

ЕДИНОЕ У ЭЛЕЙЦЕВ, ПЛАТОНА И ПЛОТИНА

Я. А. СЛИНИН

Санкт-Петербургский государственный университет
ja.slinin@spbu.ru; slinin@mail.ru

YAROSLAV SLININ

St. Petersburg State University (Russia)

THE "ONE" OF ELEATICS, PLATO AND PLOTINUS

ABSTRACT. The article gives a comparative study of the way the category of the one is interpreted by the Eleatic philosophers, Plato and Plotinus. The Eleatics believe that the one is absolute and it does not permit the many of any kind. Plato in the *Parmenides* proves that if it is the case, then the one cannot have parts and may not be considered as the unity. As for Plotinus, he believes that the one is not an eidos like Plato believes, nor it is an absolute that excludes the many as the Eleatic philosophers claim. He agrees that the one does not exist as it is shown in the *Parmenides*, but he goes further. He identifies the one with the good of Plato's *Republic*. This identification is Plotinus innovation; it allows him to create his doctrine of the One that does not exist in the usual sense of the word, but does exist supernaturally and mystically and gives birth of everything that is. The one of the Eleatic philosophers excludes the many, but the One of Plotinus, on the contrary, gives rise to the many. Virtually the One is the element of the great set, which embraces the One itself, as well as eidoi and objects that are created by the One.

KEYWORDS: The One, the Many, Being, Good, Plato, Eleatics, Plotinus.

1

Как известно, Платон в своих диалогах неоднократно упоминает о Гераклите и Пармениде, противопоставляя учения этих философов друг другу и не соглашаясь ни с тем, ни с другим. Гераклит и его последователи считают, что все течет и нет ничего постоянного, элейцы же, во главе с Ксенофаном и Парменидом, полагают, что имеется одно лишь единое, исключающее всякую возможность существования какого бы ни было многого.

Учение Гераклита Платон не воспринимает как сколько-нибудь серьезное и требующее обстоятельного опровержения. Он лишь между прочим

критически касается его в диалогах «Кратил» и «Теэтет». Учение же элейцев представляется ему весьма фундаментальным, и его критике он отводит много места в диалогах «Парменид» и «Софист».

Рассмотрим, как в диалоге «Парменид» Платон доказывает, что элейское абсолютно единое существовать не может. Это доказательство Платон вкладывает в уста самого Парменида, которого он сделал одним из действующих лиц одноименного диалога.

В этом качестве Парменид спрашивает собеседников: «Итак, с чего же нам начать и что первым делом предположить? Угодно ли вам – раз уж решено играть в замысловатую игру, – я начну с себя и рассмотрю, какие должны быть следствия, если предположить, что единое существует, а затем – что его не существует?» (*Parm.* 137b).¹

Получив их согласие, Парменид начинает с того, что единое, по определению, не может быть многим. Если так, то оно не может иметь частей, ибо имеющее части – не единое, а многое. Это значит, что единое не имеет права называться целым, так как целое – это лишь то, что состоит из частей. Не имея частей, единое не может иметь ни начала, ни конца, ни середины: ведь все они были бы уже его частями. Но начало и конец суть пределы всякой вещи, и, следовательно, единое беспредельно, поскольку не имеет ни того, ни другого. Если же оно не имеет пределов, то оно лишено каких бы то ни было очертаний и не может быть причастно ни круглому, ни прямому. Будучи таковым, оно нигде не сможет найти себе места, так как не способно находиться ни в другом, ни в самом себе. А если так, то не сможет оно ни покоиться, ни двигаться.

Затем Парменид доказывает, что единое не может быть ни иным, ни тождественным как самому себе, так и чему-то иному. Отсюда следует, что оно не может быть ни подобным, ни неподобным ни самому себе, ни чему-то иному, равно как не может быть ни равным, ни неравным, ни себе самому, ни чему-то иному. Если так, то единое не способно быть ни моложе, ни старше самого себя или чего-то иного; оно также не может быть и одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим. Это означает, что оно не способно существовать ни в прошлом, ни в будущем, ни в настоящем времени. Заканчивается доказательство так:

«П а р м е н и д . Но возможно ли, чтобы нечто было причастно бытию иначе, нежели одним из этих способов?

А р и с т о т е л ь . Невозможно.

П а р м е н и д . Следовательно, единое никак не причастно бытию.

¹ Здесь и далее диалог цитируется в переводе Н. Н. Томасова.

А р и с т о т е л ь. Оказывается, нет.

П а р м е н и д. И потому единое никаким образом не существует.

А р и с т о т е л ь. Очевидно, нет.

П а р м е н и д. Не существует оно, следовательно, и как единое, ибо в таком случае оно было бы уже существующим и причастным бытию. И вот оказывается, единое не существует как единое, да и [вообще] не существует, если доверять такому рассуждению.

А р и с т о т е л ь. Кажется, так» (*Parm.* 141e).

Итак, допустив, что неделимое единое существует, Парменид пришел к выводу, что его допущение несостоятельно. Он добавляет:

«П а р м е н и д. А если что не существует, то может ли что-либо принадлежать ему или исходить от него?

А р и с т о т е л ь. Каким же образом?

П а р м е н и д. Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни, мнения.

А р и с т о т е л ь. Очевидно, нет

П а р м е н и д. Следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего но может чувственно воспринять его.

А р и с т о т е л ь. Как выясняется, нет» (*Parm.* 142a).

Но это еще не всё. Парменид хочет разъяснить, что это значит: «единое не существует как единое», когда становится причастным бытию. Диалог продолжается. Парменид предлагает вернуться к первоначальному предположению, что единое существует:

«П а р м е н и д. Следи же за мной с самого начала: если единое существует, может ли оно, существуя, не быть причастным бытию?

А р и с т о т е л ь. Не может.

П а р м е н и д. Итак, должно существовать бытие единого, не тождественное с единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием единого и единое не было бы причастно ему, но было бы все равно что сказать “единое существует” или “единое едино”. Теперь же мы исходим не из предположения “единое едино”, но из предположения “единое существует”. Не правда ли?

А р и с т о т е л ь. Конечно» (*Parm.* 142b–c).

Как это понять?

«П а р м е н и д. А вот как: 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?

А р и с т о т е л ь. Необходимо» (*Parm.* 142d).

Вот мы и видим, что стало единым, когда оно приобщилось к бытию. Оно действительно перестало быть единым в том смысле, который вкладывала в это слово элейская школа философов. Вместо того, чтобы полностью искоренять многое, оно сделалось каким-то «квазиединым», став в один ряд с бытием. В результате появилось многое в лице двоицы: единое плюс бытие. Но где двоица, там и троица:

«П а р м е н и д. И так, если бытие и единое различны, то единое отлично от бытия не потому, что оно – единое, равно как и бытие есть что-то иное сравнительно с единым не потому, что оно – бытие, но они различны между собою в силу иного и различного.

А р и с т о т е л ь. Совершенно верно.

П а р м е н и д. Поэтому иное не тождественно ни единому, ни бытию.

А р и с т о т е л ь. Как же иначе?» (*Parm.* 143b).

Вот и троица: единое, бытие и иное. Ее составляющие равноправны: можно соединять единое с бытием, единое с иным и иное с бытием. Каждое из этих соединений образует пару, и все пары, в свою очередь, равноправны.

«П а р м е н и д. Но каждая из взятых нами [пар] представляет собою сочетание двух [членов]; следовательно, каждый из них будет одним.

А р и с т о т е л ь. Очевидно.

П а р м е н и д. Если же каждый из них один, то при сложении какой угодно единицы с любым парным сочетанием не становится ли все вместе тремя?

А р и с т о т е л ь. Да.

П а р м е н и д. А не есть ли три – нечетное число, а два – четное?

А р и с т о т е л ь. Как же иначе?» (*Parm.* 143d).

Видим, что Парменид хочет показать собеседнику, как нужно строить числовой ряд. И они тут же, по-своему, осуществляют это построение. Делает это не просто так: Платон, в лице выражающего его мысли Парменида, считает число вообще и числовой ряд в частности существеннейшей характеристикой того мира, в котором мы обитаем.

«П а р м е н и д . Но при существовании числа должно быть многое и бесконечная множественность существующего. В самом деле, разве число не оказывается бесконечным по количеству и причастным бытию?»

А р и с т о т е л ь . Конечно, оказывается.

П а р м е н и д . Но ведь если все числа причастны бытию, то ему должна быть причастна и каждая часть числа?

А р и с т о т е л ь . Да.

П а р м е н и д . Значит, бытие поделено между множеством существующего и не отсутствует ни в одной вещи, ни в самой малой, ни в самой большой? Впрочем, нелепо даже спрашивать об этом, не правда ли? Как, в самом деле, бытие могло бы отделиться от какой-либо существующей вещи?

А р и с т о т е л ь . Да, никак не могло бы.

П а р м е н и д . Следовательно, оно раздроблено на самые мелкие, крупные и любые другие возможные части, в высшей степени расчленено, и частей бытия беспредельное множество.

А р и с т о т е л ь . Ты прав.

П а р м е н и д . Итак, частей бытия больше всего.

А р и с т о т е л ь . Да, больше всего.

П а р м е н и д . Что же, есть ли между ними какая-нибудь, которая была бы частью бытия и в то же время не была бы частью?

А р и с т о т е л ь . Как это возможно?

П а р м е н и д . Напротив, если она существует, то, полагаю я, пока она существует, ей необходимо быть всегда чем-то одним, а быть ничем невозможно.

А р и с т о т е л ь . Да, это необходимо.

П а р м е н и д . Таким образом, единое присутствует в каждой отдельной части бытия, не исключая ни меньшей, ни большей части, ни какой-либо другой.

А р и с т о т е л ь . Да.

П а р м е н и д . А остается ли единое целым, находясь во многих местах одновременно? Поразмысли над этим!

А р и с т о т е л ь . Размышляю и вижу, что это невозможно.

П а р м е н и д . Следовательно, оно расчленено, коль скоро оно не целое; ведь, не будучи расчлененным, оно никак не может присутствовать одновременно во всех частях бытия.

А р и с т о т е л ь . Это правда» (*Parm.* 143a–d).

В приведенной цитате содержится кульминация рассуждения Парменида. Оно привело нас в обитаемый нами мир, представляющий собой бесконечное множество частей бытия, каждая из которых едина. В нем и бытие, и единое раздроблены на всевозможные части. С элейским единым Платон покончил раз и навсегда.

Видим, что после сокрушительной критики Платона элейское единое из самодостаточного монстра, аннигилирующего все иное, превратилось в скромный эйдос, стоящий в одном ряду с другими эйдосами, такими как бытие, тождественное, иное, подобное, равное, благое, прекрасное, справедливое и др. Остановимся на тех его особенностях, которые приобретает оно в этом своем новом качестве.

Как мы видели выше, Платон в «Пармениде» рассматривает единое в тесной близости с бытием. Так же поступает в «Метафизике» и Аристотель. И в самом деле, у этих двух эйдосов есть роднящие их черты. Давайте начнем наш анализ с бытия.

Иммануил Кант в «Критике чистого разума» пишет: «Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи» (Кант 1964, 521).

Мартин Хайдеггер в своей статье «Тезис Канта о бытии» совершенно правильно отмечает, что главным в приведенном тексте Канта является слово «реальный». Кант не говорит тут о том, что бытие вообще не является предикатом; он утверждает только то, что оно не есть *реальный* предикат. Хайдеггер пишет: «Ведь говорим же мы о лежащем перед нами камне: он, этот вот камень, существует. Этот камень *есть*. Здесь с не меньшей очевидностью “есть”, т.е. бытие, оказывается предикатом, предикатом в высказывании об этом вот камне как субъекте высказывания. И Кант тоже в “Критике чистого разума” не отрицает, что существование, высказанное о непосредственно наличном камне, это предикат. Только такое “есть” – не *реальный* предикат» (Хайдеггер 2007, 505).

Какие же Кант относит к числу реальных? Те, которые присущи не всему на свете, а ограничивают какие-то отдельные области мира, в котором мы живем. Мы говорим: «Камень тяжел» или «Сократ мудр». И тяжесть, и мудрость – это реальные предикаты: ведь кроме тяжелых имеются и легкие предметы, а кроме мудрецов – простые люди. А бытие относится ко всему на свете: что бы мы ни взяли, взятое нами существует. Поэтому бытие и «не прибавляет ничего к понятию вещи», и не является, стало быть, *реальным*, в терминологии Канта, предикатом. Оно может быть названо *всеобщим* предикатом, так как присуще каждому элементу множества, представляющего собой мир, в котором мы обитаем. Об этом, по сути дела, говорит и Платон в приведенном нами большом отрывке из «Парменида»: что бы мы ни взяли, оно является «частью бытия». Мы можем сослаться тут и на слова Парменида (Парменида настоящего, а не на персонажа диалога Платона). В своей

поэме «О природе» он говорит: «То, что высказывается и мыслиться, необходимо должно быть сущим» (Fr. 6.1 DK, пер. А. В. Лебедева).

Реальные предикаты порождают как истинные, так и ложные высказывания. Высказывание «Камень тяжел» истинно, а высказывание «Снежинка тяжела» ложно; высказывание «Сократ мудр» истинно, а высказывание «Ксанטיפпа мудра» ложно. Что касается всеобщего предиката «Бытие», то он образует только истинные высказывания и не порождает ни одного ложного. Ведь бытию причастно все, о чем мы говорим и думаем. Максима Парменида незыблема. Бытию причастны и камень, и тяжесть, и снежинка, и Сократ, и мудрость, и Ксанטיפпа. Более того, ему причастны и Троянская война, и Одиссей, и Полифем, и кентавр, и козлоолень, и даже такие образования, как круглый квадрат, деревянное железо или вечный двигатель: ведь обо всем этом мы говорим и думаем.

Но как же так? Мы ведь точно знаем, что никаких кентавров, круглых квадратов и вечных двигателей не существует! Тут все дело в неоднозначности слова «существует», употребляемого в разговорном языке. Утверждая, что кентавров и круглых квадратов не существует, мы подразумеваем, что их не существует в действительности. Да, в действительном мире их не существует, зато они прекрасно существуют в мире нашей фантазии. Так что, в высказывании «Кентавров не существует» слово «существует» означает лишь то, что их не существует в реальном мире, а не то, что их не существует вообще.

Вернемся теперь к единому. Оно ведь тоже является всеобщим предикатом. Чтобы в этом убедиться, достаточно еще раз обратиться к тому длинному отрывку из «Парменида», который нами приведен выше. Ясно, что с единым дело обстоит так же, как и с бытием: к чему бы ни присоединилось единое в качестве предиката, оно порождает только истинные высказывания. И камень един, и тяжесть едина, и снежинка едина, и Сократ един, и мудрость едина. Точно так же едины и все «части бытия», находящиеся в области фантазии: и кентавр един, и козлоолень един, и круглый квадрат – тоже.

Имеются ли, кроме бытия и единого, какие-нибудь другие всеобщие предикаты? Да, имеются. Это, например, тождественное и иное. В диалоге «Софист» Платон противопоставляет эти предикаты друг другу. Очевидно, что оба они образуют только истинные высказывания: всякая «часть бытия» тождественна самой себе и иная по отношению к другим «частям бытия».

Итак, как разъяснил нам Платон, мир, в котором мы живем, представляет собой множество предметов («частей бытия»), которые позволяют нам мыслить и высказываться о них, приписывая им те или иные предикаты. Но ведь и о самих предикатах мы можем говорить и мыслить, делать их предикатами наших размышлений и высказываний. Таким образом, все предикаты, какие только возможны, включаются в бесконечное множество предикатов, составляющих наш мир. Так, например, мы можем сказать: «Солнце движется по небосводу», Здесь движение – это предикат, приписываемый солнцу. Но мы можем и добавить: «Движение солнца является круговым». Здесь движение оказывается уже предметом, которому мы приписываем круговращение.

Любой предикат может быть взят как предмет рассмотрения. Но попытка приписать ему, взятому в качестве предмета, самого себя уже в качестве предиката, как правило, не ведет к успеху. Результатом подобной попытки является, как правило, ложное высказывание. Например, если мы движение сделали предметом наших рассуждений, то сказать, что движение движется нельзя: движется солнце, а не само движение. Сказать, что тяжесть тяжела, тоже нельзя, потому что тяжелым является камень, а не тяжесть. Точно так же и прямизна не является прямой: это линия прямая, а не сама прямизна. И так далее.

Скорее всего, ни один реальный предикат не может стать предикатом самого себя. Не таковы всеобщие предикаты. Так, на протяжении уже многих страниц мы рассуждаем о бытии, и, стало быть, оно – предмет нашего рассуждения. При этом оно *существует*, существует как предмет нашего рассуждения. Значит, высказывание «Бытие существует» является истинным. Получается, что бытие выступает в двух «ипостасях»: в виде бытия как отдельного предмета и в виде бытия этого бытия и всех остальных предметов, составляющих наш мир, т. е. в виде всеобщего предиката.

Точно так же обстоит дело и с единым. Выше мы рассуждали о нем ничуть не реже, чем о бытии. Значит, единое может существовать как предмет и стоять в одном ряду со всеми предметами, образующими наш мир. Но всякий предмет из числа образующих наш мир един, как показал нам Платон, в «Пармениде» и, следовательно, высказывание «Единое едино» будет истинным. Видим, что и единое выступает как в виде отдельного предмета, так и в виде всеобщего предиката, как показал нам Платон.

Обратимся ненадолго к тому месту «Парменида», где участники диалога возвращаются к первоначальному предположению «единое существует». Здесь единое уже, так сказать, «опредмечено», бытие же пока выступает толь-

ко в качестве его предиката. А дальше Платон пишет: «ведь необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие – его частями». Таким способом Платон «опредмечивает» и бытие. Единое и бытие становятся двоицей, от которой легко перейти к троице. Платон замечает, что единое и бытие различны, «но они различны между собою в силу иного». Тут иное выступает пока в качестве общего для единого и бытия предиката: единое – иное по отношению к бытию, а бытие – иное по отношению к единому. Но Платон быстро опредмечивает и иное: ведь «иное не тождественно ни единому, ни бытию». Таким образом, иное становится в один ряд с двумя другими предметами: единым и бытием, и все вместе они дружно образуют троицу. Иное, стало быть, тоже выступает как в роли всеобщего предиката, так и в роли обособленного предмета. Высказывание «Иное является иным по отношению ко всему остальному» тоже оказывается истинным.

Две «ипостаси» и у тождественного. Ведь что бы мы ни взяли, оно тождественно самому себе. Таково же и самое тождественное: оно тождественно себе. Высказывание «Тождественное тождественно самому себе» истинно.

Подводя итоги, мы, опираясь на терминологию Платона, можем сказать, что опредмеченное бытие является частью неопредмеченного бытия, опредмеченное единое – частью неопредмеченного единого, опредмеченное иное – частью неопредмеченного иного, а опредмеченное тождественное – частью неопредмеченного тождественного.

Здесь уместно будет упомянуть о парадоксе, сформулированном Аристотелем в «Метафизике». В третьей книге этого трактата мы читаем:

«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» (*Met.* III, 3, 998b 22–27).²

В самом деле, если «живое существо» – род, «человек» – вид, а разумность считается видовым отличием человека, то разумность не должна быть ни человеком, ни живым существом. А в случае с бытием и единым получается так: что бы мы ни взяли, оно является и сущим и единым, а потому оно является и сущим и единым, а потому не может служить видовым отличием для предполагаемых видов как бытия, так и единого. Однако во второй главе трактата «Категории» Аристотель спокойно делит существующее на че-

² Здесь и далее цитаты из «Метафизики» даны в переводе А. В. Кубицкого, сверенного М. И. Иткиным.

тыре разновидности. Да и все мы делим его на существующее в прошлом, в будущем и в настоящем. Мы делим также на существующее в действительности и в области фантазии. И по многим другим основаниям люди делят бытие на виды. Как же так? Значит, оно все-таки способно быть родом, который можно разделить на виды, подобрав соответствующие видовые отличия? Где бытие, там, как мы знаем, и единое: сказанное сейчас о бытии можно переадресовать и ему.

Если принять во внимание то, что говорилось нами выше, то парадокс Аристотеля устраняется сравнительно легко. Делим мы опредмеченное бытие, видовые же отличия причастны вовсе не ему, а неопредмеченному бытию, каковому опредмеченное бытие и само причастно. То же самое и с единым. Поэтому никакого парадокса, на самом деле, нет. Определенные бытие и единое способны беспрепятственно исполнять роль родов, так как видовые отличия, позволяющие делить их на виды, им не причастны.

4

Обратимся теперь к Единому Плотина. Оно же есть эйдос, как у Платона, но является и абсолютным единым, исключаящим всякое многое, как у Парменида. Оно занимает некое «промежуточное» положение между тем и другим.

Плотин, скорее, богослов, чем философ. Поэтому в его рассуждениях встречается немало философских и логических «нестрогостей», как это бывает почти во всех теологических доктринах. Плотин, несомненно, отталкивается от платоновских текстов, однако переосмысливает их в своем, совсем не платоновском, духе. Дух его философии, скорее, филоновский. Ведь он учился в Александрии и был знаком с наследием Филона, равно как и с учениями гностиков, евангелистов и христианских апологетов. Он учился у того же учителя, что и Ориген. Ясно, что на Плотина влиял не только Платон.

Филон, кстати сказать, был тоже платоником, только очень своеобразным. Он считал, что в Септуагинте аллегорически зашифровано учение Платона. Например, в Библии сказано: «И изгнал Адама и поставил напротив сада Эдемского Херувимов и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3: 24).³ Филон понимает этот текст следующим образом: «Итак, Херувимы – это символы двух сил, владычества и благости, а пламенный меч – символ разума» (Филон Александрийский, *О Херувимах* 28; пер. Е. Д. Матузовой). Для Филона Каин – это то, что Платон называет мнением, а Авель – то, что Платон зовет знанием. То, что произошло между Каином и Авелем, Филон интерпретирует как победу мнения, до

³ Здесь и далее цитаты по синодальному переводу.

зубов вооруженного риторическими и софистическими приемами, в споре со знанием, пренебрегающим этими приемами. Он советует мудрецам, во избежание конфуза, никогда не снисходить до состязаний с непросвещенными, но хитрыми софистами: «Что касается Авеля, то он не изучал искусство речей и знает прекрасное лишь благодаря рассудку. Поэтому ему следовало, отыскав предлог, не приходить на поле и пренебречь вызовом неприятеля» (Филон Александрийский, О том, что худшее склонно нападать на лучшее 37, пер. Е. Д. Матузовой). Взаимоотношения между Агарью и Сарой он истолковывает как отношение всеобщего среднего образования (Агарь) к высшему, философскому (Сара). И так далее в том же роде. При этом Филону присуще «иудейское благочестие и гораздо большая личная вера в Бога, чем можно было бы ожидать» (Матузова 2000, 38). Бог иудеев, как известно, не терпит присутствия никаких других богов: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20: 2). Полагал ли Филон, что и Платон исповедует подобное единобожие? Безусловно. Пусть даже грозный библейский Бог – лишь аллегорическое изображение того бога, который, по мнению Филона, присутствует в диалогах Платона.

И Плотин тоже убежден в том, что Платон исповедует единобожие. Я думаю, что к этому убеждению он пришел, сопоставив два платоновских текста: один из диалога «Парменид», а другой из диалога «Государство». С одним из них мы уже знакомы. В «Пармениде» Платон говорит о том, что единое «никак не причастно бытию», что «единое не существует как единое и вообще не существует». Другой текст таков: «... Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо и есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (*Resp.* 509b).⁴ Единое не существует и благо не существует. Плотин рассудил, что в обоих текстах Платона речь идет об одном и том же, что единое и благо – это одно и то же, что единое тождественно благу.

Но, согласно Платону, благо не просто не существует, а находится за пределами существования, превышая его достоинством и силой. Значит, и единое таково же. Если так, то перед нами все атрибуты единого, запредельного всевышнего, всеблагого и всемогущего Бога. В таком достоинстве Он и фигурирует в «Эннеадах». Чаще всего Плотин именует его Единым, но нередко зовет и Благом, и Богом. Плотин уверен, что именно такого Бога исповедует и Платон. Однако все говорит о том, что Плотин хочет навязать Платону то, чего у того нет. Платон нигде не отождествляет единое с благом. Это отожд-

⁴ Здесь и далее цитаты даны в переводе А. Н. Егунова.

дествление – новация Плотина. Ни в одном диалоге Платона даже между строк нельзя вычитать ничего похожего на единого всеблагого и всемогущего Бога. В диалогах Платона много богов, в диалоге «Тимей» он даже устанавливает их иерархию, но такого Бога, который претендовал бы на единоличие и норовил превратить всех других богов в простые идолы, возбраняя им поклоняться, Платон не знал. И это естественно для греческого философа, не знакомого с Септуагинтой.

Кроме того, нет и повода для отождествления единого с благом. Если внимательно вчитаться в текст «Государства», то станет ясно, что Платон отнюдь не считает благо вообще не существующим.

Правда, если брать приведенный нами отрывок вне контекста, то он может послужить соблазном для спекуляций теологического характера. В самом деле, нельзя отрицать того, что тут говорится о том, что благо – «за пределами существования», т. е. не существует. Но с другой стороны, оно «превышает существование достоинством и силой», т. е. каким-то образом все-таки существует. Ведь нельзя превышать что-либо, вообще не существуя. Получается, что благо существует, не существуя. Как это понять? Этого и не может понять ум, который действует в рамках логики: ведь мы столкнулись с нарушением логических законов тождества и противоречия. Благо оказалось одновременно существующим и не существующим: оно противоречиво.

Как тут быть? Перед нами два пути: путь строгой философии и путь религиозной философии. Строгая философия отбрасывает все противоречивое, считая необходимым пребывать в рамках логики. Нарушать законы логики не приличествует строгому философу. Религиозный же человек скорее откажется от законов логики, чем от предмета своего поклонения. Он пойдет по второму пути. То, что Бог противоречив и не доступен пониманию, только придает Ему больше величия в глазах верующего. Плотин и христианские богословы пошли по второму пути, но мог ли пойти по нему Платон? Внимательное чтение диалога показывает, что Платон, будучи философом строгим, выбрал первый путь и никаких законов логики не нарушил.

5

В интересующем нас месте «Государства» Платон проводит аналогию между тем, как устроено зрение, и тем, как устроено умозрение. Он пишет:

«– И мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

– Конечно.

– Посредством чего в нас видим мы то, что мы видим?

– Посредством зрения» (*Resp.* 507e).

Сначала Платон дает описание того, как осуществляется зрение:

«– Какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит цвета, если будет пользоваться своим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого предназначенного.

– Что же это, по-твоему, такое?

– То, что ты называешь светом.

– Ты прав.

– Значит, немаловажным началом связуются друг с другом зрительное ощущение и возможность зрительно восприниматься; их связь ценнее всякой другой, потому что свет драгоценен.

– Еще бы ему не быть!

– Кого же из небесных богов можешь ты признать владывствующим над ним и чей это свет позволяет нашему зрению всего лучше видеть, а предметам – восприниматься зрением?

– Того же бога, что и ты, и все остальные. Ведь ясно, что ты спрашиваешь о Солнце.

– А не находится ли зрение по своей природе вот в каком отношении к этому богу...

– В каком?

– Зрение ни само по себе, ни в том, в чем оно возникает – мы называем это глазом, – не есть Солнце.

– Конечно, нет.

– Однако из орудий наших ощущений оно самое солнцееобразное.

– Да, самое.

– И та способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем как некое истечение.

– Конечно.

– Значит, и Солнце не есть зрение. Хотя оно – причина зрения, но само зрение его видит.

– Да, это так» (*Resp.* 507d–508b).

Описав то, как обстоит дело со зрением, Платон провозглашает, что аналогичным образом осуществляется и умозрение:

«– Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом, – ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам» (*Resp.* 508d-c).

Аналогия четкая, строгая и недвусмысленная: благо аналогично Солнцу, ум – зрению, умопостигаемое – зрительно постигаемым вещам. Из данной аналогии следует и все дальнейшее:

«– Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое – познание и истина, но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать что-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше.

<...>

– Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление» (*Resp.* 508e-509b).

И дальше сразу идет тот отрывок, который мы уже так долго обсуждаем:

«– Считай, что и познаваемые вещи не только могут дознаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (*Resp.* 509b).

По-моему, у Платона все сказано ясно и однозначно. Благо вовсе не является чем-то таинственным, чем-то не существующим вообще, и при этом превышающим *всякое* существование. Оно прекрасно существует, но существует иначе, чем ум и умопостигаемые предметы. Ему присуще существование более высокого ранга, чем им. Только *их* существование оно превышает, только за пределами *их* существования находится.

Солнце делает возможным функционирование и само существование зримых вещей, а благо делает возможным функционирование и существование ума и всего умопостигаемого. Солнце может существовать без зренья и зримого, а они без него – нет. Равным образом, благо может существовать без ума и умозрительного, а они без него – нет. Значит, существование Солнца рангом выше существования освещаемых им вещей, а существование блага рангом выше существования умопостигаемых предметов. В этом смысле Солнце находится «за пределами» существования могущих быть видимыми вещей, а благо – «за пределами» существования могущих быть постигнутыми умом предметов.

Тут надо иметь в виду и одну чисто терминологическую деталь. Полноценным бытием Платон считает лишь постоянное, вечное и неизменное существование, каковое присуще эйдосам. А для обозначения преходящего существования единичных вещей, возникающих и исчезающих без следа, Платон предусмотрел термин «становление».

Вот и здесь он пишет, что Солнце, давая зримым вещам их зримость, а также рождение, рост и питание, само не есть *становление*. Благо же, обеспечивая умопостижимым вещам их познаваемость, само не есть их *существование*.

Заметим, что Солнце Платон именует богом (ведь он, как и большинство его современников, почитал все небесные светила богами), а о благе говорит лишь как об «идее блага». При этом хоть Солнце и имеет более высокий ранг бытия по сравнению со зрением, однако само «зрение его видит». То же самое и относительно идеи блага: ум способен ее усмотреть.

Статус бога благо получает у Платона в диалоге «Тимей». Мы читаем: Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благо» (*Tim.* 29e).⁵ И далее: «Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим» (*Tim.* 30a-b).

Демиург, согласно Платону, благ. Он даже «есть высшее благо». Но в демиурге нет ничего потустороннего, нет даже намека на то, что он находится «за пределами существования». Он так прочно связан с бытием, что прочнее некуда. Перед нами бог-специалист, бог-архитектор и строитель, который создает космос «из подручных материалов». Он отнюдь не является творцом всего на свете. Его задача – создать космос, и он занят только этим. Царство вечных идей существует независимо от него. Оно существовало задолго до того, как он приступил к строительству космоса. Демиург «взирал» на идеи, когда его создавал: «Если космос прекрасен, а его демиург добр, ясно, что он взирал на вечное» (*Tim.* 29a). Точно так же и «восприимница и как бы кормилица» (*Tim.* 49a) не была сотворена демиургом. Она существовала издревле в виде бесформенного и беспорядочно колеблющегося хаоса. Этот хаос демиург сумел, взирая на вечное, упорядочить и придать ему форму, превратив его, таким образом, в космос.

Что касается богов, то некоторые из них демиургом сотворены. Это – Солнце, луна и пять планет, а также «неподвижные звезды, являющие собой вечносущие божественные существа» (*Tim.* 40b). Сотворил он, по-видимому, и Землю, «старейшее и почтеннейшее из божеств, рожденных внутри неба»

⁵ Здесь и далее цитаты даны в переводе С. С. Аверинцева.

(*Tim.* 40c). А вот боги традиционного греческого пантеона демиургом не сотворены и появились на свет независимо от него. Платон пишет: «Повествовать о прочих божествах и выяснять их рождение – дело для нас непосильное» (*Tim.* 40d).

Согласно Платону, демиург – старейший бог, а все остальные боги – младшие. Но в отличие от библейского Всевышнего, демиург не «ревнив». Он не призывает разрушить «капища» традиционных богов, не старается лишить их звания божеств. Он отечески относится как к сотворенным, так и к не сотворенным им богам. Для него равны «как те, чье движение совершается на наших глазах, так и те, что являются нам, лишь когда сами того пожелают» (*Tim.* 41a). И младшие боги относятся к демиургу по сыновьему. Они по его просьбе охотно помогают ему достроить задуманный им космос, охотно становятся его подмастерьями. О самом же мастере, кроме того, что он благ, Платон ничего не хочет нам сообщить, уклончиво говоря: «Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» (*Tim.* 28e).

6

Каково же все-таки единое у Плотина? Как уже было сказано, он отождествляет единое с благом. Кроме того, он описывает единое примерно так же, как описывает Платон элейское абсолютное единое. Единое Плотина неделимо, оно не может быть названо целым, так как лишено каких бы то ни было частей, ему, следовательно, не может быть присущ никакой предикат, в том числе и существование.

Мы помним, что когда Платон приходит к выводу, что элейское единое существовать не может, он добавляет, что вследствие этого оно невысказимо и невыразимо. Ведь о том, чего нет, нельзя ничего не помыслить, ни сказать. Единое Плотина тоже невысказимо и невыразимо, однако оно, хотя его и нельзя назвать существующим, все же каким-то сверхъестественным образом пребывает. При этом оно является еще и началом всего существующего. Согласно Плотину, единое невысказимо и невыразимо не потому, что его нет, а потому, что оно настолько величественно и таинственно, что наше мышление, действующее в рамках формальной логики, не в силах к нему подступиться. В трактате шестой *Эннеады* «О воле и свободе Первоединого» Плотин пишет, что мы

«...не можем найти слов и выражений не только таких, которые были бы сообразны с существом его, но и таких, которые бы хоть что-нибудь о нем. Это потому, что все самое прекрасное и самое высокое позднее и ниже его, так как оно есть

начало этого всего, или, пожалуй, с другой точки зрения, даже не начало, насколько мы из его понятия устраним все прочее, как низшее, а в том числе, конечно, свободу и самопроизвольность, так как эти термины намекают на стремление к чему-нибудь другому, на беспрепятственность стремления и на бытие других существ, имеющих такие же стремления, между тем как ему (как Благу) нельзя усвоить никакого стремления, ибо оно есть то, что есть прежде и выше всего прочего. Мы не говорим даже «оно есть, существует», чтобы не поставить его в один ряд со всем прочим, что есть, что существует ...» (Plot. *Enn.* VI, 8, 8).⁶

Читая подобное, мы, конечно, видим, что находимся вдали от строгой философии, но зато в тесных объятиях религиозного способа мыслить.

Квинтэссенция учения Плотина о едином – это то, что хотя последнее и нельзя назвать ни началом, ни даже существующим, оно, тем не менее, является началом всего существующего. Оно является началом всех эйдосов и всех одушевленных и неодушевленных вещей. Всем известна неоплатоническая иерархия: единое – ум – душа – космос. Ее описанию посвящены все шесть «Эннеад». Для нас тут важно следующее: если элейское единое исключает многое, то единое Плотина, наоборот, порождает многое. Элейское единое абсолютно: оно находится в отношении противоречия с многим. Если есть единое, то нет многого, а если есть многое, то нет единого. Неоплатоническое же единое не является абсолютным: оно совместимо с многим. Существует единое (пусть сверхъестественным и таинственным образом) и рядом с ним существует многое – идеи и вещи, им порожденные. Фактически единое Плотина является лишь элементом множества, состоящего из него самого и тех идей и вещей, которые оно породило. Налицо не противоречие между единым и многим, а мирная конъюнкция единого и многого.

Очевидно также, что Первоединый Плотина, царящий над умом, душой и космосом, гораздо больше похож на всемогущего библейского Бога, сотворившего все из ничего и неусыпно надзирающего за сотворенным, чем на скромного демиурга Платона, который был способен создать далеко не все и не из ничего. Демиург даже не довел до конца свою работу, распорядившись, чтобы построение Вселенной было завершено младшими богами. «Сделав все эти распоряжения, он пребывал в обычном своем состоянии» (*Tim.* 42e), т. е. не заботился уже ни о чем.

⁶ Цитата дана в переводе Г. В. Малеванского.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель (1976) *Сочинения в четырех томах*. Ред. В. Ф. Асмус. Москва. Т. 1.
- Кант, И. (1964) «Критика чистого разума». Перев. с нем. Н. О. Лосского. *Сочинения в шести томах*. Москва. Т. 3.
- Платон (1990–1994) *Собрание сочинений в четырех томах*. Ред. А. Ф. Лосев и др. Москва.
- Плотин (1995) *Сочинения. Плотин в русских переводах*. Перев. с древнегр. Г. В. Малеванского. Сост. М. Солопова. Санкт-Петербург.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Хайдеггер, М. (1993) «Тезис Канта о бытии». Перев. с нем. В. В. Бибихина. *Время и бытие*. Москва, 361–381.
- Матuzова, Е. Д. и др., пер. (2000) *Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета*. Москва.

References in Russian

- Aristotel' (1976) *Sochineniya v chetyrekh tomah*. Red. V. F. Asmus. Moskva. T. 1.
- Kant, I. (1964) *Kritika chistogo razuma*. Perv. s nem. N. O. Losskogo. Sochineniya v shesti tomah. Moskva. T. 3.
- Platon (1990–1994) *Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah*. Red. A. F. Losev i dr. Moskva.
- Plotin (1995) *Sochineniya. Plotin v russkih perevodah*. Perv. s drevnegr. G. V. Malevanskogo. Sost. M. Solopova. Sankt-Peterburg.
- Lebedev, A. V., per. (1989) *Fragmenty rannih grecheskih filosofov*. Moskva.
- Heidegger, M. (1993) «Tezis Kanta o bytii». Perv. s nem. V. V. Bibihina. *Vremya i bytie*. Moskva, 361–381.
- Matuzova, E. D. i dr., per. (2000) *Filon Aleksandrijskij. Tolkovaniya Vethogo Zaveta*. Moskva.