пределами всякой сущности (ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας) и человеческого представления, как благой и сверхпрекрасный, создал род человеческий. <...> Бог... превыше всякой сотворенной сущности (ἐπέκεινα πάσης γενητῆς οὐσίας). <...> Всесвятой и превысший всякой сотворенной сущности (ὑπερέκεινα πάσης γενητῆς οὐσίας)...<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Диллон. 2002. С. 36.

<sup>23</sup> См., напр.: Lilla. 1971. P. 223.

<sup>24</sup> Athanasius. De decretis 28.

<sup>25</sup> Athanasius. Contra gentes 2, 35, 40. Ср. у другого александрийского богослова IV в.: «Бог, будучи бесплотным, а точнее, пребывая по ту сторону всякой тварной сущности и умопостигаемой (ὑπερέκεινα πάσης γενητῆς οὐσίας καὶ

Несмотря на то, что данная формулировка восходит к платонической традиции, Афанасий вкладывает в нее иное содержание: οὐσία здесь означает скорее «всякая сотворенная сущность», а не вечно тождественная себе идея платонизма<sup>26</sup>. Об этом свидетельствует добавление γενητῆς, которое указывает на то, что Афанасий подразумевает оппозицию тварного и нетварного, а не противопоставление сущего и сверхсущего. Поэтому александрийский епископ не утверждает, что Бог превосходит бытие, напротив, он описывает Его как истинно Сущего: «Слыша о Боге, нам достаточно знать и думать только о том, что Он – Сущий»<sup>27</sup>. Так что если Ориген затрудняется в решении этой дилеммы, то Афанасий выносит философские дискуссии за скобки и ориентируется только на библейский текст.

Дело в том, что богословие IV в. было вовлечено в догматические споры, а поскольку полемика велась с помощью рациональных аргументов, нельзя было просто апеллировать к апофатике. Как заметил в свое время В.В. Болотов: «Само собою понятно, что о единосущии Отца и Сына не может быть и речи там, где Ориген сомневается, можно ли приписать существо Отцу, и, видимо, склоняется к мысли, что только Сын есть существо существ, а Отец выше самого существа: Сын единосущный Отцу, который не есть существо, – *contradictio in adjecto*»<sup>28</sup>. И надо сказать, что этот аргумент действительно использовался в эпоху арианских споров, вследствие чего отказ Афанасия от платонизма вполне понятен. В частности, Евсевий Кесарийский, оригенист и противник никейской партии, приводит довольно большие выдержки из текстов Платона, после чего замечает:

Из этого совершенно ясно, что умопостигаемые сущности (τὰς νοητάς οὐσίας) не только познаются, но и бытие и сущность (καὶ τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν) имеют от блага, т. е. от Бога. Платон говорит, что благо “не есть сущность, но прежде сущности, превосходя ее старшинством и силой (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχον)”. Поэтому утверждается, что они не единосущны (μὴ ὁμοοῦσια), но и не называются нерожденными (ἀγεννητα), раз уж и бытие, и сущность они получили от сущно-

---

воητῆς), не имеет в Самом Себе чего-либо примешанного» (*Didymus Caecus. Fragmenta in Psalmos 635.1-2; ср.: Didymus Caecus. Commentarii in Zacchariam V.32.1-2*).

<sup>26</sup> Meijering. 1968. P. 6–9.

<sup>27</sup> Athanasius. *Contra arianos* III. 63; ср.: *Contra gentes* 9; 30; 41; *De decretis* 11.

<sup>28</sup> Болотов. 1999. С. 258.

сти не сущего (παρὰ τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας), а запредельного сущности (ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας), превосходящего ее старшинством и силой, каковое только писания евреев по справедливости провозглашают Богом, так как Он – причина всего сущего<sup>29</sup>.

Из этого следует, что Евсевий придерживался позиции, озвученной Климентом и Оригеном, согласно которой Отец за пределами бытия и сущности, поэтому Сын, будучи первой сущностью, не может быть Ему единосущен<sup>30</sup>. Как пишет Климент, в умопостигаемом Сын есть древнейшее среди возникшего (ἐν γενέσει), ибо Он не является нерожденным, однако при этом Он описывается как безначальное начало (ἀναρχον ἀρχήν), через которое познается Отец – запредельная причина (τὸ ἐπέκεινα αἰτίον) всего сущего<sup>31</sup>. Стало быть, текст Евсевия можно рассматривать как пояснение к позиции Климента и Оригена: Сын – сущность сущностей и источник сущего, Отец – по ту сторону бытия и сущности, вследствие чего они не могут быть единосущны. Именно поэтому сторонники никейской партии в IV в. не могли открыто апеллировать учению о беспредпосылочном начале, хотя многие ему весьма симпатизировали<sup>32</sup>.

Возможно, когда Афанасий говорил о заимствовании выражения «нерожденный» у эллинов, он имел в виду именно эту точку зрения, которая, с одной стороны, связывала его оппонентов с платонической философией, а с другой, создавала предпосылки для аномейской идеологии. Поэтому ни Афанасий, ни Каппадокийцы не могли открыто утверждать, что Бог прежде сущности и бытия, ибо эта концепция противоречила никейскому учению о единосущии Отца и Сына: приходилось выбирать, либо ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, либо ὁμοούσιος. А поскольку ортодоксальные авторы IV в. стремились доказать, что Сын «из сущности Отца (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς)»<sup>33</sup>, нет ничего удивительного в том, что в таких обстоятельствах они предпочитали ориентироваться на библейский текст и описывать

<sup>29</sup> Eusebius. Praeparatio evangelica XI.21.6; ср. атрибуты Отца в De ecclesiastica theologia II.14.6.

<sup>30</sup> Ориген прямо говорит о том, что Отец и Сын не тождественны (οὐ ταὐτόν) по сущности (Origenes. In Joannis II.23.149; De oratione 15.1).

<sup>31</sup> Clemens. Stromata VII.1.2-3.

<sup>32</sup> Например, Феодорит Кирский говорит о Платоне: «Достоин похвалы написанное в “Государстве”», после чего цитирует и обсуждает учение о благе из 509b (Theodoreus. Graecarum affectionum curatio 4.36).

<sup>33</sup> Athanasius. De decretis 3.3; Oratio contra Arianos I.15.6; Basiliius. Epistulae 52.2-3.

Бога как истинно Сущего. Однако из этого отнюдь не следует, что «христианское богословие IV в. не знает начала, которое выходит за пределы неоплатонического Ума-Бытия»<sup>34</sup>. Я полагаю, приведенных свидетельств достаточно для того, чтобы констатировать не только их осведомленность в современной для того времени философии, в том числе и неоплатонической, но можно даже утверждать, что они использовали различные элементы учения об абсолюте, хотя апофатический язык в их текстах совмещался с катафатическим.

Это можно показать на примере Каппадокийцев<sup>35</sup>. Как и приведенный выше текст Оригена, нижеследующее размышление Григория Богослова весьма насыщено философскими идеями. Можно сказать, что данный фрагмент в сжатом виде содержит в себе всю историю и все возможные варианты осмысления статуса Бога.

Поразмыслим, прежде всего, о том, что Бог – [1] самое прекрасное и высочайшее из сущего (κάλλιστον μὲν τῶν ὄντων καὶ ὑψηλότερον), [2] если только не угодно кому возвести Его и выше сущности (ὕπερ τὴν οὐσίαν), или [3] в Нем поместить всецелое бытие (ὅλον ἐν αὐτῷ τιθέναι τὸ εἶναι), от которого оно и у других<sup>36</sup>.

Первый подход – онтический – предполагает, что Бог есть высшее сущее. Это самый распространенный способ речи о Боге. Здесь отсутствует онтологическая рефлексия и акцентируется лишь предельная степень совершенства Творца по сравнению со всем сотворенным. В соответствии с этим Григорий использует также выражение «первая сущность» (πρώτη οὐσία)<sup>37</sup>.

Согласно второму – гиперохическому<sup>38</sup> – подходу, Бог мыслится превыше сущности, или ума-бытия, точнее, превыше всего (ὕπερ ἅπαντα)<sup>39</sup>. К. Морескини полагает, что это отсылка к платони-

<sup>34</sup> *Месяц*. 2005. С. 857.

<sup>35</sup> О платонизме Каппадокийцев см.: *Морескини*. 2011. С. 602–719.

<sup>36</sup> *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 6.12.14–20.

<sup>37</sup> *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 28.31.13; 34.13.3.

<sup>38</sup> Григорий Палама в диспуте с Никифором Григорой упоминает как о чем-то самой собой разумеющемся, что «есть катафатическое, апофатическое и гиперохическое богословие (ἔστι γὰρ ἢ τε καταφατικὴ καὶ ἢ ἀποφατικὴ καὶ ὑπεροχικὴ θεολογία)» (*Georgius Phacras*. Dialogus 25.48–50), хотя последнее выражение (ὕπεροχικὴ θεολογία) больше нигде не встречается. По-видимому, гиперохическое богословие фиксирует то, что Бог все превосходит: утверждение, отрицание, бытие, небытие, единое, многое и т. д.

<sup>39</sup> *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 28. 31. 41–42.



ческой традиции, в рамках которой первоначально превыше бытия<sup>40</sup>, вследствие чего нужно учитывать неоплатонический контекст данного выражения<sup>41</sup>, который Григорий рассматривает как один из возможных способов речи о Боге.

Третий подход – онтологический – заключается в том, чтобы поместить бытие в Боге. Этот подход дополняет предыдущий<sup>42</sup>, но при этом он наиболее труден для интерпретации: несмотря на то, что бытие в Боге, оно не тождественно Его сущности, согласно Григорию<sup>43</sup>.

Вероятно, перечисляя данные подходы, Григорий имеет в виду дискуссию, о которой шла речь выше. Вслед за Оригеном он обозначает разные способы понимания статуса Бога, но уже без элементов субординации между ипостасями. Григорий в данном случае не отдает предпочтения ни одному из этих подходов<sup>44</sup>, что само по себе весьма примечательно, поскольку указывает на то, что *любое* описание Бога является относительным, и даже наиболее апофатическое понимание первоначала приближает человека к искомой цели не более, чем какое-либо приземленное, или катафатическое. Богослов специально останавливается на этом вопросе:

<sup>40</sup> Moreschini. 1990. P. 72. Данное выражение встречается также у Евсевия Кесарийского: «Бог всегда превыше сущности (ὁ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν θεὸς ὧν αἰεῖ)» (Eusebius. Constantini imperatoris oratio 3.1).

<sup>41</sup> О знакомстве Григория с этим контекстом свидетельствует его обращение к знаменитому образу солнца Платона, согласно которому «солнце в чувственном то же, что Бог в мысленном» (Plato. Respublica 508c; Gregorius Nazianzenus. Oratio 28.30.1-2; 40.5.3-4). Возможно, во время пребывания Василия Великого и Григория Богослова в Афинах, там преподавал Приск, последователь Ямвлиха, который, «вероятно, оказал влияние на юных друзей каппадокийцев» (Daley. 2006. P. 6–7).

<sup>42</sup> Возможно, Григорий при этом обыгрывает этимологию θεὸς от τιθέναι, которая восходит к Геродоту (см.: Herodotus. Historiae II.52), либо откликается на замечание Филона Александрийского о том, что Он называется именем θεὸς потому, что Он «...все установил (ἔθηκε [> τίθημι]) и расположил» (Philo Alexandrinus. De confusione linguarum 137).

<sup>43</sup> Григорий Богослов говорит, что бытие есть подлинное *свойство* Бога (τὸ δὲ ὄν ἴδιον ὄντως θεοῦ), однако оно лишь *некоторым образом* есть имя сущности (πὼς τῆς οὐσίας ὀνόματα), поскольку указывает не на то, что Он есть, а на то, что *окрест сущности* Бога (Gregorius Nazianzenus. Oratio 30.18.1-2; 30.17.11-13). Дело в том, что для Каппадокийцев ни имена, ни свойства не тождественны сущности Бога и относятся к области энергий, которые как бы вокруг, окрест непостижимой «сущности».

<sup>44</sup> Подробнее см.: Гагинский. 2011.

Так, исследующий природу Сущего не остановится, сказав, что Он не есть (*ἄ μή ἔστιν*), но к тому, что Он не есть, должен добавить и то, что есть (*καὶ ὃ ἔστιν*), поскольку легче охватить что-то одно, нежели отрицать все поодиночке, дабы через исключение того, что не есть, и положение того, что есть (*ἔκ τε τῆς ἀναίρεσέως ὧν οὐκ ἔστι, καὶ τῆς οὗ ἔστι θέσεως*), ухватить мыслимое<sup>45</sup>.

Как предположил К. Морескини, Григорий противопоставляет этот подход апофатизму Плотина<sup>46</sup>. Стало быть, апофатика имеет четкие границы в богословии: она нужна только для того, чтобы расчистить путь от концептуальных идолов, однако в итоге приводит не к Богу, а лишь к безличному абсолюту, который достаточен для философа, но не может удовлетворить богослова. Поэтому Григорий не ограничивается каким-то одним подходом, но использует разные способы описания божественного, для того чтобы указать на принципиальную неопределимость статуса Бога. Как отмечалось выше, дойдя до предельной точки, философ останавливается, дальше может идти только богослов.

Таким образом, единое неоплатонизма – лишь абстрактная точка, предел на мысленном пути, который не может выразить божественной полноты. Именно поэтому описание Бога в рамках первой гипотезы «Парменида» интересовало богословов IV в. гораздо меньше, чем библейские свидетельства о «божественном мраке», откровении Бога о самом Себе. Христиане уповали на Бога Авраама, Исаака и Иакова, а не на философский абсолют, который никогда не пошлет манну тем, кто погибает в пустыне. Да, говорить о Боге – еще не значит говорить об абсолюте<sup>47</sup>, но *абсолюта не есть то, больше чего нельзя ничего помыслить...* Как говорил Климент Александрийский: «Бог един, и прежде единого, и превыше самого единства (*ἕν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτῆν μονάδα*)»<sup>48</sup>. Ему вторит Григорий Нисский: Бог есть подлинное благо или даже – вопреки неоплатонизму – «запределен благо (*τὸ ἐπέκεινα τοῦ ἀγαθοῦ*)»<sup>49</sup>. Иначе говоря,

<sup>45</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28.9.18-24.*

<sup>46</sup> *Moreschini. 1997. P. 39.*

<sup>47</sup> *Месяц. 2005. С. 844.*

<sup>48</sup> *Clemens. Stromata I.71.2. Ср.: Бог «благостнее всякого блага, древнее монады и чище единого» (Philo Alexandrinus. De praemiis et poenis 40; De vita contemplative 2).*

<sup>49</sup> *Gregorius Nyssenus. In inscriptiones Psalmodum. P. 26.12.*

абсолют есть *то, меньше чего нельзя ничего помыслить*, будучи чем-то предельно обособленным. И если единое неоплатоников – абсолютная простота, то Бог есть абсолютная полнота, а не абстрактное понятие.

Здесь следует напомнить о важном методологическом различии между античной философской теологией и библейским описанием Бога. Критикуя антропоморфную теологию, Ксенофан создает первого бога философов, описание которого представляется тем более точным, чем менее оно человечно, и чем более оно абстрактно – тем более божественно. Такое начало во многом определяет специфические черты философской теологии: чтобы как-то соответствовать своему предмету, речь о Боге должна быть предельно абстрактной, в противном случае она будет человеческой, слишком человеческой. Но это значит, что степень абстрактности соотносится со степенью божественности, примером чему может служить неоплатонизм, в котором предельно абстрактное единое является в то же время и наиболее приемлемым образом божественного, т. е. степень абстрактности прямо соответствует иерархическому строению универсума и определяет методологию философской теологии. Единое неоплатоников не живое, т. к. оно прежде жизни, оно – лишь безличное начало и причина всего сущего. Однако Бог, истолкованный таким образом, превращается в идола, продуманного способом увеличения абстрактности, и в результате оказывается нулем, чуждым человеку. Полностью обособленное от всех предикатов, т. е. абсолютное, от-решенное, взятое само по себе, безотносительно чего бы то ни было, или самое само, как говорил А.Ф. Лосев, еще не представляет собой что-то божественное. Абсолютное – это рассмотренное само по себе, т. е. это всего лишь методология, предметом которой может быть что угодно: единое, красота, бытие и любая другая идея, взятая как таковая. Божественное и абсолютное далеко не одно и то же. Между тем христианский Бог не есть абсолют уже потому, что Он в самом Себе не является безотносительным, ибо есть Троица. Кроме того, для христианства является первостепенным отношение Бога к человеку, однако Бог как абсолют есть то, что никак не относится ни к миру, ни к человеку, т. е. он есть абсолютное нет: не это, не это, не это... Иначе говоря, некая идея, лишенная каких бы то ни было связей и отношений.

Именно поэтому Григорий отмечает недостаточность апофатического метода. Но при этом нельзя сказать, что христианский Бог есть единое-многое или некое сущее в ряду прочих, подобно тому, как мыслится Зевс или Аполлон. Например, Григорий отмечает, что Бог превыше природы и сущности (ὕπερ πάσαν οὐσίαν εἶναι καὶ φύσιν)<sup>50</sup>, либо говорит о том, что Он есть «сущность, которая превыше всего сущего (ὕπερ πάντα τὰ ὄντα οὐσίαν)»<sup>51</sup>. Стало быть, даже при весьма осторожном отношении к неоплатонизму, нельзя сказать, что описание Бога христианских мыслителей IV в. **вовсе не соответствует идее абсолюта. Так, Григорий** пишет о Боге: «Он не есть большее, ибо несравним (οὐδὲ γὰρ συγκρίνεται)... Высшее имеется лишь в отношении сродного. А с Богом что сродно? Ничто (Θεοῦ δὲ τί συμφυές; Οὐδέν)»<sup>52</sup>. Этот краткий пассаж включает в себя основные характеристики абсолюта: Бог ни с чем не сравним, Он есть ото всего обособленное, нет ничего сродного Ему. Иными словами, Бога нельзя соотносить с чем-либо, потому что процедура сравнения возможна лишь на основании чего-то общего, в противном случае сравнение оказывается невозможным. Например, можно сравнивать большое и маленькое, труднее сравнить теплое и треугольное и совершенно невозможно сравнивать с чем-либо Бога, который ни на что не похож и непостижим.

Значит, вопрос нужно ставить не о том, знакомо ли христианским богословам запредельное бытию начало, – несомненно, оно им было хорошо знакомо, – но о том, почему они избегали описывать Бога строго в соответствии с первой гипотезой «Парменида», т. е. как абсолют. И ответ на этот вопрос будет двояким. Во-первых, как сказано выше, такое описание попросту не соответствует библейскому тексту и использовалось различными гетеродоксальными авторами IV в. **А поскольку главная задача Афанасия и Каппадокийцев** состояла в том, чтобы обосновать никейское учение о *единосущии* Отца и Сына, философия неоплатонизма не только не могла помочь в обосновании иерархического равенства «трех изначальных ипостасей», но и прямо препятствовала этому. Как следствие, влияние неоплатонизма на ортодоксальных богосло-

<sup>50</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 29.14.19; 34.8.4; 38.7.7-8.*

<sup>51</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 34.9.8-9.*

<sup>52</sup> *Gregorius Nazianzenus. Carmina moralia II.24.13-20.*

вов IV в. было сознательно и решительно ограничено<sup>53</sup>. Во-вторых, сама методология неоплатонизма не релевантна христианско-му благовестию, согласно которому Бог стал Человеком. Следовательно, рассматривать статус Бога в христианском богословии IV в. в рамках неоплатонической системы первоначал – значит использовать неверную систему оценки, как если бы кто-то пытался взвешивать бестелесное. С одной стороны, общение с Богом никак не связано с абстрагированием, ибо «Слово стало плотью» (Ин. 1:14). С другой, ошибочен сам критерий установления статуса Бога, поскольку данная философская шкала, как было показано в предыдущей главе, нуждается в пересмотре.

Тем не менее в V в., когда дискуссии о единости утихнут, автор Ареопагитского корпуса представит описание Бога языком неоплатонизма, которое будет воспринято как вполне естественное выражение христианской мысли, на что указывает огромное значение этого корпуса для последующей традиции. Впрочем, автор вносит существенные поправки в неоплатоническую философию – отнюдь не случайно его будут именовать «божественный Дионисий» (ὁ θεῖος Διονύσιος). Но разве он избежал затруднений, с которыми не смогли справиться Плотин и Прокл? С моей точки зрения, Ареопагит идет дальше неоплатоников, поскольку он принимает во внимание Туринский комментарий на «Парменид», вследствие чего его онтология лишена недостатков, обсуждавшихся в предыдущей главе. Конечно, ввиду отсутствия точных текстуальных совпадений, достаточно сложно доказать влияние анонимного комментария на автора Ареопагитик. Однако следует обратить внимание на то, что последний говорит о различии бытия и сущего, которое с достаточной степенью ясности проводится лишь в Туринском комментарии. Известно, что данное различие в той или иной форме присутствует и у других неоплатоников<sup>54</sup>, но только в анонимном комментарии оно становится конститутивным для онтологии и генологии. Исходя из этого, я рискну предположить, что автор Ареопагитик был знаком с анонимным комментарием на «Парменид», откуда он и воспринял онтологическое различие, переосмыслив его в рамках христианско-

<sup>53</sup> См.: Reynard. 2010; Corrigan. 2010.

<sup>54</sup> В частности, у Феодора Асинского (*Proclus*. In *Platonis Timaeum commentaria* II.274.24-26) и у Прокла (*Proclus*. In *Platonis rem publicam commentarii* I. 282.20-22; 284.7-9).

го благовестия. В предыдущей главе было показано, что даже Прокл не проводил теоретического различия между бытием и сущим, не говоря о фигурах меньшего масштаба, следовательно, Туринский комментарий – единственный из известных на сегодня античных текстов, в котором данное различие имеет первостепенное значение, а потому лишь из него оно могло быть заимствовано автором Ареопагитик. Разумеется, это предположение будет иметь силу в лишь том случае, если удастся показать, что онтологическое различие действительно четко артикулировано «божественным Дионисиєм». К счастью, это сделать не так уж сложно.

С этой целью следует обратиться к трактату «О божественных именах». Разъясняя значение имени «Сущий», автор говорит о том, что Бог не только не есть сущность или сущее, но не есть и бытие сущего:

От Сущего век, сущность, сущее, время, возникновение и возникающее, сущее в сущих (τὰ ἐν τοῖς οὖσιν ὄντα), а также наличествующее так или иначе и существующее (τὰ ὄλωσοῦν ὑπάρχοντα καὶ ὑφεστῶτα). Ведь Бог не некоторым образом есть Сущий (ὁ θεὸς οὐ πῶς ἔστιν ὄν), но просто и неопределенно пред-держит и “заключает в Себе всецелое бытие” (ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι). Поэтому и именуется царем веков, т. к. в Нем и окрест Него (ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν) все бытие, сущее и ставшее, а Он не был и не будет, не возник, не возникает и не возникнет, более того, даже не есть (μᾶλλον δὲ οὔτε ἔστιν). Тем не менее Он есть бытие сущих (τὸ εἶναι τοῖς οὖσι), но не только сущее (τὰ ὄντα), но и само бытие сущего (αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων) – от превечно Сущего (ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος), ибо Он есть век веков, “пребывающий прежде веков”<sup>55</sup>.

Прежде всего следует обратить внимание на скрытую полемику с Григорием Богословом, который писал о том, что «Сущий» и «Бог» лишь «некоторым образом имена сущности (πῶς τῆς οὐσίας ὀνόματα)»<sup>56</sup>. Вообще говоря, стоит привести фрагмент из Григория полностью, поскольку на его фоне станет понятнее, что хотел сказать Ареопагит.

Бог всегда был, есть и будет (Θεὸς ἦν μὲν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται), а лучше – всегда есть (μᾶλλον δὲ ἔστιν ἀεὶ). Ибо был и будет – отрезки нашего времени и преходящей природы, а Сущий – всегда

<sup>55</sup> *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus V.4 (P. 183.6-10).*

<sup>56</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 30.18.1-2.*

(ὁ δὲ ὢν αἰ). И так Он Сам называет Себя, беседуя на горе с Моисеем. Ибо Он заключает в Себе всецелое бытие (Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι), которое не началось и не прекратится, словно некое беспредельное и неограниченное море сущности (τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον), превосходя всякое понятие о времени и природе, одним умом слегка очерчивается, и то весьма неясно и недостаточно, не из того, что есть Он Сам, а из того, что окрест Него (οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν) – из чуждого представления складывая чуждое в одно какое-то подобие истины<sup>57</sup>.

Загадочный автор Ареопагитик утверждает, вопреки Григорию, что Бог не некоторым образом есть Сущий (ὁ θεὸς οὐ πῶς ἐστὶν ὢν), но просто и неопределенно заключает в Себе всецелое бытие (ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι), и при этом, в отличие от Григория, он полагает, что Бог не был, не будет и даже не есть (μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν). Иначе говоря, он переворачивает два тезиса Богослова, которые в патристических текстах обычно рассматриваются как классика христианской мысли. Парадоксальным образом автор Ареопагитик утверждает, что Бог в собственном смысле слова есть Сущий, но при этом не есть сущее, т. е. Он не существует. Как это понимать?

Дело в том, что Ареопагит опирается на Каппадокийское учение о божественных именах, которое противоположно платонической оноματοлогии. Если платоники придерживались натуралистической концепции языка, поскольку идея выражается именем, то Каппадокийцы разделяли представление о конвенциональном характере имен. Иначе говоря, имена выражают не сущность Бога, но действия, проявления, по которым Он именуется<sup>58</sup>. Как говорит Василий Великий: «Энергии разнообразны, а сущность проста (αἰ μὲν ἐνέργειαί ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἀπλή). Мы говорим, что позна-

<sup>57</sup> *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 38.7.1-11; 45.3.31-43. Есть интересная статья с характерным названием «Ареопагитский корпус как интертекстуальный проект» (Петров. 2015). По вышеприведенной цитате видно, что у истоков данного проекта стоит не кто иной, как Григорий Богослов, который вплетает в догматический текст цитаты из Платона, Плутарха и других авторов. См.: *Plato*. *Timaeus* 37e-38a; *Plutarchus*. *De E* apud Delphos 392e; *Basilius*. *Adversus Eunomium* I.16.7-9.

<sup>58</sup> См.: *Алфеев*. 2002. С. 80–96; подробнее о концепции энергии в патристике: *Larchet*. 2010.

ем Бога нашего по энергиям, но не обещаем приблизиться к самой сущности. Ибо хотя энергии Его до нас и нисходят, но сущность Его остается недоступной»<sup>59</sup>. В другом месте Василий утверждает, что Бог «прост по сущности, многообразен в силах (ἀπλοῦν τῆ οὐσία, ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν)»<sup>60</sup>. Каппадокийцы говорят о том, что присуще (πρόσειμι) Богу, или окрест Него (τὰ περὶ αὐτόν), как бы вокруг сущности (περὶ τὴν οὐσίαν), является Его силой (δύναμις) и энергией (ἐνέργεια). Григорий Богослов, например, говорит о божественных силах, которые окрест Бога (αἱ περὶ αὐτὸν δυνάμεις)<sup>61</sup>. Причем энергия не есть имя, она именуется определенным образом: «Каким-либо именем обозначается не сама божественная природа, а нечто из того, что окрест нее (τι τῶν περὶ αὐτήν)»<sup>62</sup>. Вслед за ними автор Ареопагитик и утверждает, что Бог именуется не из того, что Он есть, а из того, что окрест Него.

Эта концепция имеет первостепенное значение для понимания различий между платониками и христианскими богословами. Согласно Ареопагиту, все божественные имена относятся к области действий, т. е. проявлений Бога во вне. Так, когда мы говорим о сверхсущностной сокровенности (τὴν ὑπερούσιον κρυφίότητα), «мы мыслим не что иное, как из нее исходящие к нам силы (προαγομένης δυνάμεις)»<sup>63</sup>. Поэтому ни одно имя не выражает природу этой сокровенности. В таком случае, как следует понимать божественные имена, ведь Бог не некоторым образом есть Сущий? Ареопагит пишет, что все наименования причина всего получает от ее благолепных даров (ἐκ τῶν ἀγαθοπρεπῶν αὐτῆς δωρεῶν)<sup>64</sup>. Значит, имя Сущий выражает Его действие как подателя бытия, а отнюдь не «сущность» Бога, ибо не только сущее (τὰ ὄντα), но и само бытие сущего (αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων) – от превечно Сущего. С одной стороны, в приведенном выше фрагменте из Ареопагитик сохраняется библейская лексика, согласно которой Бог есть Сущий (Исх. 3:14). С другой же, данное имя объясняется в том смысле, что Бог

<sup>59</sup> *Basilius*. Epistulae 234.1.27-31.

<sup>60</sup> *Basilius*. De Spiritu Sancto IX.22.32-33.

<sup>61</sup> *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 44.3.22.

<sup>62</sup> *Gregorius Nyssenus*. Ad Ablabium. P. 43.9-15; см. также: *Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium II.1.166.9-10; II.1.582.6; III.5.57.1; 58.1; 59.3; 60.2-9; Ad Ablabium P. 43.1-20; De beatitudinibus 6 (Col. 1269A).

<sup>63</sup> *Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus II.7 (P. 131.7-10).

<sup>64</sup> *Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus II.3 (P. 115.17-18).



именуется так не потому, что Он есть некое сущее в ряду прочих, а потому, что Он – податель бытия. Следовательно, Бог не был, не будет и даже не есть, т. е. не существует, потому что бытие сущего – от Него, а сам Он – вне, прежде бытия, ὁ πάντων ἐλέκεινα – превысший всего<sup>65</sup>.

Указание на то, что не только сущее, но и бытие сущего от Бога – в данном случае отнюдь не случайно. Как заметил Ф. О’Рурк: «В примечательном высказывании, выражающем то, что недавно было названо “онтологическим различием”, Дионисий подчеркивает различие и первенство бытия по отношению к сущему...»<sup>66</sup>. В самом деле, у «божественного Дионисия» имеется вполне продуманная схема того, в каком отношении находятся Бог и бытие. Он пишет:

Прежде других Его причастий выступает бытие (τὸ εἶναι), а значит, бытие само по себе (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τὸ εἶναι) древнее бытия само-жизни, бытия само-премудрости, бытия божественного само-подобия и прочего, чему причастно сущее (τὰ ὄντα), которое прежде всего этого причастует бытию (τοῦ εἶναι μετέχει). Более того, и все то, что само по себе (αὐτὰ καθ’ αὐτὰ πάντα), чему причастует сущее (τὰ ὄντα μετέχει), – причастует бытию самому по себе (τοῦ αὐτὸ καθ’ αὐτὸ εἶναι μετέχει). И нет ничего сущего, у которого само бытие не есть сущность и век. Поэтому Бог, из всего прочего, конечно, наиболее изначальное, воспевается как Суший от наиболее древнего из всех Его даров. Ведь пред-бытие и сверх-бытие пред-имея и сверх-имея (τὸ προεἶναι καὶ ὑπερεἶναι προέχων καὶ ὑπερέχων), Он все бытие (τὸ εἶναι πᾶν) – само по себе, говорю, бытие (αὐτὸ φημι καθ’ αὐτὸ τὸ εἶναι) – пред-положил (προὔπεσθήσατο) и самим бытием утвердил все так или иначе сущее (καὶ τῷ εἶναι αὐτῷ πᾶν τὸ ὄντων ὄν ὑπεσθήσατο). И поэтому все начала сущего (αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων πᾶσαι) причастуют бытию, существуют и являются началами, но сначала существуют, а затем являются началами<sup>67</sup>.

Из текста следует, что первоначало всего – Бог, который прежде всего пред-положил бытие само по себе как наиболее древнее из Его даров, т. е. первое действие Бога – это чистое бытие (τὸ

<sup>65</sup> *Dionysius Areopagita. De mystica theologia* 3 (P. 143.17).

<sup>66</sup> *O’Rourke. 2005. P. 136; об онтологическом различии в контексте Ареопагитик и неоплатонизма см.: Jones. 1980; 1982.*

<sup>67</sup> *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* V.5 (P. 183.18-184.7).

ἐνεργεῖν καθαρὸν, reines Sein). Пред-имея пред-бытие, Он пред-полагает (προϋπεστίσαστο) бытие-само-по-себе, однако с той разницей, что данный акт был не только мысленным, как предположение человека, но полагает само бытие сущего. С помощью бытия Он утверждает все то, что само по себе, т. е. само-жизнь, само-премудрость и прочее, чему причастует сущее, которое, следовательно, принципиально отлично от бытия. Получается следующая схема:



К этой схеме следует сделать одно уточнение. Бог пред-полагает бытие и утверждает с его помощью сущее. При этом бытие осмысляется как дар, как наиболее древний, старейший дар, даяние, подношение (δωρεά). Бог утверждает сущее и подает бытие, которое дается сущему<sup>68</sup>. Значит, дистанция между Богом и бытием опосредуется божественной энергией: бытие дарится, полагается, т. е. представляет собой некое действие, полагание, первичный акт Бога (τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν), который отличен от Его «сущности». Сущее, чтобы быть сущим, причастует тому, что само по себе, а через него – бытию. Иными словами, бытие пред-посылается сущему, оно прежде сущего, поскольку все так или иначе сущее утверждено самим бытием. При этом, как отмечалось выше, бытие и сущее в Нем и окрест Него (ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν), т. е. сущее – в бытии, а бытие – в Боге. В этом смысле говорится, что «Он заключает в Себе всецелое бытие, от которого оно и у других». Таким образом, Бог оказывается прежде бытия и прежде сущего, Он каким-то образом пред-имеет и сверх-имеет то, что на языке Ареопагитик называется пред-бытием и сверх-бытием. По всей видимости, автор имеет в виду некое особое «состояние», в котором «пребывает» Бог, онтологический статус которого предшествует

<sup>68</sup> Тема данности бытия разрабатывается в феноменологии Ж.-Л. Мариона, однако его решение вызывает много вопросов, ибо он задумал вообще отказаться от бытия (см.: *Marion*. 1989; 1997).

какой-либо бытийности. И я утверждаю, что Ареопагит в этом не только не противоречит Каппадокийцам, но и прямо опирается на их философию, впрочем, заостряя ее, чтобы зафиксировать изначальность Божественного. Далее Псевдо-Дионисий разъясняет свою точку зрения:

Само-причастуемые... сперва сами причастны бытию, прежде всего, бытием сущие (τῷ εἶναι πρῶτον μὲν οὐσας), а затем суть начала того или этого, сущие и причастуемые благодаря причастию бытия (τῷ μετέχειν τοῦ εἶναι). А если эти есть по причастности бытию (τῇ μετοχῇ τοῦ εἶναι), то уж тем более те, что им причастны. Итак, само-сверх-благодать (ἡ αὐτοῦπεραγαθότης) воспевается как пред-посылающая (προβαλλομένη) первым даром само бытие (τὴν τοῦ αὐτοῦ εἶναι δωρεάν), – древнейшее, первое из причастий. А значит из нее и в ней как само бытие, так и начала сущих (καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀρχαί), как все сущее, так и удерживаемое так или иначе в бытии (καὶ τὰ ὄντα πάντα καὶ τὰ ὁλωσοῦν τῷ εἶναι διακρατούμενα)...<sup>69</sup>.

Автор еще раз подчеркивает, что бытие следует понимать как первый дар Бога – даяние, которому причастно все сущее, как древнейшему среди всех прочих причастий. Поэтому бытие и сущее от само-сверх-благодати, которая является источником вечности вечного:

Само бытие всего сущего никогда не исчезает (Τὸ δὲ εἶναι αὐτὸ τῶν ὄντων πάντων οὐδέποτε ἀπολείπεται). И само бытие – от предсущего (αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ἐκ τοῦ προόντος), и Его бытие, а не Он бытия (αὐτοῦ ἐστὶ τὸ εἶναι καὶ οὐκ αὐτὸς τοῦ εἶναι), и в Нем бытие, а не Он в бытии (ἐν αὐτῷ ἐστὶ τὸ εἶναι καὶ οὐκ αὐτὸς ἐν τῷ εἶναι), и Его имеет бытие, а не Он имеет бытие (αὐτὸν ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ αὐτὸς ἔχει τὸ εἶναι). Он и есть век, начало и мера бытия, будучи прежде сущности, сущего и века (πρὸ οὐσίας ὄν καὶ ὄντος καὶ αἰῶνος), творящее сущность (οὐσιολοῖς) начало, середина и конец всего<sup>70</sup>.

Бытие всегда хранит верность сущему, а потому оно никогда его не оставляет. Если вдуматься в понятие бытия, как это ясно со времен Парменида, нельзя найти начало или конец бытия, т. е. оно само по себе вечно и неизменно. Как таковое оно всегда пре-

<sup>69</sup> *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus V.5–6 (P. 184.12-20).*

<sup>70</sup> *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus V.8 (P. 186.14-187.3).*

бывает самим собой, ибо бытие не может прийти в бытие, т. е. не может начать быть, ибо это значило бы стать сущим, или начать быть самим собою, но оно всегда есть оно само. Возникает и исчезает сущее, бывающее, а бытие – вечное, а потому и неизменное, ибо ему некуда меняться, не во что переходить, оно суть простое, чистая энергия покоя. Однако для автора Ареопагитик, и в этом он расходится с Туринским комментарием, бытие не является чем-то изначальным и первичным – оно от Бога. Иначе говоря, при всей своей логической безусловности, бытие в каком-то отношении все же обусловлено Богом. Бог есть источник беспредпосылочного начала, но не в смысле причины, ибо бытие беспричинно и безосновно, но в смысле подателя вечности и бытия. Поэтому божественный Дионисий говорит, что Его бытие, а не Он бытия, в Нем бытие, а не Он в бытии. Однако интересно обратить внимание на следующее утверждение: «Его имеет бытие, а не Он имеет бытие (αὐτὸν ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ αὐτὸς ἔχει τὸ εἶναι)». Хотя в рукописях есть разночтения, большинство все же дают именно такое чтение<sup>71</sup>. В контексте всего сказанного данное утверждение выглядит как противоречие, ибо если бытие в Боге, то следовало бы сказать, что Он имеет/держит бытие, а не Его имеет/держит бытие. Однако, поскольку данное выражение представляет собой троичную формулу, скорее всего данный тезис указывает на то, что одна из ипостасей Святой Троицы не только прежде бытия, но и в бытии, поскольку она воплотилась и потому имеет бытие. И это делает Бога не только сверхсущим, но и сущим, причем именно через Сущего только и может познаваться Сверх-сущее. Следовательно, апофатика здесь объединяется с христологией, поэтому любая теология, с этой точки зрения, возможна только через Христа. Иначе говоря, абсолютная запределность Бога, который не был, не будет и даже не есть, т. е. вовсе не существует, преодолевается только Христом и во Христе: «Я есть путь, истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6).

Итак, христианский Бог есть нечто более древнее и изначальное (ἀρχηϊκώτερον), чем бытие сущего, но при этом Он не есть лишь абсолют или абстрактное единое неоплатонизма. Конечно,

---

<sup>71</sup> Suchla. 1990. S. 187.

такая концепция есть соблазн для тех, кто считает христианскую философию круглым квадратом и недоразумением<sup>72</sup>, однако он преодолевается лишь тем, что история метафизики искажается и истолковывается как онто-теология. Между тем появление этого соблазна отнюдь не случайно, за ним не кроется какой-либо злой умысел, – напротив, искреннее желание познать Бога. Только это желание ни к чему не приводит, ибо Бог, истолкованный как нечто предельно простое и абстрактное, постепенно утрачивает Свою таинственность и изначальность, так что становится невозможным молиться Ему, перед Ним нельзя пасть на колени в священном трепете<sup>73</sup>. Ничто не может преодолеть бесконечную дистанцию между Богом, которого нет, и человеком, который есть. Как говорит Григорий Палама:

Всякая природа предельно удалена и совершенно чужда природе божественной. Ведь если Бог – природа, то остальное не есть природа, а если все остальное есть природа, то Он – не природа, равно как Он не есть сущее, если остальное есть сущее, а если Он – Сущий, то остальное не есть сущее (ὡς οὐδ' ὃν ἔστιν, εἰ τὰλλα ὄντα ἔστιν· εἰ δ' ἔστιν ἕκείνος ὢν, τὰλλα οὐκ ἔστιν ὄντα)<sup>74</sup>.

Поэтому появляются идолы, которые выполняют функцию замещения, создают иллюзию божественной близости и гарантируют ее доступность по требованию<sup>75</sup>. И именно поэтому высказанное позволяет утверждать, что дело вовсе не в христианизации Бога, которая представляет Его как сверхсущностную сокровенность (τὴν ὑπερούσιον κρυφίότητα), именуемую по исходящим от Нее силам (δυνάμεις)<sup>76</sup>. Ведь если столь таинственно бытие, как показал М. Хайдеггер, то сколь более загадочным является Бог – податель этого бытия. Но если философ пытался сразу прийти к Богу, то для Ареопагита это возможно лишь через Христа. Впрочем, сначала следует разъяснить, как и почему Бог превращается в высшее сущее, которое мыслится настолько простым, что к Нему пропадает всякий интерес.

<sup>72</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 92.

<sup>73</sup> Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики. С. 57–58.

<sup>74</sup> Gregorius Palamas. Capita CL 78.

<sup>75</sup> Много ценных наблюдений на этот счет: Marion. 1982; Маруон. 2009.

<sup>76</sup> Dionysius Areopagita. De divinis nominibus II.7 (P. 131.7-10).

### 3.3. Трансформация идеи Бога

Вопрос о том, как Бог превращается в высшее сущее, бытие которого проблематично, т. е. как возникает явление, именуемое онто-теологией, нуждается в прояснении. Очевидно, что речь о Боге в европейской культуре связана с онтологической проблематикой, разработанной в античной философии. В рамках этой традиции можно доказывать или отвергать *существование* Бога; обычно используются выражения «Бог есть» или «бога нет»... Эти слова имеют для нас значение. Однако так было не всегда. Некогда божественное *присутствовало* без бытия, ибо последнее – сравнительно новое открытие, которое принадлежит Пармениду. Это не значит, что в древних языках отсутствовал глагол «быть», это означает, что в архаической культуре не было концепции бытия, а потому и не было соответствующей экзистенциальной проблематики, в том числе и в сфере религии. Данное обстоятельство редко принимается во внимание, а потому на нем следует остановиться подробнее.

Язык древней культуры, как и вообще все древнее, понятен сегодня лишь настолько, насколько он является «предшествующей традицией», т. е. когда в нем видят свое, только в зачаточном состоянии. Поэтому, несмотря на кажущуюся простоту, древние тексты достаточно сложны для понимания. Точнее говоря, трудно посмотреть на них в контексте их эпохи, а не сверху вниз, как это обычно происходит. А ведь понимание мира и места божественного в нем в архаическом обществе существенно отличались от нашего. Исследователи отмечают поразительную особенность мировосприятия древнего человека: «Различие между субъективным и объективным знанием лишено для него смысла. Бессмысленно для него и наше различие между реальностью и видимостью. Все, что способно воздействовать на ум, чувство и волю, тем самым утверждает свою несомненную реальность. <...> Для мифопоэтического склада ума “то, что волнует”, равнозначно “тому, что существует”»<sup>77</sup>. Отсюда не следует, что древние люди были вообще неспособны отличить правду от вымысла, речь идет о том, что архаическая культура еще не выработала для этого подходящих *тео-*

<sup>77</sup> Франкфорт. 1984. С. 32.

*ретических* средств, отсутствовала идея критерия, посредством которого истинное можно отличить от мнимого. Поэтому религиозные представления основывались не на вере в *существование* чего-либо, а на осмыслении опыта, переживания. Иначе говоря, вопрос ставился не о бытии тех или иных богов, а о том, имеется ли опыт их восприятия или как его обрести, за счет чего преодолевалось противопоставление внешнего и внутреннего, объективного и субъективного<sup>78</sup>. Например, говоря о древнеегипетской культуре, А.О. Большаков обращает внимание на следующее обстоятельство: «По-видимому, объективизация субъективных впечатлений была одной из основных черт древнего сознания... Египтянин объективизировал воспоминание, выносил его из головы вспоминающего субъекта в окружающий мир и превращал его из части психического мира в часть мира окружающего, благо между двумя этими мирами сколько-нибудь четкой границы древний человек не проводил»<sup>79</sup>. Данную точку зрения разделяет и В.В. Емельянов, добавляя, что это «...касается не только древнеегипетского общества, но и всех ближневосточных обществ ранней древности»<sup>80</sup>. Человек архаического общества не только не различал субъективное и объективное, идеальное и материальное, но зачастую даже не имел соответствующей лексики для того, чтобы выразить идею небытия<sup>81</sup>. А это значит, что небытие Бога (или богов) просто нельзя было помыслить. Поэтому и понятие бытия не могло быть достаточно четко артикулировано, ибо его смысл ухватывается лишь на фоне небытия, из противопоставленности этих идей. Сегодня уже трудно представить, но дофилософский мир не ориентировался на бытие, не использовал экзистенциальные категории – такой

<sup>78</sup> Falter. 2003. S. 330–331.

<sup>79</sup> Большаков. 2001. С. 61. Ученый поясняет, что в Древнем Египте не было различия между идеальным и материальным, ибо «...несомненно, что уже сама возможность мыслить нематериальное является достоянием гораздо более позднего времени и присуща другому, не древнеегипетскому уровню осознания действительности. Мир в представлении египтянина был односубстанциален» (Большаков. 2001. С. 62, примеч. 19).

<sup>80</sup> Емельянов. 2009. С. 158.

<sup>81</sup> Интересной иллюстрацией к этому являются наблюдения В.В. Емельянова над шумерскими текстами: «В шумерском не найдено отдельного глагола для передачи небытия...» (Емельянов. 2015. С. 134, примеч. 10); ученый выделяет среди черт шумерского мировосприятия «радикальное неприятие смерти при полном отсутствии идеи небытия» (Емельянов. 2016. С. 76).

способ мышления утверждается лишь благодаря открытию онтологии, после чего путь смертных уже не сбивается в область многого и воображаемого.

Об этом свидетельствуют не только исследования современных ученых, но и древние авторы дают богатый материал для размышлений. В частности, Аристотель приводит весьма интересное наблюдение:

Поскольку душа характеризуется главным образом двумя признаками – пространственным движением (κινήσει τε τῆ κατὰ τόλου), а также мышлением, разумением и ощущением (καὶ τῶ νοεῖν καὶ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι), – то может показаться, что мышление и разумение есть некое ощущение (ведь в том и другом душа что-то различает и познает сущее). И древние говорят, что разуметь и ощущать – одно и то же (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταῦτόν)... Ибо все они полагают, что мышление телесно так же, как ощущение (τὸ νοεῖν σωματικὸν ὅσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι), а ощущают и разумеют подобное подобным (καὶ αἰσθάνεσθαι τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοίον)<sup>82</sup>.

К числу древних Аристотель относит Гомера, Эмпедокла, а также Парменида<sup>83</sup>. Если мышление и разумение – это разновидность ощущения, а подобное познается подобным, то мыслимое оказывается вместе с тем и ощущаемым, опытно воспринимаемым, т. е. феномены любого рода, в том числе и религиозные феномены, есть некая данность и уже в силу этого являются чем-то достоверным. Как показал Р. Онианс, в гомеровскую эпоху человек не отличал идеальное и материальное, ибо мышление понималось как телесный процесс, связанный с диафрагмой<sup>84</sup>. А потому о богах нельзя было просто думать, мыслить – сам этот акт уже предполагал определенную близость к ним, некий контакт посредством мысле-ощущения (вне зависимости от того, был ли он субъективным или объективным в глазах современного человека). Более того, согласно тексту Парменида, для большинства людей «быть и

<sup>82</sup> *Aristoteles. De anima* 427a17-28.

<sup>83</sup> *Aristoteles. Metaphysica* 1009b17-31.

<sup>84</sup> См.: *Онианс*. 1999. С. 39–85. Удивляться этому вряд ли стоит, ибо мышление и ощущение начал различать лишь Алкмеон (акме ок. 500 до н. э.), впервые связавший умственную деятельность с мозгом (DK 24. A 5; 8; 10). Причем эта точка зрения не сразу нашла поддержку и еще долгое время центром мышления считалось сердце (*Жмудь*. 2012. С. 314–316).



не быть считаются одним и тем же и не одним и тем же (τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νεόμενται κοῦ ταὐτόν)», тогда как на самом деле их следует четко различать, «ибо бытие есть, а небытие несть (ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν)»<sup>85</sup>. Казалось бы, данное различие самоочевидно, но для человека той эпохи оно могло ничего не значить. Как следствие, человек воспринимал мир весьма своеобразно, однако именно с этой особенностью архаической культуры связан важнейший тезис Парменида, согласно которому мыслить и быть – одно и то же. Поскольку идеальное не отличалось от материального, мысль просто не могла обратиться на что-то иное, кроме телесного, вещественного, а потому:

Одно и то же – мышление и то, о чем мысль,  
Ибо без сущего, о котором она высказана,  
Тебе не найти мышления. Ибо нет и не будет ничего,  
Кроме сущего...<sup>86</sup>.

Таким образом, мысль конституирует бытие. Истолкование бытия у Парменида сохраняет свойства односубстанциального, или монистического мировоззрения. Элейский мудрец выделяет мышление как то, что обеспечивает подлинное знание, а чувственное восприятие клеймит как обманчивое, но при этом он *не различает их по природе*. А поскольку мышление в основе своей телесно так же, как ощущение, то и его предмет – τὸ ἕν – не мог пониматься как бестелесное. Собственно говоря, философия открывает эту страницу своей истории несколько позднее, благодаря Платону, тогда как Парменид впервые провел теоретическое различие, противопоставив мышление и ощущение в *гносеологическом* плане. Тем не менее «...мир истины и мир доксы – один и тот же мир»<sup>87</sup>. Итак, отсутствие различий между идеальным и материальным, бытием и небытием определяет мироощущение древнего человека, в результате чего «то, что волнует», оказывается равнозначным «тому, что существует».

Судя по всему, Ксенофан был первым, кто осознал данную ситуацию как эпистемическую проблему. За это его называют первым скептиком, поскольку он полагал, что смертные постоянно теряют-

<sup>85</sup> ДК 28. В 6.

<sup>86</sup> ДК 28. В 8.34-37 (пер. А.В. Лебедева).

<sup>87</sup> Лебедев. 2008. С. 543.

ся в догадках, им неведомо настоящее положение дел, вследствие чего они могут руководствоваться лишь тем, что кажется правдоподобным<sup>88</sup>. Фиксируя это понятийно, Ксенофан противопоставляет очевидное (σαφές) и кажущееся (δόκος)<sup>89</sup>. Однако *очевидное – еще не значит истинное*. Поэтому Парменид переосмысляет указанное различие, противопоставляя мнению истину. Исключительная глубина элейского мудреца внушала «благоговение и трепет» не только Платону<sup>90</sup>, даже язвительный скептик Тимон не удержался от похвалы, сказав, что Парменид «вызволил мышление из обмана воображения (ἀπὸ φαντασίας ἀλάτης ἀνενείκατο νόσεις)»<sup>91</sup>. Замечание, между прочим, отнюдь не тривиальное, ведь из него следует, что Парменид нашел твердый путь, на котором мышление больше не сбивается в область мнимого, волнующего, воображаемого. Путь истины, который находит Парменид, представляет собой путь мышления бытия, понимаемого телесно, а потому мышление оказывается тождественным бытию (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι)<sup>92</sup>. И если Ксенофан говорил о том, что человек ничего не знает наверняка, даже в том случае, когда высказывает что-то верное, то Парменид находит выход из этой ситуации, предлагая в качестве критерия бытие, т. е. такую постоянную, ориентируясь на которую можно отличить истинное от мнимого.

Однако вскоре станет ясно, что между бытием и мышлением нет полного тождества, ибо существует отнюдь не все, что можно помыслить<sup>93</sup>. Ситуацией неопределенности в онтологии успешно пользовались софисты, доказывая самые причудливые гипотезы до тех пор, пока Платон не положил этому конец, показав, что отнюдь не человек является мерой всех вещей, а значит, ориентироваться нужно не на знание или незнание, но на бытие: «...в поисках нам следует отправляться не от знания и незнания (τὸ εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι), но от бытия и небытия (τὸ εἶναι καὶ μὴ)»<sup>94</sup>. Это позволило Платону уточнить:

---

<sup>88</sup> DK 21. В 35.

<sup>89</sup> DK 21. В 34.

<sup>90</sup> Plato. Theaetetus 183e.

<sup>91</sup> DK 28. А 1.20.

<sup>92</sup> «Одно и то же мыслить и быть» (DK 28. В 3); «одно и то же – мышление и то, о чем мысль» (DK 28. В 8.34).

<sup>93</sup> DK 82. В 3.79.

<sup>94</sup> Plato. Theaetetus 188c-d.

Итак, одна речь истинная, а другая ложная? – Разумеется. – Значит, тот, кто говорил бы о сущем, что оно есть (ὅς ἄν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν), говорил бы истинное, а тот, кто говорил бы, что оно не есть – ложное? – Да. – Следует ли отсюда, что в речи можно выразить сущее и то, чего нет? – Разумеется<sup>95</sup>.

Поскольку мышление – это внутренняя речь<sup>96</sup>, постольку тот, кто говорит «есть» о том, чего нет, – заблуждается, т. е. мысль не всегда тождественна бытию. То обстоятельство, что Платон в поздних диалогах впервые пытается теоретически прояснить, как возможна ложь и как можно мыслить о небытии, свидетельствует о том, что лишь в этот период происходит окончательное разделение мыслимого и существующего. В результате последовавших дискуссий появляется классическая теория истины, согласно которой представление является «...истинным, когда оно согласно (σύμφωνος) с представленным, и ложным, когда несогласно (διάφωνος)»<sup>97</sup>. По-видимому, это первая эксплицитная формулировка классической теории истины. Как отмечает А.Л. Никифоров: «Эта формулировка была одним из величайших философских открытий: теперь из конгломерата мифологических, мистических идей, сплетенных с предрассудками, фантазиями и крупными повседневного опыта, можно было выделить те мысли и представления, которые давали адекватную картину окружающего мира»<sup>98</sup>. Иными словами, бытие как критерий истинности оказывается чрезвычайно плодотворным инструментом для теории познания. Можно только удивляться проницательности Тимона, столь верно ухватившего суть происходивших перемен: вызволив мышление из обмана воображения (ἀπὸ φαντασίας ἀπάτης ἀνενεῖκατο νόσεις)<sup>99</sup>, греки преодолевают культуру мифа и закладывают основы культуры логоса, т. е. основы всей последующей философии, которая до сих пор стоит на этих открытиях.

Наконец, Аристотель в логических сочинениях узаконивает эту методологию, после чего она становится нормативной для европейской рациональности:

<sup>95</sup> Plato. Cratylus 385b.

<sup>96</sup> Plato. Theaetetus 189e-190a; Panaccio, 1999. P. 30–36.

<sup>97</sup> Sextus Empiricus. Adversus mathematicos VII. 168-169.

<sup>98</sup> Никифоров. 2008. С. 5.

<sup>99</sup> DK 28. A 1.20 (А.В. Лебедев дает очень неудачный перевод: «...ощущения свел к обману воображенья»).

Невозможно познать “что есть”, не зная “есть ли” (ἀδύνατον γὰρ εἰδέναι τί ἐστίν, ἀγνοοῦντας εἰ ἔστιν). <...> Искать же “что есть”, не узнав “есть ли”, значит ничего не искать... Поэтому, насколько мы владем “есть ли”, настолько и относительно “что есть”<sup>100</sup>.

В какой мере мы схватываем бытие какого-либо объекта, насколько оно нам ясно и понятно, в такой мере мы можем познать и его существо. Вопросать же о сущности того, в бытии чего мы не уверены – значит ни о чем не спрашивать, полагает философ. Это означает, что вопрос о бытии уже является приоритетным для теории познания, ибо истинное обратимо с существующим. Как говорит Аристотель:

О сущем и не-сущем говорится... как об истинном или ложном, что для положения дел (ἐπὶ τῶν πραγμάτων) означает связанность или разъединенность, поэтому прав считающий (οἰόμενος) разъединенное разъединенным и связанное связанным, а имеющий обратное положению дел [мнение] обманывается... Итак, бытие есть бытие связанное и единое, а не-бытие – бытие не связанное, но большее [чем одно] (τὸ μὲν εἶναι ἐστὶ τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἐν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι ἀλλὰ πλεῖω εἶναι)<sup>101</sup>.

Истинность имеет место тогда, когда связанное в действительности связывается и в представлении. Например, выражение А есть В, где «есть» выступает в качестве связки (допустим, «Платон есть человек») указывает на единство двух членов выражения, которые и в действительности являются чем-то единым. Платон *есть* человек, т. е. понятия «Платон» и «человек» в действительности «связаны» в нечто единое. Сказать же, например, «Платон есть лошадь», означало бы связывать (в представлении) разъединенное (в действительности), т. е. впадать в заблуждение, или говорить «есть» о том, чего нет. Следовательно, быть – значит быть связанным и единым (в действительности); быть связанным и единым – значит быть истинным (в мышлении). А поскольку нет ничего истиннее истины, постольку нет и ничего более подлинного, чем бытие. Таким образом, бытие становится критерием истины или даже истиной как таковой.

<sup>100</sup> Aristoteles. Analytica posteriora 93a20-29.

<sup>101</sup> Aristoteles. Metaphysica 1051a34-b13.

Отсюда выстраивается и соответствующая методология, которая характеризует научное мышление: прежде чем исследовать какой-либо объект, нужно удостовериться в том, что он существует. Казалось бы, идея совершенно очевидная, однако она была сформулирована лишь в IV в. до н. э. – совсем недавно по историческим меркам. При этом Аристотель распространяет данный методологический принцип на все области знания, поскольку логика в его представлении не входит в круг наук, а является приуготовлением к ним. В частности, разграничивая вопросы о бытии и о сущности, философ пишет следующее:

Порою же мы ищем иначе, например, есть ли или нет кентавр или бог (εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός): разумею, есть ли или нет вообще (τὸ δ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἀπλῶς), а не светлый он или нет. Узнав же “что *есть*”, мы ищем “*что* есть” (γινόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν), например: что есть бог или что есть человек<sup>102</sup>.

Интересно, что Аристотель поясняет вроде бы очевидные вещи: «...разумею, есть ли или нет вообще, а не светлый он или нет». Значит, вопрос о бытии к этому времени все еще требовал уточнений, поскольку и сам Аристотель, как отмечалось в первой главе, способствовал тому, чтобы экзистенциальная проблематика вытеснялась вопросом о сущности. Кроме того, через эти рабочие примеры неявным образом проводится мысль, что речь о божественном по существу не отличается от речи о человеке и кентавре – то и другое подчиняется одним и тем же логическим требованиям. Отсюда следует, что божественное как предмет мышления не отличается в метафизике от обычных физических явлений – методология, которая распространяется повсеместно. Например, Фома Аквинский начинает грандиозную «Сумму теологии» рассмотрением вопроса «Есть ли Бог?»<sup>103</sup>, очевидно, полагая вслед за Аристотелем, что от ответа на этот вопрос зависит все последующее. Неудивительно, что Фома считает необходимым подтвердить бытие Бога различными доказательствами, ведь в рамках онтической логики бессмысленно рассуждать о всемогуществе, всеведении или всеблагости, если Бога, носителя этих свойств, не

<sup>102</sup> Aristoteles. Analytica posteriora 89b31-35.

<sup>103</sup> Thomas Aquinas. Summa theologiae I. q. 2.

существует. Затем Фома пишет следующее: «Узнав о чем-то, существует ли оно, нужно исследовать то, каким образом оно есть...»<sup>104</sup>. Иначе говоря, речь идет о полагании вещи со всеми ее предикатами: узнав, есть ли, можно перейти к вопросу о том, что оно собой представляет. Причина этому – потребность говорить осмысленно, т. е. говорить о том, что существует. Как гласит средневековая мудрость: ученый человек должен стремиться верить только тому, что существует на самом деле<sup>105</sup>.

Так божественное подчиняется бытийному, священное и профанное объединяются общими онтологическими требованиями, поскольку бытие – неизменный ориентир для мышления в «эру Парменида». Вся научная деятельность связана с попыткой понять, что и как существует в действительности: будь то поиски далеких галактик или мельчайших частиц, дебаты вокруг теории эволюции или что угодно другое – имеет значение лишь то, что существует. Если что-то и можно назвать переходом от мифа к логосу, то таковым было открытие бытия, благодаря которому «то, что волнуется», можно отличить от «того, что существует». Так европейская культура становится онтоцентричной. Так божественное обретает бытие, но вместе с этим оно превращается в сущее, которое подчиняется бытию. Как говорит М. Хайдеггер:

Выясняя средневековое понимание метафизики, мы интересуемся теперь не вопросом о правомочности познания сверхчувственного и не вопросом о возможности познания бытия Божия или бессмертия души. Все это вторичные вопросы. Речь скорее идет о *принципиальном* обстоятельстве, о том, что сверхчувственное, метафизическое оказывается одной областью *сущего* среди других. В результате метафизика ставится на *одну плоскость* с другими формами познания сущего, будь то в науках или в сфере технической практики, с тем лишь различием, что ее сущее – высшее. Оно располагается за..., по ту сторону, *trans...* <...> оно означает только *место* сущего, располагающегося *по порядку за другим сущим* или *поверх* него. Все же в целом – сверхчувственное и чувственное – *наличествует* в каком-то смысле *одинаково*. Невзирая на относительное различие этих сфер, познание вещей и их доказательство сохраняет *один*

<sup>104</sup> Thomas Aquinas. Summa theologica I. q. 3.

<sup>105</sup> Boethius. De Trinitate 168.66-67.

*и тот же повседневный характер.* Уже один только факт доказательств бытия Божия – совершенно независимо от их доказательной силы – документально свидетельствует о таком характере метафизической мысли<sup>106</sup>.

М. Хайдеггер в данном случае прав: божественное оказывается одной областью *сущего* среди других (ein Gebiet des *Seienden* unter anderen ist)<sup>107</sup>. Однако следует обратить внимание, что он остается на позициях скотизма, ориентируясь на «средневековое понимание метафизики». Отсюда его тезис: «Бог сам, как несотворенный Творец, “есть”»<sup>108</sup>, т. е. унивокальное бытие объемлет все сущее и оказывается прежде Бога. Иначе говоря, Бог обретает бытие и благодаря этому становится чем-то сущим, пусть высшим, но все же именно сущим, которое нуждается в бытии<sup>109</sup>. Так Он обретает свое «есть». Будучи сущим, Он оказывается в бытии: «Бытие шире, чем все сущее... будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог»<sup>110</sup>.

Очевидно, эта ситуация противоположна той, о которой говорится у Григория Богослова и в Ареопагитиках, поскольку для Дунса Скота и всей последующей философской теологии вплоть до М. Хайдеггера не бытие – в Боге, но Бог – в бытии. Иначе говоря, бытие понимается как безусловное, беспредпосылочное начало, благодаря которому сущее опознается как именно сущее, санкционирующее в том числе и существование Бога, который, стало быть, оказывается подчиненным бытию как первоначально. Так бытие становится *более древним и более достоверным* началом, чем божественное. И хотя последнее может описываться как «то, больше нельзя ничего помыслить», данное определение все же включено в состав *доказательства бытия* Бога, а значит, неявным образом предполагает приоритет онтологии перед теологией. Бог обязан быть, иначе нет ни всемогущества, ни всеведения, ибо исследовать «что есть», не узнав «есть ли», – значит ничего не исследовать. Теология отныне вынуждена заискивать перед онтологией.

<sup>106</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 84–85.

<sup>107</sup> Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. S. 66.

<sup>108</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 92.

<sup>109</sup> Подробнее: Гагинский. 2018.

<sup>110</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 202.

В самом деле, поскольку бытие мыслится предельно простым и в то же время наиболее широким понятием, которое сказывается обо всем<sup>111</sup>, следует сделать вывод, что оно относится к конечному сущему не в меньшей степени, чем к бесконечному, т. е. в обоих случаях сказывается унивокально<sup>112</sup>. Иначе говоря, всякое сущее есть сущее лишь благодаря бытию. А поскольку познание основано на чувственном восприятии, «первым естественным объектом нашего разума является сущее, поскольку оно сущее (*ens in quantum ens*)»<sup>113</sup>, поэтому бытие предшествует познанию конечного и бесконечного, оказываясь при этом естественным понятием. Так бытие выходит из-под ига божественного, т. е. бытие уже не может отождествляться с Богом, как то было у Фомы Аквинского и других мыслителей. И хотя божественное еще долго будет мыслиться как бытийное, начинается постепенное разделение онтологии и теологии, вследствие чего бытие оказывается абстрактным понятием с экзистенциальной семантикой<sup>114</sup>. Естественное понятие оказывается прежде всего прочего, прежде божественного, которое обретает смысл только в свете бытия. Разумеется, Новое время унаследует именно такое понимание бытия, свободное от каких бы то ни было теологических коннотаций. Как будет писать И. Кант:

Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат (*Sein ist offenbar kein reales Prädikat*), иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи (*Es ist bloß die Position eines Dinges*) или некоторых ее определений само по себе. <...> Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю: *Бог есть*, или есть Бог (*Gott ist, oder es ist ein Gott*), то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами (*sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten*), и притом как *предмет* в отношении к моему *понятию*<sup>115</sup>.

<sup>111</sup> *Aristoteles*. *Metaphysica* 998b20.

<sup>112</sup> Подробнее о данном понятии: De Boni, 2007.

<sup>113</sup> *Duns Scotus*. *Ordinatio I. Prologus*. P. 1, q. 1, a. 1, n. 1.

<sup>114</sup> Интересно, что уже современники восприняли учение Дунса Скота как «разрушение всей философии» (*Duns Scotus*. *Lectura I. d. 3. P. 1, q. 2, n. 105*), или, можно сказать, как начало деструкции истории онтологии.

<sup>115</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. С. 452; *Кант И.* *Kritik der reinen Vernunft*, В 626–627.



Из этого следует, что Бог есть некий субъект, который полагается, как и любая другая (естественная) вещь. Конечно, это высший субъект, но в отношении к бытию Он *ничем не отличается от других*. И. Кант рассматривает бытие как полагание какого-либо предмета, причем это полагание является внешним по отношению к его сущности, т. е. сущность и существование различны. Стало быть, Бог и сто талеров находятся примерно в одинаковом отношении к бытию, которое сказывается в обоих случаях унивокально, как полагание того или другого. А поскольку, согласно И. Канту, бытие может быть удостоверено только с помощью опытного восприятия, то же самое следует отнести и к Богу. Однако, в отличие от талеров, Бог не есть какая-либо вещь и не может быть воспринят посредством ощупывания кармана или каким-то другим эмпирическим методом. Значит, бытие Бога вообще не может быть удостоверено или доказано, за исключением лишь некой моральной необходимости, убедительность которой я здесь не берусь обсуждать.

Получается, что бытие не есть предикат, который можно просто добавить к вещи, а поскольку онтология ориентирована в сторону вещественного, бытие нематериального становится необходимо проблематичным. Такова логика онтической теологии. Иначе говоря, И. Кант завершает долгий процесс реификации бытия, на чем и основана его критика онтологического аргумента. Однако проблема глубже, чем какое-то частное обстоятельство, поскольку вопрос теперь состоит в том, существует ли вообще что-либо нематериальное, как оно может быть удостоверено, что вообще значит слово «бытие»? Например, существует ли треугольник или законы природы, числа, время, добро, мир, категории, душа? Более того, возникает вопрос о том, что такое материальное, раз уж материя сама по себе есть нечто идеальное. Или что такое вещь, которая состоит из атомов, отнюдь не являющихся неделимыми, так что в конечном итоге проблема сводится к тому, на каком уровне следует искать действительное бытие: на уровне чувственного восприятия или на уровне элементарных частиц? Удовлетворительных ответов на эти вопросы пока нет, и связано это с тем, что мы не можем провести четкую границу между мыслимым и существующим, отсутствует надежный критерий, который позволил бы разобраться в этом с достаточной степенью ясности. А поскольку предполага-

ется, что бытие удостоверяется эмпирически, т. е. и понимается как нечто эмпирическое, и в то же время бытие есть критерий истины, постольку истинным и достоверным оказывается лишь эмпирическое. Так истолкование бытия определяет наше понимание действительного. В случае теологии это означает, что выражение «Бог *есть*» указывает на полагание субъекта со всеми его предикатами, как предмет в отношении к понятию: у нас имеется понятие Бога, необходимо лишь его объективное полагание, подобно тому, как это необходимо в случае какой-либо вещи. А это значит, что от Бога требуется быть чем-то наподобие вещи, иначе Он не будет соответствовать критерию истинного, поскольку бытие редуцировано к эмпирически данному. Но общение с Богом отличается от обладания вещами, от использования вещей...

Как следствие, теология окончательно подчиняется онтологии, поскольку бытие – это беспредпосылочное начало, в свете которого все сущее обретает значение, в том числе и Бог. Конечно, для такого понимания статуса Бога имеются основания в христианской традиции. Например, в апостольском послании сказано: «...надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть (ὅτι ἔστιν)» (Евр. 11:6). Однако, как было показано выше, божественное «есть» отнюдь не так тривиально, как может показаться на первый взгляд, ибо отношения Бога и бытия гораздо сложнее, чем простое полагание вещи с ее предикатами. Бог – не вещь. Тем не менее для онто-теологии, которая призвана охватить всю историю метафизики, «нарекая судьбу Запада», божественное сводится к сущему, которым оно и ограничивается. Вопрос лишь в том, так ли это на самом деле.

### 3.4. Онто-теология и метафизика

Онто-теология позиционируется как «...самое адекватное, с исторической и концептуальной точек зрения, определение метафизики»<sup>116</sup>. Несмотря на претенциозность такого заявления, данная концепция действительно фиксирует некоторые важные черты европейской метафизики, в силу чего преодоление онто-теологии понимается как задача преодоления метафизики, как попытка пе-

---

<sup>116</sup> Марион. 2011. С. 129.

рейти к постметафизическому мышлению, в котором будет возможна теология после метафизики. Предполагается, что это открывает новый доступ к божественному. Однако проблема здесь не столько в сложности задачи, сколько в самой постановке вопроса. Поэтому следует прояснить, что такое онто-теология, после чего станет ясно, можно ли говорить о постметафизической теологии или это всего лишь следствие плохого, «с исторической и концептуальной точек зрения», понимания того, что такое метафизика<sup>117</sup>.

Неологизм «онто-теология» впервые появляется у И. Канта, обозначая стремление познать «существование первосущности... посредством одних лишь понятий без всякой помощи опыта»<sup>118</sup>, т. е. обозначает попытку вывести бытие из понятия, примером чего является онтологический аргумент. Долгое время этот термин оставался невостребованным – до тех пор, пока М. Хайдеггер не представил онто-теологию в виде смертельного диагноза европейской метафизики<sup>119</sup>. Эта «болезнь» обусловлена двумя философскими концепциями, которые можно обозначить как *судьба бытия* и *забвение бытия*.

Судьба бытия – это историко-философский аспект проблемы, хронологически: европейская философия от истоков до Ф. Ницше, который констатировал конец метафизики, возвестив о «смерти Бога». По мысли М. Хайдеггера, Бог был гарантом сверхчувственного мира, вследствие чего «смерть Бога» повлекла за собой упразднение сферы идей и идеалов, на смену которым пришел нигилизм<sup>120</sup>. Если в древности говорили *τοῦτο ἐν αἰσθητοῖς ἦλος, ὄψερ ἐν νοητοῖς θεός...*<sup>121</sup>, то сегодня *ἐν νοητοῖς* стало слишком холодно, дававшее тепло и свет умопостигаемому миру солнце погасло, в результате чего погибло и все, что жило им.

<sup>117</sup> Подробнее: *Гагинский*. 2015.

<sup>118</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. С. 475.

<sup>119</sup> Имеются разные способы написания: онто-теология, онто-тео-логия, онто-теология. Я предпочитаю последний вариант. У самого Хайдеггера этот термин впервые появляется в лекциях по «Гегелевской “Феноменологии духа”», прочитанных в зимнем семестре 1930–1931 гг. (*Heidegger M. Hegels Phänomenologiedes Geistes*. S. 140–144). В этой же работе М. Хайдеггер использует выражение «онто-тео-эго-логический» (S. 183, 193), однако более оно у него не встречается, см.: *Jaran*. 2006. P. 62; *Jaran, Perrin*. 2013. P. 178.

<sup>120</sup> *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв». С. 309 и далее.

<sup>121</sup> «Что солнце в чувственном, то Бог в мысленном...» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 28, 30.1-2*). Классический образ, восходящий к Платону (*Plato. Respublica 508b-c*), оказавший глубокое влияние на всю христианскую философию.

Нигилизм есть сама история сущего, когда медленно, но неудержимо выходит на свет смерть христианского Бога. Не исключено, что в этого Бога еще долго будут верить и считать его мир “действительным”, “действенным” и “определяющим”. Это похоже на то явление, когда свет тысячелетия назад погасшей звезды еще виден, но при всем своем свечении оказывается чистой “видимостью”<sup>122</sup>.

Впрочем, дело обстоит не совсем так, ибо не Бог был гарантом сверхчувственного мира, а этот последний открывал пространство для мышления о божественном. Проблема заключается в том, что с устранением сферы идей и идеалов стало непонятно, где может находиться Бог, как вообще о Нем теперь мыслить. И означает это не то, что Бог умер и увлек за собой сверхчувственный мир, а нечто противоположное – мир идей потащил при своем падении и идею Бога, которая понимается лишь как одна из идей «истинного мира». Преодоление платонизма в разных его проявлениях привело к тому, что сверхчувственный мир превратился в иллюзию, а потому и не осталось места для божественного, все стало естественным, ибо бытие, оно же критерий истины, – естественное понятие, поэтому все, что после него – не может быть сверхестественным. Если прежде Бог был вершиной умопостигаемого, то теперь в научной картине мира осталось слишком мало белых пятен, в которых Он мог бы найти Себе место: Ему негде главу преклонить (Мф. 8:20; Лк. 9:58). Между тем, и это имеет первостепенное значение, если Бог никогда и не был на самом деле частью «сверхчувственного мира», пребывая за его пределами (*ἐπέκεινα*), чего Хайдеггер никак не хотел замечать, то упразднение сферы идей и идеалов должно быть не столь фатальным для Его жизни. Религия может существовать без и вне платонизма. Однако в европейской культуре платонизм (в широком смысле) настолько укоренился, что отказ от него означает и отказ от божественного. Поскольку именно платонизм открыл выход к *ἐπέκεινα*, постольку упразднение платонизма должно было бы повлечь за собой и упразднение трансцендентного. Упреждая это, в предыдущих главах была предпринята ревизия основопонятий и деконструкция генологии, благодаря чему появляются основания говорить о трансцендентном за пределами онто-теологии.

<sup>122</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С. 64.

Реификация бытия связана с упразднением сверхчувственного мира, ибо наше «чувство реальности» обусловлено тем, как понимается бытие. И если последнее оказалось в забвении, то с изменением этой ситуации должно измениться и наше ощущение бытия. Как поясняет Я. Томсон, основополагающее чувство «реальности» непостоянно, ибо то, что мы считаем реальным, связано с определенным бытийным пониманием, которое способно меняться в ходе истории: «Так как все постигаемое в некотором смысле *есть*, то если мы изменим наше историческое представление о том, что есть само это “есть”, мы тем самым начнем изменять наше ощущение всего»<sup>123</sup>. Но если окажется, что следует говорить не о забвении бытия, но о постепенном прояснении этого понятия, то реификация, номинализм и отказ от платонизма будут вполне оправданы – они и будут следствием изменения нашего чувства реальности. И может статься, что проблема теологии вовсе не в этом...

С точки зрения М. Хайдеггера, судьба бытия – это определенный способ мышления, заданный Платоном и Аристотелем. В работе «Основные понятия метафизики» он обращает внимание на то, что Аристотель разделяет «первую философию» на два основных направления:

Согласно этому разделению речь, во-первых, идет о *сущем как таковом*, т. е. о том, что свойственно каждому сущему как сущему, каждому *ὄν*, поскольку оно *ὄν*. Вопрос ставится так: что присуще сущему, поскольку оно сущее, независимо от того, каково оно и где оно? Что ему присуще, поскольку оно вообще есть сущее? Этот вопрос о *сущи и о природе* сущего ставит первая философия. Но *вместе с тем* она ставит *также* и вопрос о *сущем в целом*, сводя его далее к вопросу о *высшем и последнем*, о том, что Аристотель называет *τῆς πρώτης φύσεως*, первейшим сущим, именуемым также “божественное” (“тейон”). Имея в виду это божественное, он называет также первую философию *θεολογική*, теологическим познанием: “логосом” о “боге” – не в смысле Бога-творца или личного Бога, а просто “тейон”, божественного. Отсюда видно, как намечается у Аристотеля образование этой *специфической связи* между *prima philosophia* и *теологией*<sup>124</sup>.

<sup>123</sup> Thomson. 2013. P. 319–320.

<sup>124</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 83–84.

Так очерчиваются контуры всей последующей метафизики, по мысли Хайдеггера. Такое представление о первой философии и философствовании вообще перейдет в Средние века и в Новое время, т. е. будет определять характер европейского мышления. В метафизике причина всего сущего – высшее Сущее, у которого уже нет причины, ибо оно есть *causa sui*. Высшее Сущее является причиной низшего, отсюда раздвоение мира на чувственный и сверхчувственный, кажущийся и истинный. Однако истинный мир превратился в иллюзию: «Мы упразднили истинный мир...», – говорит Ницше<sup>125</sup>. Возможно, проблема состоит в том, что мы больше не можем довольствоваться описаниями реальности, которые предложили древние греки, однако мы до сих пор не можем предложить и более глубокой онтологии, другого языка для ее объяснения. Собственно говоря, отсюда онто-теология и получает именование:

Между тем, еще раз вспомнив историю западноевропейской мысли, мы увидим: вопрос о бытии как вопрос о бытии сущего двусторонен. С одной стороны, в нем спрашивается: что есть сущее вообще как сущее? Соображения вокруг этого вопроса попадают в ходе истории философии под рубрику онтологии. Одновременно в вопросе «Что есть сущее?» спрашивается: что есть сущее в смысле высшего сущего и каково оно? Это – вопрос о божественном и о Боге. Сфера этого вопроса называется теологией. Двусторонность вопроса о бытии можно подытожить, дав ему название онто-теологии<sup>126</sup>.

Таким образом, концепция онто-теологии указывает на осмысление бытия, которое на заре философии свелось (1) к представлению о всеобщности сущего, имеющего (2) своим основанием высшее Сущее, которое (3) обосновывает само себя (*causa sui*), тем самым (4) замыкая философское вопрошание в круге сущего. Все сущее, «от Бога до песчинки»<sup>127</sup>, понимается в метафизике как иерархия причин, но вопрос о бытии сущего не ставится. В конечном итоге проблема остается все той же: «...сверхчувственное, метафизическое оказывается одной областью *сущего* среди других»<sup>128</sup>. Бог привязан к нам – Он находится на конце цепи причин-

<sup>125</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов. С. 770–771.

<sup>126</sup> Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии. С. 364.

<sup>127</sup> Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?». С. 31.

<sup>128</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 84.

ности и не может порвать эту цепь; Он есть подручное, схваченное метафизически; Он должен выполнять определенные функции, которыми Его наделила метафизика.

Однако смерть заставляет поставить вопрос о бытии и небытии<sup>129</sup>. Если смерть не есть встреча с небытием, не есть полное исчезновение, то небытие не затрагивает человека сущностно, оно имеет смысл только как отсутствие чего-либо (например, в этой комнате нет нужной книги). Поэтому тема смерти занимает важное место в разработке онтологической проблематики<sup>130</sup>: через смерть раскрывается идея небытия, пустоты, безразличия, и на этом фоне становится более ясной и осязаемой невыносимая легкость бытия. Благодаря этому появляется возможность поставить вопрос о бытии сущего – того самого, которое и нуждается в бытии, страшась исчезновения. Ибо смерть, понятая секулярным способом, есть исчезновение сущего, когда сущее теряет свое отношение к бытию и перестает быть сущим. И тогда вдруг оказывается, что Бога нигде не видно и не получается найти. Такое положение дел становится настоящим испытанием для веры, потому что тот, кто нуждается в помощи, ее не получает: Христос воскрес, а мы по-прежнему умираем. Высшее сущее почему-то не проявляет своей безграничной мощи – XX в., кажется, окончательно расстался с надеждой на это, запечатлев свою муку в вопросе о том, как возможна теология после Аушвица. Но не значит ли это, что проблема отнюдь не в метафизике и онто-теологии?

С точки зрения М. Хайдеггера, христианский Бог не есть нечто изначальное, ибо бытие *прежде* любого сущего: «Бытие и его определения в некотором смысле лежат в основе сущего, ему предшествуют, суть *прóтеров*, нечто более раннее. ...Бытие

<sup>129</sup> Как отмечает М. Элиаде: «Боль перед Небытием и Смертью, похоже, является специфичным для современности явлением. Во всех остальных неевропейских культурах, то есть в других религиях, Смерть никогда не представляется как абсолютный конец или как Небытие: она считается, скорее, обрядом перехода к другой форме существования. <...> Но в современном мире Смерть лишается своего религиозного значения. Вот почему она приравнивается к Небытию. А перед Небытием современный человек бессилён. <...> Ни у примитивных народов, ни в более высокоразвитых не-европейских цивилизациях мы не находим идеи Небытия, взаимозаменяемой с идеей Смерти» (*Элиаде*. 1996. С. 273–274, 276).

<sup>130</sup> *Хайдеггер*. 2003. С. 269–303; *Сартр*. 2000. С. 537–557.

как a priori есть раньше сущего»<sup>131</sup>. В конце 1930-х гг. философ связывает эту проблематику с обожествлением причинности и обезбожением сущего, утратившего измерение святости. Поэтому «долгая христианизация Бога» привела к тому, что «уже тысячелетия не является ни один Бог»<sup>132</sup>. Другими словами, мы разучились воспринимать божественное иначе, кроме как через призму метафизики, быть может, именно поэтому неметафизические концепции божественного воспринимаются как что-то чуждое и непонятное. Но и метафизика более невозможна. А значит, божественное исключается самой направленностью нашего мышления. Отсюда понимание атеизма как итога изначально неправильного пути<sup>133</sup>.

Увы, М. Хайдеггер не смог предвидеть, что во второй половине XX в. начнется процесс медленного возрождения метафизики<sup>134</sup>, которая не только не препятствует вере в Бога, но и стремится ее всячески реабилитировать. Тем не менее Хайдеггер смотрит на Ницше как на пророка, который возвестил наступление нигилизма, и представляет дело таким образом, словно метафизика в своей основе есть онто-теология, которая более двух тысяч лет шла к своему исходу. Такова якобы внутренняя логика европейской философии, от Анаксимандра до Ницше. А поскольку метафизика пришла к своему отрицанию, ее необходимо преодолеть, в результате чего неметафизическое мышление может оказаться ближе к другому, «последнему Богу» (*der letzte Gott*):

Бытие сущего, понятие как основание, может быть... представлено только как *causa sui*. И вот мы назвали метафизическое имя Бога. <...> Оно есть причина как *causa sui*. Так звучит сообразное делу философии имя Бога. Ни молиться, ни приносить жертвы этому богу человек не может. Перед *causa sui* нельзя пасть на колени в священном трепете, перед этим богом человек не может петь и танцевать. А посему и без-божное мышление, принужденное отказаться от философского

<sup>131</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 24.

<sup>132</sup> Подробнее: Klun. 2006.

<sup>133</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». С. 309–310.

<sup>134</sup> Прежде всего в аналитической традиции, которая поначалу стремилась закончить с метафизикой. См.: Лакс. 2015.



бога, бога как *causa sui*, пожалуй, ближе Богу божественному. И значит это только то, что здесь Ему свободнее, чем способна допустить онто-тео-логика<sup>135</sup>.

Таким образом, концепция онто-теологии не только стала проектом преодоления метафизики, но и послужила основанием для появления постметафизической теологии, поставившей своей задачей «отказаться от философского бога», освободив божественное от всех метафизических наслоений. Как говорит Дж. Капуто: «Хайдеггер хотел открыть путь... для нового размышления о Боге после, или в пределах, онто-тео-логики, Боге, который появился бы из созерцательного опыта всплеска Бытия как проявления в не-сокрытости»<sup>136</sup>. Понятно, что в секулярном обществе теологи разных направлений не могли пройти мимо такого опыта. Достаточно упомянуть столь различных мыслителей, как протестант П. Тиллих, православный Х. Яннарас, католик Ж.-Л. Марион, внеконфессиональный Дж. Капуто, атеист Ж. Деррида, а также многие другие философы и теологи, которые в значительной степени опираются на язычника М. Хайдеггера, принимая его сомнительный приговор европейской метафизике. Намеки на «последнего Бога» стали христианизироваться, а сама концепция онто-теологии была воспринята как возможность преодолеть атеизм, просто сняв его как метафизическую проблему<sup>137</sup>. И несмотря на то, что данная концепция была продумана как анти- или не-христианская, многим она показалась весьма перспективной, в том числе и в рамках вполне традиционного христианства. При этом весть о смерти метафизики, точнее, о смерти Бога, была воспринята в значительной степени догматически, как удобный повод начать все сначала.

Однако концепция онто-теологии отнюдь не безупречна, а потому и постметафизическая теология, основанная на ней, вряд ли сможет «вернуть Бога в мышление»<sup>138</sup>. В частности, М. Хайдеггер продумывает эту проблематику исходя из исторического понимания бытия, т. е. исходя из того, что мышление европейцев, начиная с древних греков, встало на неправильный путь:

<sup>135</sup> Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики. С. 46, 57–58; о последнем Боге: *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 405–417; Figal. 2001; Crownfeld. 2001.*

<sup>136</sup> *Caputo. 2002. P. 4.*

<sup>137</sup> *Марион. 2009. С. 15–17.*

<sup>138</sup> *Ямпольская. 2011. С. 107.*

Нигде не встречаем мы мышления, которое мыслило бы истину самого бытия, а тем самым мыслило бы и истину как само бытие. Даже и тогда ничего подобного не мыслят, когда в доплатоновском мышлении, начале всего мышления Запада, приуготовляют разворачивание метафизики Платона и Аристотеля... История бытия начинается, притом необходимо начинается с забвения бытия<sup>139</sup>.

Это забвение привело к господству рационализма и техники – именно в таком контексте концепция онто-теологии обретает смысл. Метафизика – это история бытия, история понимания бытия, говорит Хайдеггер<sup>140</sup>. Именно поэтому забвение бытия является причиной европейского нигилизма. Как было отмечено выше, чувство «реальности» может меняться в зависимости от понимания бытия, однако бытие пришло в забвение уже в доплатоновском мышлении, полагает М. Хайдеггер, поэтому вся последующая история метафизики представляет собой лишь умножение искажений, которые приводят к нигилизму, отсутствию священного и божественного: «Бытийно-историческая сущность нигилизма не есть нечто, присутствующее в одной лишь мысли... Напротив, то что считают “действительным”, существует лишь из истории сущности самого бытия»<sup>141</sup>. Иначе говоря, проблема не в том, что мы создали концептуального идола, а в том, что забвение бытия приводит к такому пониманию реальности, при котором невозможно присутствие божественного...

Но разве присутствие божественного невозможно?

Разве история онтологии «начинается с забвения бытия»?

Разве Бог мыслился всего лишь как некое сущее?

Оглядываясь на историю онтологии, следует сказать, что не было никакого акта забвения, была лишь изначальная смутная понятность бытия, которую впоследствии стремились прояснить философы. Парменид, Горгий, Платон, Аристотель, Туринский комментатор, Боэций, Фома, Скот, Кант, Гегель, если перечислить только немногих, – разве с этими именами связаны этапы забвения? Не будет ли честнее сказать, что мы постепенно уточняем понятие бытия, раскрывая те или иные его аспекты?

<sup>139</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». С. 362.

<sup>140</sup> Хайдеггер М. Метафизика как история бытия. С. 351.

<sup>141</sup> Хайдеггер М. Бытийно-историческое определение нигилизма. С. 331.

Различие бытия и сущего в платонизме свидетельствует о том, что М. Хайдеггер ошибочно трактует историю бытия как историю падения. По всей видимости, имел место как раз *обратный процесс*: онтология постепенно двигалась от смутного ощущения бытия к более ясному его осмыслению. Поэтому я считаю, что М. Хайдеггер ставит неверный диагноз реально существующей проблеме, отнюдь не способствуя ее разрешению. Идея забвения бытия основана на том, что «древние были лучше нас и обитали ближе к богам»<sup>142</sup> – уж они-то наверняка должны были ведать сокровенное, что с веками пришло в забвение. Но история, похоже, движется в ином направлении.

С.А. Коначева замечает: «...вместе с появлением метафизики, последовавшим за разрывом с изначальным греческим мышлением, по мнению Хайдеггера, конституируется также а-теизм, который не является просто продуктом философской критики или свободного мышления, но последствием забвения бытия, препятствующего тому, чтобы Бог мог раскрыться в непотаенности бытия»<sup>143</sup>. Однако, поскольку «изначальное греческое мышление» не отличало «то, что волнует», от «того, что существует», конституирование а-теизма оказывается не чем иным, как переходом от мифа к логосу, различением воображаемого и существующего, т. е. плодом не забвения, а наоборот – открытия бытия. Вопреки М. Хайдеггеру, следовательно, *именно бытие препятствует явлению богов*, поскольку они теперь просто не существуют, а потому больше и не вторгаются во внутренний мир человека<sup>144</sup>. Вместе с этим изменилось и самосознание человека, который в большей мере стал чувствовать ответственность за свои поступки и наконец обрел самого себя. В этом смысле онтология выполняет терапевтическую функцию, избавляя нас от идолов, делая нас теми, кто мы есть.

Но при этом оказывается, что бытие неявным образом препятствует и явлению Бога, точнее говоря, оно ограничивает пространство для этого, вследствие чего в постметафизической теологии

<sup>142</sup> Plato. Philebus 16c.

<sup>143</sup> Коначева. 2010. С. 129.

<sup>144</sup> Как заметил Э. Доддс, гомеровские персонажи «приписывают все виды ментальных (равно как и физических) событий вторжению безымянного и неопределимого даймона, или “бога”, или “богов”» (Доддс. 2000. С. 25–26).

возникает желание отказаться от онтологии и развернуть классическую методологию к «более осмысленному ряду вопросов», спрашивая «что есть», не узнав «есть ли»<sup>145</sup>. Раз уж предшествующим эпохам не удалось доказать бытие Бога, то тем хуже для бытия. Однако, отказываясь от бытия и принимая тезис о смерти Бога, постметафизическая теология вынуждена отказываться от Сущего (Исх. 3:14) и первого из Его даров.

Между тем именно благодаря бытию были изгнаны бесчисленные боги и духи, которые наполняли вселенную (*πάντα πλήρη θεῶν*)<sup>146</sup>. Поэтому, когда возникает соблазн отказаться от бытия<sup>147</sup>, принести его в жертву Богу, то тем самым открываются двери и легиону прочих сущностей, которые могут разрушить внутренний мир человека. Именно открытие бытия позволило «вызволить мышление из обмана воображения» и стало основанием великой европейской культуры.

Да, именно это впервые в истории человечества поставило религию в трудное положение, однако здесь, по всей видимости, была необходимость морального порядка. Процесс секуляризации отнюдь не однозначен, возможно, он является лишь продолжением самоочищения культуры, порожденного чувством религиозного благочестия (несмотря на трагические последствия). Как говорит Ф. Ницше:

Гибель христианства – от его *морали* (она неотделима); эта мораль обращается против христианского Бога (чувство правдивости, высоко развитое христианством, начинает испытывать *отвращение* к фальши и изолганности всех христианских толкований мира и истории. Резкий поворот назад от “Бог есть истина” к фанатической вере “Все ложно”. Буддизм *дела...*)<sup>148</sup>.

<sup>145</sup> Как заметил Дж.П. Мануссакис: «С пришествием феноменологии традиционные вопросы, касающиеся теистических утверждений, – например, спор о существовании Бога – часто выносятся за скобки (метод, известный как феноменологическое *epoché*) ради другого и, возможно, более осмысленного ряда вопросов: может ли Бог быть дан сознанию как феномен? какого рода феноменами являются религиозные переживания? какой феноменологический метод нужен для того, чтобы описать их?» (*Manoussakis*. 2006. Р. XVI).

<sup>146</sup> «Все полно богов», – как говорил Фалес (DK 11. А 22).

<sup>147</sup> *Маршон*. 2011. С. 133–134.

<sup>148</sup> *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 29.

Данное свидетельство интересно тем, что Ницше и сам уверовал в то, что все ложно<sup>149</sup>, и, как ни парадоксально, причина этого в чувстве правдивости, которое взрастило в нем христианство. Вероятно, именно христианский «буддизм дела» приводит к тому, что совесть обращается против религии, и до тех пор, пока христианство вновь не станет моральным авторитетом, но не навязываемым насильно, ситуация не изменится.

Изгоняя богов, бытие ставит под сомнение и Бога, побуждая искать Его. Бытие заставляет расстаться с привычной успокоенностью от обладания доказанным Богом, правом говорить от Его лица, ощущать себя Его заместниками. Оно побуждает поставить вопрос о том, где же Бог, как с Ним можно встретиться. Иначе говоря, дело вовсе не в бытии Бога, а в бытии человека...

---

<sup>149</sup> Ср.: *«Истина есть тот род заблуждения, без которого некоторый определенный род живых существ не мог бы жить. Ценность для жизни является последним основанием» (Ницше Ф. Воля к власти. С. 286).*

## Заключение

В этой книге я постарался наметить контуры трех начал, которые в европейской культуре понимались как беспредпосылочные и, стало быть, в значительной мере определяющие все сущее. Эти начала схватываются интуитивно и затем рационализируются, образуя соответствующие предметные области: онтологию, генологию, теологию. Однако процесс рационализации может двигаться в неверном направлении, что приводит к необходимости «исправления имен», решения историко-философских трудностей, которые заводят в интеллектуальный тупик, именуемый нигилизмом. И хотя философские основопонятия являются весьма утонченными и не привлекают большого внимания общественности, тем не менее они затрагивают всех людей, поскольку ориентируют культуру в пространстве мышления, оказывая глубочайшее влияние на ход истории. С помощью такого рода предельных понятий философия размечает пространство мышления и задает новые ориентиры, которые, однако, с течением времени стираются, вследствие чего требуется *Revision der Grundbegriffe*, как говорил М. Хайдеггер<sup>1</sup>. Такая ревизия необходима еще и потому, что маленькая ошибка в начале может иметь огромные последствия в конце<sup>2</sup> («эффект бабочки»), поэтому обращение к истокам является в какой-то мере необходимым.

Обычно считается, во всяком случае, для отечественной науки давно стало общим местом, что единое – предельное понятие античной метафизики – иерархически превосходит бытие, словно это две различные природы. Так появляется генология, которая трактует единое как беспредпосылочное начало, порождающее бытие, мышление и жизнь. Однако данное учение было продумано в рамках ошибочной онтологической модели, в которой бытие сводилось к сущему и понималось как единое-многое. В то же время для философской теологии классическая генология проблематична еще и потому, что она задает неверный ракурс рассмотрения первоначала, сводя его к абстрактному первопринципу.

<sup>1</sup> «Ревизия основопонятий» (*Heidegger M. Sein und Zeit*. S. 13).

<sup>2</sup> Согласно Аристотелю: τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ γίνεται παμμέγεθες (*Aristoteles. De caelo* 271b13).

Неоплатонический универсум представляет собой упорядоченную иерархию степеней единства, которая увенчивается единым как таковым – наиболее абстрактным из всех возможных принципов, который осмысляется как нечто предельно простое – «то, проще чего нельзя ничего помыслить»<sup>3</sup>. Такое понимание первоначала не вызывало возражений до тех пор, пока платонизм (в широком смысле слова) был живой традицией, фактически не имевшей альтернатив. Однако с наступлением Нового времени ситуация начинает стремительно меняться. Новая метафизическая эпоха, связанная с переходом от умозрения к экспериментальной методологии, теряет доверие к платонизму, а поскольку христианство воспринималось – и до сих пор воспринимается – как платонизм для народа<sup>4</sup>, постольку оно неизбежно было поставлено под сомнение. В конечном итоге Бог, понятый как нечто предельно простое, как идея идей, превращается в наиболее абстрактное из всего, что может быть помыслено. Поэтому схоластическая *концепция* Бога в Новое время перестает соответствовать действительности, ибо представления о последней радикально меняются. Одно из главных различий состоит в том, что для платоников *мир идей* – истинный мир – был *живым*, а в Новое время он становится просто *абстракцией*. Иначе говоря, мир идей теперь воспринимается всего лишь как продукт деятельности мозга, сфера воображаемого, мыслимого, он лишается самостоятельности и объективности: «“Истинный мир” – идея, ни к чему больше не нужная, даже более не обязывающая, – ставшая бесполезной, ставшая лишней идея, следовательно, опровергнутая идея – упраздним ее!»<sup>5</sup>. И если прежде мышление понималось как божественное в нас<sup>6</sup>, то в Новое время оно осмысляется как атрибут материи. Соответственно, идея идей становится наи-

<sup>3</sup> Gavrilyuk. 2015. P. 1.

<sup>4</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 560.

<sup>5</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов. С. 770.

<sup>6</sup> Аристотель приводит такое изречение: «разум – наш бог (ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός)» (*Aristoteles*. *Protrepticus*, fr. 110). Ср.: «Можем ли мы назвать более божественную часть души, чем ту, к которой относится познание и разумение? – Нет, не можем. – Значит, эта ее часть подобна божеству, и тот, кто всматривается в нее и познает все божественное – бога и разум – таким образом лучше всего познает самого себя. – Это очевидно» (*Plato*. *Alcibiades* 133c; пер. С.Я. Шейнман-Топштейн).

более безжизненной и далекой для человека, ибо перед абстрактным понятием нельзя пасть на колени в священном трепете, нельзя петь и танцевать.

Однако если допустить, что единое не является *онтологическим* началом, а в согласии с ранними платониками понимать его *логически*, то указанных проблем можно будет избежать, по крайней мере частично. Если бытие и единое – комплементарные понятия, то единое есть первое для нас, тогда как бытие – первое по природе; единое – субъективный образ бытия, бытие – объективный коррелят единого. А поскольку абстрактное единое есть образ бытия, постольку и бытие как таковое осмысливается как пустое понятие, лишенное содержания, ибо оно продумывается само по себе, в его отличии от сущего. Такое начало не может порождать из себя полноту сущего, ибо оно – ничто, вследствие чего от понятия нельзя перейти к бытию. Взятое само по себе, бытие представляет собой абсолют, или абстрактное понятие, обладающее минимальным содержанием, однако в этом еще нет ничего божественного. Бог не есть реальный предикат, который мог бы быть добавлен к понятию о Нем. Значит, идею Бога не следует продумывать как абсолютную *простоту*<sup>7</sup>, а движение к Нему – как последовательное абстрагирование.

Согласно тексту Ареопагитик, Бог – податель бытия, но Сам остается вне какого-либо полагания, ибо Он не был, не будет и даже не есть (οὐτε ἔστιν), поскольку само бытие сущего (αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων) – от Бога<sup>8</sup>. Нельзя сказать, что Он есть, нельзя сказать, что Он не есть... Именно поэтому восхождение к абстрактному первопринципу не есть восхождение к Богу: мышление не может вырваться за границы единого-бытия. Бытие – это предел, за которым уже ничего не существует; единое – это предел, за которым ничего не мыслится. Но за этим «не существует» и «не мыслится», возможно, располагается нечто большее, чем просто небытие, однако уже совершенно невысказанное и непости-

<sup>7</sup> Вопреки широко распространенному представлению, особенно характерному для западной философской теологии, которая настаивает на абсолютной божественной простоте. Истоки этого учения восходят к Августину, Ансельму и Фоме. См., например: *Dolezal*. 2011; *Ortlund*. 2014; *Vallicella*. 2015. Согласно А. Плантинге, именно это учение превращает Бога в абстрактный объект: *Plantinga*. 1980. P. 26–61.

<sup>8</sup> *Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus V.4 (P. 183.6-10).



жимое. То, о чем невозможно говорить. То, что может читаться только молчанием (σιγή)<sup>9</sup>. Восхождение к единому в нас, или к бытию, есть ἐποχή, освобождение от утверждений и отрицаний, от веры и сомнений, от истории и культуры. В этой предельной точке, т. е. в том, что именуется «я», самостью, или единым в нас, сущность и существование совпадают – мы чувствуем момент настоящего. Однако здесь еще нет Бога, ибо Он не тождественен ни единому, ни бытию.

Согласно традиционным представлениям восточного богословия, запредельность Бога хотя и граничит с небытием, тем не менее им не исчерпывается: Он познается благодаря энергиям, или действиям, т. е. по неким исхождениям сверхсущностной сокровенности (τὴν ὑπερουσίον κρυφίότητα)<sup>10</sup>. Если человек не чувствует этих действий, он не познает Бога, ему остается только верить или не верить. Такой подход предполагает большие риски, поскольку переводит обсуждение предмета в экзистенциальную плоскость, в отличие от естественной теологии, которая доказывает бытие Бога, благодаря чему Он так и остается в области умозрения, т. е. доказывается лишь бытие отсутствующего Бога (*Deus otiosus*). В секулярную эпоху риски тем более велики, поскольку люди исходят из опыта молчания, опыта отсутствия Бога. Этот опыт очень важен для современной культуры, возможно, он даже является основополагающим для нее. И тем не менее лишь этот опыт, быть может, позволяет достичь необходимой степени серьезности при разговоре о Боге. Как заметил В.В. Библихин:

Правда атеизма: Бога нигде нет. Кто не пережил этого с последней сомнамбулической ясностью, тот едва ли может правильно верить. Дело в том, что в этом состоянии невозможно успокоиться, оно тревожно и невыносимо, в нем не остается и следа обманчивой сладостной доверчивости. Это очевидно состояние ницшевского Заратустры. Строгие ученые, возможно, дисциплинируют свой ум в таком состоянии. Но закоснев оно портится, превращается в дурную резиньяцию: отказ не от самости, а от новых и неожиданных сторон самости (это парадокс: самость может развернуться лишь когда отказываешься от нее, броса-

<sup>9</sup> *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 7.2.2-3; см. также: *Mortley*. 1973.

<sup>10</sup> *Dionysius Areopagita*. *De divinis nominibus* II.7 (P. 131.7-8).

ешься в воды, идешь в народ). Само по себе жесткое и тонкое, озаряющее знание, что Бога нет, это наверное неизбежный и необходимый порог, если не переступить который, нам придется мыкать горе с зачумленным богом нашего собственного изгнания<sup>11</sup>.

Разворот происходит именно здесь: самость может и должна пойти дальше отрицательного богословия, к тому, что всегда казалось не слишком возвышенным и просило о помощи. Иначе говоря, если сущность есть бытие чтойности, ипостась – бытие сущности, энергия – бытие ипостаси, то свою энтелехиальность и завершенность энергия обретает в том, что именуется событием. Точнее говоря, энергия может оставаться незаконченной, нереализованной, а потому следует дополнить: событие есть бытие энергии. Мы встречаемся с бытием в измерении события, с тем уточнением, что какое-либо событие может происходить и не с нами, а потому оно имеет значение в первую очередь в качестве поступка<sup>12</sup>.

Исходя из этого, трудно согласиться с тем, как М. Хайдеггер диагностирует проблематику атеизма, полагая, что человек уже не властен что-либо изменить в ходе истории. Это и приводит к «буддизму дела», дурной резиньяции:

Если мне будет позволено ответить коротко и, может быть, немного грубо, но на основе долгих размышлений: философия не сможет вызвать никаких непосредственных изменений в теперешнем состоянии мира. Это относится не только к философии, но и ко всем чисто человеческим помыслам и действиям. Только Бог еще может нас спасти. Нам остается единственная возможность: в мышлении и поэзии подготовить готовность к явлению Бога или же к отсутствию Бога и гибели; к тому, чтобы перед лицом отсутствующего Бога мы погибли<sup>13</sup>.

Однако с Богом, как и с бытием, встречаются не в поэзии или мышлении, но благодаря энергии, действию, т. е. в поступке, как некой точке, в которой сходятся – или могут сойтись – человеческая энергия и божественная. Как говорит автор Ареопагитик, нельзя сдвинуть скалу с места – нужно двигаться самому: во вся-

<sup>11</sup> Бибихин. 1998. С. 415.

<sup>12</sup> О событии и философии поступка: Бахтин. 2003; Щитцова. 2002; о моральном измерении этой тематики: Гусейнов. 2017.

<sup>13</sup> Хайдеггер М. Интервью журналу «Шпигель». С. 243.

ком деле, а особенно в богословии, нужно не стремиться «везде и нигде присутствующую силу привлечь к себе», а с помощью молитвы «вручить ей и соединить с ней себя»<sup>14</sup>. Иначе говоря, мышлением не привлечь Бога. И если с бытием мы встречаемся в поступке, т. е. поступая, начинаем быть, а не казаться или воображать, то и с Сущим можно встретиться – не ожидая действий с Его стороны, но поступая, начиная быть, т. е. выходя на встречу Богу.

Поэтому бытие, которое конституирует а-теистический способ мышления, благодаря чему «уже тысячелетия не является ни один Бог», представляет собой не угрозу для теологии, но определенный уровень доверия и уважения к человеку, который способен выносить смертность себе подобных и не создавать при этом никаких идолов. Сложно вглядываться в бездну и оставаться человеком, стоять перед лицом небытия и не верить никаким богам. Человек испытывается бытием. Благодаря открытию бытия человека оставили боги, и лишь в этой оставленности можно обрести нечто большее.

Итак, хотя неоплатоническая попытка вырваться из бытия не увенчалась успехом, поскольку чисто философскими средствами этого достичь невозможно, тем не менее она реализуется в теологии. Возможно, указанием на это является догмат о Троице, одновременно единой и троичной, запредельной аритмологии, однако не в смысле некой параконсистентности, поскольку в таком случае божественное оставалось бы имманентным, т. е. Бог и мир образовывали бы замкнутую систему, а в смысле трансцендентности и непостижимости Бога: триединство есть не противоречие, но указание на выход во вне. Число есть нечто сущее, как говорил Платон, поэтому, мысля Бога в числе, с числом, посредством числа, мы мыслим Его через сущее. Если единое есть изнанка бытия, а многое – сущего, тогда триединое есть единственный выход по ту сторону бытия. Замкнутый в себе мир не нуждается в Боге, ибо он сам для себя есть бог.

Как сказал пророк: «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему» (Ис. 40:3; Мф. 3:3; Мк. 1:3; Лк. 3:4; Ин. 1:23). По-видимому, это можно понять в том смысле, что Бог придет Сам, когда путь будет приготовлен. И это

<sup>14</sup> *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus III.2 (P. 139.13-16).*

гораздо важнее, чем любое доказательство бытия отсутствующего Бога. Однако ожидание не есть бездействие, потому что «вера без дел мертва» (Иак. 2:17-20). Точнее говоря, данное выражение указывает на ее бесполезность, праздность, несостоятельность (ἀργή). Таков «слабый Бог» постметафизической теологии: он верит в людей, но не делает для них ничего. Но о таком боге едва ли можно с чистой совестью говорить другим людям, особенно тем, кто нуждается в помощи. Поэтому нужно не говорить, но делать о Боге, как бы странно это ни звучало.

## Список литературы

### Источники

- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики – *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 2002. 800 с.
- Кант И.* Критика чистого разума – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.
- Ницше Ф.* Воля к власти – *Ницше Ф.* Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла – *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла: Соч. М.: ЭКСМО; Харьков: Фолио, 2001. С. 557–748.
- Ницше Ф.* Сумерки идолов – *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла: Соч. М.: ЭКСМО; Харьков: Фолио, 2001. С. 749–836.
- Хайдеггер М.* Бытие и время – *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997. 510 с.
- Хайдеггер М.* Бытийно-историческое определение нигилизма – *Хайдеггер М.* Ницше Ф. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 294–350.
- Хайдеггер М.* Введение в метафизику – *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 1997. 302 с.
- Хайдеггер М.* Время и бытие – *Хайдеггер М.* Время и бытие: Ст. и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
- Хайдеггер М.* Интервью журналу «Шпигель» – Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с М. Хайдеггером 23 сентября 1966 г. // *Философия Мартина Хайдеггера и современность.* М., 1991. С. 233–250.
- Хайдеггер М.* Метафизика как история бытия – *Хайдеггер М.* Ницше Ф. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 351–403.
- Хайдеггер М.* Онто-тео-логическое строение метафизики – *Хайдеггер М.* Тожество и различие. М.: Логос, 1997. С. 29–59; *Heidegger M.* Identitat und Differenz. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2006. 182 S. (GA 11).
- Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики – *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики: Мир–конечность–одиночество. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.
- Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии – *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 2001. 446 с.
- Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» – *Хайдеггер М.* Исток художественного творения: Избр. работы разных лет. М.: Акад. Проект, 2008. С. 302–367.
- <*Porphyrius*>. In *Platonis Parmenidem commentaria* – *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. 2. Paris: Études Augustiniennes, 1968. P. 64–112.

*Alexander*. In Aristotelis metaphysica commentaria – Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria / Hrsg. M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1891. S. 1–837.

*Aristoteles*. Analytica posteriora – Aristotelis analytica priora et posteriora / Ed. W. Ross. Oxford, 1964. P. 3–183.

*Aristoteles*. Categoriae – Aristotelis categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paluello. Oxford, 1966. P. 3–45.

*Aristoteles*. De anima – *Aristotle*. De anima / Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.

*Aristoteles*. De interpretatione – Aristotelis categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paluello. Oxford, 1966. P. 49–72.

*Aristoteles*. Ethica Eudemia – Aristotelis ethica Eudemia / Hrsg. F. Susemihl Leipzig: Teubner, 1884. S. 1–123

*Aristoteles*. Metaphysica – Aristotle's metaphysics / Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970. 2 vol.

*Aristoteles*. Physica – Aristotelis physica / Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1950.

*Aristoteles*. Protrepticus – Aristotle's protrepticus / Hrsg. I. Düring. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1961. S. 46–92.

*Aristoteles*. Sophistici elenchi – Aristotelis topica et sophistici elenchi / W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958. P. 190–251.

*Aristoteles*. Topica – Aristotelis topica et sophistici elenchi / W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958. P. 1–189.

*Aristoxenus*. Elementa harmonica – Aristoxeni elementa harmonica / Ed. R. da Rios. Rome: Polygraphica, 1954. P. 5–92.

*Athanasius*. Contra arianos – Athanasius: Werke. Die dogmatischen Schriften / Hrsg. K. Metzler, K. Savvidis. Bd. I. Berlin; N. Y.: De Gruyter, 1998; 2000. S. 109–175; 305–381.

*Athanasius*. Contra gentes – Athanasius. Contra gentes and de incarnatione / Ed. R.W. Thomson. Oxford: Clarendon Press, 1971. P. 2–132.

*Athanasius*. De decretis – Athanasius Werke / Hrsg. H.G. Opitz. Vol. 2.1. Berlin: De Gruyter, 1940. S. 1–45.

*Athanasius*. Epistula ad Afros episcopos – Athanasius: Werke / Hrsg. H.C. Brennecke, U. Heil, A. von Stockhausen. Berlin; N. Y.: De Gruyter, 2006. S. 322–339.

*Basilus*. Adversus Eunomium – *Basile de Césarée*. Contre Eunome I–III // Sources chrétiennes 299, 305 / Ed. B. Sesboué. Paris, 1982–1983.

*Basilus*. De Spiritu Sancto – *Basile de Césarée*. Sur le Saint-Esprit // Sources chrétiennes 17 bis / Éd. B. Pruche. Paris, 1968<sup>2</sup>.

*Basilus*. Epistulae – *St. Basile*. Lettres: in 3 Vol. / Ed. Y. Courtonne. Paris, 1957.

*Boethius*. De Trinitate – Boethius. De Sancta Trinitate – De Consolatione Philosophiae; Opvscvla Theologica / Ed. C. Moreschini. München; Leipzig, 2005. P. 165–181.

*Celsus*. Αληθής λόγος – Der Αληθής λόγος des Kelsos / Ed. R. Bader. Stuttgart: Kohlhammer, 1940. S. 39–216.

*Clemens Alexandrinus*. Excerpta ex Theodoto – Extraits de Théodoto // Sources chrétiennes 23 / Ed. F. Sagnard. Paris, 1948.

Clemens Alexandrinus. Stromata – Stromata I–VI // Die griechischen christlichen Schriftsteller 52 / Ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu. Berlin, 1960; Stromata VII–VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae Propheticae; Quis Dives Salvetur; Fragmente // Die griechischen christlichen Schriftsteller 17 / Ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu. Berlin, 1970.

*Damascius*. De principiis – Damascii successoris dubitationes et solutions / C.É. Ruelle. Paris: Klincksieck, 1889. Vol. 1. P. 1–324.

*Didymus Caecus*. Commentarii in Zacchariam – Didyme l’Aveugle sur Zacharie / Ed. L. Doutreleau // Sources chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1962. Vol. 83. P. 190–412; Vol. 84. P. 426–788; Vol. 85. P. 802–1086.

*Didymus Caecus*. Fragmenta in Psalmos–, Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung / Hrsg. E. Mühlenberg. Berlin: De Gruyter. 1975; 1977. Vol. 1. P. 121–375; Vol. 2. P. 3–367.

*Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus – Corpus Dionysiacum I: De divinis nominibus / Hrsg. B.R. Suchla. Berlin: De Gruyter, 1990. S. 107–231.

*Dionysius Areopagita*. De mystica theologia – Corpus Dionysiacum II: De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae / Hrsg. G.. Heil and A.M. Ritter. Berlin: De Gruyter, 1991. S. 141–150.

DK – Die Fragmente der Vorsokratiker: Bd. 1 / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Berlin: Weidmann, 1951<sup>6</sup>.

Doctrina partum – Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / Hrsg. F. Diekamp. Münster: Aschendorff, 1907. 337 S.

*Duns Scotus*. Lectura – Duns Scotus. Lectura prol. – I, dist. 1–7 / Ed. C. Balic et al. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. Vol. 16. 567 p.

*Duns Scotus*. Ordinatio – Duns Scotus. Ordinatio I, dist. 1–2 / Ed. C. Balic et al. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Vol. 2. 465 p.; Ordinatio I, dist. 3 / Ed. C. Balic et al. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. Vol. 3. 427 p.; Ordinatio I, dist. 4–10 / Ed. C. Balic et al. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. Vol. 4. 442 p.

*Euclides*. Elementa – Euclidis elementa / Hrsg. E.S. Stamatis, J.L. Heiberg. Leipzig: Teubner, 1969; 1970; 1972; 1973. Bd. 1. S. 1–179; Bd. 2. S. 1–227; Bd. 3. S. 1–210; Bd. 4. S. 1–186.

*Eusebius*. Constantini imperatoris oratio – Eusebius Werke. Bd 1: Über das Leben Constantins. Constantins Rede an die heilige Versammlung. Tricennatsrede an Constantin / Hrsg. I.A. Heikel. Leipzig: Hinrichs, 1902. S. 151–192.

*Eusebius*. De ecclesiastica theologia – Eusebius Werke. Bd. 4: Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells / Hrsg. G.C. Hansen and E. Klostermann. Berlin: Akademie Verlag, 1972. S. 61–182.

*Eusebius*. Praeparatio evangelica – Eusebius Werke. Bd. 8: Die Praeparatio evangelica / Hrsg. K. Mras. Berlin: Akademie Verlag, 1954; 1956. Bd. 43.1. S. 3–613; Bd. 43.2. S. 3–426.

*Galenus*. De elementis ex Hippocrate libri – Galeni de elementis ex Hippocrate libri ii / Hrsg. G. Helmreich. Erlangen: Deichert, 1878. S. 1–69.

*Georgius Phacras*. Dialogus – Κείμενα τῆς Αἰχμαλωσίας // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα / Ed. B. Phanourgakes. Vol. 4. Thessalonica, 1988. S. 191–230.

*Gregorius Nazianzenus*. Carmina moralia – Patrologiae cursus completus / Ed. J.-P. Migne. Vol. 37. Paris: Migne, 1857–1866. P. 521–968.

*Gregorius Nazianzenus*. Oratio – Grégoire de Nazianze. Discours 6–12 // Sources chrétiennes / Ed. Calvet-Sebasti M.-A. Paris, 1995. Vol. 405; Discours 27–31 // Sources chrétiennes / Ed. Gallay P., Jourjon M. Paris, 1978. Vol. 250; Discours 32–37 // Sources chrétiennes / Ed. Moreschini C., Gallay P. Paris, 1985. Vol. 318; Discours 38–41 // Sources chrétiennes / Ed. Moreschini C., Gallay P. – Paris, 1990. Vol. 358.

*Gregorius Nyssenus*. Ad Ablabium – Gregorii Nysseni opera / Hrsg. F. Mueller. Vol. 3.1. Leiden: Brill, 1958. S. 37–57.

*Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium – Gregorii Nysseni opera / Hrsg. W. Jaeger. Leiden: Brill, 1960. Vol. 1.1. P. 3–409; Vol. 2.2. P. 3–311.

*Gregorius Nyssenus*. De beatitudinibus – Patrologiae cursus completus (series Graeca) / Ed. J.-P. Migne. Paris: Migne, 1857–1866. Vol. 44. Col. 1193–1301.

*Gregorius Nyssenus*. In inscriptiones Psalmorum – Gregorii Nysseni opera / Hrsg. J. McDonough. Leiden: Brill, 1962. Vol. 5.2. S. 4–175.

*Gregorius Palamas*. Capita CL – Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed. R.E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988. P. 82–256.

*Hegel G.W.F.* Wissenschaft der Logik – Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik I // Hegel G.W.F. Werke: Bd. 5. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1986. 456 S.

*Heidegger M.* Beiträge – Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1989. 514 S. (GA 65).

*Heidegger M.* Brief über den Humanismus – Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1976. S. 313–364 (GA 9).

*Heidegger M.* Hegels Phänomenologiedes Geistes – Heidegger M. Hegels Phänomenologiedes Geistes. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1980. 221 S. (GA 32).



*Heidegger M.* Kants These über das Sein – *Heidegger M.* Wegmarken. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1976. S. 445–480 (GA 9).

*Heidegger M.* Sein und Zeit – *Heidegger M.* Sein und Zeit. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1977. 583 S. (GA 2).

*Herodotus.* Historiae – Herodoti Historiae / Hrsg. N.G.. Wilson. Oxford: Oxford University Press, 2015. Vol. 1. P. 3–436; Vol. 2. P. 439–844.

*Ioannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus – Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. P.B. Kotter. Vol. 4. Berlin: De Gruyter, 1981. S. 173–231.

*Ioannes Damascenus.* Dialectica – Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. P.B. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1969. S. 47–95, 101–142.

*Ioannes Italus.* Quaestiones quodlibetales – Joannes Italos. Quaestiones quodlibetales (Ἀπορίαι καὶ λύσεις) / Ed. P.-P. Joannou. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956. P. 1–158.

*Justinus Martyr.* Dialogus cum Tryphone – Die ältesten Apologeten / Ed. E.J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. P. 90–265.

*Kant I.* Kritik der reinen Vernunft – *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Felix Meiner, 1956. 766 S.

*Maximus Confessor.* Ambigua – *Maximos the Confessor.* On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / Ed. N. Constat. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014. Vol. 1. P. 62–450; Vol. 2. P. 2–330.

*Nicephorus Gregoras.* Historia Romana – Nicephori Gregorae historiae Byzantinae / Hrsg. I. Bekker, L. Schopen. Vol. 3. Bonn: Weber, 1855. S. 3–567.

*Numenius.* Fragmenta – Numénius. Fragments / Ed. É. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1974. P. 42–102.

*Oracula Chaldaica* – Oracles chaldaïques / Ed. É. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1971. P. 66–121.

*Origenes.* Contra Celsum – Origène. Contre Celse / Ed. M. Borret // Sources chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1967; 1968; 1969. Vol. 132. P. 64–476; Vol. 136. P. 14–434; Vol. 147. P. 14–382; Vol. 150. P. 14–352.

*Origenes.* De oratione – Origenes Werke / Hrsg. P. Koetschau. Leipzig: Hinrichs, 1899. Vol. 2. S. 297–403.

*Origenes.* De principiis – Origenes vier Bücher von den Prinzipien / Hrsg. H. Görgemanns, H. Karpp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. S. 462–560, 668–764.

*Origenes.* Exhortatio ad martyrium – Origenes Werke / Hrsg. P. Koetschau. Leipzig: Hinrichs, 1899. Vol. 1. S. 3–47.

*Origenes.* Fragmenta de principiis – Origenes vier Bücher von den Prinzipien / Hrsg. H. Görgemanns, H. Karpp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. S. 82–812.

*Origenes.* In Joannis – Origène. Commentaire sur saint Jean / Ed. C. Blanc. Sources chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1966–1992. Vols. 120, 157, 222, 290, 385.

*Origenes*. Scholia in Apocalypsem – Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis / Hrsg. C.I. Dyobouniotes, A. von Harnack. Leipzig: Hinrichs, 1911. S. 21–44.

*Philo Alexandrinus*. De confusione linguarum – Philonis Alexandrini opera quae supersunt / Hrsg. P. Wendland. Berlin: Reimer, 1897. Vol. 2. S. 229–267.

*Philo Alexandrinus*. De praemiis et poenis – Philonis Alexandrini opera quae supersunt / Hrsg. L. Cohn. Berlin: Reimer, 1906. Vol. 5. S. 336–376.

*Philo Alexandrinus*. De vita contemplativa – Philonis Alexandrini opera quae supersunt / Hrsg. L. Cohn, S. Reiter. Berlin: Reimer, 1915. Vol. 6. S. 46–71.

*Philotheus Coccinus*. Antirrhethici duodecim contra Gregoram – Φιλοθέου Κοκκίνου δογματικά ἔργα Μέρος Α' / Ed. D.V. Kaimakes. Thessalonica: Centre for Byzantine Research, 1983. P. 19–515.

*Plato* – Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900–1907. 5 vols.

*Plotinus*. Enneades – Plotini Opera / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden, 1951–73. 3 vols.

*Plutarchus*. De E apud Delphos – Plutarchi moralia / Hrsg. W. Sieveking. Leipzig: Teubner, 1929. Vol. 3. S. 1–24.

*Porphyrius*. Sententiae – Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes / Hrsg. E. Lamberz. Leipzig: Teubner, 1975. S. 1–59.

*Porphyrius*. Vita Plotini – Plotini opera / Hrsg. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill, 1951. Vol. 1. S. 1–41.

*Posidonius*. Fragmenta – Posidonios. Die Fragmente / Hrsg. W. Theiler. Berlin: De Gruyter, 1982. Vol. 1. S. 16–386.

*Proclus*. Expositio in Parmenidem Platonis – Proclus. Expositio in Parmenidem Platonis / Ed. C. Steel. Leuven; Leiden, 1982–1985. 2 vols.

*Proclus*. In Platonis Parmenidem – Procli philosophi Platonici opera inedita / Ed. V. Cousin. Paris: Durand, 1864. P. 617–1244.

*Proclus*. In Platonis rem publicam commentarii – Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii / Ed. W. Kroll. Leipzig: Teubner, 1899; 1901. Vol. 1. S. 1–296; Vol. 2. S. 1–368.

*Proclus*. In Platonis Timaeum commentaria – Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Hrsg. E. Diehl. Leipzig: Teubner, 1904. Vol. 2. S. 1–317.

*Proclus*. Institutio theologica – Proclus. The elements of theology / Ed. E.R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963. P. 2–184.

*Proclus*. Theologia Platonica –, Proclus. Théologie platonicienne / Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968; 1974. Vol. 1. P. 1–125; Vol. 2. P. 1–73.

*Sextus Empiricus*. Adversus mathematicos – Sexti Empirici opera / Ed. J. Mau, H. Mutschmann. Leipzig: Teubner, 1914; 1961. Vol. 2. S. 3–429; Vol. 3. S. 1–177.

*Simplicius*. In Aristotelis physicorum libros commentaria – Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria / Hrsg. H. Diels. Berlin: Reimer, 1882; 1895. Vol. 9. S. 1–800; Vol. 10. S. 801–1366.

*Theodoretus*. Eranistes – Theodoret of Cyrus. Eranistes / Ed. G.H. Ettliger, Oxford: Clarendon Press, 1975. P. 61–266.

*Theodoretus*. Graecarum affectionum curatio – Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques / Ed. P. Canivet // Sources chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1958. Vol. 57. P. 100–287; 296–446.

*Theodorus Palaestinus*. Praeparatio – *Theodorus Raithuensis*. Προπαρασκευή // *Analecta Patristica*. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik / Ed. F. Diekamp. Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1938. P. 185–222.

*Thomas Aquinas*. Summa theologiaica – *Thomas Aquinas*. Summa theologiaica. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

## Литература

Аверинцев, 1995 – *Аверинцев С.С.* Смысл вероучения и формы культуры // *Христианство и формы культуры сегодня*. М., 1995. С. 33–47.

Алфеев, 2002 – *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: Том первый. СПб.: Алетейя, 2002. 653 с.

Алымова, Караваева, 2016 – *Алымова Е.В., Караваева С.В.* Лекция Платона «О Благе» в свете его писаного учения // *Платоновские исследования*. М.; СПб., 2016. Т. 5. № 2. С. 25–45.

Апполонов, 2001 – *Апполонов А.В.* Иоанн Дунс Скот и его философская теология // *Иоанн Дунс Скот*. Трактат о Первоначале. М.: Изд-во Францисканцев, 2001. С. V–XXXVI.

Бахтин, 2003 – *Бахтин М.М.* <К философии поступка> // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Рус. слов.; Яз. славян. культуры, 2003. С. 7–68.

Бибихин, 2010 – *Бибихин В.В.* Энергия. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 426 с.

Блонский, 1918 – *Блонский П.П.* Философия Плотина. М.: А.И. Мамонтов, 1918. 367 с.

Болотов, 1999 – *Болотов В.В.* Учение Оригена о Святой Троице // *Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов. М.: Мартис, 1999. Т. 1. 583 с.

Большаков, 2001 – *Большаков А.О.* Человек и его Двойник: Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб.: Алетейя, 2001. 288 с.

Брентано, 2012 – *Брентано Ф.* Многозначности сущего по Аристотелю. СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 2012. 252 с.

- Бриссон, 2017 – *Бриссон Л.* «О Благ» Платона: Метаморфоза одного анекдота // Платоновские исследования. М.; СПб., 2017. Т. 6. № 1. С. 64–81.
- Брэдшоу, 2012 – *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М.: Яз. славян. культур, 2012. 384 с.
- Вигнер, 1968 – *Вигнер Е.* Непостижимая эффективность математики в естественных науках // Успехи физ. наук. 1968. Т. 94. Вып. 3. С. 535–546.
- Гагинский, 2011 – *Гагинский А.М.* Онтологический статус Бога у свт. Григория Богослова // Историко-философский ежегодник' 2010. М., 2011. С. 33–52.
- Гагинский, 2015 – *Гагинский А.М.* Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // Вестн. ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 4 (60). С. 55–71.
- Гагинский, 2018 – *Гагинский А.М.* Скрытые предпосылки рациональной теологии // Филос. журн. М., 2018. Т. 11. № 1. С. 111–124.
- Гайденко, 2000 – *Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М.: Пер Се, 2000. 319 с.
- Гайденко, 2003 – *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 528 с.
- Гайзер, 2016 – *Гайзер К.* Загадочная лекция Платона «О Благ» // Платоновские исследования. М.; СПб., 2016. Т. 5. № 2. С. 56–103.
- Громов, 2012 – *Громов Р.А.* Франц Brentano и ренессанс Аристотеля в немецкой философии XIX в. // *Брентано Ф.* О многозначности сущего по Аристотелю. СПб., 2012. С. XV–LXIII.
- Гусейнов, 2017 – *Гусейнов А.А.* Философия поступка как первая философия: (Опыт интерпретации нравственной философии М.М. Бахтина) // Вопр. философии. М., 2017. № 6. С. 5–15 (Ст. 1-я: Быть – значит поступать); № 7. С. 65–74 (Ст. 2-я: Первая философия как нравственная философия).
- Диллон, 2002 – *Диллон Дж.* Средние платоники: 80 г. до н. э. – 220 г. н. э. СПб.: Олег Абышко, 2002. 447 с.
- Доброхотов, 1986 – *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Моск. ун-т, 1986. 256 с.
- Доброхотов, 2008а – *Доброхотов А.Л.* «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // *Доброхотов А.Л.* Избранное. М.: Территория будущего, 2008. С. 228–244.
- Доброхотов, 2008б – *Доброхотов А.Л.* «Волны смысла», или генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само» // *Доброхотов А.Л.* Избранное. М.: Территория будущего, 2008. С. 337–356.
- Доддс, 2000 – *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб.: Алетей, 2000. 507 с.
- Емельянов, 2009 – *Емельянов В.В.* Предфилософия Древнего Востока как источник нового философского дискурса // Вопр. философии. 2009. № 9. С. 153–163.

- Емельянов, 2015 – *Емельянов В.В.* Образы предбытия в шумерских литературных текстах // *Вопр. философии*. 2015. № 11. С. 125–134.
- Емельянов 2016 – *Емельянов В.В.* Религия и философия в шумерских пословицах // *Арабские маршруты в азиатском контексте: Сб. науч. ст. / Отв. ред. П.И. Погорельский, М.И. Василенко.* СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 62–78.
- Жильсон, 2004 – *Жильсон Э.* Бытие и сущность // *Жильсон Э.* Избранное: Христиан. философия. М., 2004. С. 321–582.
- Жильсон, 2011 – *Жильсон Э.* Дух средневековой философии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 560 с.
- Жмудь, 2012 – *Жмудь Л.Я.* Пифагор и ранние пифагорейцы. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. 445 с.
- Коначева, 2010 – *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX в.. М.: РГГУ, 2010. 352 с.
- Кремер, 2015 – *Кремер Г.И.* Новый образ Платона // *Платоновские исследования*. М., 2015. Т. 1. № 2. С. 18–48.
- Кричевский, 2015 – *Кричевский А.В.* Сила небытия: Метафизика за пределами онтологии. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2015. 589 с.
- Куайн, 2010 – *Куайн У.О.* О том, что есть // *Куайн У.О.* С точки зрения логики. М.: Канон+, 2010. С. 21–44.
- Лакс, 2015 – *Лакс М.* Метафизика в аналитической традиции // *Филос. журн.* М., 2015. Т. 8, № 2. С. 5–15.
- Лебедев, 2008 – *Лебедев А.В.* Парменид // *Античная философия: Энцикл. слов.* М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 542–545.
- Левинас, 2006 – *Левинас Э.* Бог и онто-теология // *Левинас Э.* Путь к Другому: Сб. ст., посвящ. 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб., 2006. С. 195–200.
- Лосев, 1993 – *Лосев А.Ф.* Философия имени // *Лосев А.Ф.* Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. С. 613–801.
- Лосев, 1994 – *Лосев А.Ф.* Самое само // *Лосев А.Ф.* Миф – число – сущность. М.: Мысль, 1994. С. 398–463.
- Лосев, 2000 – *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: в 8 т. М.: АСТ, 2000.
- Лосев, 2001 – *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 561 с.
- Лукомский, 2006 – *Лукомский Л.Ю.* Афинская школа неоплатонизма и комментарий Прокла к «Пармениду» Платона // *Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона.* СПб.: Мирь, 2006. С. 693–721.
- Макеева, 2011 – *Макеева Л.Б.* Язык, онтология и реализм. М.: НИУ ВШЭ, 2011. 312 с.
- Марион, 2009 – *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. М.; Париж: Ин-т св. Фомы, 2009. 292 с. (Символ, № 56).
- Марион, 2011 – *Марион Ж.-Л.* Метафизика и феноменология – на смену теологии // *Логос*. 2011. № 3 (82). С. 124–143.

Мелиоранский, 2016 – *Мелиоранский Б.М.* История и вероучение христианской Церкви. М.: ФИВ, 2016. 512 с.

Меннингер, 2011 – *Меннингер К.* История цифр: Числа, символы, слова. М.: Центрполиграф, 2011. 543 с.

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. (Исслед. и пер.) / Под ред. П.П. Гайдено, В.В. Петрова. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 823–858.

Месяц, 2008 – *Месяц С.В.* Прокл // Античная философия: Энцикл. слов. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 628–643.

Месяц, 2013 – *Месяц С.В.* Есть ли ипостась у начала? // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ: Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 318–338.

Мольтман, 2017 – *Мольтман Ю.* Дух жизни: Целостная пневматология. М.: ББИ, 2017. 389 с.

Морескини, 2011 – *Морескини К.* История патристической философии. М.: ГЛК, 2011. 864 с.

Мочалова, 2016 – *Мочалова И.Н.* Неписаная философия Платона как проблема современного платоноведения // Платоновские исследования. М.; СПб., 2016. Т. 5. № 2. С. 104–119.

Никифоров, 2008 – *Никифоров А.Л.* Понятие истины в теории познания // Понятие истины в социогуманитарном познании / Отв. ред. А.Л. Никифоров. М.: ИФ РАН, 2008. С. 5–29.

Онианс, 1999 – *Онианс Р.* На коленях богов: Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 592 с.

Орлов, 2011 – *Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск: СО РАН, 2011. 317 с.

Перельмутер, 1980 – *Перельмутер И.А.* Платон // История лингвистических учений: Древний мир / Ред. А.В. Десницкая, С.Д. Канцельсон. Л., 1980. С. 130–214.

Петров, 2013 – *Петров В.В.* Ὑπάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ: Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 338–375.

Петров, 2015 – *Петров В.В.* Ареопагитский корпус как интертекстуальный проект // Филос. журн. 2015. Т. 8. № 2. С. 56–75.

Родин, 2003 – *Родин А.В.* Математика Эвклида в свете Платона и Аристотеля. М.: Наука, 2003. 211 с.

Сартр, 1989 – *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 317–344.

Солопова, 2008 – *Солопова М.А.* Зенон Элейский // Античная философия: Энцикл. слов. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 386–390.

Столяров, 1995 – *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М.: КАМИ ГРУП, 1995. 448 с.

Троицкий, 2007 – *Троицкий В.П.* Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М.: Аграф, 2007. 448 с.

Фокин, 2011 – *Фокин А.Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике (Ч. 1-я) // Вестн. ПСТГУ: Богословие. Философия. М., 2011. № 5 (37). С. 7–22.

Франкфорт, 1984 – *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А.* Миф и реальность // В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. С. 24–44.

Хинтикка, 1980 – *Хинтикка Я.* Логико-эпистемологические исследования: (Логика и методология науки). М.: Прогресс, 1980. 448 с.

Черняков, 2001 – *Черняков А.Г.* Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 2001. 460 с.

Шичалин, 2008а – *Шичалин Ю.А.* Неоплатонизм // Античная философия: Энцикл. слов. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 504–509.

Шичалин, 2008б – *Шичалин Ю.А.* Плотин // Античная философия: Энцикл. слов. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 576–589.

Шичалин, 2010 – *Шичалин Ю.А.* Об умопостигаемой материи у Плотина (замечания относительно 12.П...4, ...1–5) // Космос и душа: (Второй выпуск): Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время / Под ред. А.В. Серёгина. М., 2010. С. 83–103.

Шичалин, 2017 – *Шичалин Ю.А.* Введение // Платон. Парменид / Пер. Ю.А. Шичалин. СПб.: РХГА, 2017. С. 7–150.

Шуфрин, 2013 – *Шуфрин А.М.* Гнозис, богоявление, обожение: Климент Александрийский и его источники. М.: Б-ка богослова, 2013. 301 с.

Щитцова, 2002 – *Щитцова Т.В.* Событие в философии Бахтина. Минск.: И.П. Логвинов, 2002. 300 с.

Элиаде, 1996 – *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. М.: Рефл-бук, 1996. 288 с.

Ямпольская, 2011 – *Ямпольская А.* Феноменология как снятие метафизики? // Логос. 2011. № 3 (82). С. 107–123.

Ackrill, 2002 – *Aristotle.* Categories and De interpretatione. Translated with Notes by J.L. Ackrill. Oxford university press, 2002. 170 p.

Antonelli, 2001 – *Antonelli M.* Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im frühen Werk von Franz Brentano. München; Freiburg: Karl Alber, 2001. 492 S.

Aubenque, 1989 – *Aubenque P.* Sur la naissance de la doctrine pseudo-Aristotélicienne de l'analogie de l'être // Les Études philosophiques. Paris, 1989. Vol. 44, N 3/4. P. 291–304.

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 (rep.: *Idem.* DIANOHMATA: Kleine Schriften zu Platon und Platonismus. Stuttgart; Leipzig, 1999. S. 351–371).

Bechtle, 1999 – *Bechtle G.* The Anonymous Commentary on Plato's *Parmenides*. Bern; Stuttgart; Wien: Paul Haupt, 1999. 285 p.

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: Society of Biblical Literature, 2010. Vol. 1. P. 37–58.

Beierwaltes, 1992 – *Beierwaltes W.* Epekeina: Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption // *Transzendenz: Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik: Festschrift für Klaus Kremer* / Hrsg. L. Honnefelder, W. Schüssler. Paderborn: Schöningh, 1992. S. 39–55.

Boulnois, 1999 – *Boulnois O.* Être et représentation: Une généalogie de la méthaphysique moderne à l'époque de Duns Scot. Paris: PUF, 1999. 538 p.

Bradshaw, 1999 – *Bradshaw D.* Neoplatonic Origins of the Act of Being // *Review of Metaphysics*. Washington, 1999. Vol. 53 (2). P. 383–401.

Bradshaw, 2018 – *Bradshaw D.* The presence of Aristotle in Byzantine theology // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / Ed. A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge university press, 2017. P. 381–396.

Breton, 1985 – *Breton S.* Négation et négativité proclusiennes dans l'œuvre de Jean Trouillard // *Proclus et son influence: Acts du Colloque de Neuchâtel* / Ed. G. Boss, G.. Seel. Paris: Gallimard, 1985. P. 81–100.

Brisson, 2010 – *Brisson L.* The Reception of the *Parmenides* before Proclus // *Plato's Parmenides and Its Heritage* / Ed. J. Turner, K. Corrigan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. Vol. 2. P. 49–64.

Bruun, Corti, 2005 – *Les Catégories et leur histoire* / Ed. O. Bruun, L. Corti. Paris: Vrin, 2005. 396 p.

Burnet, 1908 – *Burnet J.* Early Greek Philosophy. London: Adam and Charles Black, 1908<sup>2</sup>. 433 p.

Caputo, 2002 – *Caputo J.* The Religious. Oxford university press, 2002. 322 p.

Carlson, 2003 – *Carlson Th.* Postmetaphysical theology // *The Cambridge companion to Postmodern Theology* / Ed. K. Vanhoozer. Cambridge university press, 2003. P. 58–75.

Chase, 2012 – *Chase M.* Porphyre de Tyr: Commentaires à Platon et à Aristote // *Dictionnaire des Philosophes Antiques* / Ed. R. Goulet. Paris: CNRS, 2012. Vol. 5b. P. 1349–1376.

Chen, 1956 – *Chen Ch.-H.* Different Meanings of the Term ἐνέργεια in the Philosophy of Aristotle // *Philosophy and Phenomenological Research*. Malden, 1956. Vol. 17 (1). P. 56–65.



Corrigan, 2010 – *Corrigan K.* The Importance of the *Parmenides* for Trinitarian Theology in the Third and Fourth Centuries C.E. // *Plato's Parmenides and Its Heritage* / Ed. J. Turner, K. Corrigan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. Vol. 2. P. 237–242.

Courtine, 2005 – *Courtine J.-F.* *Inventio Analogiae: Métaphysique et Ontothéologie*. Paris: Vrin, 2005. 384 p.

Crownfeld, 2001 – *Crownfeld D.* *The Last God // Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy* / Ed. Ch.E. Scott et al. Indiana university press, 2001. P. 213–228.

Cürsgen, 2007 – *Cürsgen D.* *Henologie und Ontologie: Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007. 500 S.

Daley, 2006 – *Daley B.E.* *Gregory of Nazianzus*. New York: Routledge, 2006. 270 p.

De Boni, 2007 – *De Boni L.A.* *Duns Scotus and the Univocity of the Concept of Being // New Essays on Metaphysics as "scientia transcendens": Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy* / Ed. R.H. Pich. Louvain-La-Neuve, 2007. P. 91–113.

Dillon, Gerson 2004 – *Neoplatonic philosophy: Introductory readings* / Ed. J. Dillon, L. Gerson. Indianapolis, Cambridge: Hackett, 2004. 373 p.

Dodds, 1928 – *Dodds E.R.* *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic "One"* // *Classical Quarterly*. Cambridge, 1928. Vol. 22, N 3–4. P. 129–142.

Dolezal, 2011 – *Dolezal J.E.* *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*. Eugene: Wipf and Stock, 2011. 240 p.

Falter, 2003 – *Falter R.* *Was wir noch heute von den alten Göttern verstehen können oder Die Götter der Erfahrungsreligion als Sprache // Klarheit in Religionsdingen: Aktuelle Beiträge zur Religionsphilosophie*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2003 S. 329–377.

Ferber, 2005 – *Ferber R.* *Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons ἐπέκεινα τῆς οὐσίας // Platon über das Gute und die Gerechtigkeit* / Hrsg. D. Barbariç. Würzburg, 2005. S. 149–174.

Figal, 2001 – *Figal G.* *Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger's Contributions to Philosophy // Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy* / Ed. Ch.E. Scott et al. Indiana university press, 2001. P. 198–212.

Gavrilyuk, 2015 – *Gavrilyuk P.L.* *Plotinus on Divine Simplicity // Paper presented at the Divine Simplicity Conference, Wheaton College, Wheaton, IL, March 19, 2015 (доклад не опубликован, текст размещен на странице автора: <https://stthomas.academia.edu/PaulGavrilyuk>).*

Gerson, 2003 – *Gerson L.* *Knowing Persons: A Study in Plato*. Oxford university press, 2003. 320 p.

- Gilson, 1948 – *Gilson E.* L'être et l'essence. Paris: Vrin, 1948. 328 p.
- Glucker, 1994 – *Glucker J.* The Origin of ὑπάρχω and ὑπαρξίς as Philosophical Terms // *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo* / F. Romano, D. Taormina. Firenze, 1994. P. 1–24.
- Gutas, Siniosoglou, 2018 – *Gutas D., Siniosoglou N.* Philosophy and “Byzantine philosophy” // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / Ed. A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge university press, 2017. P. 271–295.
- Hadot, 1959 – *Hadot P.* Heidegger et Plotin // *Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères*. Paris, 1959. № 145. P. 539–556.
- Hadot, 1960 – *Hadot P.* Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin // *Entretiens sur l'Antiquité classique*. Genève, 1960. № 5. P. 107–157.
- Hadot, 1963 – *Hadot P.* La distinction de l'être et de l'étant dans le “De Hebdomadibus” de Boèce // *Die Metaphysik im Mittelalter: Ihr Ursprung und ihre Bedeutung* / Hrsg. P. Wilpert. Berlin, 1963. P. 147–153.
- Hadot, 1968 – *Hadot P.* Hadot, Porphyre et Victorinus. Paris: Études augustiniennes, 1968. 2 vols. 500, 176 p.
- Hadot, 1973 – *Hadot P.* L'être et l'étant dans le néoplatonisme // *Revue de théologie et de philosophie*. Strasbourg, 1973. № 23. P. 101–115.
- Hägg, 2006 – *Hägg H.* Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism. Oxford university press, 2006. 314 p.
- Halfwassen, 2006 – *Halfwassen J.* Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin. München; Leipzig: de Gruyter, 2006. 440 S.
- Hankey, 2004 – *Hankey W.* Why Heidegger's “History” of Metaphysics is Dead // *American Catholic Philosophical Quarterly*. Washington, 2004. Vol. 78. № 3. P. 425–443.
- Hankey, 2006 – *Hankey W.* One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History // *Narbonne J.-M., Hankey W.* Levinas and the Greek Heritage. Leuven: Peeters, 2006. P. 101–232.
- Hitchcock, 1985 – *Hitchcock D.* The Good in Plato's “Republic” // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. Austin, 1985. Vol. 19. № 2. P. 65–92.
- Hubler, 2010 – *Hubler J.N.* Moderatus, E.R. Dodds, and the Development of Neoplatonist Emanation // *Plato's Parmenides and Its Heritage* / Ed. J. Turner, K. Corrigan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. Vol. 1. P. 115–130.
- Huffman, 1993 – *Huffman C.* Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays. Cambridge university press, 1993. 468 p.
- Jaran, 2006 – *Jaran F.* L'onto-théologie dans l'oeuvre de Martin Heidegger: Récit d'une con-frontation avec la pensée Occidentale // *Philosophie*. 2006. № 91. P. 37–62.

- Jaran, Perrin, 2013 – The Heidegger Concordance / Ed. Jaran F., Perrin Ch. L.; NY: Bloomsbury, 2013. 2 vol.
- Jones, 1980 – *Jones J.D.* The Ontological Difference for St. Thomas and Pseudo-Dionysius // Dionysius. Halifax, 1980. № 4. P. 133–172.
- Jones, 1982 – *Jones J.D.* A Non-Entitative Understanding of Being and Unity: Heidegger and Neoplatonism // Dionysius. Halifax, 1982. № 6. P. 94–110.
- Kahn, 2009 – *Kahn Ch.* Essays on Being. Oxford university press, 2009. 227 p.
- Klun, 2006 – *Klun B.* Die Gottesfrage in Heideggers “Beitragen” // Theologie und Philosophie: Vierteljahresschrift. Basel; Wien, 2006. H. 4. S. 529–547.
- Krämer, 1969 – *Krämer H.J.* Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: Zu Platon, Politeia 509B // Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin, 1969. № 51. S. 1–30.
- Kremer, 1989 – *Kremer K.* Zur ontologischen Differenz: Plotin und Heidegger // Zeitschrift für philosophische Forschung. Frankfurt a/M., 1989. Bd. 43, H. 4. S. 673–694.
- Kroll, 1892 – *Kroll W.* Ein neuplatonischer Parmenides-kommentar in einem Turiner Palimpsest // Rheinisches Museum für Philologie. 1892. Vol. 47. S. 599–627.
- Larchet, 2010 – *Larchet J.-C.* La théologie des énergies divines: Des origines à saint Jean Damascène. Paris: Cerf, 2010. 479 p.
- Leask, Cassidy, 2005 – Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion / Ed. I. Leask, E. Cassidy. N.Y.: Fordham university press, 2005. 368 p.
- Lilla, 1971 – *Lilla S.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford university press, 1971. 266 p.
- Manoussakis, 2006 – *Manoussakis J.P.* Introduction // After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / Ed. J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham university press, 2006. P. XV–XX.
- Marion, 1982 – *Marion J.-L.* Dieu sans l’être. Paris: Fayard, 1982. 168 p.
- Marion, 1989 – *Marion J.-L.* Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris : PUF, 1989. 314 p.
- Marion, 1997 – *Marion J.-L.* Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation. Paris: PUF, 1997. 452 p.
- McInerny, 1996 – *McInerny R.* Aquinas and Analogy. Washington: Catholic University of America press, 1996. 180 p.
- Meijering, 1968 – *Meijering E.P.* Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis? Leiden: Brill, 1968. 201 p.
- Menn, 1994 – *Menn S.* The Origins of Aristotle’s Concept of ἐνέργεια: ἐνέργεια and δύναμις // Ancient Philosophy. Pittsburgh, 1994. Vol. 14 (1). P. 73–114
- Milbank, 1997 – *Milbank J.* The Word Made Strange: Theology, Language, Culture. Oxford: Blackwell, 1997. 312 p.
- Moreschini, 1990 – *Moreschini C.* Introduction // Sources chrétiennes. Paris, 1990. № 358. P. 9–103.
- Moreschini, 1997 – *Moreschini C.* Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo. Milano: Vita e pensiero, 1997. 322 p.

Mortley, 1973 – *Mortley R.* Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie. Leiden: Brill, 1973. 486 p.

Mortley, 1973 – *Mortley R.* The Theme of Silence in Clement of Alexandria // Journal of Theological Studies. – Oxford, 1973. Vol. 24, № 1. P. 197–202.

Motte, Somville, 2008 – *Ousia* dans la philosophie grecque des origines à Aristote. Travaux du Centre d'études aristotéliennes de l'Université de Liège / Ed. A. Motte, P. Somville. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2008. 494 p.

Narbonne, 2001a – *Narbonne J.-M.* Hénologie, ontologie et *Ereignis*: Plotin, Proclus, Heidegger. Paris: Belles Lettres, 2001. 378 p.

Narbonne, 2001b – *Narbonne J.-M.* The origin, significance and bearing of the ἐπέκεινα motif in Plotinus and the Neoplatonic tradition // Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy / Ed. J.J. Cleary, G.M. Gurtler. Leiden: Brill, 2001. Vol. 17. P. 185–197.

Nebel, 1930 – *Nebel G.* Terminologische Untersuchungen zu οὐσία und ὄν bei Plotin // Hermes. Wiesbaden, 1930. Bd. 65, H. 4. S. 422–445.

O'Rourke, 2005 – *O'Rourke F.* Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas. Notre Dame, 2005<sup>2</sup>. 300 p.

Ortlund, 2014 – *Ortlund G.* Divine Simplicity in Historical Perspective: Resourcing a Contemporary Discussion // International Journal of Systematic Theology. Oxford, 2014. Vol. 16, № 4. P. 436–353.

Osborn, 1957 – *Osborn E.* The Philosophy of Clement Of Alexandria. Cambridge university press, 1957. 206 p.

Palmer, 2003 – *Palmer J.* On the Alleged Incorporeality of What is in Melissus // Ancient Philosophy. Pittsburgh, 2003. Vol. 23. P. 1–10.

Panaccio, 1999 – *Panaccio C.* Le discours intérieur: De Platon à Guillaume d'Ockham. Paris: Seuil, 1999. 341 p.

Perl, 2014 – *Perl E.D.* Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition. Leiden, Boston: Brill, 2014. 216 p.

Plantinga, 1980 – *Plantinga A.* Does God Have a Nature? Milwaukee: Marquette university press, 1980. 146 p.

Reale, 2010 – *Reale G.* Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”. Milano: L. Bompiani, 2010. 933 p.

Reynard, 2010 – *Reynard J.* Plato's Parmenides among the Cappadocian Fathers: The Problem of a Possible Influence or the Meaning of a Lack? // Plato's *Parmenides* and its heritage / Ed. J. Turner, K. Corrigan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. Vol. 2. P. 217–238.

Runia, 2010 – *Runia D.* Early Alexandrian theology and Plato's *Parmenides* // Plato's *Parmenides* and its heritage / Ed. J. Turner, K. Corrigan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. Vol. 2. P. 183–187.

Russell, 1903 – *Russell B.* The principles of mathematics. London, Cambridge Univ. Press, 1937. 568 p.

Sass, Hall, 2014 – *Groundless Gods: The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought* / Ed. H. von Sass, E. Hall. Eugene: James Clarke & Co, 2014. 326 p.

Schreiber, 2003 – *Schreiber S. Aristotle on False Reasoning: Language and the World in the Sophistical Refutations*. State University of New York Press, 2003. 264 p.

Scolnicov, 2003 – *Scolnicov S. Plato's Parmenides*. Translated with Introduction and Commentary. Berkeley: University of California Press, 2003. 193 p.

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. Edinburgh, 2007. P. 168–196.

Shaw, 2001 – *Shaw G. Commentary on Narbonne // Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* / Ed. J.J. Cleary, G.M. Gurtler. Leiden: Brill, 2001. Vol. 17. P. 198–204.

Shields, 2011 – *Shields Ch. Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's Republic // Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas* / Ed. G. Anagnostopoulos. Dordrecht: Springer, 2011. P. 281–296.

Sorabji, 1983 – *Sorabji R. Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth, 1983. 473 p.

Sorabji, 1987 – *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* / Ed. R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell university press, 1987. 253 p.

Steel, 1994 – *Steel C. ὑπαρξίς chez Proclus // Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo* / F. Romano, D. Taormina. Firenze, 1994. P. 79–100.

Suchla, 1990 – *Corpus Dionysiacum I: De divinis nominibus* / Hrsg. B.R. Suchla. Berlin: De Gruyter, 1990.

Tardieu, 1996 – *Tradieu M., Hadot P. Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus. "Porphyre et Victorinus" questions et hypotheses*. Leuven: Peeters Press, 1996. 157 p.

Thomson, 2013 – *Thomson I. Ontotheology // The Bloomsbury Companion to Heidegger*. London; New York: Bloomsbury, 2013. P. 319–328.

Tonner, 2010 – *Tonner Ph. Heidegger, metaphysics, and the univocity of being*. L.; N.Y.: Continuum, 2010. 230 p.

Vallicella, 2015 – *Vallicella W.F. Divine Simplicity*. Mode of access: <https://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/>.

Whittaker, 1969 – *Whittaker J. Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας // Whittaker J. Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum reprints, 1984. P. 91–104.

Whittaker, 1983 – *Whittaker J. Ἄρρητος καὶ ἀκατανόμαστος // Whittaker J. Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum reprints, 1984. P. 303–306.

Wippel, 2000 – *Wippel J.F.* The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being. Washington: Catholic University of America Press, 2000. 630 p.

Wyller, 1960 – *Wyller E.A.* Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia: Interpretationen zur Platonischen Henologie. Oslo: Aschehoug, 1960. 220 S.

Wyller, 2003 – *Wyller E.A.* Einheit und Andersheit: Eine historische und systematische Studie zur Henologie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. 398 S.

# Philosophy of unconditional principles

*Alexey M. Gaginsky*

**Gaginsky Alexey Mikhailovich** – PhD, faculty member of the department of philosophy of religion. Institute of Philosophy RAS. Russian Federation, 109240, Moscow, Goncharnaya st., 12/1; e-mail: algaginsky@gmail.com

In this book, I examine three major topics: Being, the One and God. On the one hand, they might be considered independently, as they are of interest for the respective fields of philosophy; on the other, each chapter is a part of the whole, a step in realizing the book's plan.

In the first chapter, I consider the concept of Being and the ontological vocabulary of Greek philosophy. The main aim of this chapter is to clarify the difference between Being (τὸ εἶναι) and beings (τὸ ὄν) so called ontological difference, to grasp elusive and unbearable lightness of Being. Historical and philosophical material, which was traditionally used in navigating in the area, though often lead to wrong results, is of a great help. Here I would like to note that the Being is anarithmical, or anarithmological (ἀν-ἀριθμος), i.e. beyond and without number. Although this does not yet bring us to the solution of the ontological problem, it allows us to see from a new point of view the Neoplatonic henology, which I discuss in the second chapter.

In fact, the doctrine of the One was developed in ancient philosophy in the context of a certain ontological model, which constituted a framework for analyzing Being in terms of 'one-many' (ἕν-πολλά), i.e. arithmologically. In the light of the first chapter, it becomes clear that this is an incorrect approach, since Being is neither one nor many. Therefore, I argue that the deconstruction of classical henology is needed. For this purpose, I analyze the relevant texts from Parmenides to Proclus. As a result, I conclude that the One of Neoplatonism is a conceptual idol, whereas a more correct understanding is to consider Being and the One not as two hierarchically different levels, but – as Aristotle did – as the same nature. This statement needs a refinement: Being is transcendent, but the One is immanent (i.e. the first appears as a condition of existence, and the second – as a condition of knowledge).

In the third chapter, I reconstruct the idea of God, which is interpreted in light of Neoplatonic henology and criticism of metaphysics as onto-theology. I believe that the idea of God was reduced to the realm of beings. For this reason, we make such ontological demands, which do not correspond to it. In other words, the idea of God was understood as a conditioned being (οὐσία), which depends on Being. However, as the texts of Christian authors show, the status of God is by no means reduced to the level of 'one-many', i. e. beings, but already in the

pre-secular epoch is interpreted as a superior to any statements and negations. This allows us to take seriously the thesis of God's incomprehensibility and mystery, and helps to prepare the conditions for the experience of the presence of the Divine. Although the last point is the least you can be sure.

**Keywords:** Being, beings, essence, the One, God, ontological difference, energy, ἐπέκειν



## Table of contents

<b>Acknowledgements</b> .....	5
<b>Foreword</b> .....	6
<b>1. Being: Lexicon of ontology</b> .....	10
1.1. Introduction .....	10
1.2. Lexicon of Greek ontology .....	13
1.3. Ontological difference .....	37
1.4. The univocity of Being and the many senses of beings .....	44
<b>2. One: Deconstruction of henology</b> .....	51
2.1. Introduction .....	51
2.2. Pre-Platonism: Being and the One .....	56
2.3. Plato: the One and Being .....	63
2.4. Neoplatonism: henology and ontology .....	81
<b>3. God: Reconstruction of theology</b> .....	118
3.1. Introduction .....	118
3.2. The ontological status of God .....	121
3.3. Transformation of the idea of God .....	142
3.4. Onto-theology and metaphysics .....	154
<b>Conclusion</b> .....	166
<b>Bibliography</b> .....	173

Научное издание

**Гагинский Алексей Михайлович**  
**Философия беспредпосылочных начал**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 07.06.18.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 10,42. Тираж 500 экз. Заказ № 15.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии  
[https://iphras.ru/books\\_arhiv.htm](https://iphras.ru/books_arhiv.htm)