

ВВЕДЕНИЕ В НЕОРТОДОКСАЛЬНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

А. А. Цуркан

Поступила в редакцию 6 октября 2012 г.

Аннотация: статья посвящена обзору основных тенденций в развитии древнегреческой философии и их неортодоксальной интерпретации. Один из главных выводов заключается в том, что аутентичное прочтение греческой философии оставляет мало сомнений в том, что статус бытия почти всегда был вторичным по отношению к небытию, если не производным от последнего.

Ключевые слова: бытие, небытие, пустота, Парменид, Платон, неоплатонизм.

Abstract: the article gives an overview of the major trends in the development of the ancient Greek philosophy and their non-orthodox interpretation. One of the main conclusion here is that the authentic reading of the Greeks gives a little doubt that the status of being was almost always inferior to that of non-being (the void, nothingness) if not outright derivative of the latter.

Key words: being, non-being, the void, Parmenides, Plato, neoplatonics.

Христианское прочтение античной философии дает нам каноническую картину триумфа онтологического фундаментализма и эссенциальности: античная философия – это метафизика и онтология *parexcellence*; «небытия нет»; «мир идей и мир вещей»; *poesis* и «идея Блага». Но так ли это на самом деле? Триумф онтологизма начинает давать сбой, если дехристианизировать это прочтение и, следуя завету А. Ф. Лосева, не выдумывать Платона заново (завету, которому, впрочем, он сам не всегда следовал), а попытаться рассмотреть в античной философии тот аспект аутентичности, который делает ее столь ярким и неповторимым явлением в духовной жизни Европы.

Опыт построения новой парадигмы древнегреческой философии следует начать с ответа на ряд принципиальных по своему значению вопросов, а именно: что такое бытие и откуда оно возникает¹, в силу каких причин бытие есть, что такое вещь («тело») и каков его онтологический статус?

1. Уже в рамках философии фюзиса, когда интенсивно осуществлялся поиск ответа на вопрос «из чего всё», мы находим интереснейшее и

¹ «В вопросе о существовании бытия и небытия сознание исторически проходит следующие ступени: наиболее очевидным кажется, что существовать может только существующее, т.е. только бытие существует. Но факт движения заставляет признать, что существуют и бытие, и небытие. Но если существует единство бытия и небытия, то тем самым существует и небытие, т.е. существует несуществующее. Наконец, сознание понимает, что только небытие существует, чему и учит моя философия небытия» [1, с. 6].

парадоксальное открытие Анаксимандра – того из милетцев, которому удалось в максимальной мере абстрагироваться от поэтико-символической метафоры Фалеса. Основа (*ἀρχή, substantia*) и первоначало всего сущего – некое беспредельное (*ἄπειρον*) – оно же, очевидно, еще и бескачественное, ибо любое качество – есть ограничение, а беспредельное по определению не может заключать последнего. Возникает вопрос: каков онтологический статус апейрона? Применим ли к нему предикат существования?

Непредвзятая оценка беспредельного у Анаксимандра, на наш взгляд, со всей определенностью исключает положительный ответ на второй вопрос. Беспредельное (бескачественное) не может существовать как бытие (нечто имеющееся в наличии, реальное, определенное), ибо единственно возможное существование есть бытие ограниченное, определенное, индивидуальное. Это противоречит исходной посылке о «беспредельном». Негативное (апофатическое по сути) определение апейрона не оставляет сомнения в том, что, с точки зрения Анаксимандра, первоначалом всего сущего является ничто.

Вероятно, философ и сам понимал, что существование предполагает наличие предела (*peyros*), который придает существующим индивидуальные характеристики и свойства. Это так называемый *principium individuationis*. Таким образом, непредвзятое чтение второго милетца позволяет утверждать, что уже на ранних этапах размышлений о природе «сущего» постепенно вызревала интуиция первичности ничто (беспредельного, неопределенного) по отношению к нечто. Апейрон должен быть признан неопределенным (бескачественным), ибо порождает всю полноту качественного своеобразия первостихий – земли, воды, огня и воздуха (т.е. собственно реальности, если угодно, бытия).

Еще одно гениальное открытие Анаксимандра состоит в том, что существование вещей есть своего рода «вина» по отношению к порождающему их беспредельному. Метафора вины может быть понята и как признание вторичности предела (существования = бытия) по отношению к беспредельному и даже как указание на ненормальность, аномальный характер существования по отношению к ничто, из которого всё происходит и в которое всё возвращается с необходимостью. Наказанием за эту ненормальность (вину) существования и становится его гибельность (смерть). Последнее свидетельствует также и о неустойчивости, несамодостаточности бытия. Сомнения в том, что оно способно быть *causasui* сквозит уже здесь.

2. Формула Парменида «бытие есть, а небытия нет» открывает новую перспективу оценки статуса первоначала². Что можно извлечь из этой

² Настоящее открытие Парменида – ничто. Только на распутьи, на границе с ничто бытие мыслится как бытие, безотносительно. Да, ничто не составляет с бытием ни пифагорейскую, ни гераклитовскую пару. Небытие не может быть ни как нечто двойственное (могущее быть больше-меньше) относительно самождественности единого бытия, ни как другое бытие, схваченное с (первым) бытием единства (дальнейшего) «всего». Хотя, заметил бы, пожалуй, Гераклит

формулы за вычетом христианских наслоений и коннотаций? Бытие есть, т.е. существующее существует. Эта тавтологическая конструкция требует ответа как минимум на три вопроса: почему существующее существует, какова природа существования, что такое существование (бытие)?

Парадокс парменидовой онтологии заключается в том, что существование (бытие) не может быть определено исходя из самого себя. «Естественность» бытия ровным счетом ничего не говорит о том, что такое бытие. Очевидно, что естественный способ определения последнего – некая интеллектуальная демаркация такового в отношении того, что бытием не является. Так в парменидовой формуле появляется вторая часть. Оказывается, что о-пределение бытия может быть достигнуто только за счет того, что от бытия отличается, т.е. за счет небытия. Стало быть, бытие есть, потому что небытия нет. При этом бытие в силу своей «естности» – это область присутствия. Небытие в силу своей «неестности» – область отсутствия. Можно ли сделать из этого вывод о том, что небытие есть причина бытия. Конечно, нет, – скажет воинствующий онтолог (например, В. А. Кутырев). Конечно, да, скажет воинствующий нигитолог (например, Н. М. Солодухо). Исследуем это.

Бытие как присутствие монолитно, ограничено, конечно. Его меньше, чем небытия абсолютного и бес-предельного (А. Чанышев). Потому бытие (существование) сферично, но при этом очевидно, что само понятие существующее (сущее) содержит в себе указание на некую процессуальность (движение, изменение) – характеристику, чрезвычайно важную для определения природы существования.

Однако куда же может двигаться целокупное монолитное бытие? Только в то, что находится за его пределами, т.е. в ничто. Но это означало бы признание конечности, темпоральности и необратимости любого конкретного бытия, как и бытия вообще, признание перспективы вечного ничто после истечения срока временного нечто. По-видимому, эта перспектива для живого человека (не только для христианина), трудно выносимая, испугала и Парменида и потому он решил подвергнуть бытие своеобразной крео-обработке, остановив его в Вечности. Отсюда абсурдный постулат о покоящемся существовании (вечном и неподвижном, неизменном бытии). Постулат тем более абсурдный в силу другого гениального прозрения элейского философа. Задолго до Декарта Парменид пришел к выводу о том, что именно мышление (мысль) является не только естественным, удостоверяющим бытие инструментом, но и тождественно самому бытию.

Мыслить и быть – одно! Это открыло поистине фантастическую перспективу. Бытие есть сознание (существование). Бытие тождественно

(или позже заметит Гегель), бытию, чтобы быть на деле, отличаться от небытия, нужно отрицающее соотношение с небытием, которого нет: бытие как постоянное становление собой, восстановление, отделение себя от небытия. Небытие, следовательно, есть как граница всего, как о-пределение бытия в его бытийности. Граница, предел, черта – вот образ начала» [2, с. 608].

мышлению как раз в силу того, что несуществование (небытие) никоим образом не охватывается мышлением. Мышление не может проникнуть в сферу отсутствия и останавливается на его кромке (т.е. в пределах собственно бытия). Впрочем, постоянно испытывая искушение помыслить немислимое.

Быть и мыслить – одно означает, что бытие есть содержание мышления и, наоборот, ибо то, что существует, слагается из элементов мыслительной активности, которая еще не дифференцирована на чувственную и рациональную ступени познания и воспринимается как целое. В равной мере в парменидовом бытии отсутствуют различия телесного (вещь) и духовного (идея). «Мысль» – интуиция чрезвычайно емкая и вбирает в себя то, что позднее, в рамках бинарной иудео-христианской модели, превратится в череду оппозиций: небо – земля, душа – тело, бог – дьявол и т.д. с неравным статусом элементов этих контрарностей.

Собственно, апории Зенона (во многом вопреки их традиционному прочтению) говорят лишь о том, что движение, пространство и множество не могут быть мыслимы адекватно, оставаясь всецело в плоскости бытия³. Их природа бинарна и с необходимостью требует включения небытийного аспекта. Демокрит развил эту идею, доведя ее до высокой степени наглядности: его атомы (бытие – во-множестве) движутся в пустоте, которая является коррелятом небытия.

Пустота как область тотального отсутствия отличается от бытия (области присутствия) по природе. Присутствие атомов гарантирует их бытийность. Впрочем, здесь, как и в случае с Парменидом, существует трудность: атому назначается статус неделимого сугубо волюнтаристски; ни Левкипп, ни Демокрит не объясняют, почему, собственно, атом есть предел делимости, несводимый к ничто квант бытия. Быть может, это сведение было неприемлемым по психологической причине, поскольку означало бы открытие гибельности бытия, его вторичности и неустойчивости по отношению к ничто (пустоте)? В таком случае оставалось только постулировать вечность атомов, что Демокрит и делает. В этом, на наш взгляд, несомненная слабость его системы.

Интересно другое: картина будет выглядеть менее драматичной, если иметь в виду то, что атом Демокрита, по терминологии последнего, есть идея. В неделимость идеи как кванта информации, пребывающего в пустоте (квантовый пробел нелинейной психологии), гораздо легче поверить, нежели в пресловутую материальность атома (вульгарный материализм, линия Демокрита В. И. Ленина), о чем написаны тома историко-философской литературы. В таком случае Демокрит открывает бытие как идею в процессуальности (мышление = движение), условием чего

³ «Движущееся тело находится в одной, конечной части пространства и не находится в другой, бесконечной части пространства; любое тело существует в конечной части пространства и не существует в его бесконечной части; – всё возникает на время, а погибает навечно. Возникновение и гибель неравномощны. Коль скоро время не феномен, а существенное свойство бытия, коль скоро всё проходящее, то небытие абсолютно, а бытие относительно [1, с. 6].

является небытие (пустота). И не более того. При этом последнее вновь оказывается условием определенности бытия (атом = идея).

3. Апофеозом в развитии отмеченных выше тенденций формирования философии фюзиса стала, несомненно, метафизика Платона. Степень «метафизичности» его спекулирующей относительно бытия станет очевидной, если попытаться ответить на два вопроса: является ли идея чем-то большим, чем просто мысль (или, если угодно, квантинформации); является ли мир вещей субстанцией, суверенной по своему статусу и значению и существующей как бы параллельно миру идей, хотя и причастной последнему? Недогматическое (дехристианиализированное) рассмотрение платоновской онтологии, на наш взгляд, со всей уверенностью позволяет дать отрицательные ответы на оба эти вопроса.

В самом деле Платон нигде не дает категории «идея» иное истолкование, чем то, которое позволяло бы усматривать в ней нечто большее, чем просто мысль. Идея – это не *res cogitans* Декарта, существующая параллельно *res extensa*. Это не почти «физическая», осязаемая конструкция типа лукрециев «первоначал», которые, как пылинки, можно увидеть в луче солнца. Это даже не гомеомерии Анаксагора, в которых можно нащупать некоторое качественное своеобразие. Это просто мысль, пребывающая либо в состоянии самотождественности (покой), либо во взаимодействии с иными мыслями (движение, становление). При этом идея – это единственное истинно сущее бытие. Только к ней применим предикат существования.

Значит, всё, что не есть идея, – не есть и бытие (т.е. есть небытие, ничто). Это в полной мере относится к так называемой вещи. Не будучи идеей, она не является и бытием. Стало быть, нет никаких оснований модернизировать платонизм, приписывая ему метафизическое удвоение (мир идей и мир вещей). Быть может, в оптике августиновской оппозиции *civitas dei* – *civitas terrena* учение Платона и выглядело бы таким образом. Но это был бы уже не аутентичный, а христианизированный платонизм.

Итак, в строгом смысле слова есть только идея и иерархия идей. Но как же быть с вещью? Она ведь тоже каким-то образом существует?

Если подойти к платоновской онтологии со всей строгостью, то необходимо признать, что вещь может существовать лишь в одном случае – если она тождественна идее, т.е. если она и есть идея. Точнее, вещь есть некий модус идеи. Думается, пресловутая тема причастности, за которую ухватился Аристотель, может быть удовлетворительно решена лишь таким образом. В противном случае нам с необходимостью придется приписать предикат существования и миру вещей, что удвоит бытие и приведет нас к декартову параллелизму.

Стало быть, идея может пребывать в следующих модусах: как бытие, покой, тождественное ($A = A$), как иное (идея «А» не равна идее «В»), как движение (идея «А» взаимодействует с идеей «В»). Этот последний и есть становление (процессуальность), время как подвижный лик Вечности (т.е. «мир вещей»).

Что является условием движения идеи, т.е. обеспечивает возможность становления? То же самое, что является условием движения их демокритовских аналогов – атомов, а именно – пустота. Платоновский термин «*chora*» обычно переводят на русский как пространство. Но слово «пространство» содержит столь мощную географическую и физическую коннотацию, что трудно отделаться от ощущения, что: а) речь идет о чем-то реально существующем; б) измеримом и телесном, тогда как на самом деле метафора «хора» используется Платоном для обозначения той не-существующей первоосновы, которая первична по отношению к Космосу как иерархии идеи (бытие) и является условием ее существования. Функция *chora*, таким образом, аналогична функции пустоты в атомизме Демокрита. Вероятно, английское слово «*thevoid*», применяемое при переводе термина «пустота», гораздо лучше и точнее передает главную характеристику не-бытия – как области отсутствия.

4. Во многом аналогичная ситуация происходит и с аристотелевским учением о материи и форме. В материи видят нечто большее, чем ничто, в форме нечто большее, чем просто идею. Эти aberrации, на наш взгляд, имеют два источника: языковую инерцию, связанную с употреблением новоевропейской категории «материя», отсылающей нас к телесной субстанции, и мощную инерцию иудео-христианского дуализма (шаммаим, арец, *civitas dei – civitas terrena*), которая способствовала тому, что Аристотеля препарировали с помощью христианского теологического дискурса и в результате получили классическую модель метафизического дуализма.

Нет нужды говорить о том, что термин «метафизика» применительно к Аристотелю навязан извне и носит сугубо технический характер. Он был изобретен Андроником из Родоса в I в. до н. э. для каталогизации произведений Стагирита. Сам Аристотель называл ядро своей системы «первой философией» или «теологией». Попробуем еще раз понять, каков реальный статус двух ключевых ее категорий – материи и формы (точнее, *hyle* и *morphe*). Нас интересует, прежде всего, «первая материя», т.е. то, что предшествует любой определенности. Но Аристотель отказывает ей в том, что она сущность, что она каким-то образом определена. Стало быть, «первая материя» ни при каких обстоятельствах не может быть квалифицирована ни как телесность, ни как бытие. А это означает, что, как и в случае с платоновской хорой, «первой материи» принадлежит лишь один статус – небытия.

Именно в таком качестве «первая материя» служит базовым принципом дифференциации форм. Взаимодействуя с материей (т.е. по сути с пустотой), последние и в самом деле привносят в нее определенность, поскольку сами определены. Но это не формовка телесного, как часто бывает принято иллюстрировать мысли Аристотеля на примере шара, сделанного из меди, ибо материя (первая) – это не тело, это именно определение формы пустотой, в которой форма пребывает.

Довольно сомнительным выглядит и постулат о вечности формы и всё по той же причине, о которой говорилось выше: форма (как и бытие вообще) не может быть *causasui*. Что касается перводвигателя, то его непод-

вижность мнимая: мысль, мыслящая самое себя, совершает движение, ибо мышление, будучи процессом, как представляется, есть разновидность движения. А последнее нуждается в источнике, что вновь отсылает нас к необходимости искать причину для «формы форм» (бытия), подлинную *causafinalis*. И искать ее не в перводвигателе и не в форме, а в том, что является достаточным основанием (или, как элегантно говорят во Франции, *raison del'etre*) для них самих.

5. Однако, пожалуй, наиболее очевидными достижения античной философии стали в неоплатонизме. Это, не побоимся банальности, квинтэссенция дискурса о бытии и его статусе.

Итак, к чему пришла здесь греко-эллинистическая мысль? Единое – небытийно. Сверхбытийность (т.е. как бы внебытийность), о которой любили писать отечественные философы старой школы с православной подоплекой), – это фикция. Единое есть чистое ничто, если угодно, – «мрак над бездною», полнота которого абсолютна. Прежде всего полнота возможностей, ибо ничто ни в чем и никем не ограничено. Стало быть, в Едином есть и возможность самоотрицания, выступающего в качестве бытия. Единое (ничто) может создавать кажимость иного (бытие). Определять себя в качестве такового. А может и не делать этого, ибо никем и ни к чему не принуждаемо. Следовательно, бытие, будучи лишь манифестацией, модусом и маской Единого, абсолютно произвольно и случайно. Порядок и хаос в нем уравновешены как Уран и Гея, и ни одно не берет верх, ибо любая одномерность, любой монизм есть ограничение. А ничто (Единое) не терпит ограничений, так сказать, по природе.

Интуиция была известна эллинам с древнейших, мифологических времен. Закон (*nomos*), Зевс, ограничивает предел и создает видимость (идею порядка) – *cosmosaesthetos*. Но над законом возвышается бесконечно большая область случайного – мойра. Не в этом ли кроется ответ на вопрос, который мучает все монистические теологии мира: почему есть зло, почему невинные рождаются с синдромом Дауна, почему так везет другим?

Бытие, истекаемое из Единого как его вариант, наряду с многими иными вариантами, обладает лишь кажимостью логики и структуры. На самом деле оно вариативно и случайно. Индивид боится и не понимает случая, поэтому гипертрофирует значение закона и системности бытия. Ему хочется верить в вечность и прозрачность «эстетического Космоса». Если такой соблазн и был у Плотина, то философ его успешно преодолел. Истечение Единого, извлекающее из мрака ничто бытие форм и парадигм, мир кажимости и света – всё это погружается в тень, мрак, спонтанно ставший светом, вновь переходит в мрак, когда Единое затухает в материи.

Итак, подведем итоги. Когда-то Лейбниц считал основным вопросом философии проблему: как возможно нечто, а не ничто. Опыт неортодоксального прочтения античной философии говорит о том, что главное достижение последней – это вывод, что «нечто» (бытие = идея = форма = мышление) есть лишь проявление ничто, один из бесконечного количест-

ва его модусов. Плотин имел возможность постичь это, как говорит его биограф, лишь четыре раза. Мы же – хоть каждый день.

Литература

1. Чанышев А. Н. Трактат о небытии (версия 2005 г.) / А. Н. Чанышев // *Философия и общество*. – 2005. – № 1. – С. 5–15.
2. Ахутин А. В. Античные начала философии / А. В. Ахутин. – СПб. : Наука, 2007. – 784 с.

Воронежский государственный университет

Цуркан А. А., кандидат философских наук, преподаватель кафедры истории философии

Тел.: 8-904-213-67-46

Voronezh State University

*Tsurkan A. A., Candidate of Philosophy,
Lecturer of the Department of History of
Philosophy*

Tel.: 8-904-213-67-46