

УДК 111(652)

Д.В. Семенов

КАТЕГОРИЯ НЕБЫТИЯ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ: ПАРМЕНИД, СОФИСТЫ, ПЛАТОН, НЕОПЛАТОНИКИ

Рассматривается имеющаяся в античной философской традиции диалектика небытия и бытия, которая не только не понижает статуса бытийного, но, напротив, дает ему вполне надежное основание и высокое значение. Подобного рода равновесное и гармоническое истолкование диалектики бытия и небытия коренится в религиозно-мифологическом сознании эллинов, в той особенности их духовной культуры, которая так отличает античный мир от последующей христианской эпохи. Христианская эпоха, религиозно-мифологический христианский комплекс разрушили этот баланс, заложив основы для построения той фундаменталистской онтологии, которая имела господствующий характер до Новейшего времени.

Ключевые слова: фундаменталистская онтология, античная философская традиция, (не)бытие, диалектика небытия и бытия, единое, христианская эпоха, религиозно-мифологический христианский комплекс, платонизм, неоплатонизм.

Присутствие небытия в современной духовной атмосфере западного человека столь ощутимо, что один из виднейших современных отечественных историков философии А.Н. Чанышев не мог удержаться от пафосного восклицания: «Но всякий раз небытие одним прыжком настигает нас. Оно встречает нас у нашей цели; мы бежим от него, а оно, улыбаясь, идет нам навстречу. Бытие только тень небытия, его изнанка. Оно как сверкающая всеми цветами радуги пленка нефти на поверхности океана, океана небытия... Оно как волна, бегущая перед кораблем, кораблем небытия... Оно покоится в небытии как ребенок в чреве матери. Небытие повсюду и всегда: в дыхании, в пении соловья, в лепете ребенка... Оно – сама жизнь!» [1, с. 7].

Выступая на XX Всемирном философском конгрессе (США, Бостон), Чанышев продолжил развивать мысль о небытии: «Non-Being is prior to Being because Non-Being cannot arise from Being. Being arises from Non-Being as its simple and general self-negation» [1, с. 16].

Мы далеки от подобного рода восторгов перед небытием и стремимся к более взвешенному анализу этой категории в историко-философской ретроспективе с тем, чтобы стало понятней, какова перспектива небытия в духовной истории человечества. Потребности анализа категории небытия, на наш взгляд, обусловлены наличием необходимости ответить как минимум на три

© Семенов Д.В., 2014

Семенов Дмитрий Владимирович – кандидат философских наук, доцент ФГБОУ ВПО «Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова»; e-mail: ds7771@bk.ru.

вопроса. Первый заключается в том, чтобы уяснить, насколько неизбежно развитие европейской (западной) философии от метафизического онтологизма, возникшего в рамках парадигмы Парменида–Платона, к нигитологии постмодерна. Второй, в содержательном плане, заключается в том, чтобы уяснить, почему тема «ничто» вползает в философский дискурс. И это – несмотря на вроде бы очевидную противоестественность исследования предмета, главной характеристикой которого является отсутствие, прежде всего для бытийствующего субъекта, само существование которого покоится на своеобразном инстинкте самосохранения и протестует против соприкосновения с тем, что традиционно ассоциируется с мраком смерти и тьмой бездны. Наконец, третий вопрос – существует ли адекватный способ решения проблемы небытия без ущерба для позиций онтологизма и эссенциальности, бывших главенствующими в европейской (западной) культурной традиции на протяжении последних двух с половиной тысяч лет. Причем речь идет не столько о внутрифилософском решении этой проблемы, сколько об адекватном понимании небытия в общекультурном контексте.

Потребности исследования этих проблем обращают нас к необходимости попытаться найти ее исток в рамках европейского духовного процесса. Очевидно – и здесь мы вполне традиционны – этот поиск стоит начать с того момента в эволюции западного философского сознания, когда категория небытия была впервые, хотя и не вполне явно, подвергнута философской рефлексии. Речь идет о философском творчестве «отца европейского онтологизма» – Парменида (520–450 гг. до н.э.). Несмотря на то, что от его главного философского произведения – поэмы «О природе» – сохранилась лишь малая часть, вполне возможна более или менее адекватная реконструкция мысли элейского философа.

Квинтэссенция его учения, как известно, заключена в знаменитой формуле: «Бытие ведь есть, а небытия не существует»[2, с. 7]. «Эта мысль, кажущаяся на первый взгляд бессодержательной тавтологией или наивным логическим фокусом и как таковая много раз – от древности до наших дней – подвергавшаяся острой и необоснованной критике, упрямо воспроизводилась в истории философии и нередко становилась силой, созидающей ту или иную концепцию» [3, с. 8].

Христианизированное прочтение этой формулы Парменида ведет к признанию абсолютной и безусловной бытийности. Сам Парменид утверждает, что не доказать никогда, что небытие существует. То доказательство, которое он предлагает по поводу несуществования небытия, сводится к соображению, что мысль «небытие существует» или «несуществующее есть существующее» внутренне противоречива и невозможна, поэтому должна быть отвергнута, ибо в субъекте суждения отрицается то, что утверждается в его предикате. Вывод, который он делает, вполне категоричен: небытие не существует.

Слабость парменидовской аргументации, как отмечают современные исследователи, заключается в том, что на его уровне дискурса он еще не мог отличить онтологический, гносеологический и семантический уровни существования. Категоричность его высказывания относительно тождества бытия и мышления воспрепятствовала Пармениду в понимании возможности для небытия быть предметом мысли и речи, не переставая от этого быть небытием. Обычно изложение дискурсивной части онтологии Парменида на этом заканчивается, и далее исследователи приступают к перечислению набора атрибутов бытия, в существовании которых мы как бы вполне удостоверились. Не будем следовать этой традиционной матрице в изложении элейской философии и обратим внимание на другое.

По существу, Парменид в своей знаменитой формуле указывает нам не только на наличие бытия и главный существенный признак последнего – его существование, но и на отсутствие небытия в качестве главенствующего атрибута последнего. Именно тотальность отсутствия является ключевым моментом в определении небытия как предмета речи и объекта философского дискурса. «Настоящее открытие Парменида – **ничто**. Только на распутье, на границе с ничто бытие мыслится как бытие без-относительно. Да, ничто не составляет с бытием ни пифагорейскую, ни гераклитовскую пару. Небытие не может быть ни как нечто двойственное (могущее быть больше-меньше) относительно самотождественности единого бытия, ни как другое бытие, схваченное с (первым) бытием в единстве (дальнейшего) «всего». <...> Небытие, следовательно, есть как граница всего, как о-пределение бытия в его бытийности. Граница, предел, черта – вот образ начала» [4, с. 608]. Две эти категории существуют в изначальной взаимосвязи. Одно не мыслится без другого. И это по сути своей фундаментальная диалектическая связь бытия и небытия при несомненном приоритете в отношении ценностного статуса первого, который был многократно усилен в рамках всей европейской традиции онтологизма и эссенциальности, в особенности на христианском ее этапе. Небытие тем не менее присутствует в качестве второго необходимого элемента этой конструкции, и тем самым открывается возможность для его философского истолкования.

Если попытаться прочесть знаменитую парменидовскую фразу без избыточного онтологизма, отмеченного нами выше, то диалектическая связка бытия и небытия, их взаимообусловленность будет выступать вполне отчетливо. По большому счету в этой формуле в свернутом виде скрыта вся проблематика в диалектики бытия и небытия, которая будет исследована в рамках европейской (западной) философской традиции последующих эпох. Имплицитно здесь присутствует указание на то, что:

– невозможно построить последовательно позитивную онтологию, имеющую всецело гомогенный характер и исключаящую небытие в качестве коррелята бытия;

– невозможно обосновать позитивный онтологический статус бытия исходя из него самого как своеобразную *causasui*;

– невозможно объяснить присутствие деструктивного аспекта в бытии, его темпоральность и множественность, а также найти адекватное объяснение тому, что коррелирует в отношении деструктивного в бытии, т.е. злу без отсылки к небытию.

Таким образом, бытие есть только потому, что нет небытия. Отныне для европейской философской мысли стала существенной задача поиска адекватной интерпретации небытия, ибо без отчетливого осознания этого второго компонента единой диалектически связанной системы невозможно по-настоящему полно и всесторонне оценить онтологический статус самого существования, найти ему адекватное выражение в культурном контексте, сохранить бытие как наивысшую ценность.

В рамках досократической философии фюзиса предпринимались различного рода попытки нахождения более или менее адекватной формулы небытия, которая позволила бы сделать последнее предметом философской рефлексии. Одна из популярных версий небытия в качестве своеобразного антипода бытию предложена в рамках атомистической традиции Левкиппа и Демокрита. Истолкование небытия как пустоты напрашивается очевидным образом и с учетом той символично-метафорической традиции, которая укоренилась в греческом мифологическом сознании и была в значительной мере удержана раннегреческой философской традицией фюзиса. Знаменитая демокритовская дихотомия «атомы – пустота» прямо указывает на признание того, что без постулата о небытии в качестве своеобразного коррелята в отношении бытийствующих, неделимых, отличающихся друг от друга по форме, порядку и положению невозможно объяснить феномен движения и множественности в мире самого бытия, его пространственно-временные характеристики, его подвижность, изменчивость и неустойчивость. В своем негативном статусе пустота Демокрита, как выясняется, обладает гораздо большей гомогенностью, чем атомарное бытие. Именно пустота выступает условием самого существования атомарной констелляции бытия как связи. Без пустоты последнее было бы невозможно.

Это в высшей степени значительное открытие Левкиппа и Демокрита дало основание на последующих этапах развития греческой философии пересмотреть статус самого бытия, подвергнув его нигитологической обструкции. Именно в рамках атомизма Левкиппа и Демокрита бытие впервые в истории западной мысли перестало быть причиной самого себя, обнаружило некую свойственную ему имплицитно недостаточность, отсутствие адекватных оснований для существования. Эти основания, которые коренились бы в самом существовании, повелительно требовали допущения наличия небытия в качестве источника, основы и условия самого существования.

И хотя радикальный характер этого вывода не был воспринят греческой мыслью в лице ее наиболее крупных представителей, демокритовская интуиция все же дала толчок ряду крупных представителей движения софистов радикально пересмотреть парменидовскую magna carta онтологии. Как отмечает А.Ф. Лосев (1893–1988), поскольку «... всеобщие категории даются только интуитивно, постольку сама собой возникает возможность и даже необходимость самых противоречивых и зависящих только от человеческого субъекта утверждений субъективно-человеческого сознания. Это и привело к деятельности софистов в V в. до н. э., которые доказывали несостоятельность всей бывшей до них натурфилософии и зависимость ее от человека как от «меры вещей» [5, с. 40]. Уже сопоставление двух онтологий – Парменида и Демокрита – указывает на противоречивость бытия в качестве его главенствующего атрибута. Парменид интерпретирует бытие как единое, неподвижное. Демокрит указывает на его фактическую множественность, раскалывает бытие на бесконечное количество атомов, истинно сущих и неделимых его элементов. Он всячески акцентирует внимание на аспекте движения и множественности, заключенных в самом бытии.

В рамках отрицательного софистического дискурса именно это противоречие было поставлено во главу угла в качестве опровержения бытия. Сущность этого отрицательного дискурса, по сути, сводится к нигитологической интерпретации реальности, основные принципы которой в рамках европейской (западной) традиции были изложены представителем старшей софистики Горгием Леонтийским (485–380 гг. до н.э.), который полемизировал с Парменидом и элеатами относительно бытия и пришел к весьма парадоксальным и драматическим выводам, которые и изложил в трех ключевых положениях своего «нигилистического манифеста».

Первое положение звучит как прямая антитеза отмеченной выше формуле Парменида: «Бытия нет, а есть небытие». В самом деле, если бытие прежде понимали таким образом, что умозаключения философов оказывались в состоянии постоянного противоречия по отношению друг к другу, стало быть, по мнению Горгия, оно есть ничто.

Второе положение сводится к тому, что, даже допустив наличие бытия, его невозможно было бы познать. Горгий указывает здесь на знаменитую формулу Парменида: «Мышление – это всегда и только мышление о бытии, а небытие – немислимо». Весьма остроумно он подчеркивает, что среди предметов мыслимого существуют и заведомо несуществующие химеры. Однако и они являются предметами мысли. Следовательно, между мышлением и бытием отсутствует прямая тождественность. И, напротив, присутствует весьма значительный зазор и разлом.

Третье положение сводится к тому, что, даже допустив, что бытие мыслимо, мы не можем не признать, что оно невыразимо в слове, в понятии. Ведь слово не может передать адекватно то, что от него отличается. «Быть»

есть нечто невидимое, если оно не достигает того, чтобы «казаться»; «казаться» же есть нечто бессильное, если оно не достигнет того, чтобы «быть». Вся аргументация Горгия сводится к одному приёму. Он показывает, что бытие не есть «нечто», а следовательно, оно – «ничто». «К бытию неприменимы никакие вещественные и вообще конкретные понятия» [3, с. 68–70].

По существу, скепсис и релятивизм ранней софистики указывает на то, что бытие в своей противоречивости не может быть *causae* и высшей ценностью. Оно нуждается в наличии некоего достаточного основания, которое лежит за пределами самого бытия. Природа бытия слишком подвижна, изменчива, противоречива и гибельна, чтобы выступать в качестве некоего раз и навсегда данного основания реальности в ее полноте. И тем не менее бытие есть. Позитивный вывод Парменида удерживается эллинской и эллинистически-римской философией, вплоть до ее финала.

Исследование диалектики бытия и небытия, при удержании позитивных достижений онтологии элеатов, было краеугольным камнем платонической, а затем и неоплатонической традиции. И здесь мы имеем дело с весьма нетривиальным решением Платоном вопроса о едином как источнике всякой бытийности и одновременно основании единства его материального и идеального аспектов. Оговоримся сразу, что, с нашей точки зрения, избыточная онтологизация платонизма, которая происходит при его прочтении в парменидовском ключе и оказывается многократно усилена христианской традицией, в том виде, в каком платонизм интерпретируется в современной историко-философской литературе, вряд ли оправданна, поскольку категории небытия в рамках платоновской диалектики уделяется незначительное место. Обычно эта проблема затушевывается, так как приоритетным в платоновской метафизике считается его учение о вечных, вневременных идеях, истинно сущем бытии *par excellence*. Однако уже в диалоге «Софист» в рамках диалектики Платона, исследующей пять родов истинно сущего, мы находим истолкование небытия как иного.

С точки зрения Платона, каждый из родов истинно сущего (бытие, тождественное, иное, покой и движение) может быть одновременно мыслим и как бытийный, и как небытийный, т.е. иной по отношению к другому. Этой участи не избегает и само бытие. «Так как оно есть иное, чем покой, движение, тождественное и чем само иное, то оно не есть все эти роды, и, стало быть, будучи бытием, есть в то же время и небытие» [9, с. 257]. Таким образом, речь идет об определенном и весьма важном модусе небытийности, каковым является отмеченная Платоном инаковость. Афинский философ здесь смягчает проблему небытия, имея в виду под последним не то, что совершенно противоположно бытию, т.е. полное отсутствие, но лишь иное, чем бытие, хотя уже и это указание открывает для нас тайны небытия, ибо оказывается, что области иного беспредельны в сравнении с любой качественно-количественной определенностью бытийного.

Каждое отрицание понятия, означающего известный предмет бытия, очерчивает беспредельную область иного, которая противопоставляется как один вид существующего отрицаемому понятию как другому виду существующего. Таким образом, «... существующее без всякого противоречия становится тысячи раз несуществующим» [1, с. 259]. На этом этапе платоновская диалектика избегает определения небытия во всей его полноте как *oukon*, т.е. полного отсутствия. Напротив, истолкование небытия как инаковости, впрочем, столь же существующей, как и само бытие, открывает перспективу для его *теон-альной* редакции. *Меон* (не-бытие), несомненно, смягченная версия небытия во всей его полноте. И тем не менее признание существования даже этой смягченной формы небытийности нельзя не считать революционным в развитии позитивной античной философской традиции, и прежде всего в силу необходимого характера самого существования иного.

Ситуация получает свое дальнейшее развитие в тот момент, когда платоновская диалектика делает шаг вперед в разрешении проблемы, носящей основополагающий характер не только для платонизма, но и для всей античной философии. На эту проблему указывает, в частности, Аристотель в своей критике платоновского учения об идеях. В 4–5-й главах XIII книги своей «Метафизики» Аристотель развивает критику учения Платона об идеях как самобытных сущностях, которые отделены от чувственно-воспринимаемого мира. Ключевое возражение Аристотеля здесь касается того, что указание Платона на причастность идей «миру вещей» ничего не объясняет, а оказывается не более чем филологической уловкой, бесполезной как для объяснения познания вещей, так и для объяснения их бытия.

Как известно, платонизм, будучи квинтэссенцией позитивного метафизического философского сознания Античности, основан на гипостазировании идеального и материального и их параллельном существовании в Вечности. Статус материального не определен, потенциален и в этом смысле также не-бытиен. Всегда полезно помнить знаменитое высказывание Платона относительно того, что *choa* (пространство) как коррелят материи есть едва вероятный, постигаемый каким-то незаконным рассуждением род пространства, причина обособления, отделения единичных вещей чувственного мира. Воспринимая этот «... род пространства, мы точно грезим и полагаем, будто все существующее должно неизбежно находиться в каком-то месте и занимать какое-нибудь пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небе, то не существует» [1, с. 52].

Но если космос есть сочетание материального и идеального, если становление есть результат взаимодействия двух этих существующих в вечности аспектов, возникает вопрос: почему они вообще вступают в подобного рода взаимодействие? Иными словами, как возможно само становление как синтез материального и идеального аспектов реальности? Собственно, на эту

проблему и указывает отмеченная выше критика Аристотеля. Платон оказывается бессилён разрешить эту проблему в рамках параллельного существования материи и идеи. Его дихотомия оказывается здесь малоэффективна. В самом деле, если допустить, что идея порождается материей, с точки зрения греческого философского сознания мы впадаем в абсурд, поскольку предполагаем возможность для аморфного, телесного, пассивного подвергнуть себя самоорганизации.

Если же допустить возможность возникновения материи из сферы идеального – это еще более абсурдно, поскольку придется признать, что лучшее, чистое, совершенное и прекрасное самопроизвольно порождает худшее, аморфное, бессистемное, темное. С нашей точки зрения, было бы наивным полагать, что сам Платон не видит этой сложности. Его дихотомия идеального и материального с необходимостью предполагает наличие третьего элемента этой композиции, который был бы первичен и по отношению к сфере истинно сущего идеального бытия, и по отношению к миру чистой материальности. И Платон вполне отдаёт себе в этом отчет. Он пытается решить эту проблему за счет исследования категории Единого, первичного и по отношению к истинно сущему бытию идей, и по отношению к любой форме телесности, равно как и самой материи. У Платона «... Единое – активный принцип, который кладет «предел» бесформенности противоположного принципа» [6, с. 30]. Другое дело, что справедливости ради надо отметить, категория Единого в собственно платонической, платоновской философии оказывается недостаточно разработанной. Вместе с тем диалог «Парменид» даёт нам узловые точки исследования этой проблемы и очерчивает пределы философского дискурса природы Первоединого – дискурса, который был развит и продолжен в рамках собственно неоплатоновской традиции.

С точки зрения проблемы небытия категория Единого в классическом платонизме открывает поистине необозримые перспективы. Именно через исследование категории Единого, предпринятое Платоном в его диалоге «Парменид», античная мысль, удерживающая позитивно-онтологическое содержание, унаследованное от Парменида и элеатов, вплотную подходит к открытию «последней тайны» всяческого существования. Речь идет о реальности, которая лежит по ту сторону всяческого бытия, проникновение в которую одновременно означает и конец философского логоса, остановку философского дискурса, молчание как наиболее адекватный способ постижения этой последней тайны.

Прояснение статуса Единого Платон начинает с исследования темы бытия как такового, исходя из того определения, что дано элеатами. Если истолковывать бытие как самотождественное, неизменное, вечное и совершенное, то очевидно, что в качестве такового оно не может быть предметом познания, ибо для того чтобы «... предмет был познаваем, нужно, чтобы он

был отнесен не к себе самому, а к познающему субъекту» [2, с. 133]. «Вопрос о возможности познания этой идеи (или этих идей), т.е. о возможности ее вступить в отношение с познающим субъектом, ставится в этом случае как вопрос о том, как идея может быть связана с чувственным миром, в каком отношении с чувственным миром она может находиться. Как может нечто самотождественное вступить в контакт с чем-нибудь, кроме себя самого? Если оно вступит в этот контакт, то оно уже не будет самотождественным, неделимым, неизменным и т.д.; но если оно не вступит в этот контакт, то мир чувственный окажется совершенно непричастен ему и само оно станет совершенно недоступным познанию» [7, с. 105].

Но идея, будучи истинно сущим бытием, едина, тогда как ее проекция на материю порождает мир множественности чувственно-воспринимаемых вещей. Таким образом, отношение между идеальным и материальным в платонизме – это отношение между Единым и многим. Именно поэтому необходимо выяснить природу единого, как такового, чтобы, с одной стороны, понять и до конца проследить отношение к нему бытия (идей) и чувственно-воспринимаемых вещей как проекцию идей в мир материи – с другой. Лишь постигнув природу Единого, можно до конца понять, почему идеи оказываются причастны материи.

Платоновский дискурс начинается с выяснения природы Единого. Первое, что он констатирует, сформулировано в виде вопроса: «Если есть Единое, то может ли оно быть многим?» [2, с. 137]. Единое потому Единое, что не может быть многим. Из этой принципиальной платоновской установки следует развернутая характеристика Единого как такового, которая состоит из пяти пунктов:

а) «... Единое не может иметь частей, а значит, не может быть целым, ибо целое – это то, что имеет части;

б) не имея частей, оно не может иметь ни начала, ни конца, ни середины, а поскольку начало и конец – предел каждой вещи, то Единое – беспредельно, а также лишено всяких очертаний;

в) не имея частей, Единое также не может находиться ни в самом себе, ни в другом; ибо, находясь в другом, оно охватывалось бы этим другим и касалось его многими своими частями; а находясь в себе, оно окружило бы само себя и таким образом раздвоилось бы на окружающее и окружаемое; следовательно, Единое находится нигде, т.е., иначе говоря, нигде не находится;

г) опять-таки из-за отсутствия в нем частей Единое не могло бы ни покоиться, ни двигаться, ни изменяться – в силу тех же аргументов;

д) самое парадоксальное, что Единое, как показывает Платон, «не может быть тождественным ни иному, ни самому себе и, с другой стороны, отличным от самого себя или от иного» [7, с. 106].

В этих характеристиках Единого у Платона мы имплицитно находим целый перечень проблем, экспликация которых будет иметь место на дальнейших этапах западной философской мысли. В частности, речь идет о выяснение сути беспредельного и его онтологического статуса, вопроса о том, при каких условиях субстанция как первоначало всего сущего может быть *causae sui*, каков онтологический статус движения, пространства и времени и т.д. Исходя из главного определения Единого, его единости Платон приходит к выводу о том, что последнее не может быть ни отличным от себя, ни тождественным иному. Единственное определение Единого, которое имеется в наличии, исключает подобную возможность в силу того, что быть тождественным иному или отличным от себя означало быть соотносенным с другим. Но в том-то и дело, что такого соотношения быть не может до тех пор, пока Единое остается единым. Что же касается утверждения Платона о том, что Единое не может быть тождественным самому себе, то комментарии, которые он здесь дает, сводятся к следующему: «Если бы Единое и тождественное ничем не отличались, то всякий раз, как что-либо становилось бы тождественным, оно делалось бы Единым и, становясь Единым, делалось бы тождественным» [2, с. 139]. Здесь опять же, именно статус Единого, его единость исключают любую возможность соотносения. А ведь выяснение того, имеется тождественность или нет, возможно лишь при наличии как минимум двух участников процесса соотносения предмета и познающего его сознания. Подобного рода удвоение противоречило бы самой природе Единого. И потому здесь Платон вполне категоричен: Единое есть условие возможности многого, т.е. всего остального, в том числе и тождественного.

В силу указанной выше причины Единое не может быть ни равным, ни неравным себе. В самом деле, для того чтобы удостоверить подобного рода отношения, необходима мера, отличная от измеряемого, что, в свою очередь, вновь привело бы к некоему удвоению Единого, противоречащему его природе. Единое не может быть причастно времени, поскольку не имеет частей. Оно не может переживать становление, не может быть ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем. А поскольку быть можно, лишь пребывая в одном из этих модусов бытия, то вывод Платона вполне логичен и категоричен: «... Единое никоим образом не существует» [2, с. 141]. Таким образом, Единое есть небытие во всей его полноте.

Итак, Единое (небытие) манифестирует себя в мире множественности (бытия), условием познания которого является инаковость по отношению к субъекту познания, т.е. не-бытийность самого бытия, которое отражается в сознании познающего субъекта в виде своих подобий, копий, и если совсем по-кантовски – «является». Круг замыкается, и Единое возвращается к себе самому.

Каков же статус бытия в соотношении по сути своей с небытийным Единым»? «... Если Единое не существует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому что без единого мыслить многое невозможно... Если Единое не существует, то и иное не существует и его нельзя мыслить ни как Единое, ни как многое» [2, с. 166].

Выводы, которые следуют из этого платоновского пассажа, вполне очевидны. Если множество (бытие) соотносено с небытийным Единым, то его (множество) можно мыслить, о нем можно высказываться, хотя оно и будет неопределенным. Если же многое (бытие) вообще не соотносено с Единым, то о нем невозможно никакое высказывание, а это равносильно тому, что бытия нет.

Итогом этого рассуждения Платона являются следующие слова Парменида: «Не правильно ли будет сказать в общем: если Единое не существует, то ничего не существует? – Совершенно правильно». [2, с. 166]. «Иными словами, все живет Единым: если не его утверждением, то его отрицанием, если не положительной, то отрицательной связью с ним» [7, с. 113]. Таким образом, перед нами пример позитивной нигитологии. В рамках своей системы Платон предлагает нам удивительно тонкую диалектику бытия и небытия, многого и Единого в их теснейшей взаимосвязи и взаимодействии, выдержанную во вполне эллинском духе, когда частное не существует без всеобщего, и все руководствуется принципом меры.

Статус бытия (множественности, телесности, чувственно-воспринимаемого) здесь вполне определен и, хотя и не обладает абсолютно суверенным статусом, как в позднейших философских системах, выдержанных в тональности онтологического фундаментализма, тем не менее вполне основателен, чтобы считаться ценностью. Однако платонизм не стал той философской системой Античности, которая могла удержать диалектику бытия и небытия в тех параметрах, которые очертил сам Платон в своем диалоге «Парменид». Его ученик – Аристотель в рамках своей собственной системы прибегает к гипертрофии онтологического, сводя категорию небытия к потенциальности, лишая ее всякого самостоятельного значения [8].

Метафизика Аристотеля, основанная на примате формы, таким образом, разрушает отмеченный нами выше баланс. Понадобились усилия средних платоников и неоплатоников по преимуществу для того, чтобы вернуть платонизму первоначальные контуры и придать системе отношений идеального и материального, Единого и многого те очертания, которые были намечены самим Платоном.

Реабилитация категории Единого в неоплатонизме представляется вполне логически обоснованной, насущной и необходимой реакцией на избыточный онтологизм Аристотеля и перипатетиков. Платоновское истолкование Единого было удержано и развито в рамках среднего платонизма, прежде всего в учении Нумения из Апамеи, а также собственно неоплатонизма.

Как известно, категория Единого имеет главное значение в платоновской триаде и венчает собой всяческое бытие.

Плотин (204–270) акцентирует свое внимание на ключевых онтологических интуициях, оставленных в наследство платоновско-аристотелевской традицией. «Возможно, – пишет он в «Энеадах», – мы будем недалеко от истины, если скажем, что слово быть, существовать (εἶναι), от которого произведено слово сущность (οὐσία), само происходит от слова один (ὅν). В самом деле, сущее (ὄν) происходит непосредственно из Первоединого и стоит к нему в непосредственной близости, хотя и не сливается с ним, а, напротив, обращаясь внутрь самого себя, тут же как бы останавливается и становится сущностью (бытием для себя), которая есть достояние всего существующего. Поэтому тот, кто, закрепляя свою мысль в слове, говорит о чем-то, что оно есть (εἶναι), этим словом выражает прежде всего единство и тем самым показывает, что сущее (ὄν) происходит от единого (ὅν) и выражает в себе его природу, насколько может» [1, с. 71].

Плотин развивает свое учение о Едином на основе 20-й главы платоновского «Парменида», а также в учении о «солнце бытия», которое мы находим в VI книге платоновского «Государства». С точки зрения Плотина, «... Единое находится вне бытия и потому может быть определено лишь как отрицание всех признаков, характеризующих бытие, которое, однако же, происходит из него» [9, с. 678]. Единое венчает собой всяческое бытие и находится вне всяческого бытия. Оно не подлежит какой бы то ни было дефиниции. Оно находится вне какой бы то ни было системы категорий. По отношению к нему не правомочно никакое высказывание. Оно является причиной себя самого в полной мере, довлеет себе, ни в ком и ни в чем не нуждается. Будучи сверх- и надбытийным, Единое Плотина, по сути, – ничто.

Но «... как можно усмотреть в Едином, находящемся за пределами бытия, источник и начало всего, что существует? Плотин не дает ясного ответа на этот вопрос. Однако можно подумать, что Единое обуславливает существование и единство всего того, что следует за ним, уже потому, что все следующее за ним устремлено к нему» [9, с. 678–679]. В своей полноте Единое Плотина может мыслиться лишь в терминах последовательно апофатической теологии. Тем не менее сам Плотин не может удержаться от высказывания по отношению к тому, что находится вне всякого понятийного мышления. Используя знаменитую метафору Платона, Плотин сравнивает Единое с солнцем, которое будучи источником тепла и света освещает своим светом все бытийствующее. В этом смысле Единое обретает некую этическую окраску, становясь благом и светом. Очевидно, что это противоречие. Но такого рода, которое восходит к самим истокам проблематики небытия в эллинской, а затем и в эллинистическо-римской философии.

Выше мы уже отмечали, что небытие, будучи предметом мысли, объектом философской рефлексии, бытийствует. И в этом его парадокс. По существу, это трудность, связанная с невозможностью мыслить небытие, не придавая ему отчасти, хотя бы в сфере гносеологии, некий бытийный статус, присутствует в полной мере и в неоплатонизме. Она неизбежна всякий раз, когда возникает необходимость помыслить себе нечто, находящееся за пределами каких бы то ни было дефиниций. Этическая окраска этого нечто, которое в сущности своей есть ничто, должна быть отнесена к эмоциональной составляющей восприятия индивидом этого чрезвычайно сложного предмета и скорее всего наследуется из области мифологии и религии, нежели чем является философски обоснованным положением.

Будучи самодовлеюще небытийным и сверхбытийным, Единое тем не менее порождает бытие. Это вторая ключевая позиция неоплатонизма, имеющая весьма существенное значение для адекватного истолкования диалектики бытия и небытия во всей традиции античного философствования. Плотин иллюстрирует этот тезис отсылкой к греческому глаголу *tein*, что значит «течь», «вытекать». Единое, будучи самодовлеющим и сверхбытийным, как бы истекает во вне в свое иное, порождая тем самым первичные структуры бытия, содержимое мирового ума.

Другая метафора, к которой прибегает здесь Плотин, кажется ему, пожалуй, более удачной. Это известная нам световая метафора. Сравнивая Единое с солнцем, Плотин пытается проиллюстрировать с помощью этой аналогии то, как, будучи светом, Единое оказывается переполнено собственной сущностью, сияет и производит вокруг себя то пространство освещенности, которое бытийствует как иное по отношению к Единому. При этом Единое ничуть не убывает и не теряет в своей природе.

Метафора истечения, которой пользуется Плотин, указывает на то, что на своей вершине античная философская рефлексия утверждает как безусловную мысль о первичности небытийного Единого по отношению к всяческому бытию. Речь идет о бытии идеального, царстве вечных идей (форм), содержимому мирового ума и бытии материального – чувственно воспринимаемой проекции вечных идей. Это следующая стадия нисхождения Единого в сферу множественности, следующий этап эманации сверхбытийного первоначала. Таким образом, дуализм бытия и небытия, материи и идеи на поверку оказывается монизмом, основанным на позитивном истолковании нигитологического статуса единого.

В этом смысле весьма интересна интерпретация Платином такой категории, как материя. Слово материя – латинское, и греческие философы его не употребляли. В терминологии античного философствования известны более или менее удачные аналоги этого понятия, вошедшего в лексикон европейской философии позднее. Речь идет о «*choa*» Платона, или «*hyle*» Аристоте-

ля. В конечном счете материя, в том виде, в каком она истолковывалась в рамках античного философствования, – это чаще всего строительный материал для возникновения чувственно воспринимаемого мира становления.

Плотин характеризует материю как не-сущее, в греческой терминологии *теон*, как оппозицию *оукон* – абсолютно несуществующему, ничто, небытию *рагехселленсе*. Интересно то обстоятельство, что Плотин объясняет происхождение материи исходя из примата сверхбытийного Единого и эманации, описанной нами выше. Материя в понимании Плотина есть результат угасания божественного свечения сверхбытийного единого. Материя отлична от сущего (бытия). Материя отлична и от Единого как сверхбытийного первоначала всякого существования. Материя есть не-что, и в этом своем статусе она почти сливается с ничто, поскольку единое везде и нигде. Единое присутствует и в самой материи. Таким образом, круг замыкается. Свет Единого становится тьмой и возвращается к себе.

По существу, циклический характер процесса эманации всего существующего (бытийного и материи) из единого указывает нам на фундаментальное открытие не только неоплатонизма, но и всей позитивной нигитологии Античности. Речь идет о глубинном тождестве ничто и нечто, *оукон* и *теон*.

Возникает вопрос: принижает ли это каким-либо образом статус бытия? Вряд ли, поскольку бытие оказывается своеобразным антитезисом по отношению к сверхбытийному Единому, необходимым компонентом на стадии возвращения сверхбытийного единства к себе самому.

Подводя итог, можно заключить, что в рамках платонизма и неоплатонизма в античной философской традиции мы имеем наиболее взвешенную, сбалансированную и гармонично выстроенную диалектику небытия и бытия, своеобразный пример позитивной нигитологии, который не только не понижает статуса бытийного, но, напротив, дает ему вполне надежное основание и высокое значение. Хотя, как мы видели, сверхбытийному и, по существу, небытийному единому, несомненно, отдается пальма первенства, оно не только не принижает бытия, сферы становления, но и с необходимостью продуцирует его, придавая ему эстетическую форму и аксиологическое значение. Подобного рода равновесное и гармоническое истолкование диалектики бытия и небытия коренится в религиозно-мифологическом сознании эллинов, в той особенности их духовной культуры, которая так отличает античный мир от последующей христианской эпохи. Это стало очевидным уже в период развития Александрийской и Антиохийской богословских школ, обратившихся к античному наследию именно с позиций абсолютизированной онтологии [10].

«Воспринимая жизнь как особого рода игру, состязание, наконец, как героический подвиг, требующий от человека крайнего напряжения всех его физических и духовных сил, полного раскрытия всех заложенных в нем при-

родой возможностей, греки ясно сознавали ее конечность. Ибо никакая игра не может продолжаться беспрельдно и должна быть ограничена в пространстве и во времени. Сама мысль о преодолении жизни какого-нибудь заурядного смертного в бесконечность должна была казаться им нелепой и смешной претензией. Против этого протестовало прежде всего столь свойственное им чувство меры, ясное осознание того, что «всего хорошего должно быть понемногу». Здесь вполне уместно было бы вспомнить слова английского историка А. Циммерна, сказанные еще в начале истекающего столетия: «Греки сидели за жизненным столом честно и прямо, не ожидая никакого десерта» [11, с. 133–134].

Христианская эпоха, религиозно-мифологический христианский комплекс разрушили этот баланс, заложив основы для построения той фундаменталистской онтологии, которая имела господствующий характер в западной философской, и шире – в культурной традиции, вплоть до Новейшего времени. Только философы современности и постсовременности, возвращаясь в некотором смысле к истокам учения о небытии, оказываются способными высказать мысль о том, что «лишь в свете человеческого сознания Вселенная и становится видимой, а исчезни этот свет – останется лишь ничто» [12].

Список литературы

1. Чанышев А.Н. Выступление по «Трактату о небытии» на XX Всемирном философском конгрессе 13.08.1998. г. Бостон, США / Чанышев А.Н. Мировоззрение неимущего: Трактат о небытии. Бостонские тезисы. – М., 2000. – С. 16.
2. Парменид. О природе (фрагменты из произведений ранних греческих философов). Ч.1. – М.: Наука, 1989. – С. 53.
3. Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. – М., 1980. – С. 68–70.
4. Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб., 2007. – С. 608.
5. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. – М., 1998. – С. 40.
6. Диллон Дж. Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (327–274 гг. до н.э.). – СПб., 2005. – С. 30.
7. Гайденок П.П. История греческой философии в ее связи с наукой. – М.: Либроком, 2009. – С. 113.
8. Сторожук АЮ Методологический анализ космологии Аристотеля // Вестник Перм. ун-та. Философия. Психология. Социология. – 2013. – № 3. – С. 5–10.
9. Греческая философия / под ред. М. Канто-Спербер: в 2 т. Т. 2. – М., 2008. – С. 678.

10. Ревко-Линардато П.С. Александрийская и Антиохийская школы богословия и древнегреческая философия // Вестник Перм. ун-та. Философия. Психология. Социология. – 2013. – № 1. – С. 79–83.

11. Андреев Ю.В. Апология язычества или религиозности древних греков // Вестник древней истории. – 1998. – № 1. – С. 133–134.

12. Канев АН Апокалипсис сегодня? К вопросу о мифологии времени в современном мировоприятии // Вестник Перм. ун-та. Философия. Психология. Социология. – 2013. – № 1. – С. 57–65.

Получено 23.01.2014

D.V. Semenov

**THE CATEGORY OF NONEXISTENCE IN ANTIQUE
PHILOSOPHIC TRADITION: PARMENIDES, SOPHISTS,
PLATON, NEOPLATONISTS**

Dialectics of existence and nonexistence belonging to the antique philosophic tradition has been considered in the article. This dialectics does not make the status of existence less significant; on the contrary it gives it reliable foundation and great importance. Such balanced and harmonic interpretation of existence and nonexistence dialectics has the roots in religio-mythological consciousness of the Hellenes, in that spiritual culture which differs the antiquity and the next Christian epoch. The Christian epoch, theo-mythological Christian complex destroyed this balance and laid the foundations for that fundamentalist ontology which had prevailing character up to the New Period.

Keywords: Fundamentalist ontology, the antique philosophic tradition, (non)-existence, the dialectics of non-existence and existence, the one, Christian Epoch, theo-mythological Christian complex, Platonism, Neoplatonism