

Я. А. Слинин

БЫТИЕ И ЕДИНОЕ У АРИСТОТЕЛЯ И ПЛАТОНА

1

В третьей главе третьей книги «Метафизики» содержится любопытный парадокс: в силу того, что бытие (сущее) и единое принадлежат всему, чему угодно («сказываются обо всем»), ни то, ни другое не может быть «родом для вещей». Вот текст Аристотеля: «А между тем ни единое, ни сущее не может быть родом для вещей. Действительно, у каждого рода должны *быть* видовые отличия, и каждое такое отличие должно быть *одним*, а между тем о *своих* видовых отличиях не могут сказываться ни виды рода, ни род отдельно от своих видов, так что если единое или сущее — род, то ни одно видовое отличие не будет ни сущим, ни единым» (Метафизика III, 3, 998b 23–27).

И в самом деле, стандартным для античной логики является определение через род и видовое отличие. Так, Порфирий в своем «Введении к “Категориям” Аристотеля» пишет, что «человек обособлен от лошади образующим вид признаком — качеством разумности», и добавляет: «Различающий признак разумности, присоединившийся к животному, образовал другую вещь» (1). Тут же Порфирий формулирует следующее общее положение: «На основе различающих признаков, создающих другие вещи, получают разнообразные деления родов на виды и устанавливаются определения» (2).

Совершенно очевидно, что видообразующий признак не может подчиняться тому роду, к которому присоединяется для исполнения своего назначения (образования вида). Если бы он ему подчинялся, то был бы однороден видам данного рода, т. е. был бы попросту одним из них, а не лежал бы в основе выделения какого-то вида из рода. Разумность (если вернуться к примеру Порфирия) отнюдь не является живым существом; это человек является им, причем постольку, поскольку он разумное живое существо. Разумность не однородна человеку; в этом примере Порфирия видовой признак даже относится не к той аристотелевской категории, к

какой относятся вид и род: человек и живое существо суть сущности, а разумность есть качество. Но и в том случае, когда род, вид и видовой признак принадлежат одной и той же категории, ничего не меняется: например, то качество, которое выделяет вид «белое» из рода «цвет», само отнюдь не является каким-либо цветом.

Так обстоит дело в общем случае. Однако если взять в качестве рода бытие или единое, то, как заметил Аристотель, попытка выполнить требование, заключающееся в том, чтобы видовое отличие не подчинялось тому роду, к которому присоединяется с целью образования вида, ведет, по-видимому, к несообразному результату. Получается, что ни в том, ни в другом случае такого видового отличия нет возможности найти. Ведь если на место рода претендует бытие, то видовое отличие не должно быть сущим. Это означает, что видовых отличий, приложимых к бытию, попросту нет: что бы мы ни предложили в качестве искомого видового отличия, оно так или иначе существует, т. е. подчиняется бытию как своему роду. Аналогично обстоит дело с единым: что бы мы ни выбрали в качестве видового отличия с целью выделить какой-нибудь вид единого, оно неизбежно само окажется единым, т. е. подчиняющимся единому как роду, а это недопустимо.

Итак, получается следующее: поскольку все на свете существует и является единым, постольку невозможно обнаружить ни одного доброкачественного видового отличия, способного образовать хотя бы один вид бытия или хотя бы один вид единого. Значит, как бытие, так и единое оказываются неделимыми по виду, и, следовательно, ни то, ни другое не может быть родом, как и сказано у Аристотеля. Получается, что ни бытие, ни единое не может участвовать в логической операции определения ни в качестве определяемого (что очевидно), ни в качестве определяющего. Равным образом ни то, ни другое не может участвовать и в логической операции деления ни в качестве члена деления (что очевидно), ни в качестве делимого. Операция деления заключается, как известно, в перечислении всех видов данного рода и производится по некоторому основанию. Может быть и несколько оснований деления рода на виды; так, например, люди делятся по национальности, профессии, месту жительства и т. п. При этом основание деления, как и видообразующий признак, не может, в общем случае, подчиняться тому роду, который делится с помощью данного основания на виды. Однако если мы захотим разделить бытие или единое, то что бы мы не выбрали в качестве основания деления, оно окажется и сущим, и единым, т. е. будет подчиняться и тому, и другому роду, откуда следует, что удовлетворительного основания деления как бытия, так и единого нет. Как видим, аристотелевский парадокс возникает и тут, причем здесь парадоксальность ситуации проявляется в полной мере.

В самом деле, если обратиться к бытию, то всем известно, что начиная с древних времен и кончая нашей современностью и философы, и богословы, и ученые многократно делили и делят его по самым разным основаниям, не обращая никакого внимания на указанную Аристотелем трудность. Беру первый попавшийся пример. Ансельм Кентерберийский в ходе своего знаменитого онтологического доказательства делит бытие на два вида: существование только в уме и существование как в уме, так и в действительности. В его «Прослогионе» читаем: «Ведь одно дело — быть вещи в уме; другое — подразумевать, что вещь существует. Так, когда художник заранее обдумывает то, что он будет делать, он, правда, имеет в уме то, чего еще не сделал, но отшодь не подразумевает его существования. А когда он уже нарисовал, он и имеет в уме, и мыслит как существующее то, что уже сделал» (3). Так начинается онтологическое доказательство Ансельма. А заканчивается оно фразой: «Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует и в уме, и в действительности» (4). Можно с легкостью отыскать сколько угодно примеров деления бытия на виды, производимого другими авторами.

Но самое удивительное состоит в том, что и сам Аристотель смело делит бытие на четыре разновидности, нимало не смущаясь собственным утверждением: «сущее не может быть родом для вещей». Я имею в виду следующее ценимое всеми исследователями место из второй главы «Категорий». Аристотель пишет: «Из существующего одно говорится о каком-нибудь подлежащем, но не находится ни в каком подлежащем, например, человек; . . . другое находится в подлежащем, но не говорится ни о каком подлежащем. . . например, определенное умение читать и писать. . . И определенное белое. . . А иное и говорится о подлежащем, и находится в подлежащем, как, например, знание. . . Наконец, иное не находится в подлежащем и не говорится о каком-либо подлежащем, например, отдельный человек и отдельная лошадь» (Категории 2, 1a 20–1b 5). Первый из перечисленных видов бытия объединяет то, что Аристотель именует в пятой главе «Категорий» вторыми сущностями, последний — то, что он там же именует первыми сущностями. Второй и третий виды бытия охватывают не сущности, а качества. Ко второму виду относятся отдельные, индивидуальные качества, присущие отдельным, индивидуальным предметам, первым сущностям; к третьему — общие качества.

Как же так? Выходит, что Аристотель противоречит самому себе? В одном месте он говорит, что бытие не может быть родом, а в другом спокойно делит его на четыре вида. А вслед за ним и другие мыслители ничтоже сумняшеся делят его вдоль и поперек, как им вздумается. В чем тут дело? А, может быть, парадокс, о котором говорится в третьей книге «Метафизики», разрешим, и сам Аристотель знал об этом? Я думаю, что так оно и есть.

Для того чтобы устранить парадокс, есть смысл пойти по пути его усугубления, а именно: надо обратить внимание на то, что не только все, что может быть предложено в качестве видового отличия бытия, является сущим, но и само бытие, относительно которого мы недоумеваем — может оно служить родом или нет? — тоже является сущим. Бытие, которое предлагается на роль рода, точно так же существует, как и все то, что предлагается на роль видовых отличий. В этом смысле мы имеем право говорить о бытии самого бытия.

Если так, то аристотелевский парадокс может быть ликвидирован при помощи выявления определенной иерархии уровней сущего в духе теории типов Бертрانا Рассела. Надо четко уяснить себе, что бытие видового признака стоит *над* бытием, которое фигурирует в качестве рода, ограничиваемого этим признаком. Бытие, которому подчинен видовой признак — это бытие бытия. Тогда все становится на свои места: бытие, к которому присоединяется видовое отличие больше не претендует на то, чтобы быть родом этого видового отличия. Дело сводится к общему случаю: и бытие, и его видообразующий признак существуют на одном и том же уровне, подчиняясь бытию бытия, подобно тому как в порфириевом примере живое существо и разумность существуют, подчиняясь бытию. Тогда и деление бытия на виды теряет парадоксальность: ведь если непарадоксально можно выделить какой-то один его вид, то точно так же можно выделить и остальные; основание для деления, как и все видовые признаки, будет подчиняться бытию более высокого уровня, бытию бытия. Таким образом, аристотелевский парадокс оказывается разрешенным, деление существующего, производимое Стагиритом во второй главе «Категорий», приобретает легитимность, так же точно, как приобретают ее и все прочие возможные деления бытия.

Аналогичным образом устраняется парадоксальность и в отношении единого. Ведь единое само является единым. Обратив на это внимание, мы выявляем более высокий уровень: единое единого. Именно единому единого подчинены все предполагаемые видовые отличия единого. Если так, то единое уже не будет претендовать на роль рода своих видообразующих признаков, и окажется возможным непарадоксальное образование видов единого.

Знал ли Аристотель, что его парадокс разрешим? Все говорит о том, что знал. Во всяком случае он не придавал ему особенного значения. Если обратиться к тексту третьей книги «Метафизики», то видно, что он упоминает о нем как бы между прочим, в общем ряду многочисленных затруднений, возникших или обсуждавшихся в школе Платона. Не следует забывать, что Аристотель был учеником Платона и в течение какого-то времени считал себя членом его школы. Некоторые тексты, попавшие в состав «Метафизики», «Второй аналитики» и ряда других трудов

Аристотеля написаны от имени этой школы. Например, в первой книге «Метафизики» можно прочесть: «Далее, ни один из способов, какими мы доказываем, что эйдосы существуют, не убедителен» (Метафизика I 9, 990b 8–9). Здесь Аристотель полемизирует с Платоном, высказывает свое собственное мнение, не совпадающее с мнением учителя, но делает это не отделяя себя от его школы. Я думаю, что всю третью книгу «Метафизики» можно считать написанной от имени члена школы Платона. В ней тоже находим соответствующее заявление: «Вообще может возникнуть недоумение: зачем это нужно помимо чувственно воспринимаемого и промежуточного искать еще что-то другое (например, эйдосы, которые мы полагаем)?» (Метафизика III 6, 1002b 12–13). В самом начале книги Аристотель пишет: «Для искомой нами науки мы должны прежде всего разобрать, что прежде всего вызывает затруднения; это, во-первых, разные мнения, высказанные некоторыми о началах, и, во-вторых, то, что осталось до сих пор без внимания» (Метафизика III 1, 995a 24–27). В общем ряду такого рода затруднений и разбирается Аристотелем парадокс, которому мы условно присвоили здесь его имя. Ясно, однако, что не он является его автором; Стагирит говорит о нем как о чем-то давно известном и уже обсуждавшемся в школе Платона.

2

Что касается самого способа разрешения парадокса, то он выдержан не только в расселовском, но и в платоновском духе; точнее, даже не столько в расселовском, сколько в платоновском. Ведь «раздвоение» как бытия, так и единого и установление иерархии уровней как бытия, так и единого мы находим уже у Платона, который Рассела в этом плане, так сказать, полностью предвосхитил.

Обратимся к диалогу Платона «Парменид», к содержащемуся в нем знаменитому упражнению «в том, что большинство считает и называет пустословием» (Парменид 135d). Сначала собеседники на том основании, что единое не может быть ни частью, ни целым, ни тождественным, ни иным, ни предельным, ни беспредельным, не движется, не покоится и вообще не существует ни в пространстве, ни во времени, приходят к печальному выводу: «Следовательно, единое никак не причастно бытию. . . И потому единое никаким образом не существует» (Парменид 141e). Однако к такому выводу они никак не могут отнестись серьезно, он представляется им неприемлемым, и они переходят к обсуждению следствий из предположения, что единое все-таки существует. Платон пишет: «Поэтому если кто скажет в итоге, что единое существует, то не будет ли это означать, что единое причастно бытию? . . . какие следствия проистекают из предположения “единое существует”? Обрати внимание, не представляется ли необходимым, чтобы это предположение обозначало единое,

120

которое имеет части? ...если “существует” говорится о существующем едином, а “единое” — о едином существующем, и если, с другой стороны, бытие и единое не тождественны, но лишь относятся к одному и тому же существующему единому, которое мы допустили, то ведь необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие — его частями? ... Что же далее? Каждая из этих двух частей существующего единого — именно единое и бытие, может ли оставаться особняком: единое без бытия как своей части, и бытие без единого как своей части? ... Следовательно, каждая из этих двух частей, в свою очередь, содержит единое и бытие, и любая часть опять-таки образуется по крайней мере из двух частей; и на том же основании все, чему предстоит стать частью, всегда точно таким же образом будет иметь обе эти части. . . » (Парменид 142c-e).

Здесь описывается своеобразный процесс образования иерархии уровней единого и бытия. То, что единое существует, означает, что оно подчинено бытию. Что отсюда следует? Во-первых, в поле нашего зрения попадают единое и бытие, каковые не тождественны друг другу. Во-вторых, поскольку единое подчинено бытию, единое выступает как существующее единое, т. е. можно говорить о бытии единого. Тут же Платон вводит в рассмотрение симметричное существующему единому единое существующее, т. е. единое бытия. Далее выясняется, что бытие и единое являются равноправными частями (частями содержания) как существующего единого, так и единого существующего. Из этой новой симметрии возникает как единое единого, так и бытие бытия.

Платон не останавливается на этом. Он показывает, что умножение уровней и единого, и бытия может быть продолжено. Единое и бытие, фигурирующие в качестве частей содержания единого и бытия, с необходимостью имеют единое и бытие в качестве частей своего содержания. Таким образом, можно говорить о едином единого единого и т. д., а также о бытии бытия бытия и т. д.

Итак, получается, что бытие и единое имеют некий особенный статус: они присущи всему, в том числе и самим себе, что ведет к возможности бесконечной итерации этой «самоприсущности». Такой своеобразной самоприменительностью обладают не только бытие и единое; ею, например, обладает также иное, о котором Платон говорит в «Пармениде» чуть ниже цитированных нами отрывков.

Бытие и иное входят в число пяти «самых главных родов», исследуемых Платоном в диалоге «Софист». Согласно Платону, «одни роды склонны взаимодействовать, другие же нет и. . . некоторые — лишь с немногими, другие — со многими, третьи же, наконец, во всех случаях беспрепятственно взаимодействуют со всеми» (Софист 254c). Исследование взаимодействия между «родами» является, по Платону, предметом «диа-

лектического знания» (Софист 253d). Для исследования Платон выбрал следующие «роды»: бытие, покой, движение, тождественное и иное. Это исследование показало, что бытие и иное беспрепятственно взаимодействуют со всеми «родами». Как пишет Платон, «бытие и иное пронизывают всё и друг друга» (Софист 259a), т. е. они присущи всему и в том числе — самим себе. К числу самоприменимых «родов», как показало платоновское исследование в «Софисте», относится и тождественное. А вот движение и покой не относятся к числу «родов», пронизывающих всё и друг друга. Ясно, что они, хотя и являются «самыми главными родами», но не могут быть названы «высшими», каковыми вполне могут считаться бытие, единое, иное и тождественное. Ясно также, что «высших родов» насчитывается гораздо меньше, чем прочих: большинство «родов» подобно в обсуждаемом нами отношении покою и движению, а не бытию, иному и тождественному.

Пронизывающие всё и друг друга «высшие роды» обладают одной особенностью, которой не обладают все прочие «роды»: они сохраняют свою целостность только тогда, когда находятся как бы «в тени», когда на них никто не обращает внимания, когда они просто подразумеваются. Как только мы обращаем на них свое внимание, принимаемся о них говорить, их, так сказать, «объективируем», тут же они начинают двоиться, тройиться, четвериться, и этот процесс уходит в бесконечность. Так, всякий раз, когда мы приступаем к обсуждению проблем бытия, это последнее превращается в некий отдельный от других объект рассмотрения, становясь, таким образом, неким *особенным* сущим, отличным от других сущих и стоящим в одном ряду с ними. Оно однородно с ними в том смысле, что так же, как и они, подчиняется бытию как своему роду. То бытие, которому оно подчиняется, тоже может быть объективировано, стоит только начать говорить о бытии бытия. Аналогичным образом шаг за шагом объективация может продолжаться и далее. Точно так же и единое, когда о нем заходит речь, становится особенным единым и попадает в один ряд с другими едиными, начиная подчиняться тому же самому роду, что и они. Последовательной объективации поддаются также единое единого, единое единого единого и т. д. Происходящее с бытием и единым, будет происходить и с иным, и с тождественным, и со всеми другими «высшими родами», коль скоро таковые будут обнаружены.

Как отнестись к описанной особенности «высших родов»? Не всегда регресс в бесконечность дает парадоксы, не всегда он неприемлем. В качестве примера ситуации, когда регресс в бесконечность *ведет* к неприемлемому результату, можно взять возникающий в связи с платоновской концепцией эйдосов парадокс «третьего человека», упоминающийся Аристотелем (Метафизика I 9, 990b 17); его эквивалент обсуждается и самим Платоном (Парменид 132d–133a). Недопустим регресс в бесконечность и

тогда, когда он появляется в процессе поисков необходимых оснований посылок доказательства, как это показано тем же Аристотелем (Вторая аналитика I 3, 72b 8–11). В то же время перспектива бесконечного итерирования модальностей представляется вполне приемлемой. Например: «возможно, что нечто возможно», «возможно, что возможно, что нечто возможно» и т. д. Или: «необходимо, что нечто необходимо», «необходимо, что необходимо, что нечто необходимо» и т. д. Привыкли мы и к регрессу в бесконечность, наличествующему в процессе рефлексирования. Например: «я думаю о Платоне», «я думаю о том, что думаю о Платоне», «я думаю о том, что думаю о том, что думаю о Платоне» и т. д. По-видимому, возможность бесконечного объективирования бытия, единого, тождественного и иного тоже не влечет за собой ничего парадоксального; более того, она даже помогла нам устранить описанный выше парадокс Аристотеля.

Кроме того, надо иметь в виду, что все «высшие роды» постоянно *присутствуют* в «необъективированном» виде. Любое объективирование протекает как бы «на их фоне». В этом «фоновом» состоянии они явным образом не выражены; они всегда налицо, но всегда только подразумеваются. Зато они имеют целостный характер, не раздроблены на бесконечное количество итераций. Ясно, что они не просто не выражены, но и принципиально невыразимы: ведь всякая попытка их каким-то образом выразить означает их очередную объективацию со всеми вытекающими отсюда последствиями. Поэтому знание о них является предельным, пограничным знанием. Оно не является отчетливым, не протекает в стандартных логических формах. Мы не можем в собственном смысле слова *знать* о необъективированных «высших родах», не можем делать их субъектами обычных, «ассерторических» (как сказал бы Кант) суждений. Если мы и говорим о них, то обиняком, опосредованно. Мы не воспринимаем необъективированные «высшие роды» непосредственно, а лишь убеждены в их наличии на «туманном горизонте» всего познаваемого в качестве неисчерпаемых источников их собственных объективаций.

3

И тем не менее, когда мы говорим, что всё существует или всё едино, мы имеем в виду именно те предельные, необъективируемые, изначальные бытие и единое. Не это ли изначальное, всеохватывающее и всеобъемлющее бытие имел в виду Парменид, когда писал, что «есть бытие, а ничто — не есть»? (5). Ведь только в этом случае его максима лишена парадоксальности. В самом деле, если о ничто, о небытии мы высказываемся явно, ассерторически, то немедленно возникает то, что нередко именуется парадоксом несуществования. Ничто оказывается объектом высказы-

вания, т. е. оказывается *чем-то*; небытие в качестве объекта нашего внимания становится бытием, начинает существовать. Объективация ничто, небытия, имеет парадоксальный характер.

Известно, однако, что Платон в «Софисте» отвел много места опровержению всеобщности тезиса Парменида о том, что небытие — не есть. Он обнаружил, что в ином скрывается своеобразная разновидность небытия, которая присуща всякому отдельному существу, поскольку «иное пронизывает всё». Действительно, поскольку любое сущее обязательно является иным по отношению хотя бы к некоторым другим сущим, постольку законно сказать, что оно *не есть* ни одно из этих сущих. Таким образом, небытие *присуще* ему в данном смысле. И значит, небытие в данном смысле существует. Ясно, что тут перед нами особым образом *объективированное* небытие. Это не небытие в абсолютном смысле, не небытие само по себе, а небытие в относительном смысле, небытие чего-то чем-то. Анализируя предмет своего «диалектического знания», Платон пишет: «Итак, мы смело должны защищать положение, что движение есть иное по отношению к бытию? . . . Не ясно ли, однако, что движение на самом деле есть и небытие, и бытие, так как оно причастно бытию? . . . Небытие, таким образом, имеется как в движении, так и во всех родах. Ведь расстрашающаяся на всё природа иного, делая всё иным по отношению к бытию, превращает это в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать всё без исключения небытием, и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим. . . В каждом виде поэтому есть много бытия и в то же время бесконечное количество небытия» (Софист 256d–257a). В этом же диалоге Платон показывает, что через посредство иного произошла объективация небытия, и оно в результате сделалось одним из «родов», существующим таким же точно образом, как и все прочие, в одном ряду со всеми прочими: «Очевидно, это то самое небытие, которое мы исследовали из-за софиста. . . Может быть. . . оно с точки зрения бытия не уступает ничему другому и должно смело теперь говорить, что небытие, бесспорно, имеет свою собственную природу, и подобно тому, как большое было большим, прекрасное — прекрасным, небольшое — небольшим и некрасивое — некрасивым, так и небытие, будучи одним среди многих существующих видов, точно таким же образом было и есть небытие? . . . А, знаешь ли, мы ведь совсем не послушались Парменида в том, что касалось его запрета. . . Стремясь в исследовании вперед, мы доказали ему больше того, что он дозволил рассматривать. . . Ведь он где-то сказал:

Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было;
Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль.

. . . А мы не только доказали, что есть несуществующее, но выясни-

ли, и к какому виду относится небытие. Ведь указывая на существование природы иного и на то, что она распределена по всему существующему, находящемуся во взаимосвязи, мы отважились сказать, что каждая часть природы иного, противопоставленная бытию, и есть действительно то самое — небытие» (Софист 258b–e).

И тут же Платон дает понять, что его протест направлен именно против всеобщего характера парменидовского запрета. Не ко всякому небытию он относится — вот что хочет сказать Платон. Он как бы нашел контрпример в виде определенной разновидности небытия — относительного небытия, заключенного в ином. Это небытие, через посредство иного, оказывается парадоксальным образом существующим во всех видах вещей. Однако Платон отнюдь не хочет сказать, что запрет Парменида не применим ни к какому другому виду небытия. В частности, он отнюдь не утверждает, что этот запрет не применим к абсолютному небытию, к тому небытию, которое противостоит изначальному, всеохватывающему, необъективируемому бытию. Относительно небытия, противостоящего бытию, Платон отказывается высказать что-либо определенное: «Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя небытие противоположностью бытия, осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно» (Софист 258e–259a).

В отличие от Платона, мы, исходя из всего вышесказанного, имеем все основания высказаться с большей определенностью. Небытие, противостоящее изначальному необъективируемому бытию, должно быть равноправным по отношению к нему, т. е. должно быть таким же, как оно, изначальноным и необъективируемым. По отношению к такому небытию Парменид оказывается совершенно правым: оно — не есть. В этом вся его суть. Изначальное абсолютное небытие необъективируемо и невыразимо. Поэтому нет никакой возможности исказить его сущность и заявить, что оно есть. Изначальное небытие лишь подразумевается, точно так же, как противостоящее ему бытие, оно лишь маячит на горизонте, находится в «фоновом» состоянии. Но при этом «боковым зрением» нашего разума оно видится как абсолютное «нет», как абсолютное отсутствие, в противоположность абсолютному присутствию изначальноного бытия. Таким образом, изначальноному бытию противостоит абсолютное ничто (небытие) или, иначе говоря, ничто не противостоит. Ведь небытия нет. Именно такой смысл и имеет, судя по всему, обсуждаемая нами максима Парменида.

4

В платоновском «Софисте» бытие, единое, тождественное и иное совершенно равноправны, они находятся в отношении координации друг с

другом. Заметим, что в данном случае не имеет значения, объективированы они, на каком уровне объективации находятся или не объективированы вообще. По Платону, все то, что существует, с необходимостью едино, тождественно самому себе и является иным по отношению к прочим сущим. И в «Пармениде» единое, бытие и иное равноправны и координируют между собой. Однако неоплатоники попытались заменить отношение координации между «высшими родами» отношением субординации. Как известно, они попытались поставить в зависимость от единого все остальные «высшие роды» и в первую очередь — бытие. По-видимому, они отталкивались от того «упражнения» в «Пармениде», к которому мы уже обращались выше. Как уже упоминалось, в начале этого упражнения рассматривается такое единое, которое ни предельно, ни беспредельно, не является ни частью, ни целым, ни тождественным, ни иным, не движется, не покоится, не находится ни в пространстве, ни во времени. На этом основании оно признается никаким образом не существующим. «Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения» (Парменид 142a). Сам Платон попросту отбрасывает такое представление о едином: «Но возможно ли, чтобы так обстояло дело с единым? . . . Нет. По крайней мере, мне так кажется» (Парменид 142a). Неоплатоники же, делая упор на то, что нет ни имени, ни слова для такого единого, ни знания, ни мнения о нем, соглашались, что оно не существует в обычном смысле слова, не причастно тому бытию, о котором мы имеем знание или мнение, но приписывают этому единому некое «сверхбытие», утверждая, что единое прежде и выше бытия, что оно является началом бытия, что бытие некоторым образом порождается единым, представляет собой его эманацию. Мыслимо ли такое? Разве может бытие от чего-то зависеть, чем-то порождаться? Увы, неоплатоников на эту мысль натолкнул сам Платон, который в «Государстве» поставил бытие ниже блага: «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (Государство VI, 509b). После того, как неоплатоники согласились с этим положением Платона, им оставалось только отождествить благо из «Государства» с единым из «Парменида» (чего сам Платон отнюдь не делал) для того, чтобы появилась на свет божий их концепция. То обстоятельство, что для этого блага-единого нет ни имени, ни слова, что нет о нем ни знания, ни мнения, что невозможно приписать ему ни одного атрибута, в том числе — существования, придает неоплатоническому учению о нем таинственный и мистический характер, чем неоплатонизм и знаменит. Судя по всему, и платоновское учение о благе имело эзотерическое, скрытое от непосвященных продолжение религиозно-мистического свойства.

И все же, несмотря на все почтение к Платону и Плотину, надо твердо сказать, что бытие не таково, чтобы позволить чему бы то ни было стать выше себя. Ведь если что-либо «не есть существование», если оно «находится за пределами существования», то перед ним открываются только две возможности. Первая: оно не существует по-настоящему, т. е. его абсолютно и бесповоротно нет. Вторая возможность: если оно, находясь за пределами существования, тем не менее «превышает его достоинством и силой», то, значит, оно все-таки существует, пусть — в виде какого-то «сверхбытия». Тогда то, что оно превышает достоинством и силой, будет уже не бытием как таковым, а определенным видом бытия: «посюсторонним» бытием, реальным бытием — не важно, как мы его назовем. Важно то, что оно отличается от сверхбытия и противостоит ему как вид того же самого рода, к которому принадлежит и сверхбытие. И что же это за род? Ясно, что он представляет собой именно бытие как таковое. Вот и выходит, что не бытие находится в зависимости от сверхбытия, а, наоборот, сверхбытие зависит от него, являясь всего лишь видом бытия как такового; то же, что Платон и неоплатоники имеют бытием, вовсе не есть бытие как таковое, а является опять-таки лишь определенной его разновидностью.

Выбрав вторую из упомянутых возможностей, Платон и неоплатоники положили начало чреватой разного рода двусмысленностями, путаницей и вербальными спорами традиции именовать бытием не бытие как таковое, а какую-нибудь из его разновидностей. Не обязательно в результате такой подмены возникает неоплатоническая оппозиция: бытие — благоединое. Например, в Новое время (особенно — в XIX в.) появилась тенденция за бытие как таковое выдавать материальное, физическое бытие вещей. Возникла ложная оппозиция: бытие — мышление; как будто мышление не является бытием, определенной разновидностью бытия! У античных и средневековых мыслителей эта оппозиция не появлялась; в данном отношении предки были мудрее: они не отступали от древнего положения Парменида: «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим» (6). Вспомним, к примеру, уже цитировавшегося нами Ансельма Кентерберийского, который учил *о существовании только в уме* наряду с существованием как в уме, так и в действительности. Впрочем, ныне оппозиция «бытие — мышление» постепенно выходит из употребления. Феноменология и экзистенциализм приложили много усилий для того, чтобы довести до сознания философской общественности, что противопоставление бытия мышлению не корректно, и возвратить философов к обсуждению проблем бытия как такового, в духе Платона, Аристотеля и других мыслителей античности и средневековья.

Подведем же итоги нашего анализа взаимных отношений между бытием, единым, иным и тождественным. Следует сделать вывод о том, что,

в соответствии с мнением Платона, все они равноправны и могут находиться только в отношении координации друг с другом. Ни один из этих «родов» не может оказаться выше других: всякая субординация тут исключается. В этом плане единое, вопреки мнению неоплатоников, ничуть не лучше и не выше бытия и других «родов». Следует также сделать и тот вывод, что бытие, единое, иное и тождественное в полном смысле слова суть «высшие роды», т. е. ни над одним из них ничто не может стоять, в противовес мнению Платона, считавшего, что благо за пределами бытия и превышает его.

¹ *Аристотель*. Категории. С приложением «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля. М., 1939. С. 60.

² Там же. С. 61.

³ *Ансельм Кентерберийский*. Соч. М., 1995. С. 128.

⁴ Там же. С. 129.

⁵ *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подготовил А. В. Лебедев. М., 1989. С. 288.

⁶ Там же.