

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования «Нижегородский
государственный педагогический университет имени Козьмы Минина»**

На правах рукописи

КОВАЛЕНКО АЛЕКСЕЙ АНАТОЛЬЕВИЧ

**«Становление принципа идеального единства мира в античной
философии (пифагорейцы, Парменид, Платон, Плотин)»**

09.00.03. – История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
С. Н. Кочеров,
доктор философских наук, доцент

Нижний Новгород

2015

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. УЧЕНИЕ ОБ ИДЕАЛЬНОМ БЫТИИ ПИФАГОРА И ПАРМЕНИДА: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ ЕДИНСТВА МИРА ...	21
1.1. Специфика античного идеализма и проблема идеального единства мира	21
1.2. Бытие пифагорейцев как мир, управляемый числами и гармонией: множественность без единства	38
1.3. Сущее Парменида как «тождество бытия и мышления»: единство без множественности	67
Глава II. ОСМЫСЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ КАТЕГОРИИ ИДЕАЛЬНОГО БЫТИЯ В УЧЕНИЯХ ПЛАТОНА И ПЛОТИНА: РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ЕДИНСТВА МИРА	91
2.1. Онтология Платона: единство мира как логический принцип	91
2.2. Онтология Плотина: учение об идеальном единстве мира	122
2.3. Онтология Платона и Плотина: сравнительный анализ	147
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	163
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	172

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Проблема единства мира относится к числу важнейших проблем философии, которые сохраняют высокую значимость для этой науки, несмотря на многочисленные попытки ее решения, насчитывающие не одну тысячу лет. В неявном, латентном, имплицитном виде эта проблема впервые встречается у представителей Милетской школы, которые сводили многообразие мира к тому или иному физическому «первовеществу» (вода, апейрон, воздух), лежащему в его основе. Более развитый подход к ней возник в конце VI – начале V века до н.э., в учениях Гераклита и Парменида, благодаря которым античная философия пришла к философскому пониманию бытия. С тех времен постановка вопроса о едином начале и основе мира стала специфичным признаком монистической философии, а его решение – отличительным критерием деления философских концепций на идеалистические и материалистические учения.

Решающая роль в осмыслении данной проблемы на теоретическом уровне принадлежала стремлению древнегреческих философов объяснить отношение чувственно-воспринимаемой реальности и умозрительного бытия, открытого к тому периоду философским мышлением. Потребность в таком объяснении породила различные эвристические подходы, приводившие к разнообразным, порою противоположным выводам. Возникшее затруднение было осознано вскоре наиболее выдающимися умами в качестве главного «водораздела» философской мысли. Так, Платон в диалоге «Софист» противопоставляет одних, что «признают тела и бытие за одно и то же», другим, кто стоит на том, что «истинное бытие – это некие умопостигаемые и бестелесные идеи».¹ Хотя глава Академии не без иронии говорит об этой «борьбе гигантов», сошедшихся друг с другом в споре о бытии, симпатии его самого очевидны, и он не скрывает своего мнения, какая из сторон ближе к истине, пусть его и не вполне устраивают приводимые ею аргументы.

Следует заметить, что возникшее на переходе от ранней к зрелой стадии древнегреческой философии различие в понимании единства мира не было еще продиктовано логикой противостояния ни материализма и идеализма, ни сенсуализма и рационализма, характерной для философии Нового времени. Античные мыслители оказались перед дилеммой, чему отдать предпочтение в обосновании единства мира: внешне воспринимаемым

¹Платон. Софист // Платон. Собр. соч.: в 4 тт. – Т. 2. М.: Мысль, 1992. С. 324.

телам, сводимым к первоначальному веществу, или внутренне достоверным мыслям, убеждающим в наличии бестелесного всеобщего начала. Поэтому в известном смысле можно согласиться с отечественным исследователем С.П. Лебедевым, который пишет о специфике «решения основного вопроса философии» в античности: «...Физика по своему существу, по выбору начал, применение которых признается ею достаточным для объяснения сущего, приближается к строю мысли, могущему именоваться материализмом. Тогда идеалистические учения логичнее называть «метафизикой», поскольку они опираются на начала, которые не могут быть поняты в рамках физики, т.е. которые находятся «за» физикой, лежат вне ее».² Вместе с тем на выбор того или иного предпочтения греческими мыслителями оказывали влияние оппозиции не только физического–метафизического, но также индивидуалистического–социального характера.

Здесь нужно вспомнить, что древний грек VI–V века до н.э. мог наблюдать столкновения сил порядка и хаоса не только в большом, природном мире, но и в малом мире своей общины. Его глубинным надеждам и чаяниям отвечала жизнь не только в гармонично устроенном Космосе, управляемом мудрыми и могучими богами, но и в хорошо организованном Полисе, подчиняющемся разумным и справедливым законам. Поэтому проблема, как достичь необходимого ментального единства при многообразии чувственных эгоистических проявлений, имела для древних греков не только метафизико-теоретический, но и социально-практический смысл. И, как это ни покажется парадоксальным, современное общество находится во многом в сходном положении с тем, в каком пребывало античное общество того времени.

Вновь, как и 2,5 тысячи лет тому назад, современные наука и философия стоят перед выбором альтернативных моделей в понимании единства Вселенной. Например, с точки зрения теоретической физики, мир един, потому что на самом элементарном уровне представляет собой не что иное, как элементарные и субмикрочастицы, находящиеся в фундаментальных взаимодействиях. Современная наука продвигается в изучении микромира, приводя новые доказательства единства поля и вещества, корпускулярных и волновых материальных объектов, по сути, возвращаясь (конечно, на более высоком уровне), к представлению о материальной первооснове Космоса. В отличие от этой, субстратно-вещественной модели, функциональная модель находит единство мира в том,

²Лебедев С.П. Идеализм: история и логика генезиса. – СПб.: Изд. СПбГУ, Изд. РХГУ, 2008. – С. 12.

что он развивается как слаженная система по общим законам, возможно, сводимым к самому общему закону (антропный принцип в его слабой и сильной версиях, единая Суперсила, Супервзаимодействие, Сверхвеликое объединение), в котором можно усмотреть современный аналог греческого Логоса, Нуса, Единого.

В еще большей степени потребность в единстве и, соответственно, в его обосновании, наблюдается в жизни современного человечества в целом и российского общества, в частности. Причем вступление стран и народов в эпоху массового потребления с беспощадной ясностью показывает, что «хлеб земной не заменит нам хлеба духовного», а материальное единство членов общества, даже если оно не является утопией, – их духовного единства, которое возможно только на основе сплочения людей вокруг Идеи (идеологии). Если убрать этот стержень из жизни целого общества, если убить идейность как таковую, то такое общество лишится общих ориентиров, лишится духовной почвы, на которой взрастают возвышенные идеалы. Без этого идейного, идеального единства любая страна неизбежно превратится в территорию, заселенную существами с маленькими, жадными, развращенными и порочными душами, в которых господствуют самые низкие и грязные инстинкты. У такого народа, опустившегося до уровня населения, проживающего на земле своих предков, нет будущего.

Особенно велико значение идеи, способной сплотить общество вокруг возвышенной цели и тем самым обеспечить его духовное единство, для России. Стремление найти свой смысл жизни и выверить его по судьбоносной для мира Идее представляет характерную черту русского менталитета. В отечественной традиции всегда главным был вопрос поиска смысла жизни, который велся на путях обретения соборной правды и достижения социальной справедливости. Можно согласиться с Л.А. Аслановым, который подчеркивает, что русский менталитет сформировался как менталитет народа-воина. «Для военно-командного менталитета и православной традиции, – пишет он, – важны духовные, моральные побуждения. Безвозмездный труд за идею в России воспринимался как проявление духовных и нравственных качеств работника».³ Великое значение Идеи для жизни и судеб российского общества и народа было глубоко осмыслено и хорошо раскрыто выдающимися исследователями русского менталитета: Ф.М. Достоевским, Вл. Соловьевым, Н. Бердяевым, И. Ильиным и другими видными

³Асланов Л.А. Менталитет и власть. Русская цивилизация. – Книга третья. СССР и реформы. – М.: ТЕИС, 2009. – С. 434.

отечественными мыслителями (из современных авторов следует отметить А. Панарина, И. Фроянова, А. Зиновьева, А. Кара-Мурзу). Однако не следует забывать, что у истоков мировой философской традиции воспринимать мир сквозь призму идей, высших идеальных смыслов, идеального бытия как важнейшего для существования мира и человека стоит целая плеяда древнегреческих мыслителей, величайшим из которых был Платон, оказавшийся столь конгениальным оригинальной русской философии.

Представляется, что в наше время сам принцип мирового единства (не суть важно – на идеальной ли, на материальной ли основе) стоит перед новыми вызовами, исходящими, например, от той же философии постструктурализма и постмодернизма, где сама идея единства мира оспаривается или даже отвергается, объявляется метанарративом, симулякром, некоей псевдопроблемой. Думается, что с такой постановкой вопроса сложно согласиться. И поэтому, на наш взгляд, представляет интерес обращение исследования к процессу формирования категории идеального единства мира в древнее время, в частности, в эпоху античности.

Исходя из вышесказанного, становятся более обоснованными как актуальность выбранной темы исследования, так и ее значимость для современности. Что же касается воззрений анализируемых в данной работе мыслителей, то их влияние на философскую мысль в плане становления учения об идеальном единстве мира рассматривается в соответствующих разделах. Человечество (по крайней мере – мыслящая его часть) обречено на то, чтобы вновь и вновь обращаться к числам пифагорейцев, бытию Парменида, идеям Платона, ипостасям Плотина. И каждая эпоха будет находить в них нечто свое, наиболее созвучное тем значениям и смыслам, которые актуальны для нее.

Степень разработанности проблемы. Проблема единства мира давно уже стала привлекать к себе внимание исследователей, философов, историков философии. Причем если брать, например, советскую философскую мысль, то ее больше, по известным причинам, занимало материальное единство мира и его обоснование, хотя бывали и исключения. Начиная с 90-х годов прошлого века, растет поток литературы по исследованию идеализма, его различных аспектов, в том числе, естественно, и по античному идеализму. Это огромный массив, целый литературно-философский Монблан, проанализировать который невозможно; нельзя, что называется, объять необъятное. Поэтому автор данной диссертации отобрал для анализа лишь некоторые самые известные классические вещи, а также наиболее, на его взгляд, интересные и значительные публикации, появившиеся в наши дни. И здесь, опять же, следует сделать одно уточнение.

Это не значит, что все эти авторы писали именно по той проблеме, которая вынесена в заголовок данного исследования, то есть посвящена именно вопросу становления принципа идеального единства мира в античной философии. Но все они, так или иначе, затрагивали проблемы идеализма в античную эпоху: его генезис, его становление, его этапы, его логику, его эвристический потенциал, его взаимосвязь с наукой, вклад в его развитие отдельных персоналий, в том числе и тех, которые интересуют автора и вынесены в заголовок темы диссертации. Естественно, автор опирается на их выводы и значимые идеи. Если говорить о классических трудах, проверенных временем, то необходимо, конечно же, сказать о «Лекциях по истории философии» Г. Гегеля. Представляется, что этот труд вот уже более 180 лет остается во многих отношениях непревзойденным исследованием истории европейской философии. Гегель был гением, несомненно, он является создателем наиболее влиятельной, после Платона, системы идеализма в философии. Именно поэтому его оценки и выводы, в том числе и относительно вклада пифагорейцев, Парменида, Платона, Плотина, сегодня, несомненно, весьма актуальны, поэтому они привлечены к рассмотрению в данной работе неоднократно. В самом деле, его лекции по истории философии представляют собой, по сути дела, единственную философскую историю метафизической мысли, они остаются единственной историей понимания бытия как сознания, или историей философского постижения бытия, понимаемого как сознание. Никто, по-видимому, после Гегеля не достигал такого обоснования философии, которое позволяет и требует, чтобы философия двигалась одновременно и в своей истории, и чтобы это движение было бы самой философией. И все вышесказанное в полной мере относится и к весьма глубокому анализу Гегелем древнегреческой мысли.

Безусловно, ценным до сих пор источником остается и будет, вероятно, всегда оставаться Аристотель, который в своей «Метафизике» выступил как проницательный историк и критик многих философских теорий, в том числе того же пифагорейства и платонизма. Он обильно комментирует и цитирует многих древних мыслителей. Его оценки и сегодня влияют на восприятие тех или иных философских концепций.

Ценным остается труд Т. Гомперца «Греческие мыслители», хоть и вышел он в 1902 году. В нем развернута широкая панорама греческой интеллектуальной жизни от первых досократиков до Сократа и его учеников. Содержатся ценные и не утратившие актуальности замечания, касающиеся пифагорейства и онтологии Парменида.

Нельзя не упомянуть в связи с темой диссертационного исследования о фундаментальных сочинениях выдающегося русского мыслителя эпохи «серебряного века» С.Н. Трубецкого «Метафизика в Древней Греции», «История древней философии», «Учение о Логосе в его истории». Его взгляд на проблему идеализма, его становление (а метафизика для него, конечно, есть, прежде всего, идеализм) весьма актуален и поучителен и сегодня. С.Н. Трубецкой ставит задачу показать (и ему это удастся), что древнегреческая метафизика имеет для нас не просто отвлеченно-исторический характер, но и философско-догматический непреходящий интерес. Он хотел исследовать, каким образом единая метафизическая истина может и должна выражаться в стольких различных образах, в таком множестве разнообразных и часто противоположных систем, каким образом единство ее в них сохраняется. Таким образом, все рассмотренные им учения и теории были иллюстрацией разных этапов становления и развития метафизики = идеализма, прежде всего, в его древнегреческом одеянии. В этом плане его труды важны и для темы данного исследования. Хотелось бы также еще добавить, что у Трубецкого дан очень глубокий, на наш взгляд, анализ числовой философии пифагорейства.

Особо, конечно, нужно сказать о трудах А.Ф. Лосева. Его выдающийся труд «История античной эстетики» прочно вошел в историю отечественной и мировой философской мысли. Были и еще десятки трудов, и не только по античности. Он обладал особым, чисто лосевским, только ему одному присущим даром обобщения. Он формулировал свои собственные оригинальные и уникальные идеи, которые подтверждал работой над текстами первоисточников, и тут читателя ожидали тысячи фактов. За рубежом он имел репутацию выдающегося русского философа. Сегодня это общепризнано и у нас. Еще в 1934 году А. Либерт – глава «Кантовского общества» – приглашал А.Ф. Лосева войти в эту авторитетнейшую философскую организацию. Н.О. Лосский и В.В. Зеньковский – создатели капитальных исследований по русской философии – писали о Лосеве как о выдающемся философе, создателе целой философской системы, в которой раскрылась существенно важная черта мирового бытия. Они видели в его трудах «живую интуицию всеединства» и были поражены мощью дарования, тонкостью анализа, силой интуитивных созерцаний. В 1957 году итальянская «Философская энциклопедия» признала философские идеи А.Ф. Лосева, вне всякого сомнения, гениальными. Автор данного исследования неоднократно обращался к трудам А.Ф. Лосева, к его оценкам и античного идеализма в целом, и отдельных его представителей. В чем-то мы были не согласны с А.Ф. Лосевым, позволяли себе полемизировать с ним (например, в его

оценке характера идеализма Платона), но не признать его огромного вклада в изучение античной философской мысли, античного идеализма просто невозможно.

Что касается трудов по античному идеализму, вышедших в советское время, то после того, как это время кануло в небытие, стало казаться, что от «имперской», как было принято говорить, гуманитарной науки мало что останется для потомков. Но сейчас, по прошествии весьма солидной временной дистанции, обнаружилось, что немало трудов той эпохи избежали девальвации, выдержали испытание временем. Ведь никакие ярлыки не могут ничего ни убавить, ни прибавить к тому, что предъявил нам текст и его автор. К числу таких авторов, труды которых активно использовались при написании текста диссертации, хотя не все их положения принимались, относятся А.С. Богомолов (исследования по античной диалектике), В.Ф. Асмус (исследования по Платону), А.Н. Чанышев (изыскания по проблемам генезиса философии, в том числе идеалистической), П.П. Гайденок (труды по взаимосвязи греческой философии и античных научных программ), Ф.Х. Кессиди, его труды по вопросам становления греческой философии, преобразования мифологем в философемы, перехода от мифа к Логосу, его трудностям, его диалектике, Т.В. Васильева и ее труды по платонизму, М.К. Мамардашвили и его глубокие лекции по античной философии. Добавлю, говоря о советском наследии, что на путь к пониманию греческой онтологии весьма удачно наставляла книга А.Л. Доброхотова «Категория бытия в классической западноевропейской философии». Была использована в штудиях также и монография А.С. Надточаева «Философия и наука в эпоху античности». Значит, дело не только в том, какая эпоха на дворе – советская, постсоветская или какая-либо еще (хотя, конечно, и это имеет значение), но дело еще и в масштабе личности исследователя, масштабе его философского таланта. Судьбы и труды этих людей подтверждают это.

Что касается трудов и исследований, так или иначе связанных с темой данной диссертации, вышедших в самое последнее время, то здесь отметим несколько работ, имевших особое значение для исследуемой проблематики. Так, в 2012 году вышла монография Л. Я. Жмудя, посвященная раннему пифагорейству. Несмотря на гиперкритицизм этого автора в оценках числовой философской доктрины пифагорейства, перерастающей, по сути, в отрицание ее, следует признать, что в монографии содержатся интересные и нетривиальные факты, замечания и наблюдения.

В 2009 году вышел сборник избранных произведений А.В. Семушкина, в котором раннегреческая философия, в том числе в лице Пифагора

и Парменида, предстает на стадии ее генезиса, в ситуации преодоления традиции мифопоэтического видения мира и обретения ею формата мировоззренческой самобытности, определившей направление, специфику, судьбу не только последующей греческой философии, но и европейской философии в целом. При этом миф расценивается автором и как необходимое условие возможности происхождения философского умозрения.

Д.В. Джохадзе и Н.И. Джохадзе в 2010 году выпустили монографию «История диалектики. Эпоха античности», где исследуется диалектическая природа древнегреческой философии, при этом каждая из систем, школ и персоналий представлена в диалектической связи как с предшествующими, так и с последующими учениями в их проблемном ключе.

Автор данной диссертации использовал и вышедшие в 2009-2010 годах труды В.В.Бибихина, в частности, его «Чтение философии», где содержится очень глубокий и тщательный анализ (философский и текстуальный) философии Парменида, хотя, разумеется, и не все его идеи безоговорочно были приняты.

Заслуживает внимания вышедшая в 2007 году монография А.В. Ахутина «Античные начала философии», где даны интересные наблюдения по пифагорейству, высказаны интересные предположения на предмет того, как понимать парменидово тождество бытия и мышления. Некоторые из этих идей были использованы в работе, хотя некоторые положения послужили основанием для дальнейших размышлений, что позволило диссертанту вступить в полемику с этим уважаемым автором.

В 2010 году вышла в свет книга Г.Г. Майорова «Философия как искание Абсолюта: опыты теоретические и исторические». Хотя он больше известен как специалист по средневековой мысли, но, тем не менее, его этюды, посвященные Пифагору, Платону и Плотину, сравнению философских стилей этих мыслителей представляли значительный интерес. Он обобщил большой фактологический и теоретический материал и предложил идею трех основных типов истолкования философии (софийного, эпистемического и технематического), проявившихся еще в античности и определяющих направленность философской мысли вплоть до наших дней. Причем все эти три типа философских учений устремлены в итоге к изысканию Абсолюта – последнего основания всего бытия.

Плодотворные исследования по платонизму и неоплатонизму вышли из-под пера Ю.А. Шичалина, в частности, его монография «История античного платонизма в институциональном аспекте» сыграла, безусловно, позитивную роль при написании текста второй главы.

В 2009 году вышла интересная работа Т.Ю. Бородай «Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона». Ее автор показывает, что именно в диалогах Платона впервые в Европе рождается философское понятие, некий концепт. Процесс рождения философского концепта автором рассматривается на примере двух платоновских понятий – Бога-Демиурга и материи.

Необходимо отметить также вышедшую в 2012 году монографию В.М. Найдыша «Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ», в которой историко-научный материал интерпретируется в философском контексте с привлечением обширного массива философских текстов и источников. Очень основательно прописаны главы по взаимовлиянию философии и математики в концепциях пифагорейцев и Платона.

Привлекались также некоторые идеи, содержащиеся в работах и статьях по проблематике античной мысли, написанных К.А.Сергеевым и Я.А. Слинным.

Интересными в плане работы над главой о Плотине оказались выводы, содержащиеся в монографии И.В. Берестова «Свобода в философии Плотина» (2007). В ней подробно исследована роль концепции свободы в философской системе Плотина, обоснован и развит тезис об абсолютной свободе платиновского Единого, уточнены дискуссионные проблемы тождества Единого и Блага, проблема эманации, проблема нисхождения душ в тела, свободы поведения человека и ряд других. Автором уточняется платиновская терминология, что чрезвычайно важно для понимания сути учения Плотина.

Для проблематики диссертации очень важным стало знакомство с исследованием С. П. Лебедева «Идеализм. История и логика генезиса» (2008 год). Неоднократное обращение к его идеям и выводам послужило серьезной теоретической базой для нашего диссертационного исследования. Этот автор на богатом фактическом и текстуальном материале анализирует исторические, гносеологические и методологические предпосылки возникновения античного идеализма, причем сам историко-философский процесс рассматривается сквозь призму взаимодействия элементов физической и метафизической исследовательских программ. Было показано, что философия пришла к идеализму в результате трудного и противоречивого процесса выработки мышлением таких форм, которые способны наиболее адекватно отображать всю полноту сущего. Наталкиваясь на множество проблем в поисках средств их непротиворечивого разрешения, философия создавала понятийно-методологический аппарат, ставший неотъемлемой частью идеалистического мышления.

О неослабевающем интересе к античной мысли, к античному идеализму, к отдельным его представителям говорит хотя бы тот весьма знаменательный факт, что на эту тему регулярно появляются статьи в «Вопросах философии». Только в 2010-2014 гг. по данной проблематике в этом издании вышло более десятка работ, в том числе статьи Д.В. Бугая, посвященные этике Плотина, некоторым аспектам платоновского государства, теме справедливости в платоновских диалогах; статья К.М. Долгова, где анализируется учение о Логосе, его значении для мировой культуры; статьи В.Е. Семенова о некоторых аспектах метафизики Платона, трансценденталистской семантике Платона; статья А.А. Глухова о политической логике Платона в связи с его онтологией и другие.

Что касается переводных изданий зарубежных авторов, так или иначе связанных с тематикой данной диссертации, то упомянем работы П. Адо по Плотину, работу Э. Брейе, посвященную этому же мыслителю. Основательной является монография о Плотине Дж. М. Риста «Плотин: путь к реальности», где систематически, с опорой на оригинальные тексты излагается философия Плотина, выявляется его место в последующей философской традиции, подробно рассматриваются спорные вопросы, связанные с адекватной интерпретацией наиболее сложных моментов его доктрины. Автор этого труда стремится в наш неметафизический век по возможности адекватно понять и оценить учение одного из величайших метафизиков в истории мысли и культуры.

В 2009 году был осуществлен перевод труда известного французского исследователя платоновской философии Андре Жана Фестюжьера «Созерцание и созерцательная жизнь по Платону», в котором анализируется понятие «теории» у Платона; кстати, оно у него отлично от современного его понимания. В частности, здесь выявляется неоплатоновский подход в интерпретации ряда диалогов, заметно влияние экзистенциализма (платоновское созерцание здесь мыслится как мистический опыт, возможный только в присутствии переживаемого объекта), проводится идея влияния платонизма на концепцию так называемого «умного видения» в раннем христианстве.

Необходимо упомянуть небольшую по объему книгу немецкого исследователя Т. Слезака «Как читать Платона», переведенную в 2009 году. Она представляет собой содержательное и емкое введение в проблемы современного платоноведения. Вместе с Х. И. Кремером и К. Гайзером этот автор принадлежит к «тюбингенской школе», главным направлением деятельности которой является реконструкция так называемого «неписаного учения» Платона. Диалоги понимаются здесь как драмы, цель которых –

направить от письменного текста к устному обучению, способному привести ученика к совершенному знанию и духовному преображению. При всей произвольности и спорности некоторых реконструкций, интерпретаций и допущений, тем не менее, нельзя не признать, что книга содержит немало глубоких и проницательных наблюдений и идей.

В работе над главой о Пармениде помогли некоторые идеи, содержащиеся в книге французского исследователя Ж. Бофре «Диалог с Хайдеггером. Греческая философия», переведенной на русский язык в 2007 году.

Интересным событием стал осуществленный Греко-латинским кабинетом Ю.А. Шичалина в 2006-2008 годах перевод двухтомного исследования по греческой философии, созданного французскими, швейцарскими и американскими авторами (Моника Канто-Спербер, Джонатан Барнз, Люк Бриссон, Жак Брюнсвиг, Грегори Властос). В этом исследовании содержатся интересные, хотя и не во всем бесспорные оценки, мысли, идеи. В любом случае, это свежий взгляд на греческую мысль со стороны, что всегда полезно как выход на некие новые горизонты.

Безусловно, автором были использованы оценки и выводы относительно греческой философии, содержащиеся в одном из лучших современных учебников по западной философии, авторами которого являются Дж. Реале и Д. Антисери.

Что же касается самих текстов и источников, то по досократикам (в нашем случае – это пифагорейцы и Парменид) было использовано, прежде всего, издание 1989 года «Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики», вышедшее в переводе и под редакцией А.В. Лебедева. В нем же помещена фундаментальная вступительная статья И.Д. Рожанского; в основу этой книги было положено издание Г. Дильса «Фрагменты досократиков».

Что касается Платона, то было взято к рассмотрению, прежде всего, четырехтомное издание его сочинений (1990-1994 годы). Оно снабжено, как известно, полными комментариями, переводами, пояснениями, выполненными такими корифеями, как А.Ф. Лосев, А.А. Тахо-Годи, В.Ф. Асмус, Ю.А. Шичалин, Т. Бородай.

Относительно знакомства с текстами Плотина можно сказать, что здесь незаменимыми оказались два издания: во-первых, издание трактатов Плотина, выполненное Греко-латинским кабинетом Ю.А. Шичалина, который осуществил редакцию, перевод текстов, предпослав им глубокую вступительную статью. Во-вторых, это издание платиновских трактатов,

выпущенное в Санкт-Петербурге; перевод, комментарии и обширная вступительная статья принадлежат перу Т.Г. Сидаша и Р.В. Светлова.

Приведенный анализ литературы не претендует на всеобъемлющую полноту; здесь были перечислены лишь наиболее значительные и важные, на наш взгляд, а также наиболее новые, свежие исследования. Еще раз отметим специально: они не всегда совпадали полностью с избранной темой диссертации, но в них вычленились и анализировались именно те аспекты и разделы, которые могли помочь в разработке нужной проблематики, а именно – касательно рассмотрения становления принципа идеального единства мира в античной философии на примере пифагорейцев, Парменида, Платона и Плотина.

Объект и предмет исследования. *Объект исследования* – идеальное, умопостигаемое бытие в его соотношении с телесным, чувственно-воспринимаемым бытием в учениях пифагорейцев, Парменида, Платона и Плотина.

Предмет исследования – принцип идеального единства мира в античной философии в воззрениях пифагорейцев, Парменида, Платона и Плотина.

Цель и задачи исследования. *Целью* данной диссертационной работы является исследование основных этапов генезиса представлений об идеальном единстве мира в античной философии, которые автор находит в учениях пифагорейцев, Парменида, Платона и Плотина. Эта цель потребовала решения следующих *задач*:

1. показать, что обращение к проблеме идеального единства мира у названных античных философов является закономерным следствием открытия реальности умозрительного бытия, которое произошло в рамках процесса перехода греческой мысли от мифа к логосу;

2. выявить определенное единство пифагорейцев, Парменида, Платона и Плотина в подходах к пониманию идеального бытия, показать влияние онтологии более древних философских школ на учение о бытии последующих мыслителей с учетом специфики античного идеализма (чувственные интуиции, телесное видение космоса, имперсональная трактовка высшего начала);

3. установить специфику и своеобразие онтологии названных философов как представителей определенного этапа развития древнегреческой мысли: досократовского периода, высокой классики и кризиса античной философии, зафиксировав то новое, что внес каждый из них в учение об идеальном единстве мира по сравнению со своими предшественниками;

4. определить актуальность и значимость онтологических платформ пифагорейцев, Парменида, Платона и Плотина, выявив их влияние, присутствие и воздействие на позднейшие философско-онтологические искания.

Методология и методы исследования. В данной работе используются следующие методы теоретического исследования: исторический, диалектический, логико-концептуальный, метод реконструкции развития идей, а также метод сравнительного анализа. Последний из вышперечисленных методов, например, применялся при сравнении онтологических платформ Платона и Плотина. Исторический, диалектический методы, а также метод реконструкции идей позволили воссоздать генезис, формирование, становление, эволюцию представлений и взглядов пифагорейцев, Парменида, Платона и Плотина на предмет категории идеального бытия и идеального единства мира. Они позволили выявить сходство и различие указанных мыслителей в подходах к данной проблеме, выявить специфику и своеобразие их исследовательских платформ применительно к проблеме идеального мирового единства, реконструировать их взаимовлияние друг на друга, в том числе опосредованное, не прямое. Диалектический метод проявлялся также в использовании принципа триады: тезис (бытие как множество – пифагорейцы) – антитезис (бытие как единство – Парменид) – синтез (творческое объединение первого и второго у Плотина). Применение логико-концептуального метода помогло осмыслить специфику античного идеализма и проблему идеального единства мира в целом, что позволило уже в дальнейшем анализировать ее в рамках отдельных концепций рассмотренных здесь мыслителей, показать, как эта общая проблема преломлялась в их учениях. Этот методологический инструментарий и образует в его совокупности и целостности комплексную методологию, методологическую базу данного исследования, которая являет собой некое диалектическое единство, взаимопереплетенность этих методов. Его применение и реализация в своей совокупности способствовали достижению автором диссертации тех целей и задач, которые он в своем исследовании ставил. В ходе работы над диссертационным исследованием применялись также такие общенаучные методы, как анализ и синтез, дедукция и индукция, классификация и систематизация.

Научная новизна. Научная новизна диссертационной работы заключается в следующем:

1. В самом подходе к пониманию идеального бытия представителями идеалистического направления в античной философии, когда в фокусе проведенного исследования оказывается идеальное единство

мира как проблема и принцип. Диссертант демонстрирует новые акценты в интерпретации синтеза античных учений по проблеме идеального единства мира. При этом, развивая эти подходы, автор показывает, что в античной философии нелегко найти «чистый идеализм», в котором духовное, идеальное первоначало было бы совершенно свободно от всякого предметно-чувственного, вещественного, телесного, материального влияния. То есть сама идея, сам идеал единства имманентно содержит в себе множественность, но, тем не менее, в античной философской мысли, что показано на примере рассматриваемых здесь мыслителей, содержится последовательное стремление к преодолению этого противоречия, этой множественности, развитию и осуществлению принципа идеалистического монизма.

2. В обосновании того, что идеализм в еще большей степени, нежели материализм, заинтересован в доказательстве единства мира, и без приведения онтологической аргументации в пользу такого единства, которая не должна подменяться чисто логическими доводами, он не может считаться последовательным, завершенным, абсолютным идеализмом.

3. В гипотезе, что в диалоге «Государство» Платон не отождествляет «единое» с «благом», а переходит от логического принципа к аксиологическому началу, чтобы с его помощью объяснить причины и цели изменений в обществе и в мире.

4. В выводе о том, что и учение пифагорейцев, и онтология Элеата, и философия Платона внутренне противоречивы с точки зрения обоснования идеального мирового единства, поскольку не полностью удовлетворяют его критериям. Только Плотин стал первым античным философом, строго следовавшим позиции идеалистического монизма, благодаря тому, что он смог решить проблему идеального единства мира именно как онтологическую проблему.

5. В раскрытии не только прямого влияния взглядов древних философов на воззрения своих идейных последователей, но и «обратного воздействия», проявляющегося в том, что позднейшие комментаторы, трактуя учения предшественников с философских позиций их продолжателей, нередко придают учениям первых несвойственные им системность, логичность и полноту. В диссертации это было показано путем сравнительного анализа онтологий Платона и Плотина.

б. В демонстрации того, что известная концепция «линии Платона»⁴ в истории философии должна быть признана устаревшей не только в связи со своей идеологической составляющей, но и вследствие того, что при всем величии Платона он не был ни основателем античного идеализма, ни первым абсолютным идеалистом. Поэтому если уж так необходимо «вписать» Платона в некую «линию», то, с историко-философской точки зрения, корректнее было бы рассматривать его в ряду тех мыслителей, онтология которых анализируется в данной диссертации.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Открытый античными философами принцип тождества бытия и мышления лежит в основе европейского рационализма. Но данный принцип был не чем иным, как теоретическим отражением человеческой потребности в обретении единства телесно-чувственного и духовно-разумного миров, до которого возвысилось философское мышление. Аристотель превозносил Парменида за то, что тот в своих рассуждениях о бытии вышел за границы чувственных восприятий, следовал разуму, способному постичь Единое, божественное. При этом считалось, что лишь умопостигаемое бытие обладает единством и цельностью, удерживая чувственно-воспринимаемый космос от возвращения в хаос.

2. Пифагорейцы оказали заметное влияние на дальнейшее развитие античной идеалистической философии. Их представления о Едином, гармонии, вечных основах мироздания, бессмертии духа произвели сильное впечатление на Платона, воздействовав на весь платонизм в целом. Пифагорейская метафизика прошла длительную эволюцию от начального принципа «число есть сущность всех вещей» до более глубокого принципа «начала чисел есть принципы как самих чисел, так и всех вещей». Этот последний «снимается» впоследствии в неоплатонизме, преобразуясь в принцип Единого, возвышающегося над началами чисел и приводящего последние в определенную иерархическую систему.

3. Лишив бытие чувственности, связав его с мыслью, Парменид ввел в философскую интуицию понимание бытия как мышления. У него

⁴«Могла ли устареть, – вопрошал В.И. Ленин, – за две тысячи лет развития философии борьба идеализма и материализма? Тенденций или линий Платона и Демокрита в философии?» – Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: В 55 т. – 5-е изд. – Т. 18. – М, 1980. – С. 131. – Анализ авторского текста показывает, что Ленин использует здесь имена Платона и Демокрита как нарицательные для обозначения «идеалиста» и «материалиста», не наделяя «тенденцию или линию» ни того, ни другого никаким глубоким историко-философским содержанием.

мысль человека находит источник в мировом Логосе, космическом Разуме, верховном Боге, который равен целой Вселенной и является гарантом ее порядка, единства и целостности. Этот Логос, Разум, Бог проявляется посредством истинного мышления и обнаруживается только в нем. Концепция чистого бытия, свободного от всякого чувствования и доступного только правильному мышлению, заложила основу для спекулятивных поисков идеальной метафизической реальности, которая отлична от всех иных реальностей, в существовании которых нас убеждает чувственный опыт.

4. Открытие Платоном идей как «истинных сущностей» явилось настоящим прорывом к идеальному бытию, сыграв значительную роль в развитии идеализма и трансцендентализма в целом. Платоновское понимание идеи выражает характерный для западного типа культуры пафос деятельности, что получило развитие в его космологии (роль порождающих моделей, демиурга, телеология). Это понимание выступает первой в философской традиции формой эксплицитного концептуального выражения, ставшей затем такой типичной для европейского менталитета установкой, как взгляд на мир через призму идеологии. Мир идей Платона предстает как иерархически организованная система, порядок в которой обеспечивается логическими связями. Логическое первенство идей по отношению к вещам, как и общих идей по отношению к частным идеям, было осмыслено в платонизме как принцип единства мира.

5. Только у Плотина (впервые в античной философии) можно найти онтологический принцип идеального единства мира, в соответствии с которым высшая ступень иерархии бытия имеет исключительный и доминирующий характер – не подвластна мышлению, логике; не имеет ни качественных, ни количественных черт; ее нельзя категориально определить, назвать, обозначить; не имеет пространственно-временных характеристик (она везде и нигде, всегда и сейчас); но именно в ней сконцентрировано все сущее и все потенциально возможное бытие: из нее все истекает, ею все порождается, она как бы «держит на себе весь мир», все бытие в целом и каждый его элемент в отдельности пронизаны ею.

6. Важным отличием онтологии Плотина от учения о бытии Платона было то, что в ней космос из живого тела все более превращается в живое разумное существо, единораздельную, сложноорганизованную, структурированную целостность, четко делимую на сферы. У Плотина более четко, чем у Платона, не говоря уже о натурфилософах, выделен смысловой, интеллектуальный, нетелесный принцип космоса. Другим важным отличием учения о бытии Плотина от онтологии Платона было использование им

принципа эманации для объяснения перехода от высших уровней бытия к низшим. Если бог как Первоединое представляет у Платона единство мира в онтологическом смысле, то эманация как процесс порождения и обновления бытия выражает это единство в генетическом отношении.

Теоретическое и практическое значение исследования. В теоретическом плане основные результаты исследования могут представлять определенное значение для дальнейшего осмысления и уточнения как учений о бытии соответствующих мыслителей, так и эволюции античного идеализма в целом. В практическом же плане выводы диссертационного исследования могут быть использованы в педагогической и преподавательской деятельности, в качестве материала при разработке лекций по общему курсу философии, истории философии, онтологии и теории познания, а также учебных и методических пособий по специальным философским дисциплинам.

Степень достоверности результатов исследования. Степень достоверности результатов подтверждается логической непротиворечивостью используемых методов, их многообразием и диалектической согласованностью, а также непротиворечивостью выводов, к которым пришел автор в ходе работы над диссертацией, применяя данные методы. Думается, что для философского исследования именно логическая непротиворечивость, взаимодополнительность и согласованность применяемых методов и полученных на этой базе выводов является одним из важнейших критериев и принципов степени достоверности работы. Автор полагает, что в данной работе этот принцип достаточно ясно проведен. Кроме того, достоверность результатов исследования подтверждается широким кругом источников и литературы, обширной библиографической базой, на которую опирался автор, формулируя свои гипотезы и выводы.

Апробация основных положений работы. Автор данной диссертации принимал участие в ряде научных конференций, проходивших в Нижнем Новгороде, где выступал с тезисами, излагавшими основные идеи и положения этой своей работы. Так, в частности, в 2010 году автор участвовал в XIX Рождественских православно-философских чтениях, посвященных учению о человеке в русской богословско-философской традиции. Итогом этого участия явилась публикация статьи «Платоновское учение о человеке и его влияние на философско-антропологические искания Г.С. Сковороды» в вышедшем по итогам чтений сборнике. Рассуждения об антропологии и онтологии Платона, безусловно, взаимосвязаны, переплетены друг с другом, подобно тому, как эти разделы философского знания «вмонтированы» в общие платоновские поиски идеального единства

мира, его организующих принципов. Общая тематика конференции предполагала это, как и исследование влияния Платона на русскую философскую мысль XVIII века в лице Г.С. Сковороды, в частности на его этику, антропологию и отчасти онтологию. Участие в конференциях Нижегородского филиала МЭСИ (Московский государственный университет экономики, статистики и информатики), сопровождалось тем, что в 2012 г., будучи руководителем гуманитарно-философской секции, посвященной актуальным проблемам развития общества, диссертант выступил с докладом, выявляющим опосредованную связь онтологических и социальных идей Платона с философскими, идеологическими, мировоззренческими исканиями современного российского общества. В ноябре 2012 года, принимая участие в конференции, посвященной формированию духовно-нравственной культуры современной молодежи и роли гуманитарных наук, в том числе и философии, в этом процессе, автор выступал с имеющим некие параллели с современностью сообщением, затрагивавшим некоторые идеи диссертации. Ряд идей этой работы используются в преподавательской деятельности.

Кроме вышеуказанных работ на конференциях, диссертантом были опубликованы статьи в научных журналах Москвы, Санкт-Петербурга, Тамбова и Нижнего Новгорода; в них излагаются те или иные идеи, касающиеся различных аспектов темы диссертации. Полный список публикаций приводится в автореферате данного диссертационного исследования.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, двух глав, каждая из которых включает три параграфа, заключения и библиографии, насчитывающей 200 источников.

Глава I. УЧЕНИЕ ОБ ИДЕАЛЬНОМ БЫТИИ ПИФАГОРА И ПАРМЕНИДА: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ ЕДИНСТВА МИРА

1.1. Специфика античного идеализма и проблема идеального единства мира

Проблема бытия – одна из центральной, важнейших в философии. Это утверждали многие столпы философской мысли. Х. Ортега-и-Гассет полагал, что именно в ней, в этой самой проблеме «заключена самая сущность философии, пересмотр идеи бытия означает коренной пересмотр философии»⁵. Многообразие философий, моделей философской рефлексии определяется, прежде всего, различием онтологий, ибо именно онтология есть базисное, глубинное ядро любой философской доктрины. Согласно М. Хайдеггеру, «только один вопрос: «Почему есть сущее, а не ничто?»... – предрешил судьбу западного мира, и именно начиная с ответов, которые давали досократовские философы две с половиной тысячи лет назад».⁶ Именно в философско-поэтических воззрениях Парменида и Гераклита, по мнению этого немецкого мыслителя, рождается западный мир с его напряженным вглядыванием, всматриванием в сверхчувственное, с его попытками вырваться за пределы физического, земного, материального бытия, с его вырастающими из этих попыток метафизикой и онтологией.

Под метафизикой в данном случае (ведь у этого понятия несколько значений) понимается философия, предметом которой являются сверхчувственные предельные основания мира, абсолютное бытие, находящееся за «физическим миром». Абсолют (absolutus – безусловный) – понятие метафизики, обозначающее то, что не подвержено никаким изменениям, трансформациям, законам рождения и смерти, а потому вечно, неизменно, всегда тождественно самому себе и совершенно. Под понятием онтологии, которое в 1613 году ввел в оборот Р. Гоклениус, я разумею фундаментальную философскую доктрину бытия, опирающуюся на спекулятивный метод постижения сущностей и совпадающую с метафизикой. Истоки именно таким образом понятой и осмысленной онтологии впервые обнаруживаются в античности, сконцентрированной на различении истинного бытия и предметно сущего.

На наш взгляд, онтология представляет собой семантическое ядро культуры, производящее, генерирующее смыслозначимые каркасы мира.

⁵ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – С. 152.

⁶Интервью М. Хайдеггера в журнале «Экспресс» // <http://www.heidegger.ru/tovarnitski.php>[Дата обращения – 03.05.2013]

Полагание мира через призму категориального аппарата – назначение онтологии как теории бытия. Поэтому не будет преувеличением сказать, что разность культур определяется разностью онтологий. Античность создала свои сценарии бытия. Они, конечно, несут на себе отпечаток особенностей как всего античного мировоззрения, так и уникальности и неповторимости личности отдельных мыслителей, отдельных «персональных центров». Можно согласиться с Б. Расселом, что «философы являются одновременно и следствиями и причинами – следствиями социальных обстоятельств, политики и институтов того времени, к которому они принадлежат, и причинами... убеждений, определяющих политику и институты последующих веков»⁷. Но связь между учениями философов (картиной бытия) и реальным миром (самим бытием) не может быть «прочитана» полностью, эксплицирована до конца. Неслучайно Г. Марсель объединил свои лекции под названием «Таинство бытия», в предисловии к которым он, кстати, назвал свою философскую позицию *неосократизмом*.

Философствовать – значит искать целостность мира, искать нечто, не являющееся миром, не данное нам в непосредственном представлении о нем. Это самое нечто и есть бытие. Философия, начиная с древности, стремится открыть тайну бытия, вывести на поверхность, развернуть, эксплицировать, сделать явным то, что было глубинным, сокровенным, тайным, скрытым. У древних греков был термин «алетейя» (ἀλήθεια – раскрытие, обнажение, явленность). Именно этим как раз занимается философ, снимающий покровы с неведомого, с того, что лежит за чувственно-предметным восприятием нашего мира. Х. Ортега-и-Гассет нашёл: «...Философия – слово, открытие бытия вещей в полной обнаженности и прозрачности речи, слово о бытии: онтология. В отличие от мистицизма философия стремится быть произнесенной тайной»⁸. Для истинного философа характерна, если угодно, «осененность» бытием, плененность, захваченность бытием. Именно такая «осененность» рождает особое фундаментальное настроение, способствующее философствованию, экзистированию, трансцендированию, дающее импульс попыткам выразить невыразимое. Именно из такого настроения, очевидно, и рождается философия как глубоко личное (но при этом имеется в виду личность, вовлеченная в систему социальных связей),

⁷Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 2001. – С. 8-9 (предисловие Рассела).

⁸Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, С. 107.

ценностно мотивированное влечение к тому качеству деятельности ума, когда он, благодаря своей имманентной способности к самоуглублению и самопознанию, оказывается как бы причастным к процессу генезиса, становления, происхождения бытия, когда он следит за этим процессом, пытается выявить некую скрытую логику этого процесса. Поэтому без поэтического преувеличения можно констатировать, что философия есть охота за бытием, бесконечные поиски его, что эти поиски бытия есть поиски корней, истоков, прикоснувшись к которым, человек может почувствовать себя самого необходимой и неотъемлемой частью бытия, если угодно, «пастухом бытия». И эти поиски бытия составляют незримый фундамент того, что мы называем основными экзистенциалами человеческого существования, то есть специфически человеческими способами подлинного существования, выделяющими человека из мира всего живого, как то: наука, искусство, религия, счастье, любовь, совесть, долг, свобода, творчество и так далее.

Из данного рассуждения, естественно, не следует, что онтологические упражнения по конструированию бытия в философии абсолютно анархичны и произвольны и определяются только капризами и настроениями или особенностями метода отдельных философов. Безусловно, существуют определенные рамки, пределы философско-онтологических штудий, метафизических исследований. Серьезная, тем более строгая, философия – онтология отнюдь не разворачивается как некий произвольный поток сознания. Конструирование реальности в философии, отличаясь свободой, не терпит при этом произвола и безудержного субъективизма. Любые штудии имеют своим пределом общественный резонанс, социальное звучание, гражданскую роль доктрины. Все сказанное целиком и полностью применимо и к античной философии. Древнегреческая мысль показала, что надо не только различать бытие и сущее, но и находить в бытии нечто, не имеющее причины, кроме самого себя, самодостаточное, ни к чему не сводимое, ни из чего не выводимое. Это и есть то, что заслуживает названия первоначала и первоосновы мира.

Как известно, понятие «субстанция» (*substantia* – сущность) является центральным, осевым для всякой метафизики и онтологии. Эта категория служит для обозначения полностью самодостаточного бытия. В ней зафиксирована идея абсолютного начала, которое для своего обоснования не требует ничего другого. Важнейшая проблема ищущего ума, что хорошо видно уже на примере античной философии, – проблема формо- и структурообразования в мире. Ведь ход морфогенеза не прояснен во многом и поныне. Как происходят цепные реакции усложнения? Как

строится целое из частей? Как работает эволюционная фабрика действительности? И хотя сами древнегреческие мыслители не использовали термин «субстанция», однако именно они разработали и наполнили конкретным содержанием то понятие, которое впоследствии получит данное название. Уже философская мысль Эллады указала на такие теоретические характеристики субстанции, как:

а) самодетерминированность (определяет самое себя, несотворима и неуничтожима);

б) универсальность (обозначает устойчивую, постоянную и абсолютную, ни от чего независимую первооснову);

в) каузальность (включает в себя всеобщую причинную обусловленность всех явлений);

г) монистичность (предполагает единую первооснову);

д) целостность (указывает на единство сущности и существования).

Разве Число Пифагора, Бытие Парменида, Идея Платона не отвечают этим перечисленным выше признакам? Думается, их вполне можно назвать субстанциями.

Разработка субстанционального подхода – это великое завоевание античной онтологии. Как известно, древнегреческие мыслители понимали возникновение мира как становление космоса (κόσμος – мир, мировой порядок) из хаоса (χάος – бесформенное состояние). Этот космогонический процесс они трактовали как «саморазвертывание» архэ(ἀρχή – начало): космос с помощью логики выстраивался в мысли из некоего предельного сущностного, устойчивого, автономного основания, порождающего все наблюдаемое вещественное много- и разнообразие. Архэ и есть как раз такого рода исходное предельное основание, первоначало, из которого происходит вся вечность нашего мира. Самодовлеющая реконструкция превращения хаоса в космос посредством введения мыслью сущностного порождающего начала является энтелехией античной философии. Таким образом, древние греки стояли у истоков проблематики единого сущностного творящего начала, моделирования принципов, проявления которых и влечет за собой, собственно, развитие философии в целом и онтологии как ее важнейшей части.

Первое время в античной философии и онтологии субстанциальный подход к бытию сочетался с субстратным. Суть последнего состоит в отождествлении первоначала с конкретной природной стихией («вода», «воздух», «огонь», «земля»). Как отмечал В.Ф. Асмус, «философы, действовавшие в VI веке до н.э. в Милете, – Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, эфесянин Гераклит, уроженец Колофана Ксенофан – при всех

различиях между ними полагали, что все вещи, возникающие различным способом и различным способом погибающие, должны были произойти из какого-то одного и притом вещественного начала».⁹ Но позже субстратный подход был вытеснен субстанциальным, который в трактовке предельного основания сущности не предполагал какой-либо предметной привязки: первоначально здесь рассматривалось и понималось как фактурно не специфицированная, отрешенная сущность. Очевидно, что концептуальное преимущество данного толкования – универсальность, абстрактность, избегающая искусственных, громоздких и вычурных схем сведения и выведения реального много- и разнообразия действительности из ее отдельных комплексов и компонентов. Но с возрастанием степени отвлеченности мышления необходимо и неизбежно увеличивается отрыв общего от единичного, сущности от явления, условие которого коренится в самой природе мыследеятельности на теоретическом уровне.

Оперирование абстрактными объектами (понятия, конструкты, модели) как самостоятельными предметами содержит в себе возможность неоправданного их противопоставления реальным предметам, отвлечением от которых они получены. Будучи обособлены от материальных вещей, абстракции обретают силу, гипостазируются – выносятся вовне познавательного процесса, наделяются автономным существованием. В итоге фиксируемые ими (абстракциями) универсальные отношения приобретают характер фундаментальных праформ, творящих объективно существующие вещи. Последние, таким образом, становятся полностью зависимыми от первых. Мысли, идеи наделяются самостоятельным онтологическим статусом. Получается, что не субъект, осваивая действительность, формирует о ней понятия, а сами понятия (идеи, формы, парадигмы) формируют и творят действительность, являются подлиннымидемиургами ее. Поэтому они являются существенными, всеобщими, благими, необходимыми, истинными. Все это мы наблюдаем в античной онтологии, о которой В.Ф. Асмус писал, что «внутри этой материалистической основы, неизменно определяющей многое в развитии древнегреческой философии, уже рано наметились отдельные воззрения, которые впоследствии могли привести и в ряде случаев действительно привели к возникновению идеализма».¹⁰

Выше воспроизводилась лишь самая общая характеристика идеалистического подхода к пониманию мира как определенной

⁹Асмус В. Ф. Античная философия. – М.: Высшая школа, 2005. – С. 7.

¹⁰Асмус В.Ф. Античная философия. –М.: Высшая школа, 2005. – С. 8.

философской стратегии. Однако далее следует задаться вопросом: а что представляет собой не идеализм вообще, не идеализм в его абстрактном виде, а конкретно именно античный идеализм? Здесь уже следует отметить несколько существенных моментов, касающихся специфики и особенностей именно древнегреческого идеализма. Ведь то, что таковая специфика и таковые особенности у него были, является несомненным. И первое, на что нужно обратить внимание, заключается в том, что античность разрабатывала идеализм лишь в его объективной, а не субъективной версии. Да и могло ли быть иначе? Субъективный идеализм с его напряженной концентрацией на субъекте, подчеркиванием личностной самостоятельности никак не мог бы возникнуть в античности. Он способен был появиться только в Новое время, когда развившаяся во времена позднего Средневековья и, особенно, эпоху Возрождения личность, индивидуальность, субъективность, несущая в себе преобразующие, активистские, творческие, креативные начала, выдвинулась на первый план. Личность, придерживающаяся о себе такого высокого мнения, чтобы вообразить, будто весь внешний мир является порождением исключительно и только ее ощущений, разума или воли, представляет собой нечто, глубоко чуждое античности, ее миропониманию и мироощущению.¹¹

Тонкий знаток античной философии и культуры А.Ф. Лосев в исследованиях показал, что она (античность!) плохо знает понятие Я, субъекта, вообще личности как таковой. Он связывал это обстоятельство с тем, что античный мир возник из двух первых общественно-экономических формаций, в которых человеческая личность была слишком ограничена вседвляющим абсолютизмом либо родовой общины, либо рабовладельческого коллектива. По мнению Лосева, и греческая пластика духа, и римская социальная идея «в своей последней онтологической глубине схематична, рационалистична; в ней нет личностных глубин, нет теплоты человеческих чувств, того живого и алогического корня, который уходит в неведомую, хотя и родную, интимную глубину человеческой души».¹² Самое греческое слово *πρόσωπον*, как и латинское *persona*, в

¹¹Как отмечает В.В. Ильин, «где связи исторические совпадают со связями моментными, где человеческое, персональное проявляется как равнодостоинное, равнозначимое космическому, божественному, где экзистенция выступает источником свойств мира... там возникает почва для... версии субъективного идеализма». (В. В. Ильин. Философия в 2 тт. Т. 1. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2006. – С. 124. Совершенно ясно, что в античности с ее космологизмом, имперсонализмом и объективизмом таких условий быть не могло, и потому не могло там и сложиться субъективной трактовки идеализма.

¹²Лосев А.Ф. История античной эстетики. Эллинистически-римская эстетика I-II веков. – М.: Мысль, 2002. – Т. V, кн. 2. – С. 14.

античности обозначало выражение лица или маску актера и должно быть по сути своей переведено не как «личность», а как «лик», «личина». Античная культура, столь великолепная и поражающая своей чувственно-наглядной формой, была внеличной. Поскольку она, эта самая культура, являлась отражением реалий, в которых раб выступал как вещь, тело, а господин – как хозяин, собственник, распорядитель этой вещи, постольку она была насквозь пронизана вещественностью, телесностью и объективностью. «Вырастающее на основе такой формации мировоззрение, – утверждал А. Ф. Лосев, – еще до всякого исследования, еще чисто бессознательно, на основании простого и общепонятного в те времена опыта жизни, трактует все на свете только как вещи и как их естественное и стихийно возникающее оформление. Ясно, что предметом такого мировоззрения может быть только объективное, поскольку всякая вещь потому и есть вещь, что она объективна».¹³ Поэтому Пифагор и Парменид, Платон и Плотин все были объективными идеалистами. И Число Пифагора, Бытие Парменида, Идея Платона, Сверхъединое Плотина представляют собой имперсональные, безличностные и внеличные объекты, которые творили всю реальность, все бытие – и космос, и общество, и человека.

Другая черта античного идеализма была связана с особенностью античного типа культуры в целом, которую А.Ф. Лосев аттестовал как скульптурность. Для античности на всех этапах ее развития был характерен культ гармоничного, прекрасного, идеального тела. Древний грек воспринимал все сквозь призму пластической, скульптурной, статуарной, чувственно наглядной модели бытия. Этот взгляд он переносил и на все объекты своего мира, и на весь данный мир в целом. Так присущий его воззрению объективизм органично сочетался с космологизмом. А.Ф. Лосев пишет: «С этой точки зрения мир, или, как говорили греки, Космос, обязательно представлял собою живое трехмерное тело. Грек не мог представить себе бесконечной вселенной, не имеющей никаких границ ни во времени, ни в пространстве; а если он и мыслил себе физическую бесконечность, то вся она вращалась для него в пределах трехмерно понимаемого и физически ощущаемого Космоса».¹⁴ В другом месте тот же автор подчеркивает, что «бытие почти всегда мыслилось в античности как

¹³Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: Мысль, 2000. – С. 49.

¹⁴Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: Мысль, 2000. – С. 727.

живое тело»¹⁵, что античность утвердила «примат человеческого физического тела и чисто телесную структуру» всех ценностей, «каким бы духовным содержанием они ни обладали по структуре мысли, по типу своего развития, по самому принципу своего конструирования».¹⁶

Из всего этого с непреложностью вытекает, что античный идеализм, будучи объективным, то есть исходя из абсолютного бытия, зависящего только от самого себя и существующего вне и независимо от человеческого субъекта (а таким абсолютным бытием и мыслился Космос), был насквозь при этом пронизан вещественно – телесными интуициями в понимании и осмыслении действительности. Здесь можно говорить даже об определенном тождестве материального и идеального, но, разумеется, при примате идеального (иначе это был бы уже не идеализм). Античные мыслители трактовали свои идеалы, прообразы, праформы при помощи телесных структур и вполне вещественных становлений. Именно это и составляет отличие античного идеализма от средневекового идеализма, от картезианства, кантианства, гегельянства и так далее. Но и оно же, отличие это, порождает вместе с тем серьезную проблему, связанную с тем, что в античной философии нелегко найти, так сказать, «чистый идеализм», в котором бы духовное первоначало было совершенно свободно от какого бы то ни было предметно-чувственного, вещественного, материального влияния.

Вот возьмем, к примеру, пифагорейские числа. Есть множество указаний на то, что эти числа трактовались вполне телесно, как реальные объекты, отождествлялись с вещами. Иначе, как понимать утверждения пифагорейцев, что числа являются элементами самих вещей в большей степени, чем огонь, земля, вода (Пифагор), что число есть душа, а душа есть огонь (Гиппас), что всякая вещь является числом (Эврит), что сами числа состоят из эфира и так далее? Филолай, который подвел итоги развитию раннего пифагореизма, утверждал уже, что предел и беспредельное вместе создают, образуют, оформляют число, ставя тем самым число в известную зависимость от неоформленной материи. Неслучайно числа у пифагорейцев сопоставляются с геометрическими фигурами, а через них – с физическими телами и, вероятно, для большей наглядности наделяются фигурным строением, представляя собой как бы своего рода маленькие изящные статуэтки. В этой же связи можно вспомнить, как позднее Демокрит в целях

¹⁵Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: Мысль, 2000. – С. 103.

¹⁶Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – М.: Мысль, 2000. – С. 251.

создания более зрелищного и наглядного, осязаемого представления об атомах придал им ту же самую фигурную пластичность.

Обратимся теперь к бытию Парменида. С одной стороны, оно трактуется им как идеальный, умопостигаемый, интеллигибельный объект. С другой же стороны, парменидово бытие обладает целым рядом вполне телесных, осязаемых, вещественных, материальных признаков. Так, оно самодовлеюще, замкнуто, неделимо, непроницаемо, неподвижно и подобно массе хорошо закругленного шара, повсюду равно отстоящей от центра. Когда же мы еще узнаем от Парменида, что бог также неподвижен и шарообразен и что это именно он придает бытию его совершенную форму, то тогда становится очень трудно отделаться от мысли, что этот бог = бытие является очень большим, хотя и конечным, ограниченным в размерах космическим телом. Причем, что заслуживает особого внимания, таким (именно с такими характеристиками) БЫТИЕ предстает не перед нашим чувственным восприятием, на котором зиждется обманчивое «мнение смертных», а открывается таким на уровне «достоверного учения», что и передает философу сама богиня Дикэ, прибывшая к нему на огненной колеснице. Выражение идеи умопостигаемого единого сущего (бога = бытия) посредством обращения к материальному образцу говорит само по себе уже о многом.

И даже идеи Платона только лишь на первый взгляд являют собой «царство духа», мир истинных, благих и прекрасных сущностей, форм, образцов (парадейгм), которые помещены философом в Гиперуралию, запредельное пространство, выше самых далеких звезд. Формально они противостоят вещам, но в реальности поддерживают с ними известные связи. Будучи одновременно и имманентны, и трансцендентны по отношению к вещам, идеи, так или иначе, в них присутствуют, участвуют в их рождении и выступают в некоем роде причинами, целями, закономерностями, образцами в процессе их становления. Имманентность идей миру вещей, а значит, отсутствие резкой и непроходимой границы между ними Платон выражал в терминах: «быть в»; «заключаться в»; «входить»; «иметь»; «обладание»; «быть причастным»; «быть общим»; «идти вслед»; «владеть». В этом проявляется тесная взаимная связь между идеальным и материальным мирами. Хотя при этом Платон, конечно, придерживался и трансцендентного толкования идей, которое в его поздних диалогах даже преобладало, превалировало над имманентным. Данная интерпретация отношения идей к вещам выражалась в следующих терминах: «образец»; «само по себе»; «определять»; «направляться»; «стремиться»; «походить»; «то, что «там»»; «подобие»; «подражание».

Платон не был вполне удовлетворен «трансцендентной» концепцией идей, подвергал ее внутренней критике: например, в том же «Пармениде» (129а – 135б). А.Ф. Лосев даже называл эту критику неопровержимой. И сам факт, что с таким «трансцендентным» пониманием у него конкурировало «имманентное» их толкование, весьма и весьма показателен. Более того, из некоторых его текстов можно даже предположить, что идеи имеют свою идеальную, умопостигаемую, интеллигибельную материю. И их в каком-то аспекте можно даже трактовать как элементы «идеальной материи», наделенные телесными и вещественными признаками, какими обладают прекрасно написанные картины или совершенно изваянные статуи. Итак, все вышеуказанные мыслители при разработке своих даже самых сложных и изощренных идеалистических концепций мироздания никогда полностью не могли отказаться от вещественно-телесного, материального аспекта, и этот аспект, как показал А.Ф. Лосев, заявляет о себе в их учениях весьма решительно и солидно. Можно сказать, что у тех античных философов, которых мы, следуя устоявшейся традиции, относим к идеалистам, идеальное представлено как материальное, но только данное в предельно тонком, легком и светлом, струящемся виде.

Такое весьма очевидное присутствие телесно-вещественных интуиций в идеальных конструкциях античных философов порождает закономерные вопросы в отношении общего характера их онтологических учений и теорий. Насколько корректно и оправдано, в данном случае, определять их учения, исходя из антиномии двух направлений, борьба между которыми, как еще недавно считалось в нашей науке, является главной движущей силой развития философской мысли? Особенно непростым и проблемным делом становится, в свете этого, адекватная оценка онтологии Платона, которого, по известной традиции, принято аттестовать как основателя идеалистического направления в философии. Можно ли считать «отцом идеализма» мыслителя, который не удержался на высотах чистой мысли и не уберег духовные сущности = идеи от примесей материального вещественного мира? На сей счет историки философии придерживались и придерживаются различных мнений.

Так, Г. Гегель, характеризуя древнегреческую философию, заявил, что в ней «первое место занимает духовное начало, и природная сущность уже больше не признается сама по себе в ее существующих формах, а скорее представляет собою лишь выражение просвечивающего сквозь нее духа и низведена на степень средства для него и способа его существования. Но дух пока что еще не имеет средой самого себя, чтобы представлять себя

в самом себе и построить на этом свой мир».¹⁷ Б. Рассел считал, что указанное затруднение в отношении философии Платона, возможно, «возникает лишь из христианского представления о Творце, и его нельзя приписать Платону, который говорит, что Бог создал не все, но лишь то, что является благом. Множественность чувственного мира, согласно этому взгляду, имеет какой-то иной источник, а не Бога... Видимый плюрализм, предполагаемый множественностью идей, не был бы, таким образом, окончательным».¹⁸

Итальянские историки философии Дж. Реале и Д. Антисери, не вдаваясь в дискуссию по данному вопросу, тем не менее полагали, что Платону необходимо воздать должное уже за демонстрацию того, что «реальность и бытие не однородны, что помимо космоса чувственного есть реальность интеллигибельная, превосходящая чувственную, физическую, которая впоследствии получит название метафизической».¹⁹ В отличие от них, советские философы, под влиянием марксистской догмы или следуя своим взглядам, не испытывали колебаний и сомнений в «чистоте» идеализма Платона. Так, В.Ф. Асмус настаивал, что учение Платона – это «объективный идеализм, так как, по Платону, «идея» существует сама по себе, независимо от обнимаемых ею многочисленных одноименных чувственных предметов, существует как общее для всех этих предметов»²⁰. А.Ф. Лосев же, признавая, что «объективный идеализм Платона отличен от объективного идеализма Гегеля», тем не менее, утверждал, что «философия Платона – это *абсолютный идеализм* и сам Платон является его основателем в Европе».²¹

Во избежание всякой двусмысленности по указанному вопросу, являющемуся принципиальным для данного исследования, необходимо внести большую ясность в отношении того, что же следует считать *идеализмом*. Обратимся к справочному источнику, авторы которого утверждают, что это «оригинальное издание, базирующееся как на

¹⁷Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. – СПб.: Наука, 1993. – С. 188.

¹⁸Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. – Новосибирск.: Изд-во Новосибирского ун-та, 2001. – С. 104.

¹⁹Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4 тт. – СПб.: Петрополис. Пневма, 1994-1997. – Т. I. Античность. – С. 14.

²⁰Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высшая школа, 2005. – С. 189.

²¹Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собр. соч.: В 4 тт. – М.: Мысль. 1990. – Т. 1. – С. 48, 46.

материалах многих статей из философских словарей Германии, США и Англии, так и на новых статьях, написанных специально для данного Словаря».²² Понятию «идеализм» в нем дается следующая дефиниция: «В метафизическом смысле идеализм – это воззрение, определяющее объективно действительное как идею, разум, рассматривающее даже материю как форму проявления духа, причем склоняющееся больше или на сторону идеи – объективный идеализм (Платон, Шеллинг, Гегель), или на сторону разума – субъективный идеализм (Декарт, Мальбранш, Фихте)»²³. Если применить данное определение к онтологическим моделям и конструкциям Пифагора, Парменида и Платона, то в отношении их идеализма придется внести одно очень важное уточнение.

Не вызывает никакого сомнения, что все эти мыслители ставили идеальный интеллигибельный мир выше материального и по онтологическому, и по этическому, и по эстетическому статусу, продуцируя разно- и многообразие вещей из чисел, бога = бытия, идей = праформ, выступающих по отношению к первым в качестве начал, причин, целей, образцов = парадейгм. Но ни один из них отнюдь не был готов зайти настолько далеко, дабы воспринимать и материю как «форму проявления духа». Пифагор и Парменид не делали этого потому, что даже не знали данного понятия, если не принимать в расчет и не рассматривать в качестве такового ἄπειρον – «беспредельное», о котором говорит Филолай. У Платона же существовала категория χώρα, понимаемая им как неопределенное пространство, математический континуум, в котором рождаются и гибнут вещи. Этот бескачественный, пассивный, неуловимый для разума вид бытия, каким только и может представляться материя убежденному идеалисту, как Платон, однако не порожден ни Единым, ни Демиургом, ни идеями, будучи хотя и недостойным, но совечным им началом. И, по нашему разумению, вывести эту «темную материю» из мира истинных сущностей Платона таким образом, чтобы не был при этом нарушен, скомкан принцип идеалистического монизма, не представляется возможным.

На наш взгляд, А.Ф. Лосев (при всем уважении к нему как к бесспорно выдающемуся знатоку и исследователю античности, ее философии, ее культуры – чему он посвятил 72 года жизни) пытается все же обойти это противоречие, когда говорит об онтологии Платона: «Материя оказалась у него, в конечном счете, прекрасным, идеально организованным

²²Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 1999. – С. 3.

²³Там же. – С. 169.

чувственным космосом...»²⁴ В учении Платона «чувственный космос», бесспорно, был создан Демиургом, взявшим в качестве эталонов идеи, как архитектор создает величественное и грандиозное здание, следуя образцам различных его деталей. Но хотя творец имеет право считать законченное произведение своим, тем не менее, он при этом не может признать таковым и материал, из которого он его возвел. Материальный мир не тождествен самой материи, поэтому даже самое активное участие в его творчестве идеального первоначала еще отнюдь не означает, что это начало причастно и к созданию, генерации, порождению материи. Онтологический и аксиологический примат Единого и мира идей над материей в учении Платона никоим образом не предполагает, что идеальное бытие у него генетически предшествует материи и полностью обуславливает ее. А без этого, на наш взгляд, признать объективный идеализм Платона *абсолютным*, то есть законченным идеализмом, как это пытается делать А. Ф. Лосев, совершенно невозможно, если, конечно, при этом не допускать некоторого насилия над текстами Платона, не прибегать к искусственным построениям и схематизаторству в ущерб аутентичности самого автора и его концепции.²⁵ По этому поводу хотелось бы сделать одно важное замечание (и оно, кстати, касается отнюдь не только А.Ф. Лосева), суть которого заключается в том, что многие позднейшие (и в том числе современные) комментаторы и интерпретаторы и Пифагора, и Парменида, и Платона в изложении их учений следовали далеко не всегда и не столько аутентичным взглядам их авторов, сколько своим собственным, отчасти субъективным, пониманиям их учений, отчасти устоявшейся традиции, а также неодолимому желанию (что, кстати, в общем-то вполне естественно) придать этим учениям некую синтетичность, стройность, гармоничность, цельность, целостность, непротиворечивость, завершенность, системность, оформленность, на

²⁴Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона. –// Платон. Собр. соч.: В 4 тт. – М.: Мысль. 1990. – Т. 1. – С.48.

²⁵Вот, кстати, и такой авторитетный исследователь, как С.П. Лебедев, оценивая философские интуиции Платона, находит, что Платон так и не стал последовательным и законченным идеалистом. Его учение о всеобщем для физической реальности материале осталось натурфилософским. Физика у него не была должным образом преобразована в идеалистическом = метафизическом ключе, не строилась по метафизическим законам. Метафизика = идеализм не стала у Платона последовательно проведенным принципом, полностью подчиняющим себе любые сферы, в том числе и физические = материальные явления. Платон так и не смог построить целостную модель мироздания на последовательно проведенном идеалистическом принципе. С.П. Лебедев. Идеализм: история и логика генезиса. – Спб.: Изд-во РХГУ, 2008. С. 815. Автор данного исследования полностью солидарен с приведенной оценкой.

которую, кстати, не всегда претендовали и сами их творцы. Например, учение того же Платона содержит больше вопросов, чем готовых ответов, оно весьма и весьма далеко от некоей монолитной целостности и завершенности, оно и не претендовало на это, будучи скорее лабораторией мысли, вечным поиском, несущим на себе печать незавершенности, разомкнутости, принципиальной открытости. Поэтому надо по возможности очищать их учения (как некий палимпсест) от позднейших наслоений, независимо от того, по каким мотивам (может быть, по самым благим) эти наслоения были сделаны, и возвращать этим учениям и концепциям их первоначальный аутентичный смысл, насколько это возможно, разумеется, ибо некий элемент интерпретативности остается всегда.

И в самом деле, что означает философский идеализм, да еще в объективной своей форме, как не признание первичности идеальной субстанции перед материальной действительностью? Но такое признание предполагает, что эта субстанция никем не сотворена, содержит свою причину в самой себе, существует вечно и генерирует, продуцирует и определяет абсолютно все слои, уровни и аспекты бытия. Если же философская мысль признает при этом еще и наличие материи, которая испытывает на себе воздействие идеального начала, но ни в коей мере не порождена им, то в таком случае она отклоняется от идеализма в одном очень важном, очень существенном отношении. В свое время Ф. Энгельс обратил внимание на то, что «единство мира состоит не в его бытии, хотя его бытие есть предпосылка его единства, ибо сначала мир должен существовать прежде, чем он может быть единым... Действительное единство мира состоит в его материальности, а эта последняя доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания».²⁶ Это было сказано выдающимся материалистом, речь здесь идет о материальном единстве мира; думается, что и по отношению к идеализму это методологическое замечание актуально, ибо идеализм отнюдь не в меньшей степени заинтересован в обосновании и доказательстве *идеального единства мира*, в обосновании того, что это самое единство мира заключается в его идеальности.

Без приведения такого обоснования представители данного направления в философии будут просто не в состоянии положительно объяснить взаимосвязь всех структурных уровней нашего мира, взаимозависимость макрокосма и микрокосма, исследовать универсальные

²⁶Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс. К., Энгельс Ф. Соч.: В 50 т.. – 2-е. изд. – М.: Политиздат, 1955-1981. – Т. 20. – С. 43.

свойства феноменов этого мира, установить общие законы их функционирования и развития. Неумение, неспособность философа-идеалиста доказать идеальное единство мира вынуждает его совершать «вечное возвращение» к устаревшей модели, в соответствии с которой активное и творческое начало (Идея, Единое, Мировой Дух, Мировая воля и так далее) преобразует и оформляет грубую и косную, пассивную, инертную материю, органически неспособную к внутренним изменениям. Причем, далеко не проясненным остается сам механизм такого оформления и преобразования материи под воздействием этого самого идеального начала, его конкретные проявления и этапы. Такое понимание «первичности» идеального перед материальным не только приближает идеализм к дуализму, что является для него уступкой материализму, но и вступает в противоречие с данными частных наук, показывающими примитивный характер этого стереотипного представления. Но существовала ли проблема единства мира, и если даже так, насколько она была значима для античных мыслителей, создававших свои учения на совершенно другом уровне развития науки и философии?

Здесь можно еще раз вспомнить высказывание М. Хайдеггера, нашедшего, что вопрос «Почему есть сущее, а не ничто?», заданный в античности Гераклитом и Парменидом, и его решение предопределили судьбу западного мира. Что здесь собственно имелось в виду, и существует ли живая связь между античностью и последующими эпохами, не исключая и современности, если подойти к данной проблеме, исходя из темы данного исследования?

Учение о бытии открыло для философии возможность стать метафизикой. Метафизика, как известно, занимается поиском предельных(абсолютных) идеальных оснований всего существующего, таких оснований, которые не зависят ни от изменчивой эмпирической действительности, ни от преходящих поколений смертных людей. Эти самые поиски привели античных мыслителей к выводу о том, что началами, которые обеспечивают единство и целостность нашего текучего, изменчивого, зыбкого мира, являются души, монады, представления о которых позднее развились в учения об идеях, мировой душе, едином боге. Методы познания этих трансцендентных сущностей, как правило, не опирались на чувственный опыт, предметно-практические действия и экспериментальные способы проверки. Однако их открытие вполне могло быть связано и с первыми успехами частных наук, что показали пифагорейцы.

Идея тождества бытия и мышления стала основанием европейского рационализма, то есть культуры, ориентированной на познание истины с помощью логического мышления. Но данная идея стала ни чем иным, как теоретическим отражением человеческой потребности в обретении единства телесно-чувственного и духовно-разумного миров, до которого возвысилось философское мышление. Таковое мышление собственно характеризуется способностью трансцендирования, то есть выхода за границы феноменального мира в мир ноуменальных сущностей. Аристотель превозносил Парменида за то, что тот в своих рассуждениях о бытии вышел за границы чувственных восприятий, следовал разуму, способному постичь Единое, божественное. В дальнейшем эта способность мысли к постижению сверхчувственного бытия нашла активное применение в научно-теоретическом познании.

Странствование мышления по метафизическим просторам привело к появлению идеи бытия как мысли, основанной на различении двух реальностей: умопостигаемой, ноуменальной, интеллигибельной (бытие) и чувственной, феноменальной, эмпирической (мир вещей). При этом лишь умопостигаемое бытие обладает единством и цельностью, удерживая чувственно-воспринимаемый, множественно-раздробленный космос от сползания, возвращения, опрокидывания в хаос. Средства и результаты познания этих двух принципиально различных реальностей качественно отличаются друг от друга. Познание феноменального, эмпирического мира осуществляется с опорой на мнения обычных людей, которые подвержены страстям, а потому их знание о вещах не может квалифицироваться как достаточно точное и верное. Для познания ноуменальной реальности применяются акты умопостижения, или, по словам Парменида, контакты «непогрешимого сердца» с умопостигаемым. В таком познании открывается знание подлинного, единого бытия, то есть истина. Данное различение реальности и способов ее постижения восприняла в себя научная и философская мысль будущего.

Введя тему истинного бытия, античные мыслители тем самым весьма энергично порвали с прежней культурной греческой традицией. Все дело в том, что познание данного истинного бытия немислимо без рассуждения о трансцендентных сущностях. Последние же космополитичны по самой своей сути, ибо они не связаны с народным, национальным бытием, не обременены заботами о судьбе Греции и греков. Сущность бытия как единого, как царства чистой мысли имеет один и тот же вневременный и внепространственный смысл для всех разумных людей и культурных народов. Проблема единого истинного бытия породила идею

трансцендентного мира Истины, Блага, Красоты, то есть некоей безусловной и универсальной нормы человеческой жизни, с которой греки должны были теперь соотносить отеческие обычаи и законы.

Если видимое лишь нефизическими очами разума трансцендентное бытие предстает как единство Истины, Добра, Красоты, то чувственно воспринимаемый земной мир несовершенен, расщеплен, разрознен, ущербен. Он нуждается в существенном улучшении, совершенствовании, исправлении, которое приблизило бы его, насколько это возможно, к истинному, единому, идеальному бытию (суть учения об идеальном государстве Платона). Разного рода социальные утопии, которыми изобилует история Запада, явились именно следствием данного мировоззренческого устремления к истинному бытию, которое едино для всех народов. Цель победить неправду и мерзость земной жизни и воплотить правду истинного бытия стала одной из основных в европейском мировоззрении. Оно же выработало два способа достижения данной, несомненно, благородной цели. Первый предполагал практическое активистское преобразование мира, требовавшее проведения более или менее радикальных реформ, трансформаций, изменений политических, экономических, правовых, религиозных отношений и институтов. Второй призывал к изменению человеком не внешнего, а, прежде всего, внутреннего мира, переделке самого себя, прибегая к «внутреннему деланию», «умной молитве», самоочищению через добродетель и так далее. Оба эти способа борьбы с неподлинностью и разорванностью мира сего были сполна испробованы в истории Запада и далеко не только его одного.

Таким образом, постановка проблемы идеального единства мира, которая, начиная с ранних представителей античной философии, стала важным аспектом учения о бытии, оказала весьма и весьма существенное влияние не только на философскую онтологию, но и на гносеологию, теологию, социальную философию, этику, эстетику, философию права, а также на идеологические и социальные учения будущего. Умопостигаемые числа пифагорейцев, бытие Парменида, идеи Платона не только противостояли чувственно-воспринимаемым вещам, но и придавали им упорядоченность, организованность, закономерность, гармоничность, не позволяя прекрасному космосу опрокинуться в безобразный хаос, что было бы космической, онтологической, этической вселенской катастрофой. Теперь, после этих общих, но, как представляется, совершенно необходимых рассуждений о специфике античного идеализма и важности проблемы идеального единства мира можно перейти к характеристике онтологических учений отдельных мыслителей, ставших «персональными центрами» данного диссертационного исследования.

1.2. Бытие пифагорейцев как мир, управляемый числами и гармонией: множественность без единства

Пифагор и его школа представляют собой целую эпоху в развитии греческой мысли. О пифагорейцах писали многие мыслители и писатели античности, отдавая должное их философской мудрости и знаниям в области арифметики, геометрии, музыки. Тем не менее, анализировать пифагореизм непросто, ибо уже при жизни основателя учения его фигура была возведена в ранг божественной личности, каждому его слову придавали вес пророчества. Ученики и адепты боготворили Пифагора, который был для них высшим авторитетом, и если хотели поставить последнюю точку в споре, говорили оппоненту: «Так сказал он». В то же время ранние пифагорейцы не оставили после себя книг, а их учение носило эзотерический характер. Не случайно античный неоплатоник Ямвлих отмечал: «Вызывает удивление также строжайшая засекреченность [пифагорейского учения]: в течение стольких поколений никому, очевидно, не попадали в руки никакие записки пифагорейцев вплоть до времени Филолая...».²⁷ Уже Аристотель не всегда был способен отличить аутентичные взгляды Пифагора от воззрений его последователей и предпочитал высказываться о «так называемых пифагорейцах». Трудно вычленить конкретные этапы и формы этого непрерывно развивавшегося учения, есть и другие сложности, анализ которых сейчас не входит в нашу задачу.

Если говорить о пифагорейской философии в целом, то она прошла длительную и сложную эволюцию, наиболее значимыми периодами которой (с делением на времена внутри них) явились:

- древний доплатоновский пифагореизм (от Пифагора через Филолая до Архита Тарентского);
- пифагореизм в той форме, в которой он был включен в платоновскую философию;
- неопифагореизм, основные идеи которого вошли затем в неоплатонизм, венчающий собой развитие всей древнегреческой философии.²⁸

²⁷Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 146-147.

²⁸Здесь вообще следует заметить, что «желание осуществить достаточно точную периодизацию учения пифагорейцев о числах вскрыть логику его развития, в особенности на раннем этапе, связано с большим количеством трудностей. Этому противится многое: и фрагментарность свидетельств, и очень частая анонимность изложения учения, затрудняющая периодизацию, и противоречивость сохранившейся информации. В силу

В процессе этого многовекового развития ранних, наивный плюрализм пифагореизма, выраженный в философии «все вещи суть числа» (причем числа здесь понимались и интерпретировались в их непосредственной вещественной форме), сменился строгим, глубоко и системно проведенным идеалистическим монизмом с верховным принципом Единого как божественной сущности. С эволюцией пифагорейского учения происходило не только увеличение суммы математических истин, уточнение космологической концепции, развитие представлений в области теории музыки и формирование элементов теоретической медицины, но и углубление метафизических принципов с последующим все расширяющимся конкретным применением их ко всем областям научного знания. Таким образом, развитие пифагорейского учения шло как вширь, так и вглубь, как в экстенсивном, так и в интенсивном смысле, причем в результате этого развития оба эти направления находились во взаимной связи, поскольку все более и более расширяющаяся область научного знания получала свое философское осмысление и обоснование. В данном исследовании будет рассмотрен лишь ранний период пифагореизма – от Пифагора до Архита, – длившийся более 150 лет (с последней трети VI по середину IV века до новой эры).

Рассмотрим в общих чертах онтологическое учение пифагорейцев, сложившееся на данном этапе. Согласно Проклу, Пифагор «преобразовал занятия геометрией в свободную дисциплину, изучая ее высшие основания и рассматривая теоремы *in abstracto* [собств. «в отвлечении от материи», ἀύλωσ] и ноэтически. Он же открыл теорию иррациональных и конструкцию космических фигур [= правильных многогранников]». ²⁹ Если в отношении заслуг Пифагора перед геометрией можно принять это утверждение как близкое к истине, то в философском плане оно является интерпретацией его взглядов с точки зрения последнего крупного античного неоплатоника. Или возьмем Диогена Лаэртского, так передававшего суть пифагорейского учения: «Начало всего единица; единице как причине подлежит как вещество неопределенная двоица; из единицы и неопределенной двоицы исходят числа; из чисел – точки; из точек – линии; из них – плоские фигуры; из плоских – объемные фигуры; из них – чувственно-воспринимаемые тела,

этого любая периодизация обладает той или иной степенью условности...». С. П. Лебедев. Идеализм: история и логика генезиса. – СПб.: РХГУ, 2008. – С. 95. Все здесь сказанное относится, разумеется, и к этой предложенной периодизации.

²⁹Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989.– С. 141.

в которых четыре основы – огонь, вода, земля и воздух; перемещаясь и превращаясь целиком, они порождают мир – одушевленный, разумный, шаровидный, в середине которого – земля...».³⁰ И вновь не избежать вопроса: насколько можно считать эти положения выражением собственно учения Пифагора, если историк философии, высказавший его, жил во II–III веках новой эры и вряд ли видел особое различие между древним пифагореизмом и неопифагореизмом?

Снимая с наследия Пифагора слой за слоем позднейшие воззрения его последователей и реконструкции его интерпретаторов, трудно найти более определенную основу его взглядов, чем изложенную в изречении: «Числу все вещи подобны», которое он чаще всего повторял своим ученикам.³¹ Об этом же самом говорят другие изречения, которые принадлежат или были приписаны ему: «самое мудрое – число», «душа есть гармония», «дружба – равенство», «справедливость – число, помноженное само на себя», «счастье – в знании совершенства чисел». Также, вполне возможно, соответствует реальности утверждение, согласно коему «Пифагор первый назвал Вселенную «космосом» по порядку (τάξις), который ему присущ».³² Исходя из приведенных суждений, можно сделать первый, предельно общий вывод, что бытие для пифагорейцев – это Космос, управляемый числовыми соотношениями и пропорциями. Число правит миром – вот исходная и определяющая философия пифагореизма.³³ Поэтому вполне возможно согласиться с выводом авторов одного весьма известного отечественного исследования по истории философии, в котором они, проанализировав огромное количество источников и текстов, нашли: **«Число понимается и принимается многими античными мыслителями (и пифагорейцами**

³⁰Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 338-339.

³¹Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989.– С. 149.

³²Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989.– С. 147.

³³Поэтому трудно согласиться с исследователями, отрицающими наличие «числовой философии» у пифагорейцев, о чем автор данного исследования будет рассуждать еще ниже (См.: Жмудь Д.Я. Пифагор и его школа. – Л.: Наука, 1990. – С. 174, Он же. Пифагор и ранние пифагорейцы. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2012. – С.337-340, 349-350, 353-354).

в первую очередь – А. К.) как первая сущность, определяющая все многообразные внутрикосмические связи мира, основанного на мере и числе, соразмерного (симметричного) и гармоничного». ³⁴ Далее они же указывают, что «число выступает как принцип познания и порождения, ибо позволяет нечто различать, мыслить как определенное, вносить предел в мир и мысль. Поэтому число – первое из сущего, чистое бытие, как таковое оно есть нечто божественное», и далее: «число – наиболее достоверное и истинное, первое во всей иерархии сущего, начало космоса». ³⁵ Принцип числа оказывается тем фундаментом, основанием, на котором покоится и все позднейшее античное мирозерцание с его обостренным переживанием бытия, присутствующего в космосе, но не смешанного с ним. Принцип числа для них (пифагорейцев) есть некая смыслообразующая установка, некое эпистемологическое априори, создающее мировоззренческий континуум, внутри которого осуществляется концептуальная работа мысли. Следует еще раз подчеркнуть, что, с их точки зрения, человека и Вселенную объединяет *числовая субстанция*, то есть количественная форма, выступающая в их метафизике в качестве смыслопорождающего начала. Число для них есть архетипный «умный первоорганизм» (на это указывал, например, еще П. Флоренский в своих «Пифагоровых числах») ³⁶, спроецированный на противоположные «плоскости» Большого и Малого миров. Количественная методология пифагорейцев исходит из того, что ограничение беспредельного пределом (монадическим принципом) осуществляется по единообразной программе, независимо от того, божественная, природная, человеческая или социальная реальность подлежит математической рационализации. Сущность и творческая демиургическая мощь числа одинаковым образом утверждают себя и в пространстве богов и демонов, и в человеческих делах и мыслях, и во всех технических профессиях, и в музыке, и в устройстве государства, то есть без исключения во всех сферах бытия. Целое (мир, космос) и часть (человек) сущего оказываются, если угодно, различными по размеру инструментами, «играющими», однако, по единой математической партитуре (здесь, кстати, нелишне будет вспомнить, что для пифагорейцев и космос,

³⁴ История философии: Запад – Россия – Восток. Книга первая: Философия древности и Средневековья/Под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М.: Академический проект, 2012. – С. 186.

³⁵ Там же. – С. 187.

³⁶ Флоренский П. А. Пифагоровы числа//Труды по знаковым системам. Т. V. Ученые записки Тартусского университета. Вып. 284. – Тарту. Изд.: Тип-я Х. Хейдеманна, 1971. – С. 507.

и человеческая душа – равноструктурные музыкально-математические гармонии), и потому в учении пифагорейцев единые числовые модели в разной степени справедливы как по отношению к частям и состояниям мироздания, так и по отношению к космическому порядку в целом. Еще раз подчеркнем, Космос для адептов пифагореизма (а значит, и все слои и части его в макро- и микроаспектах) – это целостное, внутренне устойчивое, музыкально-числовое гармонизированное бытие. Число – это творчески насыщенное основание мира, направляющее становление из нерасчлененного Хаоса гармонизирующего и завершенного Космоса. Число – не просто некая абстракция, а реальнейшая, созидательная и творческая, конструктивная сила. Занятия математикой – это мысленное генерирование, конструирование некоторой отвлеченной идеальной реальности, небезразличной к миру людей и богов. Пифагорейцы впервые в истории мысли осознали, что количество – это «подкладка» качественных свойств мира. Можно сказать еще и так, может несколько образно и символически, что числа Пифагора – это Логосы. Они несут в себе высшие аполлонические энергии, способные открыть створки наличного мира. Числа – это сгущенное, сконцентрированное все. Они не количественны, но качественны. Такие Числа рассматриваются и осмысляются на вершине опыта души. Такие вечные Числа живут стройной силой бесконечных божеств. Каждое такое Число бесконечно и едино, несложимо и неразложимо, отдельно и непрерывно, само и иное. Число живет, и мысль о нем потрясает основания Вселенной. В числе скрыт мир, и счисляющий его творит и разрушает стеклянные этажи возможных, будущих и прошлых космосов. А.В. Семушкин в своей монографии подчеркивает, что пифагорейцы «искали первопричинные основания бытия, но их внимание при этом было сконцентрировано не на вещественном субстрате мироздания, а на господствующем в нем *управленческом* начале, или, иными словами, на неизменном конструктивно-разумном принципе, который придает смысл всему подвижному и изменчивому, будучи сам неподвластным пространственно-временной стихии становления. Исходя, прежде всего, из регулярности и повторяемости астрономических явлений, Пифагор (VI в. до н. э.) и его последователи пришли к выводу о том, что принцип, созидающий и упорядочивающий Космос, есть *числа и числовые отношения* с объединяющим их центром – единицей (монадой). Отсюда основополагающее теоретическое убеждение пифагорейцев: числа есть сущности и структурные постоянные вещей. Это убеждение не лишено рационального смысла: во-первых, здесь по-своему преодолевается «наивная физика» ионийских натурфилософов и namного веков вперед предвосхищается идея *математического естествознания*; во-вторых,

философская мысль достигает уровня абстрактности, при котором впервые высказывается мысль о закономерности вселенной».³⁷Итак, еще раз суммируем: главное в бытии для адептов пифагореизма – это его количественная сторона, которая определяет уже затем все качественные характеристики и процессы. **Число – это некий изначальный подлинный облик, прообраз, архетип любой вещи, любого процесса.** Следует понимать, что в процессе эволюции пифагореизма и экспликации, развертывания его в более зрелое философско-онтологическое образование происходило параллельно и всеобъемлющее переосмысление самого понятия числа, и эта философская переработка понятия числа выразилась в том, что оно было универсализировано, осмыслено не в качестве частного математического понятия, а в качестве универсального, всеобщего понятия, категории; оно было абсолютизировано, то есть выставлено в качестве последней основы всего существующего, возведено в ранг метафизического, фундаментального философского принципа; оно стало трактоваться не как внешняя, чисто количественная характеристика всех вещей и явлений, а как их внутренняя, имманентная природа, коренная, существенная основа. **Число – и универсальное, предельно общее основание бытия, притязающее тем самым на универсальную применимость как к Вселенной в целом, так и к отдельным ее частям; число – если угодно, внутренняя, умная материя вещей, организующая, структурирующая и устрояющая внешнюю материю; оно же – фундаментальный принцип познания. Не познав числовые структуры и закономерности, лежащие в глубинной основе процессов бытия, нельзя познать и саму качественную сущность этих процессов. Понимание числовых ритмов и законов – путь к постижению Вселенной.** Итак, можно было бы следующим образом резюмировать кредо пифагорейства: где нет числа и меры, там – хаос и химеры! И поэтому, по совершенно справедливому указанию А.Ф. Лосева, «когда была открыта подобного рода универсальная значимость числа, то, конечно, этому числу воздавались самые настоящие божеские почести. И для нас это несколько неудивительно, как и обожествление новооткрытой разницы у Парменида между мышлением и ощущением, новооткрытой истины всеобщего становления у Гераклита, новооткрытой, у Платона, идеи во всякой вещи».³⁸ Действительно, одним из аспектов понимания числа в пифагорействе был теологический аспект (наряду с этическим, эстетическим, онтологическим, космологическим,

³⁷Семушкин А.В. Избранные сочинения: в 2-х тт. Т. 1. – М.: РУДН, 2009. – С.239.

³⁸ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х книгах. Книга 1. – М.: Искусство, 1992. – С. 502.

гносеологическим его толкованиями). Таким образом, Пифагор и его ученики были первыми, кто придал числу явно сформулированный характер универсального философского принципа. Поэтому автор данного исследования не может принять позицию, представленную Л.Я. Жмудем в монографии «Пифагор и ранние пифагорейцы». Автор пишет, что «само существование в древнем пифагореизме общепринятой философской доктрины кажется маловероятным... Странным образом история философии, следуя Аристотелю, выдвинула на эту роль более чем далекий от данных опыта (при чем здесь данные опыта??? Разве философы, конструируя свои доктрины, всегда должны быть прикованы к данным эмпирии, опыта??? – А.К.) тезис: мир возник и состоит из чисел, или телесных единиц(но я как раз принимаю и телесное толкование числа в пифагореизме – как один из аспектов его осмысления; это хорошо и глубоко показано и обосновано у А.Ф. Лосева – А. К.). Особую парадоксальность(горько сетует по этому поводу Л.Я. Жмудь – А. К.) ситуации придает то, что именно вокруг этого тезиса сложился очень редкий среди исследователей пифагореизма консенсус (но ведь, наверное, он (этот консенсус) сложился не на пустом месте, а путем долгого и кропотливого анализа и изучения соответствующих текстов и свидетельств??? – А. К.).»³⁹ Далее этот исследователь продолжает, что «мы не находим в пифагорейской традиции ни следов учения о том, что мир возник и состоит из чисел, ни, собственно, следов философии числа как таковой», что «никакой числовой доктрины в раннем пифагореизме не было. Соответственно, не было ее и у Пифагора...»⁴⁰ В итоге Л.Я. Жмудь резюмирует свои искания и выводы по философии пифагорейства следующим образом: «Итак, дойдя до нижней границы древнего пифагореизма, мы не нашли в нем ни сколько-нибудь отчетливой формулировки числовой доктрины, ни ее осязаемых примеров. Теория, считавшаяся сутью пифагорейской философии, теория, за которой стоит авторитет Аристотеля как источника и как историка философии (но почему совсем уж не доверять Аристотелю – вполне добросовестному историку философии и выдающемуся мыслителю??? – А. К.), оказывается, подобно многим другим элементам античной традиции о пифагорейцах, ретроспективной проекцией. Монолитная основа пифагорейской философии распадается на множество осколков, не имеющих отношения либо к философии...либо вообще к реальности»⁴¹. Вот такой суровый вердикт

³⁹Жмудь Л.Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2012, С. 337.

⁴⁰ Там же. С. 340–341.

⁴¹Там же. С. 353–354.

вынес пифагорейскому учению о числах, да и, по сути, всему пифагореизму, Л.Я. Жмудь. Автор данной диссертационной работы вполне согласен с Л.Я. Жмудем в том, что исследование и выявление подлинного, истинного, первоначального, аутентичного смысла пифагорейской онтологии (а она зиждилась на понятии числа) – дело очень трудное и кропотливое, поскольку, действительно, многие дошедшие до нас источники отнюдь не первичны, а есть реконструкция более древних взглядов, они фрагментарны, противоречивы, представляют собой позднейшие интерпретации и наслоения (своего рода философский палимпсест). Но задача в связи с этим, как представляется, должна заключаться вовсе не в том, чтобы впасть в крайний, суровый и радикальный гиперкритицизм относительно всех источников, текстов, свидетельств, отказываясь решительно от всего, объявляя решительно все сомнительным, неправдоподобным и вместе с водою выплескивая из купели, что называется, и ребенка. Более продуктивно пытаться, при всей трудности, производить «реставрацию» пифагорейской мысли, снимая слой за слоем позднейшие, не всегда точные наслоения, возвращая ей подлинный, первичный облик и смысл, опираясь при этом на некие, не вызывающие сомнений в своей достоверности тексты, фрагменты и свидетельства (может быть, их не так много, но они существуют). В связи с этим представляется, что нет никаких достаточных оснований для того, чтобы совершенно отбрасывать пифагорейское учение о фундаментальной роли числа в устройстве бытия и Вселенной. **Такое радикальное отбрасывание ключевой философии пифагореизма тоже есть не более чем одна из современных версий, реконструкций понимания пифагорейской доктрины, одно из современных толкований, интерпретаций пифагорейства, причем интерпретация и реконструкция весьма противоречивая, субъективная, избирательная и произвольная.** Конечно, и она имеет право на существование, но автор данного исследования с ней не согласен.

Принятие числа за онтологическое первоначало, несомненно, явилось результатом математических занятий и открытий пифагорейцев. Оно произошло вследствие осознания ими эффективности и универсальной применимости чисел, с одной стороны, и понимания их главенствующего положения в самой математике – с другой. Это и побудило пифагорейцев выдвинуть более умозрительную, нежели предположения предшествующих им натурфилософов, гипотезу о том, что числа лежат в основе всех вещей и Вселенной в целом. Об этом писал еще Аристотель, согласно которому «так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего существующего. Так

как среди этих начал числа от природы суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали (так им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает, – больше, чем в огне, земле и воде (например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то – душа и ум, другое – удача, и, можно сказать, в каждом из остальных случаев точно так же); так как, далее, они видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах; так как, следовательно, им казалось, что все остальное по своей природе явно уподобляемо числам и что число – первое во всей природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число». ⁴² Это рассуждение Стагирита, на наш взгляд, вполне подтверждает тот факт, что ключ к философским основаниям доктрины пифагорейцев следует искать именно в понятиях математики. Постигание космоса как деривата числа, пронизанного цепью математически строгих закономерностей и гармонических отношений, возможно, по Пифагору, лишь в математических терминах и дефинициях.

Итак, своим учением о числах пифагорейцы стремились охватить весь универсум, все бытие. В дошедших до нас фрагментах пифагорейских текстов можно найти их представления о числах самих по себе; о вещах как числах; о душах как числах; о космосе как числе; о богах как числах; об искусстве, и, прежде всего, о музыке как числе. Открытие того, что в основе бытия лежит математическая регулярность, а весь космос проникнут пропорцией, симметрией, гармонией, повлекло за собой необычное изменение перспективы познания, которое ознаменовало собой фундаментальный этап в духовном развитии не только античной и не одной только западной, а без преувеличения – общечеловеческой культуры. Но здесь мы встречаем одно весьма серьезное затруднение, не преодолев которое, будет крайне сложно, если вообще возможно, понять смысл пифагорейского учения в контексте заявленной темы данного диссертационного исследования. Проблема состоит в том, что далеко не ясно, чем является число в пифагореизме. Как совершенно справедливо замечают итальянские историки философии Дж. Реале и Д. Антисери, «понять это мы можем, если попытаемся восстановить архаичный смысл

⁴² Аристотель. *Метафизика* // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1976-1984. – Т. 1. – С. 75-76. – При этом Аристотель упоминает и «других пифагорейцев», которые «утверждают, что имеется десять начал, расположенных попарно: предел и беспредель, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое» (*Метафизика*. 986a 22). Однако в данном случае речь, по-видимому, идет не о двух течениях в древнем пифагореизме, но о разных сторонах этого учения.

понятия «число». Для нас это абстракция, значит, создание разума; не то для античного (вплоть до Аристотеля) способа мышления: число – это нечто реальное, более того, оно реальнее, нежели вещи, и лишь в этом смысле понимаемо как начало, образующее вещи». ⁴³Но вернемся еще раз к вопросу: верно ли полагать, что числа в представлении пифагорейцев были первичны, что они воспринимались ими в качестве начал всех вещей и мира в целом? Это, как будто, не позволяет признать отрывок из сочинения «О благочестии», приписываемого Тиано, одной из первых античных женщин-философов, которая была женой и/или ученицей Пифагора. Согласно Стобею, она в нем заявила, что «многие эллины, как мне известно, думают, будто Пифагор говорил, что все рождается из числа. Но это учение вызывает недоумение: каким образом то, что даже не существует, мыслится порождающим? Между тем он говорил, что все возникает не из числа, а согласно числу, так как в числе – первый порядок, по причастности которому и в счислимых вещах устанавливается нечто первое, второе и т.д.» ⁴⁴

Впрочем, признать данный отрывок подлинным мешает как репутация приводящего его писателя-компилятора, так и относимое к числу утверждение, что якобы оно «даже не существует», что вступает в явное, кричащее противоречие с пифагорейским учением.

Вряд ли мы также добьемся большего, если попытаемся уточнить представление пифагорейцев в том смысле, что вещи у них проистекают из чисел, но при этом числа у них не абсолютно первичны, но происходят сами из высшей сущности. Так, характеризуя воззрения Филолая, неоплатоник Прокл пишет: «Низшее, несовершенное подчиняется власти высшего, божественного, и образуется единый космос, гармонически сопряженный из противоположностей и возникший, согласно Филолаю, из «ограничивающих» и «безграничных» (περαίνοντα καὶ ἄπειρα) [элементов]». ⁴⁵Однако все дело в том, что все эти «ограничивающие» и «безграничные» начала Филолай определенным образом связал с двумя рядами чисел – соответственно, с нечетными и четными. В своей книге

⁴³Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – Т. I. Античность. – СПб.: Петрополис. Пневма.1994-1997. –С. 30.

⁴⁴Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 149-150.

⁴⁵Там же. – С. 434.

«О природе» он, согласно Стобею, писал: «Число имеет два особых вида: нечетный и четный, и третий, смешанный из обоих – четнонечетный. У каждого из обоих видов много форм, которые каждый [?] проявляет сам по себе... Кроме того, ничто из того, что есть и познается нами, не могло бы возникнуть, если бы не было в наличии сущности вещей, из которых составился космос: и ограничивающих и безграничных [элементов]. Но так как начала (*ἀρχαί*) не были подобны и однородны, то они не могли бы упорядочиться в космос, если бы [к ним] не прибавилась гармония, каким бы образом она ни возникла».⁴⁶И, как будет показано далее, когда сами пифагорейцы говорят о началах мира, они не заходят столь далеко, чтобы признать в качестве основы бытия сущность, не выразимую числом и не подчиняющуюся пропорции, симметрии, гармонии.

Так какова же природа пифагорейских чисел, что же они представляют по своей сути? Об этом уже в античности существовали различные, порой диаметрально противоположные мнения. Так, Спевсипп, племянник Платона, ставший его преемником во главе Академии, в книге «О пифагорейских числах» совсем в духе платоновской философии трактует священное для пифагорейцев число 10 – декаду. По словам Лукиана, он объявил ее «коренящейся в самой природе и более всего способствующим завершению вещей числом, как бы некоей художественной формой (эйдосом) для космических вещей – произведений, существующих в себе (а вовсе не условно принятой или произвольно установленной нами) и принадлежащей творцу Вселенной богу в качестве совершеннейшего образца (парадигмы)»⁴⁷. Однако Аристотель, бывший современником Спевсиппа, совершенно иначе понимал сущность пифагорейских чисел. «Во всяком случае очевидно, – писал о пифагорейцах Стагирит, – что они число принимают за начало и как материю для существующего, и как [выражение] его состояний и свойств, а элементами числа они считают четное и нечетное, из коих последнее – предельное, а первое – беспредельное, единое же состоит у них из того и другого (а именно: оно и четное и нечетное), число происходит из единого, а все небо, как было сказано, – это числа».⁴⁸К учению о едином пифагорейцев мы еще вернемся, а пока постараемся обосновать свой собственный взгляд на природу пифагорейских чисел.

⁴⁶Там же. – С. 441-442.

⁴⁷Там же. – С. 434-435.

⁴⁸Аристотель. Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. С. 76.

Наша позиция по этому вопросу во многом близка точке зрения А.Ф. Лосева, который подчеркивал, что «свои числа пифагорейцы и понимали как творческую мощь бытия и жизни, идущую от нерасчлененных и хаотических потенций к расчлененному, завершенному и гармонически цельному организму. Число поэтому у пифагорейцев трактуется и как оформленное, материалистически организованное тело, и как душа, которая является у них организующим принципом тела, и как та смысловая заданность, которая лежит в основе самой души и в основе свойственных этой душе идей».⁴⁹ Далее Лосев энергично указал на то, что «поняв число как диалектический синтез беспредельного и предела, пифагорейцы тем самым создали учение о созидательной и творчески направляющей сущности числа».⁵⁰ Числа, продолжает Лосев, понимались именно «как активно действующие структуры. Им приписывалась созидательная роль, поскольку без них вообще ничто не могло возникнуть в раздельном виде».⁵¹ Затем этот выдающийся исследователь античной культуры и философии особо подчеркивает, что «числа у пифагорейцев не только глубже самих вещей, но и в самих вещах они глубже их непосредственно данной качественности и являются принципом их фигурного строения. Поэтому-то число у них есть “самое мудрое”».⁵² В другом исследовании указывается, что «пифагорейский принцип был призван оттеснить материальный принцип объяснения, то есть проблема «архэ» приняла у них принципиально иную трактовку. Это привело к тому, что, исходя из абстракций, связанных с математическим числом, они стали приписывать этим абстракциям большую реальность, чем самим конкретным предметам. Согласно пифагорейцам, получалось, что тела не могут существовать без числа, тогда как числа могут обойтись без тел. Таким образом, у пифагорейцев не вещество, а число было возведено в высший ранг реальности»⁵³. Но ведь и в самом деле число, с точки зрения античного (и пифагорейского) мышления, содержит нечто гораздо более глубокое, чем нам открывается в самих вещах и их отношениях на уровне чувственного

⁴⁹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: АСТ, 2000. – С. 287.

⁵⁰ Там же. – С. 288.

⁵¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х книгах. Книга 1. – М.: Искусство, 1992. – С. 505.

⁵² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: АСТ, 2000. – С. 289.

⁵³ Джохадзе Д. В., Джохадзе Н. И. История диалектики: Эпоха античности. -М.: КомКнига, 2010. – С.23.

восприятия. Поэтому неслучайно, что Гегель, аттестуя пифагореизм, указал в качестве одного из главных его моментов «истребление чувственной сущности и превращение ее в мыслительную»⁵⁴. Великий диалектик считал пифагореизм «переходом от реалистической философии к интеллектуальной»⁵⁵, хотя и не переставал при этом подчеркивать и критиковать его ограниченность и абстрактность.

Как верно в свое время указал А.О. Маковельский, «любое понятие у пифагорейцев занимает определенное место в каждой из четырех основных параллелей: арифметической, геометрической, физической и теологической. Поэтому-то у пифагорейцев, с одной стороны, числа есть сущность всех вещей, с другой стороны, сами числа принимают пространственные образы, в-третьих, эти числа есть нечто вещественное, материальное, и, наконец, они – священные, божественны... Число, рассматриваемое со всех сторон, есть сущность всего существующего, высшая объективная реальность. Числам принадлежит большая реальность, чем конкретным вещам, так как последние суть только проявление чисел, это – лишь внешняя сторона чисел, которая одна видна непосвященным, не постигающим внутренней сущности вещей. Числа суть одновременно и разумная, и мистическая, и материальная основа вещей»⁵⁶. В то же время Маковельский признавал, что «в первоначальном пифагореизме, несомненно, числа материальны, причем и у них, как и у милетских философов, сама материя мыслится живой, одушевленной: они также стоят на гилозоистической точке зрения»⁵⁷. А.С. Богомолов, анализируя пифагорейскую доктрину, также находил, что вначале пифагорейцы формулируют материальное, «сугубо конкретное, «физическое» понимание числа: числа суть особые протяженные «вещи», из которых составляются предметы чувственного мира. Они – «начало и элемент» всего сущего в смысле ионийской философии», а вот затем уже по ходу эволюции пифагореизма, по ходу его обогащения и усложнения усилилась именно его спиритуалистическая, идеалистическая, спекулятивно-метафизическая тенденция, утверждавшая, что отнюдь не «вещи суть числа», но, что «вещи подобны числам». Если раньше числа зачастую понимались «физически» как «начала» вещей, то затем они превращаются уже

⁵⁴Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. – СПб.: Наука, 1993. – С. 186.

⁵⁵Там же. С. 185

⁵⁶Маковельский А.О. Досократики: доэлеатовский и элеатовский периоды. – Минск.: Харвест, 1999. – С. 147-148.

⁵⁷Там же. – С. 148.

в идеальный момент – числовую пропорцию и гармонию, приходящую к вещам извне. Величина и число эволюционируют в идеальные первоначала существующих вещей.⁵⁸

Но здесь далее следует констатировать, что осознав силу и мощь числовых отношений, пропорций и закономерностей в описании и объяснении нашего мира, пифагорейцы при этом, увы, впали в другую крайность, полагая, что, как говорил А. Н. Чанышев (выше уже приводилось это высказывание), «где нет числа и меры – там хаос и химеры». Но вообще-то можно себе представить, в какой поистине вакхический опьяняющий восторг приходили математики, выступавшие первопроходцами в области теории данной науки, всякий раз, когда они решали какую-либо сложную геометрическую задачу или открывали гармоничные пропорции в музыке. Постепенно они все более и более подпадали под обаяние «магии математики», внушали себе убеждение, что все на свете может быть выражено числами, которые не просто передают суть вещей, но и являются сами этой внутренней, истинной и глубинной сутью. Их отношение к миру хорошо представлял Б. Рассел, сам бывший не только известным философом, но и выдающимся математиком. Так вот, анализируя данный момент, Б. Рассел нашел: «Математическое знание казалось определенным, точным и применимым к реальному миру; более того, казалось, что это знание получали, исходя из чистого размышления, не прибегая к наблюдению. Поэтому стали думать, что оно дает нам идеал знания, по сравнению с которым будничное эмпирическое знание несостоятельно. На основе математики было сделано предположение, что мысль выше чувства, интуиция выше наблюдения. Если же чувственный мир не укладывается в математические рамки, то тем хуже для этого чувственного мира. И вот всевозможными способами начали отыскивать методы исследования, наиболее близкие к математическому идеалу»⁵⁹. Но, справедливости ради, следует заметить, что подобного рода ситуация, когда какую-либо одну науку или отрасль знания, чьи огромные успехи ошеломляли и поражали современников, чуть ли не обожествляли, сакрализировали, гипостазировали, абсолютизировали, возносили на все мыслимые и немыслимые пьедесталы, пытались объяснить с ее помощью все явления природного, исторического, социального, духовного мира, так вот такого рода ситуация повторялась

⁵⁸Богомолов А.С. Античная философия. – М.: – Высшая школа, 2006. – с. 91-92.

⁵⁹Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней.– Новосибирск.: Изд-во Новосибирского ун-та, 2001. – С. 38.

и позже по ходу развития человеческой мысли. И пифагорейство здесь со своей абсолютизацией принципов математики отнюдь не так уж и одиноко и эксклюзивно. Можно вспомнить безраздельное и абсолютное торжество принципов механицизма в XVII–XVIII вв., когда мир казался огромной машиной, механизмом, повинующимся законам и принципам механики, а Ньютон, создавший картину мира, названную его именем, был чуть ли не Пифагором Нового времени. Можно указать, что в XIX веке, когда естествознание шло вперед семимильными шагами, многие передовые и выдающиеся умы и мыслители того времени то с радостью становились под знамена физикализма, то вдруг объявляли биологизм единственно правильным принципом объяснения мира, то на пьедестал возносился экономизм и технологический детерминизм. Но если вернуться собственно к пифагорейству, то следует заметить, что в его доктрине математическая идеализация реальности проявилась еще в самой наивной форме, поэтому в их взглядах можно найти во многом синкретическое смешение, с одной стороны, арифметических и геометрических начал и физических и психических состояний – с другой. Поэтому-то Гегель и подчеркивает, что пифагорейское число – это «смесь понятия и представления»⁶⁰.

Неслучайно о Пифагоре говорили, будто он принимал за начала «пять объемных фигур, которые называют также математическими: из куба, по его словам, возникает земля, из пирамиды – огонь, из октаэдра – воздух, из икосаэдра – вода, из додекаэдра – сфера Вселенной»⁶¹. А о его оппоненте в школе Гиппаса – что он считал первоэлементом огонь, приписывая его частицам форму пирамиды. Причем аргументация у него была якобы такая: «все тела состоят из наиболее тонкочастного [то есть имеющего мельчайшие корпускулы] тела, все фигуры – из пирамид; поэтому, коль скоро тончайшее из тел – огонь, мельчайшая и первая [= «простейшая»] из фигур – пирамида, а первая фигура принадлежит первому телу, то огонь – пирамида»⁶². Известно также, что Гиппон из Метапонта связывал особое значение числа «семь» с периодом формирования младенца в утробе матери и достижения половой

⁶⁰Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. – СПб.: Наука, 1993. – С. 193.

⁶¹Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева, И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 437.

⁶²Там же. – С. 153.

зрелости подростком.⁶³ В.М. Найдыш в своем исследовании указывает, что «семь» у пифагорейцев (по крайней мере, у значительной части их) используется как принцип субстанциализации любых известных им явлений и вещей – ветров, времен года (время посева, зима, время посадки, весна, лето, время плодов, осень); семь возрастов в жизни человека; семь частей тела человека, каждой из которых якобы свойственны семь функций; семь гласных древнегреческого языка; семь в то время известных географических частей Земли и так далее; Вселенная образуется якобы из семи сфер, то есть последовательно проводится принцип универсальной гектомады⁶⁴. Можно вспомнить и С.Н. Трубецкого, который в своей фундаментальной «Метафизике в Древней Греции» указывал, что в пифагорейской доктрине «семеричка есть мистическое число Софии, Премудрости, апокалиптическое число всех народов. У пифагорейцев оно есть число Афины–девственницы, не рождающей и не рожденной матерью... В природе число «семь» лежит в основании гаммы цветов и звуков, разделяет периоды в жизни человеческой, размеряет неделю. Семь есть число плеяд, число гласных греческого языка, священное число дельфийского культа; солнце занимает седьмое место в ряду небесных тел»⁶⁵. Но, в то же время, Ион из Хиоса заявлял, что «всех [вещей] – по три и ничуть не больше и не меньше этих трех»⁶⁶. Примеры смешения чисел (фигур, пропорций) и вещей (явлений, процессов) можно множить и далее (их достаточно приводится у того же С.Н. Трубецкого: 4 – положительная сила рождения, тело и источник всякой телесности, истинная правда, всестороннее равенство, измеряет пространство и части света; 5 – двуполая сила, число брака, она определяет внешние, материальные свойства физического тела; 6 – внутреннее существо и жизнь тела, число роста и размножения тварей⁶⁷, ну и так далее), но сами, однако, пифагорейцы не видели в этом отнюдь ничего неразумного. Ведь, как писал Секст Эмпирик, они «считают [критерием истины] разум, но не вообще, а тот, что проистекает из математики (так полагал и Филолай), ибо, обладая

⁶³Там же. – С. 423.

⁶⁴Найдыш В. М. Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ. – М.:Альфа – М, 2012. – С. 312-313

⁶⁵Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. – М.: Мысль, 2003. – С. 195-196.

⁶⁶Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 418.

⁶⁷Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. – М.: Мысль, 2003. – С. 195-196.

способностью созерцать природу Вселенной, он находится с ней в некоем родстве, так как подобное познается подобным».⁶⁸

Слабости учения пифагорейцев с точки зрения более развитой идеалистической системы вполне очевидны. Главная сложность состоит, прежде всего, в том, что им так до конца и не удалось ясно и точно объяснить, в каком именно смысле числа являются субстанциальными началами бытия. В этой связи Аристотель замечал, что «тем, кто утверждает, что существующее возникает из элементов и что первое из существующего – числа, следовало бы разобрать, какими разными способами одно возникает из другого, и тогда уже говорить, каким именно образом число возникает из начал»⁶⁹. Далее он же пишет, что «не указано также, каким из этих двух способов числа бывают причинами сущностей и бытия: так ли, как пределы (например, как точки для пространственных величин)... или же числа суть причины потому, что созвучие есть числовое соотношение, и точно так же человек и каждая из других вещей?»⁷⁰. В конце Стагирит делает вывод о том, что «число – число вообще или слагающееся из [отвлеченных] единиц – не есть ни действующая причина, ни материя, ни соотношение, ни форма вещей. Но, конечно, оно и не целевая причина».⁷¹ И хотя стрелы критики здесь направлены, прежде всего, в Спевсиппа и Платона, пифагорейцы тоже оказываются под огнем.

Еще более строго судит о взглядах пифагорейцев Г. Гегель, который не без изрядной доли иронии писал, что «числа очень часто употреблялись как выражение идей, и это, с одной стороны, носит видимость глубокомыслия. Ибо непосредственно ясно, что, кроме прямого смысла, в них содержится еще и другой смысл, но в какой мере данный смысл содержится в них, этого не знает ни высказывающий их, ни тот, который силится их понять, как мы это, например, видим в численных намеках колдуний в гетевском «Фаусте». Чем темнее становятся мысли, тем они кажутся глубокомысленнее; главное же – то, что выражающий мысль в числах избавляет себя от самого важного, но вместе с тем и самого трудного, а именно от высказывания

⁶⁸Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 441.

⁶⁹Аристотель. Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. – С. 363.

⁷⁰Там же. – С. 364.

⁷¹Там же.

мысли в определенных понятиях».⁷² Тот же философ потом заявляет, что «число... есть наиболее мертвенная, наиболее лишенная понятия непрерывность, совершенно внешнее механическое движение вперед, в котором отсутствует необходимость. Число... не есть непосредственное понятие, а представляет собою лишь начальную стадию мысли, и при том представляет собою эту начальную стадию самым дурным образом...»⁷³. Ну и, наконец, далее Гегель, как строгий судья, с позиций своей философии выносит приговор, что «в пространственной и музыкальной областях сделанные пифагорейцами определения предметов посредством чисел имеют еще близкое отношение к существу дела: но когда они переходят к более конкретным сторонам природы и духа, числа превращаются в нечто чисто формальное и пустое»⁷⁴. (Кстати, чуть-чуть отклонившись от темы нашего исследования, в скобках заметим: не потому ли, наряду со многими другими причинами, Гегель так невысоко оценивал природу и природные процессы и явления, что в ней (природе) царили и определяли все именно количественные, числовые соотношения и закономерности, которые для жизни ДУХА никак не могли быть ни решающими, ни определяющими, ибо число есть нечто внешнее, безразличное бытию, и отсюда та бесконечно и количественно повторяющаяся игра природных форм, тот коловорот природных однообразных процессов, которые, как известно, навевали на господина Гегеля скуку. Хотя он, несмотря на весь свой критицизм относительно пифагорейских чисто произвольных спекуляций с числами, вынужден был признать грандиозность самой мысли, что в системе небесных сфер все определяется числовыми соотношениями, необходимо связанными друг с другом, вследствие чего понимаемыми как нечто необходимое.)

Можно вполне согласиться и с Аристотелем, и с Гегелем в их фиксации основной слабости пифагореизма – увлечении количественными параметрами бытия в ущерб его качественным характеристикам. Пифагор и его последователи были слишком захвачены своей идеей, что вся Вселенная пронизана числовыми закономерностями, что числа стоят абсолютно за всеми процессами и явлениями жизни и человека, и социума, и природы, и космоса. Выше уже говорилось о том, почему, в силу каких причин такая ситуация стала возможной. Однако, на наш взгляд, не следует

⁷²Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1. – СПб.: Наука, 1993. – С. 220.

⁷³Там же. – С. 232.

⁷⁴Там же. – С. 243.

требовать слишком многого от ученых и мудрецов, изучавших природу вещей и создававших свои учения о мире в то время, когда разум подавляющего большинства их современников находился под тотальной властью религиозно-мифологического мировоззрения. Культурное значение данного прорыва из прошлого в будущее и вместе с тем его историческую ограниченность настоящим хорошо передал А.Ф. Лосев, сказавший о пифагореизме: «Вместо богов и демонов создаются абстрактно-всеобщие категории, среди которых первенствующую роль начинает играть числовая структура. Пифагорейская эстетика числовых структур потому и держалась так упорно в течение всей античности, что она была формой овладения природой и жизнью уже без помощи антропоморфной мифологии, но посредством мыслительного построения, правда пока еще близкого к самой мифологии».⁷⁵ Г.Г. Майоров, оценивая значение Пифагора, указал, что «какой-то особой заботой Провидения его личность как будто специально была создана для решения великой задачи, которую история поставила в тот момент перед греками: соединить друг с другом мистериальное, логическое и нравственное начала в человеческом духе и создать на основе их синтеза новый род духовной активности человека – философское творчество, новый тип людей – философов и новый образ жизни – философский».⁷⁶ Да, это был прорыв от мифологии и религии к совершенному небывалому, принципиально иному осмыслению мира, космоса – философскому осмыслению. Мифологемы и теологемы начинали вытесняться и замещаться философемами. Была предпринята «гениальная попытка установить единую математическую структуру мира путем приведения к взаимному соответствию арифметических, геометрических, физических и космических элементов»⁷⁷. Тем более следует учитывать все это, вынося оценку интеллектуального наследия мыслителей, которые предложили не только новое видение того, какие ноуменальные сущности лежат в основе феноменальных явлений, но и свое решение не менее сложной проблемы.

Популярное мнение о пифагореизме, основанное на отрывочных воспоминаниях о курсе философии в высшей школе, сводит все это учение к поговоркам, часть из которых приписывается самим пифагорейцам: «числу все вещи подобны», «самое мудрое – число», «число владеет вещами», «ложь когда-нибудь умрет через число» и т.п. Но для исследователя является

⁷⁵Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: АСТ, 2000. – С. 294.

⁷⁶Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта: Опыт теоретические и исторические. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. – С. 16.

⁷⁷Там же.

непростительной небрежностью забвение того, что школа Пифагора связывала сущность вещей, а также их состояния и отношения между ними не с числом, а с *числами*. Но поскольку существует множество чисел, которое в своей прогрессии бесконечно, закономерно возникает вопрос: все ли числа имеют равные права как истинно сущее, или в их мире имеется иерархия, возносящая одно из них над всеми другими? Если среди них есть некое «верховное число», то можно ли посредством его обосновать единство и порядок в мире, которому сам Пифагор дал название «космос»? Иными словами, поскольку в пифагорейском Космосе торжествует стройный хор чисел = божеств, то спрашивается, а есть ли у этого хора корифей, есть ли главный дирижер, есть ли тот, кому принадлежит главная партитура, кто направляет и организует жизнь и бытие этого пантеона, есть ли некое Единое = Верховное = Абсолютное Сверхчисло, обладающее в силу этого наивысшим теологическим и онтологическим статусом? Ответить на все вопросы однозначно не так-то просто, поскольку пифагорейцы пытались реализовать все эти возможности.

Так, несомненными плюралистами были пифагорейцы Эврит из Кротона и Экфант из Сиракуз, жившие во времена Платона. Первый из них полагал, что каждой вещи присуще свое число. Если верить одному из источников, Эврит определял его весьма незамысловато: «мазал стену известкой и рисовал контур человека... а потом втыкал эти камушки: одни – на линии лица, другие – на линии рук, где какие, и получал изображение человека, выложенное камушками, равными по числу тому количеству единиц, которое он полагал определением человека»⁷⁸. Взгляды же Экфанта на сущность вещей были хотя и натуралистическими, но все же более отвлеченными, спекулятивными. Этот эклектичный философ, находясь, возможно, под влиянием учения Демокрита, принимал за начала всех вещей «неделимые тела и пустоту: он впервые объявил пифагорейские единицы (монады) телесными»⁷⁹. Однако, в отличие от Эврита и Экфанта, большинство пифагорейцев было убеждено в иерархической природе отношений между числами, что выразилось в наделении некоторых из них сакральным смыслом.

⁷⁸Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 446.

⁷⁹Там же. – С. 461.

А.О. Маковельский отмечал, что у пифагорейцев «священными числами считались по преимуществу *единица*, как первоначало чисел, *троица*, так как истинное единство представлялось им триединством, *четверица*, как заключающая в себе тайну декады, и, наконец, сама *десятка*».⁸⁰ Особым значением, вначале, по-видимому, обладала и *семерица*, поскольку число «семь» почиталось греками, о чем уже упоминалось выше (семь частей тела, семь возрастов человека, семь дней недели, семь сфер вселенной, к которым пифагорейцы прибавили семь музыкальных тонов и семь планет). Но уже после Пифагора она («семерка») была «сведена с пьедестала» Филолаем, объявившим ее «лишенной матери», так как «семерка – единственное из чисел, содержащихся в декаде, которое не рождает и не рождается другим числом, кроме единицы».⁸¹ Несмотря на мудреный характер такого объяснения, оно, как мне кажется, проливает свет на принципы числовых предпочтений пифагорейцев.

Чем, например, обосновывается у пифагорейцев совершенство числа «десять», которое почиталось ими как божественное и служило величайшей клятвой? Тот же Спевсипп, который, как было указано выше, трактует декаду полностью в духе учения Платона, излагая взгляды на нее самого Филолая, приводит интересные доказательства ее «святости». «Десять – число совершенное, – пишет он. – Прежде всего, оно должно быть четным, чтобы нечетных и четных в нем было поровну... Затем оно должно содержать равное количество первых, несложных и вторых, сложных [чисел]... Кроме того, оно обладает еще одним [особенным] свойством: оно содержит <равное количество> произведений и множителей этих произведений... Кроме того, в «десяти» содержатся все отношения: равенство, больше, меньше... и другие, а также линейные, плоские и объемные [числа]... И в плоскостях, и в объемных телах первые [элементы] суть точка, линия, треугольник, пирамида, а они содержат число десять и получают в нем завершение (*τέλος*)»⁸². Во всех этих, как и последующих, пояснениях можно найти лишь

⁸⁰Маковельский А.О. Досократики: доэлеатовский и элеатовский периоды. – Минск.: Харвест, 1999. – С. 143.

⁸¹Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 445. – Впрочем, это не помешало Филолаю объявить семерку... богом именно по причине ее «нерожденности». – Там же.

⁸²Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева, И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 435.

доводы из области арифметики, геометрии, физики и ничего, что, так или иначе, подтверждало бы аналогию между декадой, с одной стороны, и «художественной формой (эйдосом)» и «совершеннейшим образцом (парадигмой)» – с другой, которую проводит платоник Спевсипп.

Подобный способ обоснования «священных чисел» можно усмотреть и в понимании пифагорейцами природы бога. Еще Филолай, согласно Филону Александрийскому, утверждал: «[Семерка] – владыка и правитель всех вещей, бог, единый, вечно сущий, постоянный, неподвижный, сам себе подобный, отличный от других [чисел]»⁸³. Лисид из Тарента определял бога как «неизреченное число», а Опсим из Регия – как разность между самым большим числом и ближайшим к нему. «Но коль скоро самое большое число, – рассуждал он, – десять (согласно пифагорейцам, оно является тетрактидой и содержит в себе все арифметические и гармонические отношения), а ближайшее, примыкающее к нему число – девять, то бог – единица (монада), т.е. один, так как самое большое число превосходит ближайшее к нему на самое маленькое, т.е. единицу»⁸⁴. Из этого можно сделать вывод, что, хотя сами пифагорейцы считали некоторые числа «священными», в отношении к ним они руководствовались не теологическим, а математическим подходом. Ведь сакральные признаки, приписываемые числам, целиком и полностью определялись их арифметическими свойствами и отношениями, иногда существенными, порой надуманными и даже фантастическими, но порожденными именно спецификой операций с числами в тот период, когда наука еще не вполне отделилась от магии. (Но здесь в скобках замечу, что, по моему мнению, в более зрелом, более позднем, более спекулятивном и развитом пифагореизме, в неопифагореизме именно теологический аспект понимания сущности числа, теологическая и теургическая ипостась числа начинает доминировать над всеми остальными – онтологической, гносеологической, этической, эстетической, музыкальной, аксиологической и космологической ипостасями; число начинает пониматься как Бог, но, разумеется, в античной транскрипции, в античном понимании Божественного, и эта теологическая ипостась вбирает в себя, растворяет в себе все прочие аспекты, статусы

⁸³Там же. С. 445.

⁸⁴Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 447. – Исходя из такого понимания бога, невозможно принять утверждение неоплатоника Ямвлиха, будто «акусматика из школы Гиппаса определяли число как "первый прообраз (парадигма) творения мира" и "различительное орудие бога-творца"». Там же. – С. 155.

и модусы существования чисел; но этот поздний период эволюции пифагореизма уже лежит за рамками нашего исследования.)

Наконец, следует задать вопрос о том, что если космос, как учили пифагорейцы, формируют неопределенное и ограничивающее начала, соединенные между собой гармонией, а число, по Филолаю, есть «душа гармонии», то можно ли указать это число, являющее собой единство мира? Необходимо иметь ясное знание об этом, ибо, как пишет А.Ф. Лосев, даже «пифагорейский центральный огонь, оживляющий собою весь космос и сохраняющий его в цельном и неразрушимом виде, тоже продиктован структурно-числовыми интуициями»⁸⁵. Действительно, пифагорейцам было важно понять: существует ли такое верховное, царственное Первочисло, которое, помимо всего прочего, еще организует и внутрикосмические связи, является принципом действия и двигателем этого самого Центрального Огня. Ведь этот огонь ограничивает неразумность всего окрестного мирового пространства, подчиняет его мере, порядку, ритму. Этот огонь – не только формальный, позиционно-пространственный центр вселенной. Он есть средоточие всяческой жизни, качества, смысла, самая чтимая и влиятельная точка в мироздании, некий «перворитм», конструирующая активность, исходный пункт математической гармонизации бытия, обеспечивающий возделывание Хаоса в Космос; им поддерживается слаженность и мера природы.⁸⁶ Он одновременно и порождает мировую ойкумену (в ипостаси женского протогенезисного начала), и гармонизирует ее (в ипостаси мужского управленческого начала). Как удивительно образно заметил А.В. Семушкин, «космический универсум уподобляется музыкальной картине, дирижируемой из единого центра, причем созвездие Плеяд выступает в роли космической лиры..., под аккомпанемент которой десять небесных сфер (сфера неподвижных звезд, Юпитер, Сатурн, Марс, Меркурий, Венера, Солнце, Луна, Земля и Антихтон) исполняют вокруг вселенского очага хороводные танцы...».⁸⁷ Поэтому вопрос о том, существует ли (и если да, то какое?) некое верховное Первочисло, восседающее на величественном троне мироздания и заставляющее весь этот грандиозный и прекрасный мировой организм, порядок (Космос) гармонично вращаться, развиваться, блистать всем великолепием своих огней, был для пифагорейцев отнюдь и далеко не праздным. Существует явный соблазн принять за таковое

⁸⁵ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: АСТ, 2000. – С. 289.

⁸⁶ Семушкин А.В. Избранные сочинения: В 2-х томах. Т. 1. – М.: Изд. РУДН, 2009. – С. 241.

⁸⁷ Там же. С. 242.

«верховное число» пифагорейцев единицу («монаду»), исходя из того, какое развитие получают затем представление о Едином в платонизме и неоплатонизме. Так, уже упоминавшийся выше А.В. Семушкин, проанализировав пифагорейские фрагменты, находит, что этот самый Центральный Огонь в физическом мире «выполняет функции метафизической Монады. Подобно Единице, стоящей над четом и нечетом, вселенский огненный алтарь также возвышается над бинарной природой вещей».⁸⁸ В этой связи можно также вспомнить, что пифагорейцы считали единицу первым числом (греки не знали нуля) и признавали ее причастным чету и нечету (неопределенному и ограничивающему началам). Не случайно С.П. Лебедев, характеризуя учение пифагорейцев, отмечает, что «любое число есть единица, взятая определенное количество раз. Поэтому натуральный ряд чисел представляет собой в разных степенях сжатую единицу»⁸⁹. Но есть ли исторические доказательства того, что пифагорейцы считали единицу началом всех вещей и основой гармонии мира = Космоса?

В пользу этого как будто говорит утверждение Ямвлиха: «Единица (монада), согласно Филолаю, начало (архэ) всех вещей; разве он не говорит: «Одно (τὸ ἕν) – начало всех [вещей]»⁹⁰. Можно согласиться с тем, что, по мнению части пифагорейцев, монада – «первая предпосылка всякого существования, она получила от них название сущности, ибо сущность есть первое в вещи. Называли они ее также богом и умом, ибо находили, что единица, ум и бог в максимальной степени подобны себе и неделимы»⁹¹. В то же время следует иметь в виду и свидетельства другого рода. С точки зрения Филолая, единица как символ предела может быть признана началом всех вещей в той же степени, в какой он считал таковым беспредельное – апейрон. Представитель среднего платонизма Теон Смирнский, живший ранее неоплатоника Ямвлиха, говоря о его взглядах на монаду, ограничивается лишь констатацией, что «Архит и Филолай, не проводя никакого различия,

⁸⁸ Там же. С. 241.

⁸⁹ Лебедев С.П. Идеализм: история и логика генезиса. – СПб.: Изд. СПб. ун-та, 2008. – С. 92. – Остается лишь неясным, в какой мере такое понимание единицы отражает взгляд на нее древних пифагорейцев, а в какой – представляет ее интерпретацию современным исследователем. Это опять же к вопросу об аутентичности, самоидентификации философских воззрений, к вопросу об их реконструкции – что в этой реконструкции от самого их автора, а что – от современного комментатора?

⁹⁰ Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 442.

⁹¹ Лебедев С. П. Идеализм: история и логика генезиса. – СПб.: Изд. СПбГУ, Изд. РХГУ, 2008. – С. 98.

одно называют «единицей» (монадой) и монаду – «одним»⁹². Да и бог у Филолая, как было сказано, соотносился не с единицей, а с семеркой. Это не говоря уже о том, что у старшего поколения пифагорейцев мы не найдем однозначного предпочтения в пользу единицы перед другими «священными числами». Например, у Гиппаса в основе мира был огонь, корпускулы которого имели форму пирамиды, что соотносилась с числом «четыре».

Нельзя не признать, что единица у пифагорейцев была воплощением принципа единичности вещей, каковым ей и положено быть по правилам счета. Но нет оснований полагать, что она также выражала у них принцип единства мира. Пифагорейцы передавали гармонию мира сначала четверкой и семеркой, затем – десяткой. Единица же была для них началом, которое, вступая во взаимодействие с противоположной ей двоицей, создает условие для гармонии как соединения разнородного и согласия несогласного. С.П. Лебедев признает, что в десятке «в актуальной форме содержится все то, что в качестве потенции находилось в единице»⁹³. Многие комментаторы видят в пифагорейской десятке завершение мировой гармонии и разрешение противоречий. Тот же Теон Смирнский писал, что «декада завершает весь числовой ряд, так как она содержит в себе все свойства: чета и нечета, движущегося и неподвижного, добра и зла»⁹⁴. Но и декада не несла в себе для пифагорейцев единство мира, объемлющее все его многообразие – числовое, пространственное, физическое и психическое. Она, скорее, мыслилась ими как идеальная форма мироустройства, а также принцип разумного познания.

Да и можно ли было, пребывая в мире чисел, найти такое, которое бы находилось в основе всех остальных? В своих исчислениях и измерениях пифагорейцы неизбежно должны были прийти к выводу, что «неправых чисел» не бывает, и либо объявить все числа священными, либо отказаться от их сакрализации. Филолай пошел первым путем, посвятив углы разным богам, прославляя декаду и называя двенадцать «числом Зевса»⁹⁵. Архит,

⁹² Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 434.

⁹³ Лебедев С.П. Указ. соч. – С. 103. – Немногим ранее тот же исследователь отмечает, что пифагорейцы также ценили четверку, поскольку «она потенциально содержит в себе десятку, так как сумма чисел, входящих в состав четверки, равна десяти...». – Там же.

⁹⁴ Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 458.

⁹⁵ Там же. – С. 436.

напротив, пытался соотнести геометрические фигуры с механическими и органическими телами, вызвав порицание Платона за то, что тем самым «гибнет и уничтожается ценность геометрии, так как она снова возвращается вспять к чувственным вещам, а не возносится ввысь и не постигает вечных и бестелесных образов, пребывающий в коих бог вечнобожен».⁹⁶ В силу математического склада ума пифагорейцы в своем понимании идеального бытия остались плюралистами, видя в числах чистые сущности, которые, хотя и вступают в определенные отношения, не зависят друг от друга настолько, чтобы нуждаться в едином, верховном начале. Восхождение к таковому весьма затрудняли и чувственно-телесные интуиции пифагорейцев, соединение в их сознании, вплоть до начала «платонизации» пифагореизма, математических и физических характеристик тел.

Итак, какие же выводы в интересующем нас отношении можно сделать из пифагорейской онтологии?

Во-первых, пифагорейцы сделали принципы математики принципами онтологии. Это положило начало воздействию математики на философские исследования. Данные принципы рассматривались как каркас космографии, как путь к выведению единой формулы мира, которая тождественна музыкальной гармонии. Это была гениальная догадка, благодаря которой математика в XX веке привела физику к представлению о металогической структуре природы. Поэтому, на наш взгляд, можно признать вполне справедливым и обоснованным мнение известного современного исследователя, нашедшего, что в пифагорейской доктрине «аритмология приобретает статус теоретической онтологии. *Число... схватывает внутренний ритм* изменчивого и случайного существования единством неизменной *формы... число* может быть понято как сущее в его *природе*, в самой сути его бытия, – в том *виде*, в котором оно *есть* оно само всегда, везде, в любых обстоятельствах...числа суть начала *определенности*, элементарные меры – единицы, соотношения и связи которых составляют как внутренний микрокосм (целостную форму бытия) каждого существа, так и сложение сущего в целостный космос мира. Пифагорейство не есть ни *мистика* чисел, ни просто отвлеченная *математика*, это аритмологическая (теоретическая) онтология».⁹⁷

Во-вторых, пифагорейцы превратили число (количество) в понятие философии. Их число давало возможность арифметической, геометрической, физической и теологической интерпретации, которые представляли

⁹⁶Там же. – С. 452.

⁹⁷Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. – С. 318.

различные моменты его содержания. Принципиальное отличие зрелых форм пифагореизма от его ранних форм заключалось в том, что в них понятие числа подверглось теоретическому рассмотрению и исследованию, связанному с выяснением и установлением его более общего и глубокого смысла. И этот смысл выходил за пределы первоначального собственно арифметического значения и переводил это переработанное посредством философского умозрения специально-математическое понятие на уровень универсальной философской категории, принципа мироздания и познания. Действительно, подчеркнем, резюмируя, еще раз, что поистине всемирно-историческая заслуга пифагорейства и перед философией = онтологией, и перед наукой – в осмыслении категории количества – и общефилософском, и специально-научном смысле. Они первыми прозрели, что за качественным многообразием различных предметов, вещей, процессов, явлений лежит их некое количественное единство. Каждая вещь и ее свойства имеют определенную меру, степень роста, изменчивости, насыщенности своих качеств. Мера изменчивости определенного качества и есть его количество. Каждая определенная вещь есть некоторое единство качества и количества. Сегодня это общепризнанно, а тогда это стало революционным открытием. Нельзя постичь вещь в ее единстве и целостности без выявления количественных характеристик вещи, а количественные характеристики вещей постигаются математикой. Пифагорейцы заложили основы такого представления о мире (мировоззренческого, философско-онтологического, научного = в его синтезе), согласно которому математические знания (о числах и их соотношениях) являлись ключом к познанию мира. Математика вообще стала инструментом интеллектуального конструирования и освоения действительности. Начиная с Пифагора, в истории мысли и культуры развивается и крепнет установка на широкое развитие математических исследований. И здесь же целесообразно было бы обратить внимание на еще одну особенность пифагореизма. *Даже если допустить, что его главная онтологическая установка, гласящая, что числу все вещи подобны, сомнительна или даже ложна, то даже из этой в чем-то наивной и ложной установки вытекает вполне даже разумный, эвристически насыщенный и плодотворный вывод: математика есть средство познания мира. Это далеко не единственный, но весьма показательный пример того, как из сомнительных и даже в чем-то ложных и несостоятельных идейных онтологических платформ могут следовать плодотворные научные программы. Это – так же и впечатляющий пример весьма неоднозначного и противоречивого союза, сотрудничества, симбиоза философии и науки (в нашем конкретном случае – математики), союза,*

который может обернуться весьма неожиданными и заранее непредсказуемыми результатами и для той, и для другой стороны.

В-третьих, еще раз констатируем, что мир, понятый как гармония и число, все-таки остался у Пифагора множеством, ибо непонятен был генезис этого Единого, его структура, механизм порождения им мира, его соотношения с другими числами, которые так и остались рядами чисел, множественностью. (В скобках заметим, что это неудивительно, ибо известно, что множество и логически, и исторически, и онтологически, и гносеологически постичь гораздо легче, нежели чем единство. Множественность единичных вещей, их эмпирия торжествует, лежит на поверхности, бросается в глаза как весьма очевидный факт, а единство их еще надо обрести, постичь, продумать, эксплицировать ту основу, на которой оно – это единство – зиждется. Это сложный долговременный процесс, требующий зрелости философского инструментария.) Пифагорейцам так и не удалось удовлетворительно объяснить, в каком именно смысле числа являются субстанциональными началами бытия. Остался без ответа существенный вопрос: поскольку существует множество чисел, которое в своей прогрессии бесконечно, то все ли числа имеют равные права как истинно сущее, или в их мире имеется иерархия, возносящая одно из них над всеми другими? А если есть некое «верховное число», то можно ли посредством его обосновать единство и порядок в мире, которому сам Пифагор дал название «космос»? Здесь также царили путаница и противоречия: на роль такого Первичного претендовали то «единица», то «четверка», то «семерка», то «десятка». Аргументации в каждом случае были, порой, весьма надуманными, искусственными, даже фантастическими. Пифагорейцы остановились перед дилеммой: либо прийти к выводу, что «неправых чисел» не бывает и объявить все числа священными, либо отказаться от их сакрализации. В силу этого пифагорейцам не удалось обосновать *идеальное единство мира*. Их бытие – это множество без единства. В своем понимании идеального бытия они остались плюралистами, видя в числах чистые сущности, которые, хотя и вступают в определенные отношения, не зависят друг от друга настолько, чтобы нуждаться в едином верховном начале. Но это, конечно же, никоим образом не умаляет их заслуг перед философской мыслью. Их поиски актуальны и для нас, ныне живущих и вдумывающихся, вглядывающихся в законы Мира, Космоса и Бытия.

В-четвертых, пифагорейство оказало заметное влияние на дальнейшее развитие античной идеалистической философии. Идеи пифагорейцев о Едином, о гармонии, вечных основах мироздания, о бессмертии духа произвели сильное впечатление на Платона, воздействовав на весь платонизм

в целом. Пифагорейская метафизика прошла длительную эволюцию от начального принципа «число есть сущность всех вещей» до более глубокого принципа «начала чисел есть принципы как самих чисел, так и всех вещей». Этот последний принцип «снимается» впоследствии в неоплатонизме, преобразуясь в принцип Единого, возвышающегося над началами чисел и приводящего последние в определенную иерархическую систему.

Поэтому вряд ли найдется большее преувеличение в словах о математике и философе Пифагоре, сказанных математиком и философом Б. Расселом: «...Я не знаю другого человека, который был бы столь влиятельным в области мышления, как Пифагор. Я говорю так потому, что кажущееся платонизмом оказывается при ближайшем анализе, в сущности, пифагореизмом. С Пифагора начинается вся концепция вечного мира, доступного интеллекту и недоступного чувствам. Если бы не он, то христиане не учили бы о Христе как о Слове; если бы не он, теологи не искали бы логических *доказательств* бытия Бога и бессмертия».⁹⁸ Пифагорейская концепция универсального и грандиозного, величественного Порядка, управляющего космосом, социумом и человеком, не была предана забвению в дальнейшем, и универсальные умы продолжали нести эту эстафету, продолжали напряженно и основательно исследовать этот Порядок и постигать глубинные основания Его.

⁹⁸Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней.— Новосибирск.: Изд-во Новосибирского ун-та, 2001. — С. 40.

1.3. Сущее Парменида как «тождество бытия и мышления»: единство без множественности

Теперь перейдем к учению о бытии мыслителя, чьи философские откровения известный французский исследователь античной философии Ж. Бофре назвал «утренней речью человечества».⁹⁹ Речь пойдет о «таинственном и грозном» (Платон) элейском мыслителе Пармениде. Ведь именно к таким интеллектуальным светочам, как Парменид, восходят истоки всего того, что еще живет и сегодня, и что всегда жило в основе наших мыслей. Можно сказать, что мы и мыслим во многом благодаря их усилиям, даже если и не вспоминаем этих титанов. Так происходит потому, что от них исходит свет, освещающий изначальную глубину нашего мира, – глубину, которой мы сами не перестаем быть и которая, тем не менее, чем больше мы приближаемся к самому сокровенному в нашем существовании, оказывается для нас еще более загадочной и еще более далекой.

Невозможно также не согласиться с образным сравнением Ж. Бофре, что «фрагменты поэмы Парменида, которые мы имеем сегодня, представляют собой – как Парфенон рядом с греческими храмами – самые впечатляющие и лучше всего остального сохранившиеся руины мира до Сократа».¹⁰⁰ Знание Парменида о бытии, как верно подметил тот же исследователь, и есть «та благодать, которой дышит человек бытия, та раскрепощенность, которая... становится его собственной, единственное чудо, волшебство сущего. Это чудо нам иногда случается угадывать в улыбке на лице, в простоте пейзажа, во взметнувшейся ввысь колонне или перед Аполлоном Олимпийским, но так же, может быть, и обучаясь чтению поэмы Парменида».¹⁰¹ Знакомство с фрагментами этой поэмы порождает то настроение, которое, на наш взгляд, потрясающе передают слова М.К. Мамардашвили: «Бытие – это то же самое, что незаконная радость. Нет никаких причин к тому, чтобы мы были, и тем радостнее быть, и тем больше продуктивной гордости можно от этого испытать».¹⁰² В самом деле, именно начиная с Парменида, впервые в столь концентрированной и напряженной форме центрировавшего внимание на идее сущего, бытия, стало все более очевидно, что философия – это поиски бытия, если угодно, погоня за

⁹⁹Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. В 4-х книгах. Кн. 1. Греческая философия. – СПб.: «Владимир Даль», 2007. – С. 111.

¹⁰⁰Там же. С. 58.

¹⁰¹Там же. С. 137.

¹⁰²Цит. по: Губин В.Д. Философия: актуальные проблемы. – М.: РГГУ, 2006. – С. 62.

ускользающим бытием. Ведь философия, по своей сути, это *изучение сущего таким, каково оно есть, иначе говоря, в его бытии*. Этим, начиная с Парменида, и занимались греческие мыслители, которые разрабатывали различные онтологические платформы, спорили друг с другом, и это, можно так сказать, была битва гигантов из-за бытия, из-за понимания бытия. Парменид, и в этом его величие, сумел поставить один-единственный фундаментальный, великий, гениальный и неотложный вопрос – вопрос о БЫТИИ. Все же остальные вопросы были лишь экспликацией, развертыванием этого вопроса о БЫТИИ. Как совершенно верно констатировали авторы одного не столь давно вышедшего фундаментального издания по истории философии: «От вопросов, поставленных Парменидом, тянутся нити ко всем последующим философским размышлениям о бытии, постепенно разрастающимся в особый раздел философского знания, который в философии существовал издревле, но только в Новое время получил название “онтологии”».¹⁰³ Ну здесь, конечно, можно вспомнить, что еще до Парменида о бытии писал Ксенофан, но в том все и дело, что, как верно заметил А. Мень, «то, что было для Ксенофана предметом живой интуитивной убежденности, Парменид превратил в спекулятивную проблему, требующую обоснования. Поэтому некоторые считают его первым греческим философом в строгом смысле слова»¹⁰⁴. О различиях между Ксенофаном и Парменидом рассуждал также С.П. Лебедев.¹⁰⁵ Да, действительно, представляется, что подлинная настоящая философская онтология началась именно с Парменида. Причем не следует обманываться поэтической формой изложения у Парменида. Она – в некотором роде лишь дань эпохе. Автор ее, – прежде всего, метафизик, а не поэт. Его стихи – это абстракция пополам со сложными аллегориями. Это – особая философская поэзия. Но в то же время следует понимать, что эта самая дань эпохе тоже не была совсем уж случайной. Это была своего рода попытка избежать

¹⁰³История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 1: – Философия древности и Средневековья / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М.: Академический Проект, 2012. – С. 64.

¹⁰⁴Мень А. Дионис, Логос, Судьба. – М.:Фонд имени Александра Меня, 2002. – С. 102.

¹⁰⁵Он, в частности, находил, что есть весомые отличия Парменидова «сущего» от «бога» Ксенофана. Так, у Парменида нет отрицательных характеристик сущего, каковые можно обнаружить у Ксенофана. Ксенофан противопоставлял бога множественности и не-сущему, которое все же считал реальным; именно это сопоставление порождало взаимоисключающие характеристики (не движется и не покоится, не конечно и не бесконечно). Парменид же счел множественность и не-сущее мнимыми, а потому неприменимыми для сферы истины; это и обусловило однозначность свойств сущего («недвижность», «конечность» и т. п.).С.П. Лебедев. Идеализм: история и логика генезиса. –Спб.: Изд. СПбГУ, Изд. РХГУ, 2008. – С. 140.

прозаичности, настроить читателя на возвышенный лад, которого требовало восприятие идеи бытия. Эта поэтическая форма служила, в первую очередь, философским целям. Можно вполне согласиться с Н.В. Мотрошиловой, полагающей, что эта поэтическая форма хоть и не была главной, но она отнюдь не была «для элейской мысли чисто внешним, несущественным элементом. На той стадии развития древней философии, когда она, как у элейцев, еще парила в высотах космологическо-философской фантазии, поэтическая форма была уместной и органичной... Философствование о беспредельном, прекрасном космосе, о человеке, его уме, сердце, о прошлом и будущем, о высоком, добром в деяниях человека и человечества склоняло великих мыслителей к поэтической форме...»¹⁰⁶. И Парменид был как раз из их числа. В.В. Биbihин в своем «Чтении философии» даже решается заявить, что «кто-то назвал всю европейскую философию комментарием к Платону (этот кто-то – А. Уайтхед – А.К.). Не с меньшей, а с большей верностью можно назвать Платона комментарием к Пармениду (подчеркнуто мной – А. К.)».¹⁰⁷ Здесь, конечно, можно спорить: следует ли (да и нужно ли?) сводить все развитие, развертывание, экспликацию философских идей к какому-то *одному* мыслителю, выводить все философские интуиции, все их богатство, их многоцветье, их «цветущую сложность» из какой-то *одной* концепции, сколь бы значительна и грандиозна она не была, но сам факт значительного влияния Парменида на Платона, а через него и на всю последующую философскую мысль несомненен, и об этом еще будет сказано ниже в своем месте. А.В. Семушкин, оценивая онтологический и мировоззренческий переворот, произведенный Парменидом, находит, что он (Парменид) постулирует «отвлеченный символ единого, неделимого, вечного и неподвижного *Бытия*, независимо от чувственно-воспринимаемых вещей с их рождением, изменчивым существованием и смертью. Это надматериальное Бытие... есть всегда себе равное мышление и истина, представляемая в образе покоящегося, совершенного и самодостаточного в своей предельной осуществленности вселенского шара. В такой умозрительной фантазии, безусловно, есть своя заслуга: в лице элеатов рационализм греков возвышается над предметной непосредственностью обыденного представления, философская мысль пробует оперировать «чистыми», свободными от чувственных ассоциаций понятиями; но вместе с тем он утрачивает доверие к самоочевидности эмпирического опыта, к реальности

¹⁰⁶Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей: Историко–философские очерки и портреты. – М.: Канон+, 2010. – С. 176.

¹⁰⁷Биbihин В. В. Чтение философии. – СПб.: Наука, 2009. – С. 492.

внешнего мира и открывает путь метафизике как учению о запредельных и недоступных для чувственного познания сущностях... (подчеркнуто мной – А. К.)».¹⁰⁸ Тот же автор в другой работе, анализируя парменидовские искания и интуиции в области онтологии и философии, подчеркивает, что цель Парменида среди всего прочего заключалась в том, чтобы дать такую теоретическую модель мира, реальности = бытия, в которой бы преодолевалось все беспредельное, неограниченное, бессмысленное, а значит и враждебное человеку, в которой *беспредельное* ограничивалось бы рамками *разумного предела* (меры). Для Парменида и его последователей конечность (предельность) – первое условие осмысленности, познаваемости и разумности. Генезисной текучести бытия элеаты противопоставили его нормативное постоянство, независимое ни от человеческих, ни от божественных, ни от природных, ни от каких-либо иных прихотей и капризов; самопроизвольной изменчивости Хаоса – структурно устойчивый Космос (Бытие). У Парменида мировой генезис «не исчерпывает полноту сущего, более того, является лишь видимостью, ибо имеет своим пределом... нерожденный, неподвижный, всегда себе равный вселенский шар..., симметричный и непременно конечный... Его конечность подчеркивается рядом концентрических венцов, опоясывающих вселенную и предохраняющих ее от растекания...»¹⁰⁹

Теперь после этих предварительных (на наш взгляд, необходимых) оценок и замечаний можно перейти к изложению того, в чем же собственно состоит ядро парменидовской онтологии, предложенной им концепции бытия?

Дабы попытаться уразуметь это, лучше всего прослушать фрагмент «утренней речи человечества». Вот что повествует нам сам мыслитель, или, как он хочет уверить, говорит его устами богиня Дикэ – Правда¹¹⁰:

¹⁰⁸Семушкин А.В. Избранные сочинения: в 2-х тт. Т. 2. – М.: Изд. РУДН, 2009. – С. 390-391.

¹⁰⁹Там же. Т. 1. С. 247.

¹¹⁰Что касается этого персонажа, появляющегося на страницах поэмы, то видимо совершенно прав исследователь, полагающий, что первые философы при всем их несомненном стремлении уйти от антропоморфных образов, моделей, аналогий, тем не менее, были еще «не в состоянии представить мировую закономерность без антропоморфных инстанций, устанавливающих законы или отвечающих за их соблюдение. Парменид в этом отношении исключительно показателен. В центре вселенной... тронно восседает древнейшая богиня любви и творческого созидания Афродита, Мать Богов...которая все порождает и всем управляет; она же олицетворяет собой хтоническую богиню Дикэ–Ананке–Мойру, правовую надзирательницу и блюстительницу справедливости. Учредив мировое постоянство, она связала бытие крепчайшими узами – обязательствами... и держит их концы в своих руках, не позволяя бытию через рождение или смерть выйти из пределов автаркичной неподвижности.

«Ныне скажу я, а ты восприми мое слово, услышав,
Что за пути изысканья единственно мыслить возможно,
Первый гласит, что «есть» и «не быть никак невозможно»:
Это – путь Убежденья (которое Истине спутник).
Путь второй – что «не есть» и «не быть должно неизбежно»:
Эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна,
Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся),
Ни изъяснить... Ибо мыслить – то же, что быть...
Можно лишь то говорить и мыслить, что есть...
Один только путь остается,
«Есть» гласящий; на нем – примет очень много различных,
Что нерожденным должно оно быть и негибнущим также,
Целым, однородным, бездрожным и совершенным.
И не «было» оно, и не «будет», раз ныне все сразу
«Есть», одно, сплошное. Не сыщешь ему ты рожденья.
Как, откуда взросло? Из не-сущего? Так не позволю
Я ни сказать, ни помыслить: немислимо, невыразимо
Есть, что не есть...
И неделимо оно, коль скоро всецело подобно:
Тут вот – не больше его ничуть, а там вот – не меньше,
Что исключило бы сплошность, но все наполнено сущим.
Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим.
Но в границах великих оков оно неподвижно,
Безначально и непрекратимо: рожденье и гибель
Прочь отброшены – их отразил безошибочный довод.
То же на месте одном, покоясь в себе, пребывает
И пребудет так постоянно: мощно Ананкэ
Держит в оковах границ, что вокруг его запирают...».¹¹¹

Итак, из вышеприведенного фрагмента явствует, что есть только бытие, а небытия нет, так как о небытии невозможно помыслить и выразить

Рождение вещей, как и их исчезновение, недопустимо и немислимо, ибо сама возможность этого контролируется Владычицей-богиней, преследующей и карающей за любое нарушение рокового, то есть оберегаемого Мойрой-Судьбой, принципа сохранения бытия... Поэтому бытие под защитой Дикэ-Мойры... изъято из всеразрушающего потока времени, довлеет себе и распласталось... в своей неизменности, непоколебимо пребывая в одном и том же состоянии». (Семущкин А.В. Избранные сочинения. В 2-х т. Т. 1. – М.: Изд. РУДН, 2009. – С. 248-249).

¹¹¹Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 295-297.

его словами, а что не схватывается мыслью и непередаваемо языком, то и не существует. Далее говорится, что бытие вечно, не возникло, не погибнет, неразруσιμο, законченно, совершенно, заполняет собой все пустоты, неделимо на части (целокупно), всегда тождественно самому себе, однородно. Бытие неподвижно, так как если вокруг и везде только одно бытие, то нет такого пустого места, куда бы ему можно было бы двигаться. Кроме того, ведь было же заявлено, что есть только бытие, а небытия вовсе нет, а значит, каким же могло быть тогда направление его движения? Только к небытию, но это абсурдно, ибо нельзя двигаться к тому, чего нет!

В отличие от тех, кто как «люди, лишенные знания, бродят о двух головах», Парменид утверждает, что бытие соотносится не с небытием, которого не существует, а с мышлением, служащим надежным критерием для отличия истинно сущего от мнимой реальности. Не сомневаясь в логической безупречности своих выводов, он категорично заявляет:

«То же самое – мысль и то, о чем мысль возникает,
Ибо без бытия, о котором ее изрекают,
Мысли тебе не найти. Ибо нет и не будет другого
Сверх бытия ничего: Судьба его приковала
Быть целокупным, недвижимым. Поэтому именем будет
Все, что приняли люди, за истину то полагая:
«Быть и не быть», «рождаться на свет и гибнуть бесследно»,
«Перемещаться» и «цвет изменять ослепительно яркий».
Но, поскольку есть крайний предел, оно завершено
Отовсюду, подобное глыбе прекруглого Шара,
От середины везде равносильное, ибо не больше,
Но и не меньше вот тут должно его быть, чем вон там вот».¹¹²

Концепция Парменида представляет собой весьма целостное воззрение, в котором достаточно явственно присутствуют идеалистические интенции. Г. Гегель, с позиций собственной идеалистической системы, имел основание заявить о ней: «Так как в этом нужно видеть восхождение в царство идеального, то мы должны признать, что с Парменида началась философия в собственном смысле этого слова. *Один* человек здесь освобождает себя от всех представлений и мнений, отказывает им в какой бы то ни было доле истинности и говорит: лишь необходимость, бытие представляет собою истинное».¹¹³ Но то, что в конце пути выглядит его началом, при

¹¹²Там же. – С. 297.

¹¹³Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993. – С. 265.

возвращении к исходному моменту не обязательно предстает путешествием в заданном направлении. Вновь, как и при анализе онтологии пифагорейцев, следует подходить с разумной долей критики к изложению метафизики Парменида более поздними комментаторами, которые нередко стремились найти в его учении то, что более всего отвечало их взглядам.

Так, несомненно, нуждается в прояснении знаменитый тезис Парменида: «Ибо мыслить – то же, что быть...». Неслучайно В.В. Бибихин, анализируя значение древнегреческих слов из приведенного только что третьего фрагмента поэмы Парменида, считает его настолько кратким и туманным, что не верит вовсе в его адекватное прочтение и понимание в позитивном смысле, если только не считать таковым запрещение не думать.¹¹⁴ Тождество «мысли о предмете и предмета мысли», которое находят у Парменида авторы популярных учебников для вузов, на наш взгляд, нуждается в уточнении (*и здесь нельзя не задуматься над тем, а насколько вообще удачным, уместным, корректным, оправданным является в данном случае сам этот термин «тождество», явно экстраполированный из немецкой классической философии, из субъект–объектной парадигмы Нового времени, глубоко чуждой Пармениду*), тем более что у современных российских исследователей, пишущих и размышляющих на данную тему, оно имеет весьма специфическое значение. Так, нельзя не заметить разных оттенков смысла по данному вопросу в трудах А.В. Ахутина, А.Л. Доброхотова и С.П. Лебедева.

Первый из них во взглядах на «тождество мысли и бытия» у Парменида во многом близок к приведенной выше точке зрения В.В. Бибихина, отдавая должное проделанной им работе по точному переводу слов из поэмы античного философа. «Мышление Парменидова "ума", – пишет А.В. Ахутин, – это не гадание и выдумывание, а внимание, следующее путями Муз, вдумывание, выводящее на белый свет все сущее (но и, не будем забывать, способное блуждать по воле стихий), выявляющее *само* сущее, "существование" бытия. Благодаря этому вниманию, во внимании ума, в уме мир наполняется своим бытием»¹¹⁵. А.В. Ахутин обращает внимание на то,

¹¹⁴См.: Бибихин В.В. Чтение философии. – СПб.: Наука, 2009. – С. 381-382. Далее, как бы подводя итог своим сомнениям, этот автор пишет: «Две с половиной тысячи лет над Европой стоит тезис Парменида о тождестве мысли и бытия, все его читают и повторяют и *принимают*, но *никто ни разу* – или я чего-то не понимаю? – не прочел его так, как у Парменида *словами написано*, о поисках мысли при помощи бытия, в опоре на бытие, а *только наоборот*» – Там же. – С. 384.

¹¹⁵Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. – С. 599.

что это самое парменидово бытие «находится в Уме. Ум находится в нем»¹¹⁶. Причем это Ум не человеческий и субъективный, а божественный, то есть объективное всеобщее Мышление. Именно поэтому «в философии (парменидовской – А. К.) *особый*, исторически уникальный греческий *опыт* бытия испытывается на божественную – или онтологическую – *всеобщность*, осмысливает себя как *особый* опыт *всеобщего* бытия».¹¹⁷ По мнению данного исследователя, речь должна идти не о тождестве мысли и бытия в смысле их какого-то полного и безоглядного совпадения, растворения их друг в друге, но об их «взаимности», взаимодополнительности, взаимопрояснении, взаимосоответствии, комплементарности, позволяющей им обосновывать себя при помощи друг друга. Есть некий эпохальный «опыт бытия», в котором заранее *взаимоопределены* смысл бытия и бытийность мысли. То есть можно понять и так, что и мысль, и бытие существуют, обмениваясь, пропитывая, насыщая друг друга некими логосами, импульсами, энергиями, благотворными для них обоих, взаимопроникая друг в друга, взаимообогащая друг друга, обеспечивая вот такой симбиоз. А.В. Ахутин далее заключает, что с бытием мы встречаемся в уме, в мысли и что бытие, держась которого мысль становится понимающей, может быть открыто только мыслью и в мысли. Между ними отношения именно взаимности = то есть каждая из сторон сохраняется, не «снимается», не гасится, не растворяется в другой, не поглощается ею, сохраняет себя, но и мышление и мысль предполагают друг друга, полностью реализуют себя друг в друге. «Мысль, достигая бытия, укореняясь (обосновываясь) в бытии, превращает его в мыслимое, обращается основанием своего основания».¹¹⁸ И еще этот автор подчеркнул, что (на наш взгляд – это важно иметь в виду!) Парменид, выясняя, как именно мысль обретает черты уже бытия, а не – мысли, как соответственно бытие выявляется в своей мыслимой полноте, всеобщности и не-со-мненной само-бытности, тем самым выявляет и логику **истины**. **Истина у Парменида (в трактовке Ахутина) – это то, в чем мысль и бытие сходятся, находят друг друга и самих себя, находятся в споре друг с другом и с собой. Истина – это то место, где (и та форма, в какой) мысль обретает черты бытия, бытие же проступает чертами мысли.**¹¹⁹ То есть это, конечно, не человеческая, субъективная истина. Это – абсолютная, божественная, объективная, вселенская, онто-логическая истина, но и она может расщепляться на отдельные индивидуации, присутствовать (не вся

¹¹⁶Там же. С. 629.

¹¹⁷Там же.

¹¹⁸Там же. С. 599.

¹¹⁹Там же. С. 634.

и не целиком, конечно) отдельным лучиком в душах и некоторых смертных человек. Парменид – тому пример.

По мнению А. Л. Доброхотова, соединение понятий «мысль», истина» и бытие» отвечало эвристической традиции античной философии. «Уже сами поиски достоверного знания, – полагает он, – т.е. знания, которое совпадало бы с тем, что есть на самом деле, были симптомом предстоящего отождествления бытия и мысли. Реализация достоверного знания обязательно предполагала онтологические выводы...».¹²⁰ Заслуга Парменида в этом отношении видится ему, прежде всего, в открытии «магической идеи», соединившей все три указанных выше понятия, когда тот заявил, что есть лишь бытие, а небытия вовсе нет. Понимание мысли не в качестве игры ума, но как отражения бытия и его наполненности, позволяла не только убедиться в достоверности бытия, но и в достоверности разума.

Согласно же С.П. Лебедеву, данный фрагмент поэмы свидетельствует, что Парменид пытался найти правильное отношение между мыслью и речью, которое позволило бы отбросить «пустые понятия» и добиться соответствия мыслей значениям слов, что было им показано на примере глаголов «есть» и «не есть»; он ищет именно то оптимальное отношение мысли и речи, которое помогло бы ему решить эту проблему. Исходя из сказанного, данный исследователь делает вывод о том, что «тождество мышления и бытия, проводимое Парменидом, не выходит за пределы речи, здесь бытие не объективно умозрительное, а, если угодно, «речевое», внутри-мысленное. У Парменида не столько бытию платоновского типа тождественна мысль, сколько себе самой, и этим она делается отличной от мнения и чувственного восприятия».¹²¹ В другом месте этот же автор подчеркивает, что «у Парменида сформулировано не столько положение о тождестве бытия и мышления – это дело будущего по отношению к Пармениду времени – сколько о тождестве мышления себе самому».¹²² Он же отмечает, что «Парменид первым из философов (кроме, может быть, только Гераклита) поставил проблему языка, речи как того, что является одним из источников формирования мнения. В дальнейшем эта доксообразующая функция

¹²⁰Доброхотов А.Л. Возвращение метафизики, или Какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида // Доброхотов А.Л. Избранное – М.: Территория будущего, 2008. – С. 200.

¹²¹Лебедев С.П. Идеализм: история и логика генезиса. –Спб.: Изд. СПбГУ, Изд. РХГУ, 2008. – С. 143-144.

¹²²Там же. С. 141.

получит развитие у Эмпедокла и затем переключается к софистам».¹²³ Тезис «то же самое – мысль и то, о чем мысль возникает» связывает онтологию и диалектику Парменида и Зенона, которая вскрывает противоречия в посылах и немыслимость выводов их оппонентов.

Все эти смысловые нюансы, делающие равно допустимыми самые различные трактовки принципа сходства (тождества) бытия и мышления у Парменида – от логического единства до онтологического тождества, – весьма и весьма затрудняют адекватное прочтение понятия «бытие» в метафизике виднейшего элеата. (Очевидно, заметим мы в скобках, это связано с тем, что сам элейский старец еще не вполне ясно различал онтологический, гносеологический и логико-семантический аспекты своего *бытия*.) Оно несет в себе скрытые противоречия, причем не только между *δόξα* – мнением и *ἀλήθεια* – истиной, на чем настаивал Парменид, но и между разными аспектами разумного подхода, чего он, по-видимому, не предполагал. Для того чтобы удостовериться в этом, необходимо тщательно рассмотреть вопрос, что представляет собой бытие в учении Парменида.

Значительным достижением Парменида и его величайшей заслугой перед философией стала разработка им понятия бытия, которое прежние поколения античных мыслителей принимали как некую само собой разумеющуюся данность, которая не требует осмысления и не нуждается в обосновании. Он же первый подверг понятие БЫТИЯ тщательному и глубочайшему философскому анализу. Он был одержим тканью чистого бытия, его единства, его единственности, его неподвижности и его шаровидности. Элейский философ сделал этот прорыв, перейдя от рассмотрения конкретно существующего к абстрактно существующему, от исследования тел и стихий к постижению принципа **единства мира**. Как констатировали в своей монографии известные французские историки философии: «Прекрасному союзу разума и чувств, позволившему... одержать многие победы, скоро был положен конец. Разум, отстаивая свое первенство, обратился против чувств и возвестил, что возможности их ограничены и им никак нельзя доверяться. Эту рационалистическую революцию совершил Парменид».¹²⁴ Великий элеец был первым (если не считать Ксенофана), кто возвысился до философской картины мира, не удовлетворившись его физической картиной. Он совершил это восхождение, постулировав, что есть лишь бытие, а небытия вовсе нет, и соединив бытие и мышление в познавательном акте. И опять же нельзя не согласиться

¹²³ Там же. С. 149.

¹²⁴ Греческая философия. Т. 1./Под ред. Моники Канто – Спербер. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. – С. 34-35.

с мнением уже цитировавшихся выше французских исследователей, нашедших, что Парменид «открыл метафизику, дисциплину, которая начиная с Аристотеля займет центральное место в философском дискурсе. Кроме того, аргументы Парменида оказали влияние на всех его преемников – до Платона и Аристотеля: они установили рамки, в которых отныне должен был мыслить философ. Даже если все идеи Парменида были ложными, все аргументы – ошибочными, вследствие своей исторической роли они приобрели огромное значение. Надо всегда помнить, что философия – не детская забава, что понятия, которые сегодня кажутся нам достаточно простыми и легкими для усвоения, поначалу были чрезвычайно трудны для мышления и заключали в себе всякого рода проблемы. Парменид пустился в погоню за трудными, еще почти что дикими идеями, и он настиг и уловил их, хотя ему и не удалось их укротить. Идеи подобны животным: если мы сейчас можем без страха обращаться с ними как с домашними животными, то лишь благодаря мужеству и упорству великих охотников прошлого, которые их приручили (подчеркнуто мной – А. К.)».¹²⁵ И самая главная, самая великая идея, которую настиг и попытался укротить философ – охотник Парменид – это, конечно, идея БЫТИЯ.

Однако, устранив препятствия с пути, которые создает множество частных существований, Парменид пришел к идее сущего как всеобщего бытия, о котором достоверно известно только то, что оно *одно*. Еще раз суммируем здесь ход мысли великого Элейца: *Бытие существует и перестать существовать оно не может. Сама наличность пустоты показывает, что она ЕСТЬ и тоже входит в состав бытия. Ни о каких лакунах, провалах в СУЩЕМ говорить невозможно: он едино, сплошно и абсолютно целостно. Вырисовывается идея непрерывного Целого. Оно есть Реальность, которая никак не может быть производной или преходящей. Иными словами, поскольку Абсолютное есть ВСЕ, то оно в действительности существует лишь ОДНО.* Конечно, бытие наделено у него рядом свойств, которые были приведены выше, но всеми этими свойствами, в его представлении, оно обладает только для того, чтобы исключить всякие сомнения в наличии небытия. Как пишет в этой связи А.В. Ахутин, «единство бытия множества существ (существующих единым существованием) не затрагивается их множественностью, не разделяется их различием... Различие гаснет в единстве общего бытия. *Общее* бытия мыслится как *единица* (пифагорейская)».¹²⁶ И положения дел нисколько не

¹²⁵ Там же. С. 45-46.

¹²⁶ Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. – С. 600.

меняет то, что у самого элеата единое бытие предстает не как начальное число, а как логический принцип. «По Пармениду, – пишет А.Л. Доброхотов, – бытие есть мысль о бытии, и наоборот – мысль о бытии есть бытие. Это важнейший вывод, так как он устанавливает необходимость (т.е. логическую принудительность) мысли о бытии (и только такой мысли) иметь соответствующий объект в реальности».¹²⁷ Так в метафизике Парменида возникает прообраз Единого, который получит дальнейшее развитие в онтологии Платона.

В то же самое время элейский философ, не только не считая, что он вступает в противоречие с собой, но, напротив, полагая, будто он доказывает свой тезис, представляет свое «чистое бытие» в совершенно другом свете. Он утверждает, что оно подобно «глыбе прекруглого Шара, от середины везде равносильное». Конечно, можно предположить, что Парменид сравнивает бытие с шаром образно, чтобы читатели его поэмы лучше поняли его мысль. Однако такие атрибуты бытия, как цельность, однородность, «сплошность», неподвижность и предельность едва ли могут быть отнесены к логическому принципу. Опередив своих современников в понимании бытия как сущего, Парменид был вровень со своим временем в другом отношении, а именно в пронизанности его учения чувственно-телесными интуициями, присущими всем ранним натурфилософам. Не случайно Аристотель, живший намного ближе к периоду Парменида и знакомый с его трудами, недоступными для нас, критиковал его и Мелисса. «Теории их, – писал Стагирит, – пусть даже во многом правильные – нельзя все же считать естественнонаучными, так как вопрос о существовании лишенных возникновения и абсолютно неподвижных вещей должен рассматриваться не физикой, а другой, первенствующей над ней дисциплиной. А они полагали, что, кроме бытия чувственно-воспринимаемых вещей, никакой другой реальности нет, но в то же время впервые поняли, что без такого рода [неизменных] вещей никакое познание или мышление невозможны, и потому перенесли на первые те воззрения, которые были справедливы для вторых».¹²⁸

Заслуживает внимания, что в дошедших до нас текстах Парменида не всегда строго выдерживается обещанное им вначале противопоставление «убедительной истины непогрешимого сердца», то есть умозрительных

¹²⁷Доброхотов А.Л. Возвращение метафизики, или Какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида // Доброхотов А.Л. Избранное – М.: Территория будущего, 2008. — С. 202.

¹²⁸Аристотель. О небе // Аристотель. Соч.: в 4 тт. – Т. 3. М.: Мысль, 1983. – С. 342.

построений, и «мнения смертных, в которых нет верности точной»», то есть чувственных воззрений. На мой взгляд, можно согласиться с Дж. Реале и Д. Антисери в том, что в поэме богиня Дикэ указала «юноше» Пармениду не два, как принято считать, а «три пути: 1) путь абсолютной истины; 2) путь изменчивых мнений, ошибок и фальши; наконец, 3) путь мнений, достойных похвалы».¹²⁹ Как следует из последней части поэмы, к сожалению, менее всего сохранившейся, среди мнений смертных есть и такие, которые верно отражают порядок в мире, но неверно его объясняют. В частности, Парменид говорит о двух формах, которым люди дали разные имена, хотя они являют собой две стороны единого бытия. Это – свет, «огонь эфирный, легкий, тонкий весьма, себе тождественный всюду», в противоположность которому выделяют «званья лишенную Ночь – тяжелое, плотное тело»¹³⁰. Нетрудно заметить связь между данными началами и «первовеществом» древних философов (огонь Гераклита, земля Ксенофана).

Именно так и воспринимали их древние комментаторы текстов Парменида. Так, Ипполит Римский в «Опровержении всех ересей» со всей определенностью заявил, что Парменид «не избежал мнения большинства, полагая началами Всего огонь и землю: землю – как материю, огонь – как творящую причину».¹³¹ Неоплатоник Симпликий Киликийский, хотя и видел в учении элеата различие между умопостигаемой истиной и обманчивым («постигаемым доксой») воззрением, все же не преминул указать, что «из полагавших конечное число начал одни принимают два, как, например, Парменид в «Доксе» огонь и землю, а точнее, свет и тьму».¹³² На наш взгляд, наиболее убедительное объяснение причины появления и занимаемого места в Парменидовой онтологии двух чувственно воспринимаемых начал дал Аристотель. В своей «Метафизике», воздав должное «проницательности» Парменида, Стагирит пишет о нем: «Полагая, что наряду с сущим вообще нет никакого не-сущего, он считает, что с необходимостью существует [только] одно, а именно сущее, и больше ничего... Однако, будучи вынужден сообразоваться с явлениями и признавая, что единое существует как

¹²⁹Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 тт. –Т. 1. Античность. – СПб.: Петрополис. Пневма.1994-1997. –С. 37.

¹³⁰Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 297.

¹³¹Там же. – С. 278.

¹³²Там же. – С. 281.

мысленное, а множественность – как чувственно воспринимаемое, он затем устанавливает две причины или два начала – теплое и холодное, словно говоря об огне и земле; а из этих двух он к сущему относит теплое, а другое начало – к не-сущему».¹³³ Хотя последний тезис противоречит положению Парменида, что небытия не существует, он все же не лишен оснований. «Знания лишённую Ночь» Парменид противопоставлял сущему миру, постигаемому истиной, тогда как ложное знание принадлежит не-сущему.

Как уже было сказано выше, онтология Парменида в трудах поздних авторов неоднократно подвергалась переосмыслению в духе более развитых идеалистических учений. Например, Симпликий относил главу Элейской школы к философам, которые «признавали двоякую реальность: с одной стороны, реальность истинно сущего, умопостигаемого, с другой – становящегося, чувственного, которую они не считали возможным называть «сущим» в абсолютном смысле, но «тем, что кажется сущим»».¹³⁴ Однако сколь корректно выглядит это суждение с точки зрения гносеологии, столь же спорным оно является с точки зрения онтологии. В учении Парменида мы не найдем умозрительного мира как идеальной реальности: есть лишь одно сущее – мир-тело, которое наш разум правильно мыслит единым, а чувства – неправильно – находят множественным. Ещё большей «натяжкой» того же автора мне видится его попытка, хотя и не столь категоричная, представить онтологию Парменида в духе учения о высшем начале у неоплатоников. «Надо полагать, – писал Симпликий, – что Парменид учит [о Едином] как о первой причине, коль скоро [выражения] «все вместе»... и «крайний предел» означают Единое. Но если он имеет в виду не абсолютное Единое в себе, а «единое сущее», и если «единородное», хоть и «предел», но «конечный», то, быть может, он указывает на неизреченную причину всего, стоящую над ним».¹³⁵ Сущее Парменида, конечно, является единым,

¹³³Аристотель. Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. – С. 77-78.

¹³⁴Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 286.

¹³⁵Там же. – С. 289. Справедливости ради следует заметить, что тот же Симпликий не только сближал взгляды Парменида и Платона, но и указывал на различия между ними. Так, он считал, что «Парменид следовал недостоверным аргументам и был введен в заблуждение тем, что в его время еще не было выяснено: о многозначности [сущего] никто и понятия не имел, лишь Платон впервые ввел различие двух значений; никто не различал субстанциально сущего и акцидентально сущего». – Там же. – С. 281.

поскольку не предполагает ни не-сущего, ни другого бытия, но это «единое» есть не субстанция, а ее атрибут.

О том, насколько далек был сам Элеат от представлений о «Едином» и «неизреченной причине», можно судить по той роли, которую он отводит в мире божественному началу. В отличие от своего учителя Ксенофана, который доказывал, что бог один, мир подобен ему, и это бог придает всеединство миру, Парменид удивительно мало говорит о боге в своей поэме. Конечно, центральную роль в ней играет богиня Дикэ, которая открывает философу «путь истины» и «путь мнений», но как божественная Правда она есть глашатай истины, а не тот единый бог, что равновелик нашему огромному миру и придает ему неизменный порядок. Насколько можно судить по текстам комментаторов, Парменид предпочитал говорить не о боге-мире, но о мире богов. Так, Аммоний Гермий писал, что Парменид еще до Платона и Аристотеля учил, что «в мире богов нет ни прошедшего, ни будущего, коль скоро ни то, ни другое не суще [«не налично-сейчас»], одно «уже не», другое «еще не», и коль скоро одно уже раз и навсегда изменилось, а другое постоянно изменяется; между тем такого рода [атрибуты] невозможно приписать сущностно сущим и не допускающим изменения даже в мысли [предметам]». ¹³⁶ Как ни удивительно, но в мире богов Парменида богиня Правды Дикэ, стоящая на страже ворот путей Дня и Ночи, занимает менее почетное положение, чем богиня (по-видимому, Афродита), восседающая в огненном центре космоса, каким он видится на пути мнений. (Хотя в скобках здесь следует заметить, и об этом говорилось выше в одном из примечаний, что некоторые исследователи парменидовской мысли трактуют и Афродиту, и Мойру, и Ананке, и Дикэ как *одну и ту же богиню*, полагают, что у Парменида это есть разные ипостаси, разные проявления одного и того же божества, выполняющие разные функции, но в итоге сводящиеся к одной наиглавнейшей – удержанию бытия в своих пределах, рамках, границах, удержанию его целостности и неизменности, предотвращению его опрокидывания в беспредельное, в хаос).

Можно ли в таком случае отнести онтологию Парменида, основанную на положении, что есть лишь бытие, открывающееся истинному мышлению как единый телесный мир, к философскому идеализму? На наш взгляд, на этот вопрос нет однозначного ответа, поскольку Парменидова метафизика не умещается в прокрустово ложе проблематики, специфичной для философии

¹³⁶Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 281.

Нового времени. Не нужно буквально следовать словам современного философа, который с пафосом заявил: «Мы делаем Парменида близким к нам, делаем ему честь осовременивания, актуализации».¹³⁷ Как великий философ, Элеат, безусловно, конгениален и нашему времени, но мыслители каждой эпохи находят в нем нечто свое, что для исторического Парменида могло и не иметь никакого значения. Но нельзя отрицать, что своим учением о «чистом бытии» Парменид сделал возможным сам идеалистический способ мышления, образцы которого мы находим в философии Платона и Плотина.

Можно согласиться с выводом С.П. Лебедева о том, что «Парменид... не искал и не нашел умозрительного бытия как некой объективной сущности платоновского типа, в вещах для него не было ничего умозрительного; он не признавал умозрительной реальности, кроме реальности самой мысли. Для Парменида и остальных современных ему мыслителей единственно реальной была сфера тел, точнее сказать, одного тела – первотела, и его количественных метаморфоз – чувственно воспринимаемых вещей».¹³⁸ Но его преклонение перед разумом и недоверие к ощущениям ослабляют присущие также и ему чувственно-телесные интуиции в большей степени, чем это было у современных пифагорейцев. Открытый им «путь истины», состоящий в постоянной проверке мысли бытием и обратно, содержал потенциальную возможность отбросить чувственно воспринимаемый мир не просто как обманчивое видение сущего, но именно как мир не истинных сущностей. А стало быть, нельзя не признать и правоту А.Л. Доброхотова, который пишет, что «у Парменида мы находим логическое обоснование этого процесса, а потому именно с Парменидом следует связать это искусство восхождения к Единому, которое Платон назвал диалектикой».¹³⁹ В онтологии Элеата присутствуют совершенно разные интенции – как объективистские, ведущие к натурализму и материализму, так и субъективистские, ведущие к идеализму. Причем порой именно образы и метафоры, взятые из физической, то есть чувственно воспринимаемой картины мира (светоносное начало мира, предел бытия и т.д.), оказывали

¹³⁷Бибихин В.В. Чтение философии. – СПб.: Наука, 2009. С. 390.

¹³⁸Лебедев С.П. Идеализм: история и логика генезиса. –Спб.: Изд. СПбГУ, Изд. РХГУ, 2008. – С. 144.

¹³⁹Доброхотов А.Л. Возвращение метафизики, или Какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида // Доброхотов А.Л. Избранное – М.: Территория будущего, 2008. – С. 204.

сильнейшее влияние на становление идеалистической онтологии у последующих мыслителей.

Казалось бы, учение Парменида о едином сущем, что обосновывает мышление бытием и бытие – мышлением, должно было содержать в себе, пусть и не в ясном виде, принцип идеального единства мира. Ведь из одного бытия легче вывести множественность феноменов, чем от множества чисел, «владеющих телами», подняться к единству сущего. Однако именно эта проблема оказалась камнем преткновения для Парменида, который, несмотря на хитроумную защиту, выработанную его учеником Зеноном, был отброшен последующими античными философами. Наиболее основательной и беспощадной критике учение Парменида о единой Вселенной, «лишенной дискретности и скованной неподвижностью», как точно выразился А.Л. Доброхотов, подверг Аристотель. «Некоторые из древних, – писал Стагирит, – думали, что сущее необходимо должно быть единым и неподвижным, потому что пустота есть не-сущее, а если нет отдельно существующей пустоты, то движение невозможно; с другой стороны и множественности [вещей] не может быть, если нет того, что отделяет [предметы друг от друга]». ¹⁴⁰ Далее с методичностью следователя, раскрывающего запутанное дело, Аристотель перечисляет противоречия, в которые впадают эти «древние», в ком нетрудно угадать элеатов.

«Исходя из таких доводов, – объявляет этот философ, – они, не обращая внимания на [показания] чувств, пренебрегая ими и полагая, что надо следовать [только] разуму, объявили Вселенную единой, неподвижной, а некоторые и бесконечной. Ведь [всякая] граница соприкасалась бы с пустотой. Вот так и по таким причинам некоторые высказывались об истине». ¹⁴¹ Воспроизведя логику оппонентов, Аристотель тут же выносит им суровый приговор. «В рассуждениях это, – замечает он, – по-видимому, выходит складно, однако на деле подобные взгляды близки к безумию. Ведь нет человека столь безумного, чтобы считать, что огонь и лед – это одно...» ¹⁴² А поскольку, по мнению Стагирита, в материальном мире из «подлинно единого» не может возникнуть множество, равно как из «подлинно многих» – единое, он видит решение проблемы в необходимости

¹⁴⁰ Аристотель. О возникновении и уничтожении // Аристотель. Соч.: В 4 тт. – Т. 3. – М.: Мысль, 1983. – С. 407.

¹⁴¹ Там же. – С. 408.

¹⁴² Там же.

истинной сущности, соединяющей противоположности (что недопустимо, с точки зрения Парменида) и обладающей в силу этого безусловным бытием.

Представленное в таком виде учение Парменида оказывается одной крайностью, которой противостоит другая крайность – учение Левкиппа. А поскольку крайности сходятся, то нет ничего невозможного в том, что Левкипп был вначале последователем элеатов, как считают некоторые античные комментаторы. Так, Симпликий писал, что «Левкипп, элеец или милетец, ...примкнув к философии Парменида, пошел не тем же путем [в учении] о бытии, что Парменид и Ксенофан, а, судя по всему, противоположным: тогда как они полагали универсум единым, неподвижным, невозникшим и конечным и не разрешали даже исследования не-сущего [= того, чего нет], он принял атомы как бесконечные [по числу] и вечно движущиеся элементы».¹⁴³ Но все приводимые до этого противоречия возникают из невозможности вывести множество явлений из единого бытия в мире материальном. А между тем не меньшие, если не большие трудности связаны с проблемой дедукции феноменов идеальных из единого идеального бытия.

Быть может, Парменид обдуманно не последовал за Ксенофаном в его отождествлении мира с богом. Ведь при экстраполяции на бога свойств единого сущего Элеату пришлось бы наделить его неразложимой на множество цельностью и полной во всех отношениях неподвижностью. Но как бы тогда Парменид смог вывести из этого мирового Логоса многообразие наших мыслей, даже если бы ограничился только теми из них, что обладают истинностью? И какая сила побуждала бы такого бога мыслить, вырывая его из неподвижного состояния? Да и что может стать предметом мышления для бога, если его бытие и мысль тождественны? Или он обречен вечно ходить по кругу давно знакомых ему истин, как это делает богиня Дикэ, которая объявляет «юноше» Пармениду: «Мне безразлично, откуда начать, ибо снова туда же я вернусь»¹⁴⁴? На эти вопросы в поэме Парменида нет ответа.

Однако, говоря о значении Парменида в истории философии, ни в коем случае не следует забывать, что «правильные» вопросы в ней часто имеют большее значение, чем «правильные» ответы. Ведь вопросы науки вечны, а ответы временны. Б. Рассел утверждал: «Историческое значение Парменида

¹⁴³Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики / Под ред. А. В. Лебедева., И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – С. 276.

¹⁴⁴Там же. – С. 295.

состояло в том, что он изобрел форму метафизической аргументации, которая в том или ином виде может быть обнаружена у большинства последующих метафизиков, включая Гегеля».¹⁴⁵ Т. Гомперц указывал, что весь пафос элейской мысли сводится к тому, что «весь окружающий нас многокрасочный мир, о котором свидетельствуют наши чувства, есть лишь призрак, мираж; всякое изменение, передвижение, рост и самый процесс жизни, словом все, что составляет объект исследования природы и размышлений над ней – все это лишь тень, лишь обманчивый призрак. Единое, реальное таится глубоко под этой лживой фантасмагорией».¹⁴⁶ Тот же автор замечает, что «глубокое внутреннее возбуждение чуетя за бурным потоком изречений и стихов, которые, как непрерывно следующие один за другим тяжкие удары молота, должны в основе потрясти и искоренить обычное мирозерцание с его верой в реальность чувственных объектов, их возникновения, уничтожения, и вообще какого бы то ни было передвижения и изменения».¹⁴⁷

И еще раз обратимся к размышлениям В.В. Биbihина, который писал, что в Слове Парменида слышатся века и пространства, человеческие и божественные. Это автор вопрошает: только ли человек тут говорит, или тут размах логоса, того, по которому размечают свою колею и свои ходы и смертные и бессмертные. Глупо гадать о разгадке Поэмы, ибо уже и загадать эту загадку было, может быть, предельным человеческим достижением, которое до сих остается ключом ко всему, что происходит в мысли, что происходит в мире. И тысячу раз прав этот исследователь, заявивший, что «Парменида как читают полторы тысячи лет, так и не перестанут читать, пока не прекратится – если не прекратится – то, чем мы на этом курсе заняты: *чтение философии*, где философия субъект этого родительного падежа».¹⁴⁸

Более органично и гармонично (по сравнению с Гомперцем в данном случае), по нашему мнению, воспринимает и оценивает философию Парменида и его школы А.Ф. Лосев. Он находит, что «элейское бытие, охватывающее все вещи космоса и самый космос своей непрерывной, везде

¹⁴⁵Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. – Новосибирск. – Изд-во Новосибирского ун-та, 2001. – С. 47-48.

¹⁴⁶Гомперц Т. Греческие мыслители. – Минск. : Харвест, 1999. – С. 174-175.

¹⁴⁷Там же. – С. 178.

¹⁴⁸Биbihин В. В. Чтение философии. – СПб. Наука, 2009. – С. 440-441, 453, 456, 469.

одинаковой наличной природой, как раз и обеспечивает человеческому сознанию возможность относиться ко всему эстетически и видеть во всем художественные конструкции».¹⁴⁹ Этот российский философ, последний представитель «серебряного века», выносит следующее резюме по поводу философии Парменида и элейцев. «Специфичным является у элейцев, – пишет он, – учение о едином бытии, непрерывном, нераздельном, бесконечном, совершенном, одинаково присутствующем в каждом мельчайшем моменте действительности. Тот космос, который имели в виду элейцы, есть самый обыкновенный досократовский и даже вообще греческий космос... Однако, исходя из этого космоса, элейцы обращали главное свое внимание на то, что все вещи едины, что в основе их лежит принцип абсолютного единства, что при всем их различии они сливаются в одно единое, совершенно непрерывное и нераздельное бытие».¹⁵⁰ Вследствие такого подхода любая множественность «обязательно охватывается единым и непрерывным бытием и вовсе не есть абсолютная изоляция».¹⁵¹ Поэтому А.Ф. Лосев характеризует эстетику в частности и философию элейцев в целом как учение о непрерывности, абсолютном континууме. «Никакая другая досократовская школа, – утверждает философ, – не умела так виртуозно доказывать непрерывность бытия и наличие континуума во всем целом космосе и каждой отдельной его мельчайшей вещи».¹⁵² Таков его оригинальный взгляд на смысл и содержание Парменидовой концепции бытия.

Хотя система Парменида содержала в себе как натуралистические, так и супранатуралистические интенции, она оказала наибольшее воздействие, прежде всего, на становление идеалистических концепций бытия. В ней мы впервые в европейской философии находим слияние субъекта и объекта, что повлияло на идею Единого Платона. Исходя из Парменидовой идеи единого бытия и в полемике с ним, появились на свет и учение об эйдосах Платона, и учение о сущностях Аристотеля. Образ чистого бытия как света, изливающегося во тьму, через Платона позаимствовал у Парменида Плотин. «Восхитительная и грозная», по словам Платона, философия Парменида произвела сильнейшее впечатление и на Г. Гегеля, и на М. Хайдеггера.

¹⁴⁹Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: АСТ, 2000. – С. 361.

¹⁵⁰Там же. – С. 364.

¹⁵¹Там же.

¹⁵²Там же.

В чем же урок Парменида, значимый и сегодня для нас – мыслящих и живущих?! Думается, это хорошо выразил А.В. Ахутин, к мыслям и идеям которого я в своей работе не раз обращался. Пример элейского старца показывает нам, что «философы не *выдумывают* свои «учения» неким усилием умозрения, они находят свои «идеи», «субстанции» и «субъекты», *вдумываясь* в ход вещей, дела и слова людей – в то, как уже сказалось то, что есть»¹⁵³. И еще далее эпохальность и неизбежность размышлений Парменида в том, по Ахутину, что он из своей дали, отстоя от нас на 2,5 тысячи лет, провел такое *додумывание до предела*, превращение опытного (мифо-эпического) понимания бытия в онтологическое понятие. «Парменид додумывает до логического предела, до строго логических очертаний *космологические* образы ионийцев, *аритмологические* схемы пифагорейцев, очерчивает то *одно*, чем держится метафория *всего* в мышлении Гераклита. Он окончательно определяет, выявляет, выводит на свет простую *идею бытия*, в простоте которой содержатся, однако, все онтологические расхождения, вся апоретика и полемика позднейшей греческой философии... Он не создает очередное онтологическое учение, а показывает онтологические условия... всех возможных онтологий».¹⁵⁴ Очень содержательная оценка!

Остается кратко обобщить, в чем состоит значение Парменида для развития онтологии и постижения принципа идеального единства мира.

Во-первых, Парменид придал философский смысл понятию бытия, а значит стоял у истоков онтологии как философской дисциплины. Его бытие – это специфический теоретический объект, предмет только и именно философского и никакого другого познания. После него проблема бытия навечно заняла свое место в исканиях мыслителей разных школ. Парменид своим учением о бытии подвинул последующих философов к обсуждению и решению таких проблем, как соотношение чувственного и рационального в познании, противоречивый характер движения, соотношение единого и многого и целого ряда других. Да, он не решил все эти проблемы, но его величие состоит именно в том, что он впервые их поставил, стимулировав не прекращавшийся далее поиск ответов на них в последующие эпохи развития философской мысли. Ситуация именно с Парменидом показывает, что иной раз *вопросы и проблемы*, поставленные, сформулированные мыслителем бывают гораздо ценнее и эвристичнее, чем даже предлагаемые варианты решений и ответов на них.

¹⁵³А. В. Ахутин. Античные начала философии. – Спб.: Наука, 2007. С. 627-628.

¹⁵⁴Там же. С. 673.

Во-вторых, лишив бытие чувственных качеств и связав его с мыслью, Парменид ввел в философскую интуицию понимание бытия как мышления. Это, как уже ранее отмечалось, вовсе не означает, что у Парменида бытие равно мысли. Нет, оно у него вполне телесно, чувственно, материально, но при этом соответствует истинному мышлению. И мышление, и бытие обладают некими равноприсущностными, константными характеристиками, дополняющими друг друга. *При этом сам термин «тождество», хотя он и часто применяется для аттестации отношений между мышлением и бытием у Парменида, на наш взгляд, является неудачным, требующим пересмотра, ревизии, корректировки потому, что побуждает интерпретировать этот тезис в духе немецкой классической философии, навеивает реминисценции из Гегеля, из Шеллинга, что, безусловно, неверно, ибо это лишь удаляет нас от парменидова аутентичного понимания данного соответствия мысли и бытия. (Может быть, здесь более удачным будет не «тождество», а взаимосоответствие, взаимодополнительность, взаимность, комплементарность мышления и бытия? Впрочем, как думается, важно не просто изоциряться в терминах, а как можно более близко к самому Пармениду, как можно более аутентично(насколько это вообще возможно!) попытаться проникнуть в сущность этого самого соотношения, реставрировать, по возможности, тот его первоначальный смысл, который придавал ему элейский старец.)* Соответствие бытия и мышления означает, по моему разумению, которое я вынес из анализа дошедших до нас текстов, источников, фрагментов, что отныне не показания наших чувств, а доводы нашего разума становятся критерием истины. В этом-то и есть, как представляется, смысл «рационалистической революции», совершенной Парменидом.

В-третьих, субъективная мысль человека находит свой источник в мировом Логосе, космическом Разуме, верховном Боге, который равен целой Вселенной и является гарантом ее порядка, единства и целостности. Этот Логос, Разум, Бог проявляется лишь посредством истинного мышления и обнаруживается только в нем. Этот гимн разуму, мысли, прозвучавший в творчестве великого Элеата, очень актуален и сегодня, если вдуматься. Ведь давно подмечено, что, *бегство от мысли – это ведущая тенденция XX и начала XXI столетия.* В современном мире для мысли уже почти не остается места. Поэтому и сегодня (и всегда!) фундаментальным остается вопрос о месте мысли в структуре мироздания.¹⁵⁵ А вопрос этот, во многом,

¹⁵⁵ Этими своими 3,5 страницами дошедшего до нас текста (19 фрагментов) из своей дали элейский старец как бы говорит нам: не надейтесь, что какое-то бытие будет протекать через нас без того, чтобы мы об этом заботились, само собой, на автомате, «солдат спит –

был инициирован именно Парменидом, давшим понимание бытия как единого и гармоничного целого, пронизанного насквозь мыслями. И пусть Пармениду не удалось объяснить, как данное духовное начало, совпадающее с телесным миром, обеспечивает его единство, помимо актов истинного мышления, своим учением о едином бытии он совершил прорыв к идеалистическим учениям будущего. Концепция чистого бытия, свободного от всякого чувствования и доступного только правильному мышлению, заложила основу для спекулятивных поисков идеальной метафизической реальности, которая отлична от всех иных реальностей, в существовании которых нас убеждает чувственный опыт. Парменидово сущее символизирует, олицетворяет, персонифицирует собой *идею внеличностного порядка, некоей закономерности, пронизывающей все бытие, объективной и трансцендентной по отношению к человеку, но рационально постижимой.*

Наконец, в-четвертых, представляется мне, и это тоже можно и нужно зафиксировать в качестве одного из выводов, что учение элеатов – это философское = онтологическое выражение просветительно-рационалистического духа древнегреческой классики, *взятой как целое.* В ней абстрактно-философские идеалы элейской школы (сущее, то есть бытие с его неизменностью, единством, несотворенностью, беспустотностью и пластичностью, умопостигаемостью) соответствовали художественным идеалам «высокой классики» – строгие очертания, четкая симметрия, ритм, рациональная стройность, метафизическое совершенство. Как элеаты рационально, спекулятивно постигали сущность бытия, так и Поликлет рационально строил «канон» изобразительного искусства, позволявший разумом постигать красоту. Этот момент, кстати, глубоко подметил, например, В. М. Найдыш в своем исследовании.¹⁵⁶

Платон, на которого онтология Парменида произвела, пожалуй, наиболее глубокое впечатление, нашел подходящие слова, чтобы воздать должное своему предшественнику. «Мне открылась, – говорит он устами Сократа в «Теэтете», – во всех отношениях благородная глубина этого мужа». А далее с мудрым смирением добавил: «Поэтому я боюсь, что и слов-

служба идет». **Бытие, если оно есть, оно не мимо, не помимо мысли. Парменид предупреждает нас, полагающихся на правительства, на авторитеты, на СМИ: ДУМАЙТЕ! Потому что бытие не проходит мимо мысли. Попробуйте найти ту мысль, которая и есть бытие.** На это обращает внимание В.В. Бибихин. Чтение философии. – СПб.: Наука, 2009. – С. 382.

¹⁵⁶Найдыш, В.М. Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ. – М.: Альфа – М, 2012. – С. 368.

то его мы не поймем, а уж тем более подразумеваемого в них смысла».¹⁵⁷ И хотя основатель Академии пошел дальше главы Элейской школы, интерпретировав истинно сущее с идеалистической точки зрения и отождествив его с объективно существующими идеями, концепцию неизменности истинного бытия он позаимствовал именно у него. Какой вид приняло учение о бытии у Платона, будет показано во второй главе данного исследования.

¹⁵⁷Платон. Теэтет // Платон. Собр. соч.: В 4 тт. – М.: Мысль, 1990-1994. – Т. 2. – С. 241.

Глава II. ОСМЫСЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ КАТЕГОРИИ ИДЕАЛЬНОГО БЫТИЯ В УЧЕНИЯХ ПЛАТОНА И ПЛОТИНА: РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ЕДИНСТВА МИРА

2.1. Онтология Платона: единство мира как логический принцип

Переходя к онтологии Платона, следует сделать одно принципиальное уточнение. Это уточнение касается стиля платоновского философствования. Мы не найдем у него учения о бытии как строгой, целостной и законченной системы. В свое время К. Ясперс неоднократно подчеркивал, что есть философия как создание сложных, зачастую громоздких и искусственных систем (здесь можно вспомнить и Ницше, утверждавшего, что воля к системе есть недостаток честности), и есть *философствование* как живое, глубинное осознание бытия, жизни и себя в этом мире, своей причастности к бытию. Так вот у Платона учения о бытии как строгой, целостной, законченной, окончательно сформулированной системы в ее нововременном, новоевропейском понимании мы действительно не обнаружим. Сам платоновский стиль изложения и философствования, его диалоги – «один из прекраснейших подарков, которые судьба сохранила для нас от древнего времени» (Гегель) – это лаборатория творческой мысли. Там не отыскать и следа готовых отчетов, штампов, рецептов, догм. Зато есть живая пульсация творческого и интеллектуального поиска, заставляющая читателя активно включаться в этот процесс и, ощущая незримое присутствие автора, жившего 2,5 тысячи лет тому назад, самого формулировать ответы на вопросы, принципиально оставленные открытыми.

Здесь также следует заметить, что драматизм мысли в трудах Платона, представленный его диалектикой, есть в то же время выражение процесса поиска, который происходил в сознании самого мыслителя. И этот процесс созвучен, конгениален тому, что происходит у читающего эти диалоги спустя тысячелетия (по крайней мере, у вдумчивого читателя). Т. Слезак, говоря о «радости чтения Платона», замечает, что чтение Платона – это «ни с чем несравнимое интеллектуальное наслаждение. Радость от соприкосновения с его мыслью не исчерпывается переживанием художественного совершенства его философских драм. К этому добавляется чувство, что читатель из простого свидетеля некоторым образом становится участником живой дискуссии, искусными мазками превращенной в непринужденную встречу персонажей, словно бы взятых из реальной

жизни». ¹⁵⁸ Непосредственность, многообразие и символическая сила диалогов – все это сделало Платона автором, чьи произведения сегодня повсюду признаются наиболее действенным средством пробуждения интереса к философии, вне зависимости от национальных и культурных различий. Диалогичность имеет у Платона важный философский смысл: мышление как разговор души с самой собой является диалогичным в некотором фундаментальном смысле, ибо мышление, претендующее на интересубъективную значимость, должно принципиальным образом удовлетворять требованию, обязывающему его открыться критике со стороны противника и выдержать ее. Но, как указывает цитированный исследователь, и «диалоги не претендуют на исчерпывающее изложение всей философии Платона. Не показывают они и последних достижений его мысли на тот или иной момент. Однако то, что они показывают, есть нечто бесконечно ценное: они открывают пути к философии, искомые и проходимые индивидуальными людьми, отягощенными теми же недостатками и ограничениями, что и мы... вместе с участниками диалога мы переживаем не только стремление к философии и прорыв к ней, но и проходим важные шаги по направлению к принципам». ¹⁵⁹

Оценивая драматизм и диалогизм платоновского дискурса, Н.Н. Петрухинцев высказал интересную идею о том, что «диалектика в сочетании с диалоговой формой сочинений Платона есть прямое выражение движущегося пространства мира, есть в своей основе постоянное ритмическое движение, соединение и разъединение противоположностей, демонстрирующих подвижность между вещами и пространством, между границами становящихся вещей, никогда не превращающихся в определенную законченную сущность и постоянно сливающихся с целым и вновь отделяющихся от него. Поэтому композиция диалогов Платона... должна, вероятнее всего..., определяться не только сюжетной их стороной, но и подчиняться *музыкально-числовому принципу* (не реминисценции ли здесь из пифагорейства? – А. К.) соотношения тематических и ритмически-словесных масс частей диалогов – ведь вовсе не случайно сам Платон говорит о “напеве диалектического метода”». ¹⁶⁰ И хоть сам автор этих цитированных строк говорит, что этот вопрос, как кажется, еще глубоко не

¹⁵⁸Слезак Т. Как читать Платона. – СПб.:Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – С. 34.

¹⁵⁹ Там же. С. 249.

¹⁶⁰ Петрухинцев Н.Н. XX лекций по истории мировой культуры. – М.: ВЛАДОС, 2001. – С. 87.

исследован, тем не менее, размышления эти представляются небезынттересными.

Здесь важно также учесть, что все платоновские диалоги доносят до читателя мысль, что подлинную реальность нельзя передать словами, но можно словами указать путь к ее постижению. Как пишет Т.Ю. Бородай, «философия, по Платону, должна указывать путь к тому, что невыразимо только словами»¹⁶¹. Не случайно с начала XX века в истории философии начала активно муссироваться проблема соотношения «записанного» и «незаписанного» учения Платона о высшей реальности, предельных основаниях и первых принципах. Основание для этого дал сам античный философ, который в своих «Письмах» (341с – 342а) указал причины, по которым он отказался от ясного изложения «сути вещей» и предостерег от излишнего доверия к интерпретации своих взглядов его учениками. Но если уж принять во внимание небеспочвенную точку зрения, что даже сами диалоги не во всем передают исчерпывающее и полное изложение мысли Платона, то еще меньшей аутентичности можно ожидать от комментариев позднейших авторов, в том числе и современных. Как не без оснований указал один современный исследователь, «систематизация платоновского учения, приведение ее в интегральный вид есть позднейшее влияние средних платоников (кульминацией чего был собственно платонизм). Одновременно *сам Платон лишь разворачивал карты своей топикки как визионерские версии, как световые этюды, призванные не столько затвердить догмы, сколько пробудить способность к творческому и самостоятельному путешествию по вертикальным мирам Логоса. Сами диалоги построены как открытый дискурс, в котором Логос играет как в зеркале. Все диалоги выстроены вдоль вертикали, но эта вертикаль мыслится как нечто живое, динамическое, неизменно меняющееся, и потому подлежит не тавтологической констатации, а диалектической игре* (выделено мной – А.К.)»¹⁶². Поэтому необходимо, насколько это возможно, очищать платоновскую мысль от всех «наложений», возвращать ей первоначальный подлинный облик, реставрировать ее как некий палимпсест, как реставрируют иконы, картины, убирая позднейшие наслоения и возвращая им первоначальное звучание и сияние.

На наш взгляд, очень верную оценку вклада этого мыслителя в философию дал уже упомянутый выше К. Ясперс. «Платон, – отмечал он, –

¹⁶¹ Бородай Т.Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. – М.:Изд-во Савин С.А,2008. – С.9.

¹⁶² Дугин А.Г. В поисках темного Логоса (философско–богословские очерки). – М.: Академический Проект, 2013. – С. 156-157.

учит вечному основополагающему философскому опыту. В движение его мышления вовлечено все богатство предшествующей греческой философии. Среди потрясений своей эпохи он стоит на границе времен. Благодаря свойственной ему предельно независимой открытости он выявляет то, что может быть помыслено. Он достигает предельной ясности в сообщении движения своих мыслей, но так, что тайна философствования переходит в язык, оставаясь вместе с тем постоянно присутствовать в качестве тайны... Платон забирается на такую вершину, через которую человек в своем мышлении, кажется, просто не переступает. От него до сегодняшнего дня исходят глубочайшие импульсы философствования. Его всегда не понимали, потому что он не предоставляет никакого учения, которое можно было бы просто заучить, – Платона всегда нужно осваивать заново. В процессе изучения Платона, как и Канта, учат не какой-то твердый и прочный предмет, но приходят к собственному философствованию. Любой более поздний мыслитель выявляет себя в том, как он понимает Платона».¹⁶³

Философия Платона представляет дерзновенную попытку человеческого духа освободиться от притяжения телесного мира и вознестись в царство чистой мысли. Г. Гегель утверждал, что «своеобразие платоновской философии состоит именно в ее направленности на интеллектуальный, сверхчувственный мир...».¹⁶⁴

Характеризуя манеру ведения философской беседы у Платона, А.Ф. Лосев отмечал: «Это вечное искательство истины и вечная неудовлетворенность найденными ответами заставили Платона избрать и соответствующую сторону изложения, этот знаменитый *платоновский диалог*, в котором никогда невозможно определить, чего в нем больше – вопросов или ответов. Это привело к тому, что ни одна проблема не получает у Платона окончательного разрешения... Где-то в глубине своего философского сознания Платон, конечно, доходил до полной ясности мысли и до небывалой по своей строгости системы. Однако реальное философствование Платона есть сплошное кипение и бурление, сплошные каскады и фейерверки мысли, сплошной фонтан неугомонного философского

¹⁶³Ясперс К. Введение в философию // <http://philosophy.ru/library/katr/text/jaspers1.html> [Дата обращения -13.05.2013].

¹⁶⁴Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 2 // Гегель Г. Собр. соч. в 14 тт. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1929-1958. – Т. X. – С. 123-124.

глубокомыслия».¹⁶⁵ Не упуская из виду эту особенность платоновской мысли, и после всех этих предваряющих, но, на мой взгляд, необходимых замечаний и рассуждений, перейду теперь к его основному метафизическому откровению – учению об эйдосах, или идеях.

По мнению Аристотеля, «к учению об эйдосах пришли те, кто был убежден в истинности взглядов Гераклита, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет; так что если есть знание и разумение чего-то, то помимо чувственно воспринимаемого должны существовать другие сущности (physeis), постоянно пребывающие, ибо о текучем знания не бывает».¹⁶⁶ В онтологии Платона, в отличие от онтологии элеатов, философская мысль не останавливается на доказательстве того, что в логическом мышлении, оперирующем правильными значениями слов, нет ничего чувственно-воспринимаемого. Она движется дальше и погружается в самую реальность, открывая в ней сверхчувственное, супранатуралистическое содержание, которое не рассматривалось в предшествующей философии «фюсиса» (φύσις – природа), вполне удовлетворявшейся выведением многообразия феноменов нашего мира из той или иной вещественной «стихии» (вода, воздух, земля, огонь и т.д.). Новацией Платона стало то, что он не только заявил о наличии умозрительного начала в чувственно-воспринимаемых вещах, как это сделали до него мегарцы (в частности, Стильпон), но и первым приступил к его анализу.

Поясняя свой подход к пониманию сущего, Платон прибегает к образу «второй навигации», заимствованному им из морского дела. «По терминологии древних мореплавателей, – поясняют Дж. Реале и Д. Антисери, – когда утихал ветер и паруса не функционировали, судно переходило на управление веслами, и это называлось второй навигацией. В образной системе Платона первая навигация символизировала ход философии по ветру на парусах натуралистической мысли. Ясно, что вторая фаза персонифицировалась Платоном с его вкладом, с тем, что, без метафор, было результатом его собственных усилий. Первая навигация, по существу, закончилась неудачей, ибо досократикам не удалось до конца объяснить чувственно воспринимаемое посредством чувственного же. Через эту брешь философия вышла в новое измерение бытия сверхчувственного,

¹⁶⁵Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон // Лосев А.Ф. История античной эстетики: В 10 тт. – М.: АСТ, 2000. – Т.2. – С. 180.

¹⁶⁶Аристотель. Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. – С. 327.

умопостигаемого».¹⁶⁷ В результате своего духовного плавания на волнах чистой мысли Платон открыл новое измерение космоса – сущее «ноэсиса» (νόησις – мышление), мир идей. Таким образом, «вторая навигация» Платона привела к пониманию и разделению двух планов бытия: феноменального, чувственно-воспринимаемого, и ноуменального, умопостигаемого.

Истинно сущим для Платона является лишь умозрительная, интеллигибельная реальность. Эту интеллигибельную реальность образуют эйдосы (εἶδος – вид, образ), или идеи (ιδέα – форма, прообраз). Данные слова, хотя и близкие по смыслу, отличаются в нюансах и не могут считаться взаимозаменяемыми синонимами. Греки в обыденной речи, откуда они были взяты Платоном, использовали их, согласно С.П. Лебедеву, главным образом в двух значениях. «Во-первых, – пишет этот исследователь, – словами «эйдос» и «идея» обозначался *внешний вид* предмета или предметов, а во-вторых, этими терминами обозначалась сама основывающаяся на подобии вещей *собирательность*, присущая любому слову...».¹⁶⁸ Как следует из исходных смыслов данных слов, ничто изначально не указывало на их отдельное существование от вещей, тем более – на их объективное бытие, первичное, независимое и определяющее по отношению к вещам. Напротив, «эйдос» подчеркивал конкретный и вещественный характер мышления, а «идея» являла форму вещей, их первообраз. Платон переосмыслил оба понятия, стремясь освободить их от ига телесности, однако избежать противоречий на этом пути ему так и не удалось, за что он подвергся критике Аристотеля.

В наши задачи не входит анализ соотношения понятий «эйдос» и «идея», что потребовало бы проведения отдельного исследования, поэтому считаем возможным ограничиться кратким дискурсом по данному вопросу. На наш взгляд, нельзя не согласиться с А.Ф. Лосевым, отдавшим многие десятилетия изучению философии Платона, в том, что «и эйдос, и идея указывают на некое *видение*, видимость, ту или другую непосредственно созерцаемую данность».¹⁶⁹ Но можно постигать качественное своеобразие этой данности, как находя ее отличия от всего остального, так

¹⁶⁷Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х тт. Т. I. Античность. СПб.: Петрополис, Пневма. 1994-1997. – С. 103.

¹⁶⁸Лебедев С.П. Идеализм. История и логика генезиса. – СПб.: Изд. СПбГУ, Изд. РХГУ, 2008. – С. 433.

¹⁶⁹Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии // Лосев А.Ф. Юбилейн. собр. соч.: В 9 тт. – М.: Мысль, 1993-2010. – Т. 2. – С. 144.

и устанавливая, чем она является сама по себе. В реальности обе интенции, сосредоточенные на разных аспектах феномена, взаимосвязаны. «Однако, – пишет А.Ф. Лосев, – это две разные устремленности сознания на предмет и, следовательно, два разных момента в самом предмете. Первый момент, по моим тщательным наблюдениям, связывается с понятием эйдоса, второй – с понятием идеи. Эйдос обладает, стало быть, *дифференциальной* природой, идея – природой *интегральной*». ¹⁷⁰Принимая в целом такое деление, все же следует помнить, что сам Платон нигде не давал ясного указания, в каких случаях следует оперировать понятием «эйдос», в каких – понятием «идея». Что касается нашего подхода, то отметим различие между ними в том, что идея у Платона означала мысленный принцип, который характеризует внутреннее единство признаков, тогда как эйдос представляет «мыслеобраз», что присутствует в конкретных вещах, как общее – в частных явлениях ¹⁷¹. Что же такое идеи у Платона, какова их сущность и структура? За прошедшие почти две с половиной тысячи лет были даны самые разные варианты ответов на эти вопросы. Самые значительные из них, на наш взгляд, могут быть зафиксированы в следующих положениях:

1) Идеи трансцендентны по отношению к вещам реального мира и представляют собой вполне реальные, наделенные онтологическим статусом понятия, гипостазированные сущности единичных материальных вещей, лишённые присущих последним движения – становления и изменения (Аристотель, Э. Целлер).

2) Идеи суть наглядно данные художественные объекты (Фуйе, Стюарт).

3) Идеи суть формы вещей в нас, познающих субъектах, т.е. субъективно познанные имманентные сущности вещей (Г. Гегель).

4) Идеи суть общие логические понятия разного уровня и значения: категории, числа, гипостазированные сущности единичных материальных вещей. В то же время они также суть логические методы, чисто смысловые «условия возможности» познания (П. Наторп, В. Виндельбанд).

5) Идеи как имманентны, так и трансцендентны вещам. Они суть понятия, содержащие предельное обобщение, принцип и метод, порождающую модель, скульптурно-смысловое изваяние вещей. Они есть

¹⁷⁰Там же. – С. 145.

¹⁷¹Возможно, в этом одна из причин того, что, как подсчитал А.Ф. Лосев, в диалогах Платона термин «эйдос» встречается 408 раз, тогда как «идея» – только 96. – Там же. – С. 281.

живые и пульсирующие структуры, логическим образом осмысливающие всю космическую действительность. Идеи наделены собственной идеальной материей, насыщены магическими энергиями и представляют, в известном аспекте, традиционных греческих богов¹⁷² (А.Ф. Лосев).¹⁷³

Все эти концепции, которые в одних моментах сходятся до тождества, в других – оказываются полярно противоположными, делают настолько пестрой картину платоновского мира идей, что за разъяснением следует обратиться к самому первоисточнику. В разных по времени диалогах Платон отмечает различные признаки идей. В «Евтифроне» Сократ говорит своему оппоненту: «Так припомни же, что я просил тебя не о том, чтобы ты назвал мне одно или два из благочестивых деяний, но чтобы определил идею как таковую, в силу которой все благочестивое является благочестивым. Ведь ты подтвердил, что именно в силу единой идеи нечестивое является нечестивым, а благочестивое – благочестивым».¹⁷⁴ Здесь идея мыслится как «единое во многом», то общее, что присуще частным явлениям. В диалоге «Гиппий Большой» упоминается уже другой аспект понятия «идея». В беседе с известным софистом учитель Платона заявляет: «Итак, если прекрасное есть причина блага, то благо возникает благодаря прекрасному... Из того, что мы нашли, видно, что прекрасное выступает как бы в образе отца блага».¹⁷⁵ В данном контексте понятие идеи приводится как «источник», «причина»,

¹⁷²В этом, пусть даже метафорическом, уподоблении платоновских идей греческим богам, которое А.Ф. Лосев приводит в ряде своих трудов, проявился, на мой взгляд, присущий ему эстетический и диалектико-мифологический подход к философии Платона.

¹⁷³А вот, например, еще толкование платоновской идеи современным исследователем: «Идея... есть нечто противоположное идеализации, тем более обобщающей абстракции. Это нечто неделимое, сосредоточившее и содержащее в себе все возможные, известные и неизвестные аспекты, стороны, подобию, – предельная и непостижимая конкретность. Скорее уж «вещи» суть абстракции (разно-видности) идеи: идея дома не «обобщение» домов, а один-единственный дом, но такой дом лишь мыслим, а во множестве существующих домов каждый по-своему не вполне отвечает этому бытию домом. Стоящее здесь прекрасное изваяние или этот прекрасный поступок суть лишь абстрактные, отвлеченные, донельзя упрощенные намеки на красоту саму по себе, вмещающую в себе и красоту кувшина, и красоту героической смерти, и красоту речи, и красоту неба. Все много – и разно-образно сущее не вполне есть, и есть и не есть, а вполне сущее – бытие – не есть так, как есть это сущее, оно есть... как мысль». А.В. Ахутин. Античные начала философии. – СПб.: Наука. 2007. С. 650–651.

¹⁷⁴Платон. Евтифрон // Платон. Собр. соч.: В 4 тт. – Т. 1. М.: Мысль, 1990. – С. 300.

¹⁷⁵Платон. Гиппий Большой // Платон. Собр. соч.: В 4 тт. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 406–407. А.Ф. Лосев переводит последнее словосочетание как «идею отца блага», поскольку в оригинале дано слово *ἰδέα*, а не *εἶδος*. – Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – С. 152.

производящая порождающее действие, причем не в отношении вещи, а другой идеи.

В «Кратиле» Сократ указывает Гермогену: «Ведь и не всякий кузнец воплощает одно и то же орудие в одном и том же железе: он делает одно и то же орудие для одной и той же цели; и пока он воссоздает один и тот же образ, пусть и в другом железе, это орудие будет правильным, сделает ли его кто-то здесь или у варваров».¹⁷⁶ При таком употреблении слова идея предстает как цель и смысл некоего явления. В конце того же самого диалога идея наделяется новым значением. «Но разве может быть чем-то то, – рассуждает Сократ, – что никогда не задерживается в одном состоянии? Ведь если бы оно когда-нибудь задержалось в этом состоянии, то тут же стало бы видно, что оно несколько не изменяется; с другой стороны, если дело обстоит так, и оно остается самим собой, как может оно изменяться или двигаться, не выходя за пределы своей идеи?».¹⁷⁷ Тут уже фиксируется неизменность, цельность, тождественность идеи самой себе, что не позволяет определяемым ею вещам покидать свои границы.

В диалоге «Федон» можно видеть известное смешение эйдоса и идеи, так как Платон использует εἶδος для характеристики сущности понятия, причины вещей, их формообразующего начала, т.е. всего того, для обозначения чего как будто более должна подходить ἰδέα. Она же упоминается там, где на примере числа 3 показывается «верность» вещи своей идее, да в словах Сократа: «Я полагаю, что ни бог, ни сама идея жизни, ни все иное бессмертное никогда не гибнет...».¹⁷⁸ В «Пире» идея вновь сближается с эйдосом, и переводчик в указанном издании сочинений Платона трактует ἰδέα как «форму», «облик» там, где речь идет о «соразмерной и гибкой идее» Эрота, а также «идее любящего начала».¹⁷⁹ Между тем в «Федре» платоновский Сократ говорит о парадигмальной сущности идеи, разбирая «идею души» и восходя от «идеи тела» к «идее бога».¹⁸⁰ А следом – об ее организующем начале, дающем «способность,

¹⁷⁶Платон. Кратил // Платон. Собр. соч.: В 4 тт. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 621. И вновь точный перевод потребовал бы замены слово «образ» на слово «идея», так как в оригинале написано: ἰδέα.

¹⁷⁷Там же. – С. 680.

¹⁷⁸Платон. Федон // Платон. Собр. соч.: В 4 тт. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 68.

¹⁷⁹Платон. Пир // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 104-105, 114.

¹⁸⁰Платон. Федр // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 155, 160, 162.

охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно», и «различать существующее по видам и охватывать одной идеей все единичное»¹⁸¹. Таким образом, по крайней мере, некоторые диалоги Платона в самом деле дают пищу для сомнений в отношении того, насколько строго сам философ придерживался разделения данных понятий.

К таковым как будто не относится «Теэтет», в котором внимание уделяется восприятию идеи как единого целого, что отличает ее от восприятия отдельных частей вещи или слова. Там Сократ говорит, что «следовало бы за слог принять не [совокупность] букв, а какой-то возникающий из них единый зримый вид, имеющий свою собственную единую идею, отличную от букв»¹⁸². Трудно не согласиться с А. Ф. Лосевым, который оценивает этот фрагмент как «прекрасный пример употребления понятия идеи как интегральности», из которого к тому же следует, что «термины "эйдос" и "идея" стоят тут рядом, и, следовательно, ясно, что они – не одно и то же».¹⁸³ Но, несмотря на дифференциацию данных понятий, общий ход рассуждений Сократа сводится к тому, что как идея, так и эйдос выражают качественное своеобразие целого, не сводимое к сумме признаков составляющих его частей, и представляют лишь различные аспекты формы, или вида, сходных между собою вещей.

В «Софисте» речь идет о диалектике идей как родовых характеристиках, в чем можно усмотреть их отличие от эйдосов как видовых признаков. Так, чужеземец из Элеи говорит Теэтету: «Различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый – неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания?... Кто, таким образом, в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною, и наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга».¹⁸⁴ В качестве примера ложного и истинного знания об этом приводятся софист, «убегающий во тьму небытия», и философ,

¹⁸¹ Там же. – С. 176, 185.

¹⁸² Платон. Теэтет // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 266.

¹⁸³ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – С. 180.

¹⁸⁴ Платон. Софист // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 324.

«который постоянно обращается разумом к идее бытия».¹⁸⁵ Так чем же является мир идей Платона: объективно сущим, что существует прежде и независимо от вещей, или идеальными сущностями, пребывающими в самих вещах?

На этот вопрос во многом дает ответ диалог «Парменид», в котором Платон подвергает критике ложное учение об идеях. В нем Сократ как будто утверждает, что идеи способны к объективному существованию. Так, он говорит Пармениду, что они «пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им».¹⁸⁶ До этого Сократ, отбиваясь от критики Парменида, заявляет: «...Не есть ли каждая из этих идей – мысль, и не надлежит ли ей возникать не в другом каком-либо месте, а только в душе?»¹⁸⁷ Но возражения его оппонента: о бытии идей самих по себе, о наличии эйдосов низменных вещей, о неделимости или делимости идей и ухода после признания подобия идей и вещей в «дурную бесконечность», – столь серьезны, что требуют внесения важных уточнений в понимание природы идей. По мнению А.Ф. Лосева, Платон находит выход в том, что идея, или эйдос, «не будучи ни вещью, ни мыслью, ни понятием, ни нормой, ни сверхчувственной субстанцией, тем не менее "присутствует" в мире и познаваема» как «*смысл*, как идеально-объективная значимость».¹⁸⁸ Однако такой вывод не следует из самого диалога, в котором совсем еще юный Сократ явно уступает в искусстве диалектики старому и мудрому Пармениду.

Здесь я позволю себе пропустить несколько диалогов Платона, в которых также дается то или иное толкование идей («Филеб», «Тимей»), и перейти к его самому большому произведению – «Государство», где афинский философ в известном смысле подводит итоги в отношении того, что представляют идеи. Во-первых, он говорит о тождественности идеи самой себе, утверждая, что «прекрасное, так же как справедливое, едино».¹⁸⁹ Во-вторых, для познания идей Платон требует соразмерности и природной

¹⁸⁵ Там же. – С. 324-325.

¹⁸⁶ Платон. Парменид // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 354.

¹⁸⁷ Там же. – С. 353.

¹⁸⁸ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – С. 187, 183.

¹⁸⁹ Платон. Государство. // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1992. – С. 260.

тонкости ума, «своеобразие которого делало бы человека восприимчивым к идее всего сущего»¹⁹⁰, и выделяет идею блага как «самое важное знание»¹⁹¹, посредством которого определяются справедливое, полезное, прекрасное и т.д. В-третьих, под идеей он понимает некое качественное своеобразие, существующее по собственной природе и обуславливающее специфику множества вещей. Или, как говорит Сократ, «что есть прекрасное само по себе, благо само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи».¹⁹² Здесь же Платон указывает на различие между идеями и вещами в том смысле, что «вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть».¹⁹³ В-четвертых, стремясь точнее довести связь между идеями и вещами, Сократ у него говорит: «...Для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид»¹⁹⁴. Затем он рассуждает о мастерах, которые, следуя идее как образцу, делают кровати и столы, при этом подчеркивая, что «никто из мастеров не создает самое идею».¹⁹⁵ В-пятых, Платон различает понятия «идея» и «эйдос», различие между которыми можно понять из вопроса Сократа: «Может быть, у тебя есть какая-нибудь иная идея (ιδέα) государственного устройства, которая ясно проявлялась бы в каком-либо виде (εἶδος)?».¹⁹⁶

Какой вывод об идеях Платона можно сделать на основании анализа этих фрагментов? Если судить о них в целом, получается довольно замысловатая и запутанная картина, так что не будут большим преувеличением слова того же А.Ф. Лосева, правда, взятые из другой работы. «...Подходя к тексту Платона строго философски и филологически, – писал он, – никакого систематического учения об идеях мы у него найти не

¹⁹⁰Там же. – С. 265.

¹⁹¹Там же. – С. 286

¹⁹²Там же. 289.

¹⁹³Там же.

¹⁹⁴Там же. – С. 390. – Здесь в оригинале также приведен термин *ιδέα*.

¹⁹⁵Там же.

¹⁹⁶Там же. С.328.

сможем. Но зато мы повсюду наталкиваемся на какие-то фрагменты, на какие-то недодуманные до конца мысли, на какие-то более широкие рассуждения, и, наконец, на поэтические, мифологические, риторические, диалогические методы, которые содержат огромное количество указаний на несомненное наличие у Платона пусть нигде не изложенного, но, во всяком случае, глубоко продуманного учения об идеях»¹⁹⁷. Однако, если взглянуть на учение Платона об идеях в развитии, то я склонен согласиться с гипотезой С.П. Лебедева. По его мнению, философ начал с установления истинных значений слов, затем перешел к логическим понятиям в их отношении к объектам и отношениям между объектами, а в конце, хотя и не в ясном виде, пришел к пониманию связи между идеей и вещью как сущности и явления.¹⁹⁸ Но, решая одни проблемы, Платон создавал другие.

До этого античные мыслители изучали либо чувственно-воспринимаемый мир вещей, не возносясь слишком высоко в умозрительный мир мысли (древние натурфилософы), либо умозрительный мир мысли, отрицая или сомневаясь в истинности познания чувственно-воспринимаемого мира вещей (элеаты, софисты, Сократ). Демокрит и Платон были первыми, кто, следуя в противоположных направлениях, предприняли попытку установить начала, обуславливающие процессы в обоих этих мирах и тем самым связывающие их между собой. Если Абдерит считал таковыми атомы, для обозначения которых он, кстати сказать, порой использовал термин *ἴδος*¹⁹⁹, то Афинянин сделал выбор в пользу прекрасных и совершенных идей. Другим важным отличием их учений, которое привлекает меньшее внимание исследователей, является то, что Демокрит удовлетворился признанием существования множества атомов, тогда как Платон потратил много времени и сил на упорядочение мира идей по иерархическому признаку. К этому его побуждало как все возрастающее число идей, которые выражают общее, что присуще не только вещам, но также их качествам и отношениям, так и очевидное различие самих идей по степени общности, позволяющее делить их на типы, роды и виды.

¹⁹⁷Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: АСТ, 2000. – С. 183.

¹⁹⁸См.: Лебедев С.П. Идеализм. История и логика генезиса. – СПб.: Изд. СПбГУ, Изд. РХГУ, 2008. – С. 413-482.

¹⁹⁹«Философский смысл данному слову впервые придал, по-видимому, Демокрит, который иногда называл свои атомы идеями, подчеркивая, что их главное внешнее свойство – пространственная форма». – Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М.: Высшая школа, 1981. – С. 250.

А поскольку идеи мыслились Платоном как причины и образцы вещей, то отсутствие порядка в их мире противоречило бы существованию единого и гармоничного Космоса. То есть порядок в мире идей был непреложной гарантией гармоничного и упорядоченного Космоса, или, иначе говоря, космический порядок был дериватом порядка в идеальном Космосе, Космосе ноэтическом. Поэтому Платон был одержим желанием такой порядок в мире идей, прайформ отыскать.

Можно сказать, что Платон оказался в том же самом положении, в каком до него побывали пифагорейцы. Если они были первыми, кто открыл мир чисел – не как способов счета, а как отвлеченных величин, то афинский был первым, кто открыл мир идей – не как конкретных понятий, а как умозрительных сущностей. Различие между ними состояло в том, что за полтора века, разделявшие Пифагора и Платона, греческая философия ушла далеко вперед. За это время Парменид и Зенон создали учение, сковывавшее бытие «цепями» логического единства, а софисты и Сократ развили искусство диалектики. Для того чтобы даже соответствовать уровню философского мышления своего времени, не говоря уже о том, чтобы подняться над ним, Платон должен был внести в мир своих идей принцип «единоначалия», который позволил бы объяснить как отношение идей друг к другу, так и их отношение к вещам. Таким образом, и история, и логика развития философии побуждали Платона к тому, чтобы подойти к решению проблемы единства мира, которое, с учетом его философских взглядов, конечно, могло быть осмыслено им только как идеальное единство.

Прежде чем перейти к анализу единства мира, как его понимал Платон, следует сказать, что автор данной работы с известным критицизмом относится к распространенному историко-философскому воззрению, согласно которому этот античный философ остановился на понимании в качестве первоначал мира «единого» и «двоицы». Начало такому подходу, по-видимому, положил еще Аристотель, который категорично заявил: «Начала как материя – это большое и малое, а как сущность – единое, ибо эйдосы...получаются из большого и малого через причастность единому. Что единое есть сущность, а не что-то другое, что обозначается как единое, это Платон утверждал подобно пифагорейцам, и точно так же, как они, что числа – причины сущности всего остального; отличительная же черта учения Платона – это то, что он вместо беспредельного, или неопределенного, как чего-то одного признавал двоицу и неопределенное выводил из большого

и малого...».²⁰⁰ Восприятие в качестве онтологических сущностей тех начал, которые, по Платону, предшествуют и определяют как мир вещей, так и мир идей, часто встречается и в современной историко-философской литературе, в том числе и у российских авторов.

Например, А.С. Богомолов утверждал, что «высшее понятие платонизма – Первоединое...Платон производит из Первоединого все остальное сущее».²⁰¹ А.Ф. Лосев во вступительной статье к собранию сочинений античного философа авторитетно заявляет: «У Платона не идеи образуют собой наивысшую действительность, но Единое, которое есть не что иное, как тождество всего идеального и материального, как тот первопринцип, из которого только путем его разделения возникает идеальное и материальное»²⁰². А.А. Тахо-Годи в примечаниях к диалогу «Парменид» пишет о трех типах единого, которые различает Платон, указывая при этом, что «первый тип единого настолько противоположен всякой множественности, что он оказывается лишенным всякой раздельности и потому всякой раздельности в идеальном смысле слова. Он есть чистое "сверх", о котором Платон говорит в "Государстве" (VI 509c)».²⁰³ В один ряд с этими суждениями можно поставить не менее уверенное высказывание Дж. Реале и Д. Антисери: «"Единое" есть Благо в себе, поскольку все, что ни производится им, – благостно, поэтому Благо – функциональный аспект Единого».²⁰⁴ Безусловно, я ни в коей мере не оспариваю право всех этих уважаемых мною исследователей иметь свое мнение по данному вопросу. Однако хотелось бы, чтобы оно было основано, во-первых, на точном цитировании текстов Платона, во-вторых, на учете изменений в его взглядах,

²⁰⁰Аристотель. Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. – С. 79-80. Если, как это обычно считают, под «большим и малым» Аристотель здесь имеет в виду платоновскую материю – этот «низший вид» бытия, который является «сопричиной» телесного мира, то возникает парадоксальная картина: идеи, которые у Платона творят вещи, производя воздействие на материю, сами оказываются порождением этой же самой материи.

²⁰¹Богомолов А.С. Диалектический логос. Становление античной диалектики. – М.: Мысль, 1982. – С. 249.

²⁰²Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собр. соч.: В 4 тт. – Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 49.

²⁰³Тахо-Годи А.А. Примечания // Платон. Собр. соч.: В 4 тт. – Т.2. – М.: Мысль, 1990. – С. 506. – Нельзя не заметить, что в указанном фрагменте «Государства» речь идет не о едином, а о благе.

²⁰⁴Реале Дж., Антисери Д.. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х т. Т. I. Античность. – СПб.: Петрополис, Пневма.1994-1997. – С. 107.

в-третьих, не излагалось бы с позиций близких ему по духу мыслителей позднего времени (в нашем случае – неоплатоников).²⁰⁵

Между тем, если обратиться к тексту «Парменида», который более других диалогов Платона посвящен категории единого, то в нем это понятие соотносится с понятием многого, причем платоновского Сократа, как следует из беседы, эта проблема интересует главным образом в контексте отношений между идеями и вещами. Данный вывод косвенно подтверждается тем, что в обсуждении диалектики одного и иного, составляющей одну из двух основных тем диалога, место Сократа в беседе с Парменидом занимает юный Аристотель, которого, конечно, не следует отождествлять с учеником Платона. Другой довод в пользу сделанного вывода я нахожу в предложении Парменида Сократу перед обсуждением «поупражняться побольше в том, что большинство считает и называет пустословием»²⁰⁶, т.е. в логическом мышлении, которое приводит в замешательство многих исследователей. Но если видеть в выделяемых Платоном категориях единого, иного, бытия, покоя, движения, тождества и различия не онтологические понятия, а логический инструментарий, с помощью которого он надеялся преодолеть противоречия, возникавшие между миром идей и миром вещей, тогда нет нужды объяснять эти слова очередной «небрежностью» Платона или находить в них потайной смысл.

Ключевое значение для понимания главной функции понятия единого не только в данном диалоге Платоне, но и во всей его онтологии, на мой взгляд, имеет вывод о том, что единое как таковое, когда его рассматривают вне всякого иного, «никак не причастно бытию, ...и потому единое никоим

²⁰⁵Весьма характерное замечание в этом отношении делает А.Ф. Лосев: «Что же касается замечательнейшей второй основной части "Парменида", а именно диалектики одного и иного, то мы уже отметили выше, что Платон, как это часто у него бывает, вполне беззаботно относится к формулировке самого отношения этой диалектики к предыдущей критике дуализма. Комментатору здесь приходится самому *домысливать* (выделено мной – А.К.) Платона, опираясь особенно на диалоги "Филеб" и "Тимей"» – Лосев А.Ф. Парменид // Платон. Собр. соч.: В 4 тт. – Т.2. – М.: Мысль, 1990. – С. 503. А.А. Тахо-Годи, рассуждая о различных аспектах понимания единого у Платона, пишет, что «эту теорию трех типов единого в ясной форме дает Плотин (Эннеады V 1, 8)». – Тахо-Годи А.А. Указ. соч. – С. 507. По всей видимости, исследовательница не допускает мысли о том, что трактовка данной категории Платоном могла отличаться от аутентичных взглядов на нее Платона.

²⁰⁶Платон. Парменид. // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 358.

образом не существует».²⁰⁷ Это не означает, что единое не может существовать ни в каком смысле, например, как принцип идеи, которая представляет некое «одно», в отличие от принципа материи, которая обозначает некое «иное». Но одно дело – единое как понятие, характеризующее форму, структуру, сущность идеи или вещи, и совсем другое – бытие этого единого как особого объекта, пусть он даже объявляется недоступным чувственному восприятию, но только умозрительному видению (а то и провозглашается абсолютно непознаваемым). Тем самым Платон, в известном смысле, более чем на две тысячи лет предвосхитил вывод И. Канта о том, что «понятие абсолютно необходимой сущности есть чистое понятие разума, т.е. лишь идея, объективная реальность которой далеко еще не доказана тем, что разум нуждается в ней»²⁰⁸. Платон в диалоге «Парменид» анализирует «единое» именно как логическое понятие в его взаимной связи с таким же логически понимаемым «иным», что позволяет ему объяснить, как возможно, чтобы идея, оставаясь сама собой, порождала множество вещей, отношений, свойств и т.д. На то, что единое у Платона обладает не онтологическим, а логическим содержанием, указывает и С.П. Лебедев, по мнению которого, «единое следует рассматривать как принцип, предшествующий существованию чего-то отличного от него самого, потому что для того, чтобы существовать, нужно быть чем-то одним и единым»²⁰⁹.

В сущности, вся сознательная интеллектуальная деятельность Платона была посвящена миру идей, первооткрывателем которого он стал в философии. Со временем его трактовка идей, конечно, менялась, но приоритетность этой темы была для него неизменна. У раннего Платона идеи выступают в форме гипостазированных сущностей определенного рода вещей, причем эти сущности наделены статусом самостоятельного, независимого и первичного по отношению к вещам существования. Философ даже помещал их в «за небесную область» – Гиперуралию, где они являются мысленному взору не только богов, но также бессмертных душ. Каждая такая душа, достигнув предела небесного свода, «созерцает самую справедливость,

²⁰⁷Там же. – С. 368. – Введение Платоном, с целью выхода из тупика, понятия «бытия единого», или «существующего единого», было использовано затем Платоном как основа для развертывания системы его категорий.

²⁰⁸Кант И. Критика чистого разума (перевод Н. Лосского). – М.: Мысль, 1994. – С. 358.

²⁰⁹Лебедев С.П. Идеализм. История и логика генезиса. – Спб.: Изд. СПбГУ, Изд. РХГУ, 2008. – С. 488.

созерцает рассудительность, созерцает знание – не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии».²¹⁰ В зрелом возрасте Платон преодолевает абсолютный дуализм между идеями и вещами, воспринимая идеи как имманентные сущности (οὐσία) вещей. Он также переосмыслил свою прежнюю трактовку идей как абсолютно застывших и лишенных жизни вечных прообразов, образцов (παράδειγμα) изменяющихся единичных вещей. «...Дадим ли мы себя легко убедить в том, – спрашивает он в «Софисте», – что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?»²¹¹ «Поздний» Платон признавал движение не только в мире вещей, но и в сфере идей, которые, оказывается, способны к самодвижению, внутренним переходам, даже в свою противоположность, что почему-то не счел нужным заметить Аристотель в своей критике теории идей своего учителя.

Однако этому новому видению идеального бытия в философии Платона потребовалось новое первоначало. Идея единого, которая прежде мыслилась им как «идея идей», не подходила теперь потому, что она объясняла, что есть объект в отношении к себе и к другим, но не позволяла понять причины и цели его изменений. В качестве первоначала, отвечающего требованиям Платона в поздний период его творчества, он избрал идею блага, отдав ей предпочтение²¹² не только из уважения к памяти Сократа, но и вследствие присущего им обоим убеждения, что все, существующее в согласии с разумом и истиной, может стремиться только к благу. Несмотря на то, что Платон в «Государстве» под разными предлогами отказывается от всесторонней дефиниции блага, он изначально определяет его идею как «самое важное знание», через которое «становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное».²¹³ Благодаря этому знанию, человек не только получает правильное понимание, но и побуждается к правильному

²¹⁰Платон. Федр. – // Платон. Собр. соч.: В 4 тт. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 156.

²¹¹Платон. Софист. – // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 317.

²¹²Хотя в широко распространенной, идущей еще от неоплатонизма, традиции принято отождествлять единое и благо, нельзя не обратить внимания, что в диалоге «Государство», в котором Платон наиболее подробно говорит о благе, единое упоминается довольно редко, и прямого отождествления между ним и благом Платон не проводит.

²¹³Платон. Государство. – // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1992. – С. 286.

образу действий. В своем общем виде благо выступает как совершенство, истинное бытие и подлинная цель становления в этом мире. В делах общественных, согласно Платону, его следует взять за образец для внесения порядка в устройство государства и в жизнь частных лиц. Самым простым и верным способом понять, что такое благо, можно при его соотнесении с противоположным понятием: «Все губительное и разрушительное – это зло, а спасительное и полезное – благо».²¹⁴ Вследствие всего этого важность блага для мира и человека столь высока, что Платон прибегает к известному сравнению его с Солнцем²¹⁵, которое затем у него заимствовал и творчески применил в своей онтологии Плотин.

Основатель Академии при написании «Государства» был настолько увлечен идеей блага как первоначала, что не описал генезиса других идей, за исключением близких к нему идей справедливого, истинного и прекрасного, не говоря уже о том, чтобы объяснить, как из идей возникают вещи, особенно не связанные с деятельностью человека. На наш взгляд, сложно не согласиться с Э. Целлером, когда он в следующих словах передает логику Платона при обосновании блага в качестве первоначала бытия: «Все в мире таково, как оно есть, потому что так было лучше всего ему быть, и все можно действительно понять, лишь если свести его к благу, как его высшей цели».²¹⁶ Поэтому можно понять неудовольствие Аристотеля, который, тем не менее, заимствовал у Платона идею блага в качестве своей «целевой причины», когда он замечает: «...Пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон (изменив имя), – что через причастность. Но что такое причастность или подражание эйдосам, исследовать это они предоставили другим».²¹⁷ Однако независимо от того, что было этому причиной: образность мышления, небрежность или замысел мыслителя, – полагаю, не дело комментатора текста «домысливать» некую философскую конструкцию, которая бы давала ответы на неизбежные вопросы лучше, нежели это сделал сам Платон.

²¹⁴Там же. – С. 406.

²¹⁵«...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». – Там же. – С. 290.

²¹⁶Целлер Э. Очерк истории греческой философии (Перевод С.Л. Франка). – СПб.: Алетейя, 1996. – С. 118.

²¹⁷Аристотель. Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. – С. 79.

Это в полной мере относится и к учению Платона о боге-творце космоса, о котором он говорит в одном из самых глубоких и сложных своих диалогов – «Тимее». ²¹⁸Платоновский подход к построению космологии, представляющей собой продолжение его онтологии, существенно отличается от тех, что были присущи до него натурфилософам. Ведь космос для него – это мир возникновения и уничтожения, следовательно, и познание этого мира не может быть полностью точным и лишенным противоречий, поэтому, как он пишет, «нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего». ²¹⁹ В качестве основы для своей космологии Платон принимает самоочевидный для него тезис, что есть вечное, не возникающее бытие и вечно возникающее, но никогда не сущее. Все возникающее имеет свою причину, и причиной космоса был «творец и родитель», которого философ называет «демиург» (δημιουργός – «мастер», «строитель»). Тот, приступая к созданию Вселенной, должен был иметь перед собой некий первообраз. «Если космос прекрасен, а его демиург благ, – рассуждает Платон, – ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос – прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург – наилучшая из причин». ²²⁰ Далее, повествуя в том же мифолого-поэтическом стиле, мыслитель описывает свое видение космоса. Кстати, по поводу мифолого-поэтических мотивов и интенций в философии (= онтологии = космологии) Платона было давно уже замечено, что именно у Платона философский космопоклоннический миф принимает классическую форму. Хотя, безусловно, это миф, просветленный и просветленный, оплодотворенный философским Логосом, преображенный им. У Платона присутствует самый настоящий рационально-эпистемологический культ космического совершенства. Как было подмечено исследователем, «в онтологии Платона космос – совершеннейшее творение демиурга, единое цельноживое и видимое... существо, именуемое вторым

²¹⁸Небезынтересно, кстати, заметить, что А.В. Ахутин полагает, будто Платон в своем «Тимее» занимается именно тем, в чем Гегель видел дело философии: а именно, заглядывает прямо в мысли бога, приступающего к изготовлению мира и человека с самого начала. А. В. Ахутин. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. С. 313.

²¹⁹Платон. Тимей. – // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 3. – С. 433.

²²⁰Там же. – С. 432-433.

(после демиурга) богом;²²¹ для Платона он святыня, символизирующая одновременно и бога, и помещение (храм), в котором совершается таинство человеческого бытия. Человек синхронизирован с ритмической...демиургом учрежденной жизнью космоса, уподобляется его разумно–гармонической цельности и тем самым обеспечивает свое земное благополучие и преуспевание. Как только человек проявляет самочинный произвол, переступает законы вселенского нравственно–физического миропорядка, то есть нарушает антропокосмическую синхронию сущего, космос немедленно реагирует на это преступление: его начинает лихорадить, подвижная регулярность и симфоническая согласованность его функций претерпевает деструкцию, и он возвращается вспять, к иррационально–беспорядочным истокам Хаоса (в диалоге «Политик» Платон на примере Атридов, впавших в преодоленный человечеством грех каннибализма, обосновывает свою теорию антропогенных катастроф)).²²² То есть платоновский космос имеет эпистемологически-ценностное, теолого-демиургическое и натуралистическое измерение и проявление. И еще платоновский космос – это не просто среда обитания, не просто предмет утилитарно-познавательного освоения, но, помимо всего прочего, он – регулятивно-законодательствующий принцип, формирующий линию поведения, а также образец совершенства, величественный и грандиозный плод творчества Демиурга, вызывающий душевное движение и приводящий к эпистемологическому и нравственно-эстетическому катарсису. И, кстати,

²²¹ Здесь следует заметить, что у Платона мы можем видеть разные модусы и проявления Божественного: это и идеальный мир во всех его проявлениях и измерениях; и собственно мир идей = Гиперурания; и Благо; и Единое; и звезды вместе с планетами; и низшие боги, сотворенные Демиургом; сам космос; и наконец; Демиург – формовщик мира. Нельзя не заметить тот чрезвычайно широкий диапазон понимания Божественного у Платона. В трактовке этого понятия Платоном видно смешение, амальгама религии, мифологии, онтологии, космологии, эстетики. Но, в любом случае, если обобщить, то Бог Платона – это само безличностное и объективное Бытие в своем концентрированном виде. Даже Демиург – это не личность, не персона, не субъект, это все таки лишь эмблематическое, символическое обозначение по своей сути безличностного, разумного, упорядочивающего начала, которое вносит соразмерность, организует хаос, создавая из него свою прекрасную композицию – космос из материи, совечной ему. Но, несомненно, Платон ввел категорию нематериального, интеллигибельного, в модусе которой было осмыслено божественное. Он обнаружил новый ярус, мощный пласт ноуменального бытия, в который была имплантирована вся теологическая проблематика. В этом смысле, наверное, он может быть признан отцом западной теологии. Но даже и при этом нельзя упускать из виду, что понятие ноуменального, трансцендентного, сверхчувственного, интеллигибельного есть константа всей философии, а также нельзя игнорировать структурный фундамент греческой ментальности с ее многогранным пониманием Божественного, что, на мой взгляд, было хорошо раскрыто и подчеркнуто теми же Реале и Антисери.

²²² Семушкин А.В. Избранные сочинения: в 2 тт. Т.1. – М.: РУДН, 2009. – С. 224 – 225.

позволим здесь сделать еще одно замечание по поводу платоновской космологии, которая, безусловно, неразрывно связана с его онтологией = теорией идей, его поисками идеального единства мира, ибо материальный космос у Платона есть во многом продолжение, развертывание, экспликация идей и принципов, содержащихся в космосе ноэтическом, интеллигибельном. Так вот у Платона дана *органистическая трактовка мира в противовес механистической его трактовке у Демокрита*. У Платона, как явствует из того же «Тимея», торжествует принцип оживленности всего космоса, его систематическое уподобление организму. Этот мыслитель дал органистическое видение единого, конечного, одушевленного мира, поднимающегося над его механистической частичностью, фрагментарностью. Можно предположить, что противоположность Платона и Демокрита в трактовке мира – это еще и противоположность телеологии и детерминизма. Демокрит стремился к выявлению реальных, физических причин, в принципе ориентированных на их использование человеком, а такое воззрение соответствует бесконечности вселенского целого, в котором беспрерывно возникают, живут и развиваются, гибнут бесчисленные миры, космосы, находящиеся на разных стадиях развития даже не синхронизированных друг с другом – одни миры могут быть только в начале своего зарождения, другие уже клонятся к своему упадку, третьи же переживают апогей, зрелость своего развития. В таком вечном коловращении, в такой никогда не завершающейся целостности невозможно определить, для чего же существует то или иное ее звено. Платон же «оконечивает» универсум, всецелостность, превращая их в *единственный гармонически организованный космос*, к тому же созданный Демиургом, а в таком космосе закономерно и неизбежно осуществляется трансформация причин в цели, а ум одерживает верх над необходимостью, подчиняя ее своему торжеству, своему триумфу. Исходя из всего вышесказанного, можно говорить о том, что основную противоположность Платона и Демокрита по линии материализм – идеализм можно дополнить еще рядом противоположностей в их понимании бытия, а именно – органистическая и механистическая трактовка мира, телеология и детерминизм. И автор данной работы вполне согласен, например, с В.В. Соколовым в его рассуждениях и замечаниях по данному вопросу. (И опять же заметим, что телеологию Платона можно даже трактовать, как, например, делает Т.В. Васильева, не просто как «учение о цели», независимо от ее добротности или Блага, каковым оно стало у Аристотеля, а как учение о совершенстве и совершенствовании, то есть как «телеологию» (от греческого «совершенный».) То есть здесь цель приобретает этический и эстетический

оттенок. Платон вносит в эту целесообразность этическое и ценностное измерение, этический модус, придает ей этико-аксиологический вектор).

Итак, суммируем еще раз: он(космос) представляется ему (Платону) как «единое видимое живое существо, содержащее все сродные ему по природе живые существа», подобно тому, как образец, которому он подражает, «вмещает в себя все умопостигаемые живые существа».²²³ Данный первообраз, образец, модель (*παράδειγμα*), включающая в себя все живые существа, может существовать лишь в единственном числе. Для создания космоса, как и любой другой вещи, нужны три условия: творящая причина, образец и материал. В качестве творящей причины выступает демиург, в качестве образца – мир идей, в качестве материала – третий род бытия, пространство (*χώρα*), которое философ называет «восприемницей всякого рождения». Диалектика здесь такова, что ум-демиург, восприняв идеи как образец, воздействует на инобытие и оттого становится душой, а душа, переходя в свое инобытие, становится космическим телом. Платоновский космос представляет сферу взаимодействия разума и необходимости, в котором главная роль принадлежит разуму. В то же время философ определенно утверждает, что «есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба»²²⁴, т.е. космоса, а главной функцией демиурга он поочередно называет то создание вещей, то приведение их «из беспорядка в порядок».

Так, может быть, именно в торжественно запечатленном и воспетом демиурге Платон и нашел главного «устроителя» мира, являющегося онтологическим основанием его единства? Не случайно существует мнение, что основателем западной теологии был этот афинский философ. И для данного вывода, надо думать, есть некие основания, если понимать теологию в определенном смысле, о чем автор данной работы уже рассуждал выше в одном из примечаний. «Вторая навигация» Платона, в ходе которой он совершил открытие сверхчувственного мира, дала ему возможность увидеть божественное в иной перспективе так, что и сегодня для нас, по сути, равнозначно верить в божественное и верить в сверхземное. Если взглянуть с этой точки зрения, то Платон, введя категорию интеллигибельного, в модусе которой было осмыслено божественное, в самом деле, является создателем западной теологии. Но что именно подразумевал мыслитель,

²²³Платон. Тимей. // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1993. – С. 434.

²²⁴Там же. – С. 456.

когда говорил о демиурге, и в каком отношении тот находится к единому и благу, выступавшим ранее в роли первоначала?

Прежде всего, следует учесть особенности рассмотрения данной проблемы в «Тимее». Демиург в нем занимает Платона не сам по себе, а как причина генезиса космоса, поскольку «все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения».²²⁵ И можно видеть, как с присущим ему вниманием к главной теме философ подробно разбирает плоды трудов божественного мастера, пренебрегая при этом интересом к самому творцу и оставляя без ответа возникающие в связи с ним вопросы. Например, если Платон в тексте называет его «богом», «демиургом», «умом», чем он все же является: Зевсом, зодчим Вселенной, мировым разумом, – или представляет их высший синтез? Далее, так как вначале был хаос, и демиург навел в мире порядок, что он делал до построения космоса: пребывал ли в вечности, наряду с первообразом и «восприемницей», или появился не ранее, чем приступил к творению? Наконец, что будет делать бог, когда приведет созданный им чувственно-воспринимаемый космос в соответствие с умозрительным миром идей, которые являются образцами для вещей? На эти вопросы нелегко найти ответы в тексте «Тимея», так как Платон стремился больше объяснить сам процесс порождения мира вещей из мира идей, чем того, кто его вызвал и совершил.

По этой же причине, на наш взгляд, столь же сложно заявить о наличии в этом диалоге явных указаний на существовании тождества между понятиями «бог», «благо» и «единое». Так, Платон часто говорит в нем о благой природе бога и называет его высшим благом, однако не вполне понятно, какой он в это вкладывает смысл. Является ли бог идеей блага в ее самом чистом виде, или это идея блага совершенным образом выразила себя в нем, – ответа на этот вопрос мы не найдем ни в этом, ни в других диалогах Платона. Можно согласиться с Э. Целлером, который писал по этому поводу: «...Конечно, благо, как и все идеи, должно быть общим, и, в качестве высшей идеи, самым общим, высшим родовым понятием, и потому возникает вопрос, как оно одновременно может быть божеством или личностным существом. Однако Платон, без сомнения, столь же мало возбуждал этот вопрос, сколь мало он вообще поднимал вопрос о божестве как личности».²²⁶ Не слишком убедительной, по моему мнению, выглядит и попытка доказать тождество бога и идеи блага у Платона со ссылкой на известный фрагмент из его

²²⁵Там же. – С. 432.

²²⁶Целлер Э. Указ. соч. – С. 118.

«Государства». В нем говорится, что «познаваемые вещи не только могут познаваться 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».²²⁷ Конечно, можно увидеть в этом указание на сверхсущее бытие, которое нетрудно принять за бога, но не следует ли прямо из текста только то, что идея блага как истинно сущее принадлежит бытию, а не существованию?

Столь же небесспорны, по моему мнению, попытки приписать Платону тождество бога и единого. Как мудрый мастер, ваятель, зодчий, формовщик мира демиург, безусловно, действует один, и в этих качествах, которыми щедро наделяет его философ, он всегда тождествен себе. Однако у Платона можно найти и указание на различие между человеческой и божественной природой, состоящей именно в том, что «у бога достанет и знания, и мощи, дабы смесить множество в единство и сызнова разрешить единство в множество».²²⁸ Бог Платона, на мой взгляд, всячески сопротивляется стремлению заключить его в мир-шар, что сделали до него элеаты, или вывести за пределы мира в виде Единого, как поступил после него Плотин. Единое для Платона – это логический принцип, обеспечивающий порядок в отношениях между идеями и вещами. Бог у Платона есть высшее бытие, реальность которого, однако, весьма условна. Ведь его демиург, как уже ранее подчеркивалось, – это лишь эмблематическое, символическое обозначение, по сути своей, безличностного, разумного, упорядочивающего начала, которое вносит соразмерность, организует хаос, создавая космос, но не творя его из ничего. Кроме того, независимо от него существуют и, не исключено, ему предшествуют, и несотворенный им мир идей, и неоформленное пространство – материя! Поэтому неправомерны трактовки платоновской онтологии в модусе философии элеатов, неоплатонизма, христианского персонализма, монотеизма, креационизма. Комментарии к текстам Платона, написанные с позиций этих учений, скрывают его мысли под «толщей вод», как пучина океана – дворцы и храмы его Атлантиды.

Завершая рассмотрение платоновской онтологии, хотелось бы резюмировать вышесказанное и концентрированно вычленить следующие основополагающие, базисные моменты, значимые для данного исследования:

Во-первых, Платон задал некую исходную концептуальную модель, парадигму философствования и мышления. Его онтологическое учение,

²²⁷Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1992. – С. 291.

²²⁸Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1993. – С. 474.

выраженное в специфической терминологии, включает в себе основу многих понятийных средств, лежащих в фундаменте категориального аппарата классической философии. Здесь нельзя не вспомнить о том, что великой заслугой Платона следует признать введение в философию, встраивание в ее категориальный аппарат двух основополагающих лексических производных от «бытия» и онтологически связанных с «бытием» понятий: понятия «сущего» и понятия «сущности», где сущность – это истинный смысл данной вещи, с утратой коего она перестает быть тем, чем она была. И в этом смысле и мир идей можно трактовать как совокупный мир сущностей всех возможных и мыслимых вещей. Сущность – это понятая нашим разумом идея сущего. И здесь интересно отметить, что все названные термины, порожденные Платоном, далее – через Цицерона, Викторина, Августина, Боэция – найдут себе латинские аналоги (субстанция, эссенция) и в этой латинской версии вольются в базисный лексикон схоластической онтологии, а потом – отчасти через посредство самой схоластики, отчасти через ренессансное прямое обращение к античным источникам – станут достоянием философии Нового и Новейшего времени. Вместе с тем оно (онтологическое учение Платона) включает в свое содержание немало произвольных натурфилософских моделей и трансформаций мифологических сюжетов, одновременно являя первый в европейской культуре образец целостной и системной (системной (еще раз!) – в специфическом платонизированном, творческом, а не в новоевропейском смысле) философской теории в собственном смысле этого слова.

Во-вторых, он раздвинул границы применения сократовской диалектики с человеческого бытия до бытия вообще (соединение онтологии и диалектики, их синтез!) и, различив «бытие» и «бывание», систематически рассмотрел их сущность и их взаимоотношения во всех сферах: в сфере чистого мышления, в природной сфере, в человеке, в социуме.

В-третьих, Платон, сохранив верность сократовскому пониманию Абсолюта как абсолютного добра (Блага) и абсолютной истины, дополнил это понимание идеей абсолютной красоты и тем самым впервые «представил в полноте триединый софийный идеал, а, следовательно, и трансцендентальный предмет всякой подлинной философии».²²⁹ Тоска по идеальному – отличительный признак платоновского философского дискурса. Вот, кстати, почему в центре его внимания – теория идей, призванная доказать, что философский эрос и стремление человека к полноте

²²⁹Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. – С. 41.

бытия, то есть к бессмертию и совершенству, не беспочвенны и что совершенное и полное предшествует несовершенному и неполному как логически, так и онтологически; причем доказать это он хотел не только с помощью Логоса, Ума, не только (и не столько!) путем конструирования абстрактных, холодных, объективистски отстраненных и безжизненных схем, но в изыскании Абсолюта он считал возможным объединить все доступные человеку выразительные средства и приемы: логос и миф, просветленный, преображенный этим логосом, эпос и драму, поэзию и прозу, трагедию и комедию, риторику и диалектику, анализ и синтез. Именно отсюда рождается тот совершенно удивительный и неповторимый стиль платоновского философствования, о котором уже говорилось выше в этой работе.

В-четвертых, открытие Платоном мира идей явилась настоящим прорывом к идеальному бытию, сыграв значительную роль в плане развития идеализма и трансцендентализма в целом. Платоновское понимание идеи выражает характерный для западного типа культуры пафос деятельности, что получило развитие в его космологии (роль порождающих моделей, демиурга, телеология). Это понимание выступает первой в философской традиции формой эксплицитного концептуального выражения такой ставшей затем типичной для европейского менталитета установки, как взгляд на мир через призму идеологии. Но и здесь нужно бы иметь в виду, что в Платоне уживался идеализм воинствующий, граничащий с утопизмом, побуждавший его перекраивать действительность, подтягивать ее к идеалу, устранять, искоренять то, что мешает вещи (будь то человек или государство) уподобляться идее, заставлявший забывать его о том, что любая копия все равно обречена на то, чтобы быть хуже, ущербнее оригинала (идеи), какое бы насилие над ней не совершали для достижения этой цели, – так вот, такой идеализм уживался и соседствовал у него с идеализмом прекраснодушным, готовым видеть и любить идеальное в любом его инобытии, попросту игнорируя неизбежное несовершенство последнего. «На сей день мы весьма преуспели в подражании платоническому утопизму, дал бы бог следующему поколению усвоить уроки любовной мудрости Платона».²³⁰

В-пятых, развертывая пифагорейскую традицию, Платон в своей онтологии, теории идей исключительную роль отводил математике, ее принципам, учению о числах, через которое он, в том числе, пытался постигнуть и осмыслить единство мира. Вслед за пифагорейцами Платон

²³⁰Васильева Т.В. Поэтика античной философии. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – С. 389.

закладывал основы программы математизации познания природы, видно, что у Платона степень научности осмысления явлений природы пропорциональна степени ее математизации. Сам космос повинуется принципу геометризма, структурно-числовым закономерностям, он весь наполнен пятью типами правильных многогранников; по их образцу трактуются все виды материи и все области космической жизни; постулируется пропорциональность всего космоса, как в целом, так и в каждой из его сфер. Нелишне вспомнить здесь, что выдающийся физик–теоретик XX века В. Гейзенберг очень высоко ценил гипотезу Платона о правильных структурных единицах мироздания, полагал, что она нашла неожиданные экспликации в современной структурной химии, рентгеноструктурном анализе и теории строения вещества. Этот выдающийся ученый ссылался неоднократно на платоновского «Тимея» как на одну из очень существенных детерминант своего мировоззрения. Он же находил, что платоновское учение о правильных многогранниках, его идея сведения природных стихий к простейшим геометрическим элементам могут трактоваться как первые эвентуальные, зародышевые идеи теоретической физики.

В-шестых, мир идей предстает как иерархически организованная система, порядок в которой обеспечивается логическими связями. Гарантом этих связей являются такие категории, выделенные Платоном, как единое, иное, бытие, покой, движение, тождество, различие. *Логическое первенство идей по отношению к вещам, и общих идей – по отношению к частным идеям было осмыслено в платонизме как принцип единства мира.* Хотя сам Платон в зрелый период пытался найти онтологическое обоснование такого единства (идея блага, бог), ему в целом не удалось подняться в своем понимании идеального единства бытия выше построения универсальных, хотя местами и произвольных, логических конструкций. Еще и еще раз подчеркнем, обобщая философские поиски и интуиции Платона, что в различные периоды своего творчества афинский мыслитель принимал за первоначало идею Единого, идею Блага, но вывести мир идей из одной идеи ему не удалось. Платон не смог обоснованно представить в виде первоначала мира и бога-демиурга, о котором он говорит в одном из самых глубоких и сложных своих диалогов – «Тимее». В качестве творящей причины Космоса здесь выступает демиург, в качестве образца – мир идей, а как материал – низший род бытия, «хора», темная и косная материя. Нельзя не заметить, что бог у Платона является символическим обозначением безличностного, разумного, упорядочивающего начала, которое вносит соразмерность, организует хаос, создавая космос, но не творя его из ничего. Независимо от

него существуют и несотворенный им мир идей, и неоформленное пространство – материя. Таким образом, *единство мира у Платона предстает как логический, а не субстанционально-онтологический принцип.* Исходя из этого, весьма трудно согласиться, при всем уважении, с тезисом А.Ф. Лосева, что идеализм Платона является абсолютным. На наш взгляд, можно также поставить под сомнение адекватность известной традиции, по которой Платона считают основателем «идеалистической линии» в философии. Данное обстоятельство, само собой разумеется, нисколько не умаляет величия Платона, чья философская звезда продолжает сиять уже почти 2,5 тысячи лет, освещая своими лучами пути, тропы и искания последующих мыслителей, и отнюдь не только идеалистов. *Да, думается автору этих строк, что и сам Платон вряд ли был бы в восторге, если б узнал, что его признали неким «абсолютным основателем» чего бы то ни было – некоего учения, течения и так далее – «абсолютного идеализма» или чего бы то ни было еще. Вряд ли б он согласился, чтобы его вместили в прокрустово ложе неких «измов». Ведь весь платонизм – это бунт, восстание, протест против «абсолютности» и незыблемости любых философских классификаций, схем, членений и так далее, демонстрация их условности, недостаточности, ограниченности, их принципиальной неполноты, ущербности и относительности. Платонизм – это вечное беспокойство, поиск, диалог, круговорот идей.* Это, на мой взгляд, всегда нужно помнить, пытаясь вместили Платона в некие классификации и схемы. Хотя, конечно, признаем, что иногда в учебных ли, методологических ли целях и такие схемы могут быть полезны. Важно только не абсолютизировать их, не возводить в непогрешимую догму, некий идеологический и идейный абсолют.

Суммируя вышесказанное, можно констатировать, что учение Платона тонкими и крепкими нитями пронизывает всю мировую философию и культуру. Гегель писал о нем, что «Платон принадлежит к всемирно-историческим личностям, его философия представляет собою одно из тех всемирно-исторических творений, которые, начиная со времени их возникновения, оказывали во все последующие эпохи величайшее влияние на духовную культуру и ход ее развития».²³¹ В европейской истории после Платона еще не было ни одного столетия, когда бы не спорили об этом античном философе. Мировые религии и религиозные философские учения, возникшие после Платона, старались сделать его своим если не адептом, то

²³¹Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 2. – СПб.: Наука, 1993. – С. 123.

союзником, обосновывая при его помощи свое вероучение и нередко достигая в этом успеха. Но наступали периоды в истории, когда платонизм вдруг восставал грозной силой против монотеизма и под его ударами начинали шататься и падать те самые богословские системы, ранним предтечей которых ранее казался Платон. И тот же Гегель с уважением, смешанным с удивлением, писал: «Он говорит о философии с величайшим одушевлением, с силой, со всей гордостью науки; в наши дни мы не осмелились бы так говорить. Мы у него не найдем и намека ни на так называемую скромность науки по отношению к другим сферам, ни на скромность человека по отношению к богу».²³² В этом отразился гений Платона, который неисчерпаем, многогранен и многозначен. Завершить свои изыскания по онтологии Платона хотелось бы удивительно удачной и глубокой, на наш взгляд, обобщающей характеристикой его философского творчества, которую сумела найти и зафиксировать Т.В. Васильева. Приведем ее здесь, ибо, думается, что она заслуживает того: «Платон вобрал в себя и синтезировал идеи предшественников – это правда и неправда. Платон переосмыслил эти идеи, наделил их новым смыслом, какого они в своем изначально рассеянном виде не имели и не могли иметь. Вполне самостоятельные сами по себе, концепции Гераклита, Парменида, Демокрита, Пифагора, Протагора, Сократа перед лицом платонизма выглядят как односторонние и, более того, как взаимодополняющие. Текущее становление Гераклита, Единое бытие Парменида, идеи Демокрита, числа Пифагора, имена Сократа и Человек–мера Протагора, соединившись в платонизме, потонули в нем, – платонизм не раскладывается на них как на составные части. Составные части платонизма совсем иные: это учение о беспредельном и пределе как о двух мирах – становлении и бытии – и об их смеси, из которой составлена душа мира и душа человека; это учение о бессмертии межиндивидуальной человеческой души, о путях ее совершенствования, о справедливости и государстве как законе справедливости, о воспитании и подчиненных ему этике и эстетике; это учение о познании как об истинном призвании человека, об отображении как инобытии и о мере как единственной возможности познания индивидуально–единичного; это учение о бесконечном движении совершенствующегося к совершенству идеи, о бесконечном вос– и нисхождении познания от имени к неизреченному и обратно; наконец, это учение о безущербном Благе – Добре как Едином Бытии, в котором всякая множественность обретает

²³²Там же. – С. 141.

начало и конец».²³³ К этой великолепной характеристике платонизма добавим, что через эти искания, темы, проблемы проглядывает стремление Платона понять и осмыслить подлинное бытие как *идеальное бытие*, просматривается неизбежное стремление обнаружить то самое *идеальное единство мира*, являющееся одной из основных категорий, рассматриваемых в этой работе, понять, выявив те принципы, импульсы, энергии, обеспечивающие это единство. И пусть Платону до конца это, как полагает автор данной диссертации, не удалось, но само стремление к этому, сама *тоска по этому идеальному единству мира* были несомненно. Эти поиски принципов, обеспечивающих идеальное единство мироздания, были инициированы Платоном; позже они подвергнутся творческому переосмыслению великим философом античности – Плотинем, изложению онтологии которого будет посвящен следующий параграф данной диссертации.

²³³Васильева Т. В. Поэтика античной философии. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – С. 363-364.

2.2. Онтология Платона: учение об идеальном единстве мира

Прежде чем перейти к философии Платона, в онтологии которого, как будет показано далее, была предельно выражена та интенция философии Платона, что соответствует цели и задачам этой диссертации, следует сделать одно необходимое разъяснение. Совершенно невозможно обойти вниманием вопрос о том, почему из перечня древнегреческих философов, воззрения которых на идеальное единство мира стали предметом анализа в данном исследовании, «выпал» такой великий античный мыслитель, как Аристотель. Ведь во многих важных аспектах философия Стагирита рассматривается как результат развития и завершения «линии Платона»²³⁴. Вряд ли можно поставить под сомнение то, что онтология Аристотеля содержит немало новых, причем существенных, моментов по сравнению с онтологией Платона. Вместе с тем, на наш взгляд, столь же трудно отрицать, что при всей критике идей Платона и новациях в понимании связей между идеями и вещами, с применением к тому же более развитого и точного категориального аппарата, Аристотель во многом опирался на теоретико-исследовательскую модель, которую разработал его учитель. Все это привело, да и не могло не привести, с одной стороны, к более удовлетворительному разрешению одних проблем, с другой стороны, к воспроизведению, пусть и на ином уровне, других проблем, доставшихся Стагириту в наследство от Платона.

Общую близость онтологии Аристотеля к онтологии Платона признают и те исследователи, которые находят существенные различия между ними в деталях. Тот же С.П. Лебедев отмечает: «Что касается идеализма в целом, то здесь их допущения, в общем, совпадают. Оба признают существование идей; оба полагают, что идеи принадлежат к сфере умозрительного; оба настаивают на участии идей в процессе формирования вещей; обоим ясно, что если идейное участие имеет место, то должно признать единство идей и вещей хотя бы в некоторой степени и, следовательно, допустить

²³⁴С этих позиций сравнивает онтологии двух великих философов античности, в частности, С.П. Лебедев. Согласно этому исследователю, «Аристотель завершил начатое Платоном. Он, по его собственному признанию, просто сумел найти способ внутреннего, органического объединения тех понятий, которые ему оставил в наследство Платон. Он ввел идею внутрь вещи и превратил ее в действительную причину последней. Правда, это потребовало создания собственного категориального аппарата, существенно отличающегося от платоновского» – Лебедев С.П. Идеализм. История и логика генезиса. – Спб.: Изд. СПбГУ, Изд. РХГУ, 2008. – С. 782.

присутствие вещей в идеях, а идей – в вещах; оба мыслителя развивают деятельностную модель в противоположность физической: каждый из них считал, что элементарным, простейшим состоянием реальности является сложное целое – единица деятельности (душа, ум и т.п.), тогда как физический стереотип мышления допускал, что элементарное состояние абстрактно простое, из которого складывается сложное».²³⁵ Помимо названных общих признаков, сводящихся к более или менее близкому пониманию связей между идеями и вещами, по моему мнению, можно также указать и на сходство между Аристотелем и Платоном в представлении об иерархии видов бытия и начал Вселенной.

Так, сложно не заметить, что Стагирит не только принимает в целом, но и заметно развивает «двухполярную» модель устройства мира, которую в общем виде наметил и отразил в своем учении основатель Академии. Речь идет о стягивании всего умозрительного и чувственно-воспринимаемого бытия к двум противоположным центрам, одним из которых является активное идеальное первоначало, другим – пассивная бескачественная материя. Платон пришел к такому пониманию бытия во многом интуитивно, пытаясь найти наиболее разумное объяснение того, почему, для чего и как единые, неизменные и совершенные идеи порождают множество изменчивых и несовершенных вещей. Вследствие неоднократной корректировки своих интерпретаций, ни одна из которых не могла удовлетворить его полностью, афинский философ не оставил в своих текстах ясного и точного описания структуры бытия. Истинно сущее бытие у него образуют идеи, которые составляют не вполне понятную иерархию, обусловленную верховенством «единого» или идеи блага, и являются образцами для демиурга, созидającego с их помощью гармоничный космос. Не истинно сущее в онтологии Платона представлено вещами, что несут на себе как следы воздействия идей, так и печать «неразумной причины» – материи, которую мыслитель стремился низвести до «чистого пространства».

Аристотель предложил более последовательную идеалистическую и диалектическую картину бытия, опираясь на более разработанную систему категорий. Идеальное бытие как мир истинно сущего сфокусировано у него в «высшем уме», т.е. в боге, который являет собой формальную, целевую и движущую причину. Будучи «формой форм», он производит эйдосы, играющие активную роль в порождении вещей, а в качестве перводвигателя

²³⁵Лебедев С.П. Идеализм. История и логика генезиса. – Спб.: Изд. СПбГУ, Изд. РХГУ, 2008. – С. 773.

и высшей цели он вызывает их движение и развитие. Аристотель определяет бога как «нечто, что движет, не будучи приведено в движении», и движет как «предмет желания и предмет мысли», а также как «вечное, наилучшее живое существо».²³⁶ Казалось бы, речь идет о божественной личности, которая порождает наш мир и обуславливает его единство. Но Аристотель остается верным традиции античного философствования, для которого бог – это Логос, Нус, т.е. мировой разум, и поэтому он его определяет, прежде всего, как ум, который «мыслит сам себя...и мышление его есть мышление о мышлении».²³⁷ При таком понимании бог Стагирита оказывается не чем иным, как гипостазированным мышлением, принципом и законом логики, возведенным в абсолют,²³⁸ а все, что выходит за эти рамки, лишено у философа онтологической конкретики.

Таким образом, несмотря на более логичные, нежели у Платона, взгляды на место и роль бога в мироздании, Аристотель только устраняет присущую его учителю неопределенность в понимании отношений между демиургом и эйдосами, представляя последние в качестве порождаемых им форм. Что же касается представления о боге как о творце бытия и гаранте единства мира, то здесь основатель Лицея не идет дальше Платона в объяснении, как неподвижный бог приводит в движение мир и как благо становится целью изменений, но дает более завуалированные идеалистические ответы на эти вопросы. Точно также обстоит дело и с аристотелевской интерпретацией материи. И $\chi\acute{o}\rho\alpha$ у Платона, и $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ у Аристотеля – это низший вид бытия, почти сравнимый с небытием. Но, в отличие от Платона, который видел в материи пространство, представленное им в «Тимее» в виде простых плоскостных треугольников, Стагирит воспринимал ее как пассивный субстрат, готовый для последующих изменений, вносимых в него активными формами. Так, материя ($\acute{\upsilon}\lambda\eta$) как возможность предстает как нечто, всегда обусловленное формой ($\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$), что подталкивает к выводу, будто идеальное порождает материальное. Однако учение о бытии Аристотеля не только требует признания формы без материи на одном его полюсе, но и предполагает существование материи без формы – на другом. Об этой «первой материи»

²³⁶Аристотель. Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. – С. 309, 310.

²³⁷Там же. – С. 316.

²³⁸Не случайно А.Н. Чанышев полагал, что в отношении бога Аристотеля можно сказать, что «это логик, как бы обожествленный философ». – Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М. Высшая школа, 1981. – С. 303.

можно сказать лишь то, что она «не есть определенное нечто», «сама по себе не познается» и «выявляется через отрицание».²³⁹ Но эта «неопределенная», «непознаваемая» и «отрицательная» материя выступает у Аристотеля началом, совечным богу, что придает его учению о бытии такой же дуализм, каким была отмечена и онтология Платона. Полагаем, этого достаточно, чтобы объяснить, почему автор данной работы отказался от мысли сделать онтологию Аристотеля предметом своего анализа.

Перейдем теперь к философии Плотина. III век н.э. стал временем появления последней великой, по-своему эпохальной, философской системы античности – неоплатонизма. У истоков этой системы стоял Плотин, который оплодотворил последнее цветение философии греко-римского мира. Он был последним самобытным голосом языческой по своему духу античности. Своеобразие места Плотина в истории философии состоит в том, что сам он не претендовал на оригинальность, представляя себя другим и, вероятно, сознавая себя самого лишь как истолкователя великого Платона. Но глубина его идей и сила его прозрений были таковы, что вот уже почти 2 тысячи лет большинство комментаторов Платона смотрят на его философию глазами Плотина. Хотя, повторим, сам он ставил перед собой весьма скромную задачу: разъяснение мыслей Платона. Но на деле «это разъяснение вылилось в создание новой всеобъемлющей философской системы, которая в оригинальном и хорошо продуманном синтезе соединила в себе элементы платонизма, аристотелизма, пифагореизма и стоицизма, подчинив все это сократовской идее самопознания и общеантичной идее богоуподобления человека. В философии Плотина высочайшая теоретичность сочеталась с изысканной образностью, в ней давалось интеллектуальное оправдание всей античной мифологии и религиозной практики».²⁴⁰ Нельзя не согласиться с этой оценкой. Применительно к Плотину как нельзя лучше подходит высказанная в прошлом уже неоднократно мысль о том, что оценивая того или иного мыслителя, важно брать во внимание не только то, что он сам о себе думает, но и то, что о нем думает эпоха и современная ему и последующие, то есть оценивать, так сказать, с точки зрения вечности. Поэтому, конечно, Плотин – это платоник, но не просто механический и старательный эпигон, а неоплатоник, творчески и оригинально возрождающий платонизм в новую, далеко отстоящую по времени от Платона, эпоху. Плотин внес довольно существенные изменения

²³⁹ Аристотель. Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. – С. 244, 207, 269.

²⁴⁰ Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. – С. 139.

в платоническое понимание философского метода. Прежде всего, он полностью отказался от диалогической формы изложения философских идей, заменив ее монологической.²⁴¹ Это связано с тем, что неоплатонизм есть, несомненно, интенция к построению на основе текстов Платона, на основе платоновского философского корпуса универсальной философской системы, которая охватывала бы, стягивала бы в себя все стороны и слои Универсума. Неоплатоники хотели сделать Логос *тотальным*, возвести все знания и все возможные эмпирические явления к ноэтическим образцам, описать все существующие эйдетические цепочки, то есть, если угодно, полностью задокументировать структуры и маршруты ноэтического космоса, создать полную карту духовной географии. Платон здесь служил неким маяком, путеводной звездой, но Плотин и его последователи применяли платонизм к тем аспектам, которых сам Платон никогда не касался. Не следует также упускать из виду, что Плотин и неоплатоники выстраивали свои учения, схемы и системы в философской полемике с существовавшими и влиятельными в их время учениями и течениями, прежде всего, с гностиками, как известно, проповедовавшими строгий, не снимаемый, суровый, принципиально непреодолимый и трагический дуализм, тоже вытекавший из учения Платона о двух мирах и двух реальностях. Поэтому Плотин уверял, что гностики извратили учение Платона. *Так что автор данной работы даже имеет такое скромное предположение, скромную гипотезу, созвучную и размышлениям А.Г. Дугина, приводившимся на страницах данной диссертации, что стремление Плотина окончательно обосновать идеальное единство мира, раскрыть и выявить те принципы, которые его организуют, сохраняют и обеспечивают, помимо того, что это была задача, завещанная Платоном и помимо ряда прочих причин, обусловлено еще и вот этим стремлением дать ответ на вызов гностицизма, дать ответ этому трагическому, если угодно, травматическому, кровоточащему дуализму, преодолеть его, построить такую картину действительно единого идеального бытия, найти такой принцип идеального единства мира, действие которого исключало бы этот дуализм, преодолеvalo бы его, делало бы его невозможным.* Хотя, безусловно, автор данной работы признает, что этот вопрос требует дальнейшей проработки, детализации и изучения.

²⁴¹Казалось бы, это противоречит самому духу диалектики, как ее понимали и разрабатывали Сократ и Платон, но все-таки Плотин по существу не изменяет Платону в учении о методе; более того, свой метод он понимает именно по-платоновски, то есть именно как диалектику, но как диалектику взаимоотношений высших родов сущего.

Но между тем, хотя учение основателя Академии произвело могучее воздействие на взгляды его эллинистического последователя, Платон был не единственным мыслителем, оказавшим на него сильное интеллектуальное и нравственное влияние. До приезда в Рим Плотин 11 лет учился у Аммония Саккаса, о взглядах которого известно немного, а позже не мог не испытать на себе силу идей платоника и неопифагорейца Нумения. Последний же, провозгласив своей целью очистить истинную философию Платона от наслоений его учеников, пытался соединить дух «Ветхого завета» и греческую мудрость, почему и называл Платона «Моисеем, говорящим по-гречески». От него Плотин мог в какой-то мере заимствовать представление о боге как о Монаде, в которой совпадают Единое, Благо и Логос, а также концепцию творения мира богом посредством развертывания присущих ему способностей в бытии. В целом же философия Плотина, независимо от его намерений понять и передать чистое учение основателя Академии, несет на себе печать влияния не только Платона и платоников, но также отдельных идей неопифагорейцев, в скрытом виде – Аристотеля и стоиков, а также восточных воззрений, чуждых античному обществу в период его расцвета.²⁴² Таким образом, она представляет именно *неоплатонизм*, т.е. интерпретацию платонизма, данную на основе исторического, культурного и ментального опыта поздней античности. Еще раз здесь подчеркнем это. Как любой мыслитель, Плотин был продуктом своей эпохи, своего времени, был и детерминирован, порожден и ограничен им.

О том, что неоплатонизм есть именно определенное прочтение, интерпретация платонизма в свете многообразного историко-культурного и ментального опыта поздней античности (еще раз повторим здесь это!), свидетельствует, пожалуй, главное в неоплатонизме – учение о трансцендентности, сверхразумности и даже сверхбытийности первоначала всего сущего, а также о мистическом экстазе как способе приближения к этому первоначалу. Поэтому, если подходить к неоплатонизму с позиций греческой классики, представленной в философии Платоном и Аристотелем, не будет преувеличением сказать, что учение Плотина и его последователей выходит собственно за пределы философии как мировоззрения, основанного на разуме. Его появление на закате античной философии знаменует

²⁴²Поэтому автор данной работы не может согласиться с утверждением А.Ф. Лосева: «Можно прямо сказать, что система Плотина, если не входить в детали, безусловно, есть реставрация платонизма в том его виде, как он представлен у самого Платона». – Лосев А.Ф. Поздний эллинизм // Лосев А.Ф. История античной эстетики: В 8 т. – Т. 6. – М.: АСТ, 2000. – С. 349.

ремифологизацию как процесс, обратный демифологизации, что происходила при генезисе этой философии. Так что Гегель имел основание видеть в рождении неоплатонизма иллюстрацию своего принципа отрицания отрицания: сначала философия отрицает религию (мифологию), а затем в своих якобы самых зрелых формах, отрицая саму себя, постигает внутреннее содержание религии и образует с ней синтез.²⁴³ Именно это и произошло в учении Плотина, который настолько сблизил философию с религией, что положил начало, пожалуй, самому религиозному направлению в истории античной философии. В.П. Лега даже находит необходимым подчеркнуть, что «Единое у Плотина, так сказать, сверхлично, и в таком понимании Единого Плотин *приближается к пониманию Бога так, как понимают Его христиане*. Бог в христианстве – это не безличная сила... Он сверхличен».²⁴⁴ Тот же автор энергично указывает на то, что философия Плотина оказала огромное влияние на многих христианских мыслителей. Его идеи помогали развивать христианское богословие. Августин признавал, что лишь чтение работ Плотина помогло ему решить проблему существования в мире зла при благом и всемогущем Боге и расстаться с ересью манихейства. Платиновое учение о зле как умалении добра, о несубстанциональности зла, о нематериальности души и доказательстве ее бессмертия, апофатический и катафатический метод познания Бога, учение о познании и созерцании Бога = Единого как смысле жизни человека и источнике его истинного блаженства, учение об обретении истинной свободы в Боге = Едином, о познании Бога во внутреннем мире человека – все это будет творчески усвоено и переосмыслено многими отцами и учителями церкви. В.П. Лега также находит, что удивительным образом близко христианскому учению Плотина о личности и о понимании человека как личности, как некоего Я.²⁴⁵ Но из всего вышесказанного, разумеется, никак не следует, что Плотин был теологом (тем более – христиански ориентированным). Нет, конечно же. Он был и оставался *философом* и прежде всего *философом*, в чем убеждают и проблемы, которые он ставил, и пути, методы и способы их решения – исключительно философские, и тот категориальный и понятийный аппарат, который он разрабатывал и которым пользовался. А то, что отцы церкви,

²⁴³ «...Мы видим здесь, – писал он о неоплатонизме, – с одной стороны, *возвращение к богу* и, с другой стороны, *явление бога* человеческому духу таким, как он есть в себе и для себя, в своей истине». – Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель. Соч.: В 14 т. – Т. 11. – М.: Изд-во социально-экономической лит-ры, 1958. – С. 13.

²⁴⁴ Лега В. П. История западной философии. Ч. 1. Античность. Средневековье. Возрождение. – М.: Изд. ПСТГУ, 2009. – С. 199.

²⁴⁵ Там же. С. 217 – 218.

создатели христианской доктрины нашли в нем так много созвучного и близкого для себя, так это только лишний раз только доказывает, что в творчестве действительно значительного, оригинального и самобытного, великого мыслителя, да еще жившего на переломе эпох, на изгибе времен каждый может найти что-то конгениальное, созвучное для себя, идущее в унисон миронастроению, идеям, звучащее консонансом со своим пониманием мира. И Плотин, видимо, здесь не являлся исключением.

Несмотря на то, что Плотин подчеркивал свое уважение к основателю Академии, «стараясь возводить наши мнения к мысли Платона»²⁴⁶, сам он предпочитал обращаться к определенной части наследия своего великого предшественника. В круг чаще всего цитируемых им текстов Платона входили «Тимей», «Парменид», VI-VII и X книги «Государства», миф в «Федре», речь Диотимы в «Пире», 2-е и 7-е письма, хотя в «Эннеадах» можно встретить ссылки на многие платоновские диалоги. Такой избирательный подход был обусловлен задачами построения Плотинем философской системы, которая бы отвечала его собственным интересам и взглядам. Что касается онтологии, что имела особое значение в этой системе, то наибольший интерес Плотина вызывали учение о едином в «Пармениде», учение о благе в «Государстве» и учение о демиурге, разуме и душе мира в «Тимее». Вместе с этим Плотин отчасти заимствовал у Платона, отчасти переработал противопоставление умопостигаемого мира чувственно-воспринимаемой реальности, а также учение об идеях, изложенное во многих диалогах афинского философа. И что, может быть, оказало не меньшее влияние на онтологическое учение Плотина, он воспринял и развил понимание Платоном разных объектов как диалектического сочетания единого и бытия. Согласно данному подходу, каждый объект может мыслиться в двух аспектах: как единое, целостное само по себе, что составляет его имманентную сущность, и как пребывающее в «ином», состоящее в отношениях с множеством других, что обуславливает его существование.

Плотин систематизировал учение о трех уровнях бытия – демиурге, идеях и душе мира, в общем виде высказанное в платоновском «Тимее». Он выделил три субстанции – единое, ум и душу, которые получили у него

²⁴⁶Плотин. Эннеады. Трактат VI. 2 // Плотин. Шестая Эннеада. Трактаты I-V. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. – С. 114.

название ипостасей, и осмыслил их как диалектическую триаду.²⁴⁷ Оригинальной идеей Плотина стало представление им Единого не в качестве логического понятия, каким оно было у Платона, а в виде Единого (ἕν), т.е. онтологического первоначала, порождающего и определяющего бытие, но не принадлежащего к нему. «Все сущие существуют благодаря Единому, – пишет Плотин, – и те, что существуют первично, и те, о которых лишь говорится, что они существуют. Ибо что могло бы быть, не будь Оно Единым? В самом деле, если бы все вещи лишились того единства, которое сказывается о них, они уже не были бы даже вещами... Но если сущее каждого есть некое множество, а единому невозможно быть многим, то единое и сущее будут различны».²⁴⁸ Таким образом, эксклюзивность Единого, согласно Плотину, состоит в том, что, будучи единством, оно лишено всякой множественности, и это делает его трансцендентным по отношению к бытию. Но что тогда есть Единое, какова его природа?

Определить его положительным образом крайне сложно, так как Единое не принадлежит ни к миру вещей, ни к миру эйдосов, не совпадает ни с умом, ни с душой, не имеет видимости и оформления, даже находится за пределами нашего знания. Оно неразлично и нераздельно сопричастно всему сущему – и умопостигаемым сущностям, и чувственно-воспринимаемым предметам, но есть прежде и выше бытия, и мышления. Поэтому, по меркам человеческого разума, Единое противоречиво. «...Если оно есть не отделяясь от себя, – пишет Плотин, – не будучи разделено на части, не изменяясь само, то оно есть во многих вещах разом, существуя, в то же время, как единое целое в себе: тождественное, повсюду сущее будет существовать во многих, т.е. оно есть в себе и, опять же, не в себе. Значит, остается сказать, что оно есть в ничто, но иные вещи [есть в нем и]

²⁴⁷Хотя, здесь можно заметить, что ряд авторов полагает, будто эта классификация может предстать как спорная, и что возможны другие трактовки, интерпретации и прочтения. Так, И.В. Берестов указывает: «Мы традиционно рассматриваем в качестве ипостасей Единое, Ум и Душу. Мы делаем это для того, чтобы не запутывать читателей, привыкших именно к такому употреблению термина «ипостась», когда речь идет о системе Плотина. Тем не менее, более продуманной нам кажется позиция Ю.А. Шичалина, который резонно замечает, что Единое = Благо находится «выше сущности», оно «сверхсуществует» и в этом смысле – «сверхыпостасийно». Ипостасями же тогда следует считать Ум, Душу и Природу». Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. – СПб. Изд – во С. ПбГУ. 2007. С. 8. Автор данной диссертации придерживается традиционной классификации платиновских ипостасей, но он приводит и эту цитату, дабы показать, что бытуют и иные подходы.

²⁴⁸Плотин. Эннеады. VI. 9. 1, 2 // Плотин. Шестая Эннеада. Трактаты VI-IX. – СПб.: Изд – во Олега Абышко, 2010. – С. 294, 295, 297.

участвуют в нем...»²⁴⁹. Поскольку Единое «безвидно» и невыразимо, познать его можно преимущественно апофатическим способом. Вместе с тем, как следует из логики Плотина, оно существует, самодостаточно, есть абсолютная причина всего, что оно неделимо, неизменно, вечно, не имеет ни прошлого, ни будущего и постоянно тождественно себе. О Едином также можно сказать, что оно есть Благо, но стремление к благу, ошибочно приписываемое вещам, не доказывает существования Единого, поскольку это именно оно подвигает к благу сотворенное им бытие. Главным аргументом, побуждающим человека принять Единое, тем более весомым, что он находит его в своей душе, по Плотину, является признание существования бога, так как «все люди естественно расположены говорить, что Бог, который есть в каждом из нас, един и тождествен».²⁵⁰

Теология Плотина, о некоторых аспектах которой автор данного исследования уже рассуждал выше, существенно отличалась от концепций бога в учениях Платона и Аристотеля. Для них бог являлся, по сути, принципом логического мышления, посредством которого они объясняли генезис космоса (демиург Платона) и порядок бытия (бог-ум Аристотеля). Бог Плотина – онтологическое Первоначало, находящееся «по ту сторону бытия». Мало общего у него и с теологией Нумения, учившего о трех богах: Монаде-Отце, Демиурге-Сыне и Космосе. Бог Плотина «един и тождествен» и несет в себе как высшее благо, так и творческую мощь: эти положения тепло были встречены и развиты впоследствии христианскими философами, отцами и учителями церкви. Вряд ли согласился бы он и с «развитием» своего учения о боге в философии Ямвлиха, который пытался обосновать с его помощью античный политеизм (из «первого бога» Плотина он выводил 12 небесных богов, 72 земных и 42 бога природы). Несомненно, большое влияние на теологию Плотина оказали взгляды его учителя – Аммония Саккаса, который происходил из христианской семьи, но после знакомства с греческой философией отошел от христианства. В учении о боге Плотина чувствуются христианские интуиции, хотя авторитет учителя побуждал его критически относиться к этой религии. Во всяком случае, представление о Святой Троице – Боге-Отце, Боге-Сыне и Святом Духе – было глубоко

²⁴⁹Плотин. Эннеады. VI. 5. 3 // Плотин. Шестая Эннеада. Трактаты I-V. – СПб. Издательство Олега Абышко, 2010. – С. 335. Не случайно Порфирий в Комментариях к «Пармениду» представляет божественное Единое как единство двух начал: сверхсущего Единого (ничто) и бытия как чистой актуальности.

²⁵⁰Плотин. Эннеады. VI. 5. 1 // Плотин. Шестая Эннеада. Трактаты I-V. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – С. 332.

чуждо его языческому мировоззрению. Нельзя также не заметить, что хотя Плотин утверждал сверхбытийный статус Бога как Единого, он прибег не к онтологическому, а к логическому доказательству существования последнего. Ведь из того, что все вещи не могут обойтись без единства, служащего условием их бытия как целого, отнюдь не следует, что это «единое» должно существовать как таковое.

Бог как Единое представляет, согласно Плотину, первую и высшую часть триады. Этот философ полагал, «что мы должны мыслить по ту сторону сущего Единое, что Оно таково, каким стремилось показать Его наше учение, насколько [Первоначало] вообще можно показать; следующее за Единым – сущее и Ум, третья же природа – Душа».²⁵¹ Из этой триады лишь Единое является субстанцией как причина самой себя, тогда как два других – суть ее порождения, акты или энергии. Плотин образно пишет об этом так: «Ум есть первая энергия Блага, и первая сущность, Благо пребывает в себе, Ум же действует вокруг Блага, как и Жизнь вокруг Ума. Душа танцует вне Ума, кружится вокруг Ума, взирает на него и, прозревая его внутренне, видит сквозь него Бога».²⁵² Здесь однако возникает ключевая проблема для Плотина: объяснить, почему и как из Единого происходят и Ум, и Душа, и Космос. Ведь если Единое самодостаточно, что же побуждает его не замыкаться в себе, а порождать из себя нисходящие уровни бытия? В отличие от Платона, который полагал, что Демиург создает космос, действуя как высшее благо, Плотин, не оспаривая благости Единого, все же среди причин, побуждающих его к творению бытия, отдает первенство его творческой мощи. На вопрос, что есть Единое, он отвечает: «...Мощь всех вещей: если бы Его не существовало, не существовало бы и всех вещей, не существовало бы первичной и всеобщей жизни Ума. То, что сверх жизни, есть причина жизни, поскольку причина жизни, которая есть все вещи, – не первая, но сама истекает [из этой Мощи], как из источника. Ибо источник мыслится тем, что не имеет кроме себя иного начала, но наполняет собой реки, отнюдь не истощаясь в них, но покоясь в себе; реки же исходят из него, и перед тем, как каждая потечет своим путем, все они пребывают

²⁵¹Плотин. Эннеады. V. 1. 10 // Плотин. Пятая Эннеада. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. – С. 24. Далее Плотин наставительно продолжает: «Должно мыслить, что эти Три существуют в природе так же, как в нас». – Там же.

²⁵²Плотин. Эннеады. I. 8. 2 // Плотин. Первая Эннеада. – СПб.: Изд – во Олега Абышко, 2010. – С. 271.

вместе...».²⁵³ Так в онтологии Плотина появляется концепция эманации (лат. *emanatio*²⁵⁴ – истечение) как метафора, объясняющая причину и способ появления бытия из Единого.

Эманация была для Плотина наглядной моделью, позволявшей объяснить генезис бытия своим читателям. Для лучшего понимания данного процесса философ использовал различные образы. «Как источник наполняет реки, сам ничего не теряя, – передавал его учение В.С. Соловьев, – как солнце освещает темную атмосферу, нисколько не потемнясь само, как цветок испускает свой аромат, не становясь от этого без запаха, так Единое изливается вне себя от избытка или изобилия своей совершенной полноты, неизменно пребывая в себе»²⁵⁵. Плотин сравнивал Единое даже с зеркалом, поскольку объект, отражающийся в нем, удваивается, а само оно при этом не претерпевает никаких изменений. Но чаще всего философ прибегал к сравнению Единого с Солнцем. В этом он не только подражал Платону («Государство», 508a – 509c), но и соответствовал солнцепоклонническим воззрениям римского императора Галлиена, в близкое окружение которого входил. Ведь аналогию между Единым и Солнцем можно было перенести и на государя, который единолично правит мировой державой. Однако сам Плотин, как было отмечено, видел в принципе эманации, в том числе и в его варианте как «солнечного излучения», прежде всего, объясняющую модель, удобную иллюстрацию своих взглядов. В ряде зрелых своих трактатов он говорит о Едином как о родителе сущего, который от избытка своих сил творит мир из ничего. «Таким образом, – пишет Р.В. Светлов, – мы имеем перед собой представление о созидании, близкое иудео-христианской парадигме (хотя и отрицающее творение во времени и вместе со временем)».²⁵⁶ Вместе с тем, на наш взгляд, сравнение Плотинем Единого, творящего бытие, с Солнцем, изливающим лучи, несло в себе нечто большее, чем удачную метафору.

Понимание Солнца как высшего блага, универсальной живительной силы и управляющего начала мира утвердилось в эпоху эллинизма, придя на

²⁵³Плотин. Эннеады. III 8.10 // Плотин. Третья Эннеада. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. – С. 441.

²⁵⁴Сам Плотин использовал греческий термин апорройя – ἀπόρροια, обладавший тем же значением, который он заимствовал у Платона.

²⁵⁵Соловьев В.С. Плотин // Плотин. Эннеады. – Киев.: Уцим-пресс, 1995. – С. 6.

²⁵⁶Светлов Р.В. Пространство самопознания // Плотин. Первая Эннеада. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. – С. 32.

смену учению о четырех стихиях (вода, воздух, земля, огонь), которое развивали ранние натурфилософы. Уже стоики использовали образ Солнца как символ для своего Логоса, как «первоогонь», пронизывающий мир потоками горячей «пневмы». Новым в интерпретации солнечной активности Плотином было то, что лучи, исходящие от светила, которое придает им «прозрачность», созидают своим огнем различные уровни бытия. Так, все сущее изливается из Единого как источника расходящимися, иррадиирующими кругами. Оно является светоносным центром, вокруг него возникает некая окружность, отражающее первичное сияние, затем другая окружность, отражающая уже свет от света, и так далее – вплоть до самой периферии, где происходит угасание и остывание живительного огня. В этой философской интуиции «сотворения мира» можно, при желании, даже найти наивное умозрительное представление, которое через многие века, возможно, не без отдаленного влияния Плотина получило научное оформление в теории Большого взрыва и концепции расширяющейся Вселенной.

Итак, Бог как Единое, преисполненное необъятных сил и переполненное собой, требует перехода в свое инобытие, при этом ничего не утрачивая и оставаясь неизменно целостным. Первым его творением, ипостасью и вторым элементом триады, согласно Плотину, является Ум (Нус). Он субстанциален, но в ином, отличном от Первоначала, смысле. Начиная с данной ипостаси, вступает в действие диалектика единого и бытия, которую Плотин заимствовал у Платона и творчески применил в своей онтологии. Если в отношении к Богу Ум един, как «сущностно сущее и истинная Сущность», то в отношении к миру, нисходящему от него, он множествен, так как «сущностно мыслит [истинно] сущие вещи и дает им ипостасийное бытие».²⁵⁷ Нус у Плотина – это высшее интеллектуальное начало, содержащее в себе весь платоновский мир идей как родов сущего, а кроме того – бесконечное множество идей конкретных вещей. Когда Ум обращен к Единому, в созерцании которого черпает свою силу, он един. Когда Ум обращен к идеям, которые наполняет жизнью, он множествен. Двойственность Ума обусловлена тем, что Плотин разделяет в нем два начала: мыслящее и мыслимое, познающее и познаваемое, – и как идеалист отдает предпочтение первому перед вторым. Поэтому вечное сияние чистого

²⁵⁷Плотин. Эннеады. V. 9. 3, 5 // Плотин. Пятая Эннеада. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. – С. 262, 266. Плотин также выделяет предметную деятельность мышления, указывая, что «таким же образом, и много больше, Ум есть все вещи вместе и, опять же, не вместе, поскольку каждая из них есть особая сила» (V. 9. 6) – Там же. – С. 268.

разума признается им только в отношении «нижнего мира», тогда как в отношении «мира горнего» Нус у него светит отраженным светом.

Следующей ипостасью и третьим членом триады, которая уступает в совершенстве Уму точно так же, как сам он – Единому, в онтологии Плотина является Душа. «Почему же, дойдя до Души, должно не останавливаться и не утверждать, что она – Первое?», – спрашивает он. И сам же отвечает: «Прежде всего, Ум есть другое и лучше, чем Душа, но лучшее, значит – первое по природе».²⁵⁸ Философ при этом подчеркивает, что дело обстоит не так, как думают некоторые, будто душа, достигнув совершенства, порождает ум. Нет, именно Ум является причиной Души, порождая данную ипостась присущей ему активностью. Подобно Единому и Уму, Душа бестелесна и нераздельна, но, в отличие от них, существует во времени. Она так же, как и Ум, может быть рассмотрена в двух аспектах: в отношении к «горнему миру», которым является для нее Ум, и в отношении к нисходящему бытию, на основании чего Плотин даже говорит о «высшей» и «низшей» частях Души. Проблемой для философа стало соотнесение Мировой души, трактуемой им в духе Платона, и частных душ, которые, по его мнению, есть у всех живых существ. Решение данной проблемы было им представлено по аналогии с тем же светом, «который достигает земли, разделив себя по домам, однако же оставшись [в самом себе] неделимым и не умалившись».²⁵⁹ Высшая часть Души сохраняет себя как целое, взирая на Ум и получая от него свет и силу, тогда как низшая часть души, разделяясь на частные души, нисходит к темному бытию, «отступив в бездну». Но и спускаясь вниз, Душа выступает «подателем жизни», так как приводит тела в движение и вносит порядок во Вселенную (не случайно ее синонимом является Жизнь). При этом Плотин замечает, что «душа сотворила мир потому, что находилась в более тесной связи с Высшими, которые Там склоняют к творению еще более мощную силу».²⁶⁰ Таким образом, в его онтологии Душа является связующим звеном между сверхчувственным и чувственным мирами.

²⁵⁸Плотин. Эннеады. V. 9. 4 // Плотин. Пятая Эннеада. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. – С. 264.

²⁵⁹Плотин. Эннеады. IV. 3. 4 // Плотин. Четвертая Эннеада. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. – С. 37.

²⁶⁰Плотин. Эннеады. IV. 3. 6 // Плотин. Четвертая Эннеада. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. – С. 40.

Что же представляет собой тот чувственный мир, который был известен грекам и римлянам как Космос? Прежде чем перейти к его описанию, Плотин утверждает, что этот космос существовал всегда, но при этом в двух его видах. Первый из них представляет интеллигибельный мир. «Природа Ума и Сущего, – пишет Плотин, – есть истинный и первый космос, не отставленный от себя, не ослабевший из-за разделения на части, не имеющий недостатков даже в своих частях, поскольку каждая не отрывается от целого, но всецелая Жизнь и всецелый Ум живут и мыслят вместе в Едином».²⁶¹ Именно в этом истинном космосе он находит источник, замысел и жизнь, без которых было бы невозможно существование чувственно-воспринимаемого мира. Единое дает ему свою энергию, Ум – причину, архетип и парадигму, Душа наполняет его логосами, формами и силами, приводящими тела в движение и сообщаящими им порядок. Воздействие активного светлого мира на косную темную материю порождает физический мир, являющий собой живое существо, как холодный и мертвый камень одушевляется под рукой искусного скульптора, изваявшего прекрасную статую. «Таким образом, – утверждает Плотин, – из того истинного и единого космоса возник этот космос, который един не истинно, ибо мног и разделен во множественности; иное отстоит от иного, и всякая вещь возникает чуждой другой, и не только нет между ними дружбы, но – неприязнь, которая создает раздельность: из-за своей недостаточности все они необходимо враждуют друг с другом».²⁶² Хотя оба космоса взаимосвязаны, поскольку первый не может проявить себя иначе, как в творении другого, а второй – не может существовать без воздействия первого, они соединены между собой как светлая и темная сторона Вселенной.

Интересные, хотя, может быть, и не во всем бесспорные обобщения, касающиеся платиновского и в целом неоплатоновского космоса, сделал Н.Н. Петрухинцев. Этот исследователь полагает, что платиновский (неоплатоновский) космос превращается в диалектическое единство субъекта и объекта, причем субъектное, интеллектуалистическое, ноэтическое начало в нем выступает на первый план, заслоняя собою телесное, материальное начало. Происходит интеллектуализация космоса, в котором все большую

²⁶¹Плотин. Эннеады. III. 2. 1 // Плотин. Третья Эннеада. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – С. 126.

²⁶²Плотин. Эннеады. III. 2.2 // Плотин. Третья Эннеада. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. С. 127.

роль начинает играть чисто смысловая сфера, точнее говоря, сферы, ибо их несколько. Подчеркивается подчиненность материальной, телесной стороны космоса этой смысловой сфере, что и является особенно наглядным выражением принципа космоса, понимаемого в виде живого разумного существа, причем более сложно организованного, структурированного, обладающего единораздельной целостностью. Таким образом, резюмирует этот автор, «неоплатонизм можно определить как новое строительство пошатнувшегося и начавшегося рассыпаться античного космоса – строительство, осуществленное уже на новых основах, то есть на основе: 1) полного сохранения (и даже усиления) эллинистического субъективизма стоиков, эпикурейцев и скептиков, но – трансформированного, соединенного с космосом; 2) ослабления телесного начала античного космоса, что в целом привело к активизации космоса, начавшего недвусмысленно проявлять свою живую разумную природу во всех своих элементах и частях, в том числе и во взаимоотношениях с одним из этих элементов – человеком; 3) незавершенного личностного строительства космоса (откуда вытекает его мифологизированная природа и развитая неоплатоническая мифология); а также 4) новой структуризации космоса (гораздо более сложной, чем раньше)».²⁶³ Но здесь необходимо отметить, что из этих рассуждений не вполне понятно, о каком именно из двух видов космоса идет речь (о неоплатоновском космосе вообще, в целом, но выше было показано, что у Плотина речь ведь идет о двух именно видах космоса), а также не всегда и не вполне ясно, что из этих рассуждений принадлежит именно и конкретно Плотину, а что каким-либо другим неоплатоникам, ибо опять же говорится о неоплатонизме в целом. Но, даже несмотря на все это, замечания и комментарии Н.Н. Петрухинцева касательно понимания космоса у Плотина и неоплатоников в целом все равно представляются автору данного исследования отнюдь небезосновательными и небезынтересными.

Выше уже отмечалось, что новым, по сравнению с предшественниками, было понимание Плотиним Единого как онтологического первоначала, порождающего и определяющего бытие, но пребывающего «по ту сторону сущего» (*τὸ ἐλέκεινα* – «потустороннее»). Между тем его онтология допускает еще одно понятие, которое обозначает нечто, что также находится «по ту сторону сущего», составляя оппозицию Единому. Этим понятием является материя, которая представляет собой «иное» по отношению как к сверхсущему, так и к бытию. На первый взгляд,

²⁶³Петрухинцев Н.Н. 20 лекций по истории мировой культуры. – М.: Владос, 2001. – С. 111 – 112.

материя у Плотина обладает теми же свойствами, что и «хора» у Платона и «хюле» у Аристотеля: она беспредельна, бескачественна, бесформенна, инертна, бессильна, бесплодна, противоположна благу и содержит в себе источник зла. В некоторых случаях Плотин даже называет ее «тем, что не есть» (μη ὄν). Но он говорит об относительном небытии, которое не лишено содержания. «Не-сущее же присутствует, – утверждает он, – отнюдь не как всецело не-сущее, но как иное сущему; оно не в том смысле не-сущее, в каком покой и движение относительно собственно сущего, но как образ сущего или как еще более не-сущее. В этом смысле чувственное все есть не-сущее, и все претерпевания, относящиеся к чувственному, т.е. то, что вторично или случайно, есть также не-сущее...».²⁶⁴ В другом трактате Плотин определенно заявляет: «Но если есть форма, значит есть и оформленное... Следовательно, всегда есть и материя, принимающая формы, есть и подлежащее. И еще, если Там есть умопостигаемый космос, а наш космос есть подражание тамошнему, и наш космос есть составленное, и составленное из материи, то Там тоже должна быть материя».²⁶⁵

На наш взгляд, интересную интерпретацию понимания материи Платином предложил российский исследователь Ю.А. Шичалин. Он связал его концепцию материи с понятием *иного*, которое служит своего рода демаркационной линией, разделяющей различные уровни бытия. При таком подходе материя должна была закономерно стать у Плотина необходимым элементом бытия. Так, по его мнению, «речь о материи необходимо должна идти при переходе единого во многое, т.е. при переходе от первоединого к уму; далее, при переходе от ума к душе, – здесь перед нами выступит умопостигаемая материя; наконец, при переходе от души к чувственному, "здешнему" миру, речь пойдет о материи собственно».²⁶⁶ Ю.А. Шичалин также обращает внимание на определение материи у Плотина как такой реальности, которая не может содержать в себе ни одной формы, а способна только отражать их. Давая одну из характеристик материи, Плотин пишет: «Она должна пребывать тождественной, когда [формы] входят в нее,

²⁶⁴Плотин. Эннеады. I. 8. 3 // Плотин. Первая Эннеада. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – С. 272.

²⁶⁵Плотин. Эннеады. I. 8. 3 // Плотин. Первая Эннеада. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – С. 272.

²⁶⁶Шичалин Ю.А. «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина // ВДИ – 1978. – №1. – С. 150.

и бесстрастной, когда они ее покидают, чтобы одни всегда могли приходить, а другие уходить... Не подобно ли это отражениям тех видимых вещей в зеркале, которые существуют лишь до тех пор, пока человек смотрит в зеркало?»²⁶⁷ Далее, развивая эту тему, Плотин делает вывод: «Что же? Не будь материи, ничто не могло бы существовать? Не будь зеркала или чего-то подобного, не было бы и образов. Те, кому естественно возникать в ином, не будь этого иного, возникать не будут, ибо такова природа образов: возникать в ином».²⁶⁸ Но проблема в том, что условием существования и Ума, и Души, и Космоса является переход Единого в иное, поэтому их также, до известной степени, можно назвать образами, отражениями в зеркалах. На это и указывает Ю.А. Шичалин, замечая: «Образ зеркала Плотин использовал для разъяснения понятия как раз собственно материи, а мы, сделав соответствующие выводы, применили его к материи умопостигаемой и получили весь платиновский мир целиком: единое, ум, умопостигаемый космос, душу, чувственный космос».²⁶⁹

Другую, не менее интересную интерпретацию платиновской материи, можно найти у Р.В. Светлова. Говоря о двух способах решения Платином проблемы зла, он замечает в отношении предполагаемой «виновницы»: «Материя является лишенностью блага, именно поэтому она и есть зло. Материя – это вечная бедность, нехватка бытия, постоянное стремление к высшему и неспособность удержать его в своих объятиях... Однако, с другой стороны, материя (в данном случае – «материя тел») становится необходимым материалом для создания чувственно воспринимаемого сущего. В этом смысле она действительно не может быть абсолютной противоположностью творящему началу, то есть Блугу. Она ведь и злом-то выступает не по собственной воле, но попросту потому, что среди уровней объективации бытия последним выступает уровень отсутствия единства».²⁷⁰ Но если материя не выступает абсолютной противоположностью Единому –

²⁶⁷Плотин. Эннеады. III. 6. 13 // Плотин. Третья Эннеада. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – С. 313.

²⁶⁸Плотин. Эннеады. III. 6. 14 // Плотин. Третья Эннеада. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – С. 314-315.

²⁶⁹Как будто предвидя такое возражение, Плотин утверждает, что «если бы нечто было отчуждено от творящих сил, оно могло бы быть, и не будучи в другом». – Там же. – С. 315. Однако это не отменяет того, что без вышестоящего уровня бытия нижестоящий уровень в онтологии Платина существовать не может.

²⁷⁰Светлов Р.В. Пространство самопознания // Плотин. Первая Эннеада. – СПб.: Издательство Олега Абышко. – С. 34, 35-36.

Благу и не способна к самостоятельному существованию, предоставляя только материал для чувственно-воспринимаемых вещей, почему она лишена единства и бытия? Может быть, дело в том, что она оказалась на самой дальней периферии, куда свет и тепло, истекающие от Единого, доходят в угасающем и остывающем виде? Определенные указания на это мы находим в трактатах самого Плотина. Так, он утверждает: «Бездна каждого есть материя; потому она всецело темна, что свет есть логос. И ум есть логос, потому он и видит логосы в каждой вещи, и видит, что то, что ниже его – есть тьма, ибо лежит под светом...».²⁷¹ То есть материя – это тьма, куда не доходит свет Единого, Ума, Души?

Будучи идеалистом, Плотин воспринимал материю как низшее бытие, порой даже как не-сущее, и сравнивал ее с «разукрашенным трупом», «подлежащим призраку».²⁷² Материя была для него злом, потому что она обделена благом.²⁷³ Однако философ не допускал, что это могло произойти вследствие истощения мощи Единого, что материя также проистекает из единого источника, но уже как последняя возможность, когда сила, продуцирующая свет, тепло и жизнь, ослаблена до предела? Хотя сам же Плотин говорил о творении бытия: «Таким образом, происхождение существующего, начинаясь от первого, идет все ниже и ниже, причем каждое звено в этом процессе занимает место, сообразное с его природой. Каждое вновь произведенное бытие, с одной стороны, менее совершенно в сравнении с тем бытием, от которого произошло, а с другой – сохраняет подобие его в такой степени, в какой сохраняет связь с ним и подчиняется ему».²⁷⁴ Из этого следует, что материя – наименее совершенная степень эманации, нижняя ее граница, место, где свет переходит во тьму. При таком понимании, с одной стороны, она, конечно, антитеза Единому. Но, с другой стороны,

²⁷¹Плотин. Эннеады. II. 4. 5 // Плотин. Вторая Эннеада. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – С. 189.

²⁷²Там же. – С. 190.

²⁷³Целлер считал оригинальной мыслью Плотина то, что «материя есть зло и даже исконное зло; и она есть зло именно потому, что она есть не-сущее, ибо всякое зло сводится Плотинем к недостатку, к небытию... Но, тем не менее, она необходима: свет должен был в конечном итоге, в самом крайнем удалении от своего первоисточника, обратиться в тьму, дух – в материю...» – Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – СПб.: Алетейя, 1996. – С. 244-245.

²⁷⁴Плотин. Эннеады. V. 2. 2 // Плотин. Избранные трактаты. – Мн.: Харвест, 2000. – С. 25-26.

материя – это «побочное дитя» Единого, и поэтому даже материальный космос прекрасен, хотя и не столь совершенен, как идеальный, поскольку оба они вмещают в себя триаду: Единое – Ум – Душа.

На наш взгляд, материю Плотина невозможно объяснить в отрыве от идеального мира, *поскольку в основе бытия у него лежит переход Единого в «иное»*. Бог как сверх-сущее творит наш мир, реализуя свою потенцию в небытии, подобно тому, как источник света «ярче тысячи солнц» несет в себе энергию, порождающую целую Вселенную. *Следовательно, вторая и третья идеальные ипостаси (Ум и Душа), не говоря уже о материальном космосе, представляют собой не что иное, как различные по степени совершенства «победы» Единого над иным*. Сам Плотин отвергал подобную интерпретацию, заявляя о том, что наш космос существовал всегда, и что первенство Единого над Умом и Ума над Душой следует трактовать не в генетическом, но аксиологическом смысле. Однако бытию в его онтологии просто неоткуда взяться, кроме как из воздействия Единого на небытие. С этой точки зрения, материя Плотина есть «последний рубеж» бытия, где последняя из идеальных ипостасей – Душа, инспирированная Единым и Умом, – устанавливает границу между бытием и небытием. Поэтому Б. Рассел, давая свою интерпретацию философии Плотина, имел основание для высказывания: «Материя создана Душой и не обладает независимой реальностью».²⁷⁵ Вместе с тем, вероятно, сам того не сознавая, Плотин смог решить задачу, которая оказалась не по силам до него даже таким великим идеалистам, как Платон и Аристотель. Как метко заметили Дж. Реале и Д. Антисери, «новизна Плотина состоит как раз в его попытке дедуцировать материю без того допущения, что она от века противостоит первоначально. Чувственная материя проистекает из своего источника как последняя возможность, т.е. конечный этап процесса, где продуцирующая сила истощается до изнеможения»²⁷⁶. Таким образом, понятие материи впервые в истории античной философии оказалось включенным в последовательно идеалистическую систему, созданную философом!

Если рассмотреть онтологическое учение Плотина, изложенное в «Эннеадах», нельзя не отметить согласованности в расположении всех ее

²⁷⁵Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 2001. – С. 207.

²⁷⁶Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – В 4-х тт. Т. I. Античность. – СПб.: Петрополис, Пневма, 1994-1997. – С. 248.

частей и завершенности картины в целом. Бытие представлено философом как ряд восходящих или нисходящих (в зависимости от точки отсчета) уровней, что находятся между сверхсущим Единым и не-сущей, пусть и в относительном смысле, материей. Каждый из этих уровней состоит в связи как с «высшим», порождающим его началом, так и с «низшим», производным от него творением, поэтому совокупное бытие, представленное умозрительным и чувственно воспринимаемым космосом, целостно и гармонично. Даже материя, откровенно нелюбимая Плотинем, теплится признаками жизни и светится красками бытия, хотя источником всего этого является не она сама, но отражаемые ею логосы и формы. Это хорошо показал в своих работах А.Ф. Лосев, который попытался в одной формуле выразить основное содержание онтологии Плотина: «Оно заключается, во-первых, в строжайшей диалектике трех основных ипостасей: Единого, Ума и космической Души и, во вторых, в учении о воплощении этой триады в чувственно-материальном космосе».²⁷⁷ Причем таком космосе, «который оживлен вечно подвижной душой. Оформлен в виде тончайшей умственной конструкции и понят как единое и неделимое целое».²⁷⁸

Итак, суть учения Плотина – в сведении многого к единому и в выведении этого единого за пределы многого как высшей силы. Он ставит во главу иерархии сущего одно начало: единое как таковое, сверхбытийное и сверхразумное, принимаемое самим философом за бога. Однако бог Плотина ускользает от мысли, постичь его можно только в экстатическом откровении. Только экстаз позволяет воссоединиться с Единым, раствориться в нем, найти высшее счастье в слиянии с ним. Люди могут взойти к Единому и припасть к источнику света, если пройдут путь «одного к Одному» или «одинокого к Одинокому». Но для этого нужно освободиться от одежд, обнажиться («Сбрось с себя все!»), вернуться к самому себе, в лоно своей души, чтобы погрузиться, наконец, в созерцание Единого. Вот как сам Плотин описывает это состояние экстаза: «Но в самый момент такого соприкосновения душа, внезапно озаренная светом, верует, что узрела Его, что этот свет исходит от Него и что в нем Он сам (Первоединый) блеснул ей».²⁷⁹ В другом месте он пишет: «Кто удостоивается такого единения, тот видит Бога, видит в нем самого себя, насколько это

²⁷⁷Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. – М.: Мысль, 1998. – С. 118.

²⁷⁸Там же.

²⁷⁹Плотин. Эннеады. V. 3. 17 // Плотин. Избранные трактаты. – Мн.: Харвест, 2000. – С. 60.

возможно (для нашей природы), видит себя просветленным в сиянии духовного света; даже более: видит себя как чистый, тонкий свет. Ему кажется, что он весь пламенеет. Как огонь; когда же минует это состояние, он вновь отягощается и затухает».²⁸⁰ Сам Плотин, если верить его биографам, пережил такое экстатическое состояние четыре раза.

Онтология Плотина – это великий, грандиозный синтез, завершающий итог странствий античного Логоса, к тому же синтез, данный в переходную, трагическую эпоху крушения античного мира. В неоплатонизме соединились отзвуки идей и интуиций не только Платона и платоников, но и Аристотеля, стоиков, пифагорейцев и неопифагорейцев, Гераклита, орфиков, халдейских оракулов и, возможно, индуизма. Причем, это было не просто механическое, эклектическое сплетение разных систем, идей, принципов. Мы видим здесь талантливый, творческий синтез, в процессе которого Плотин очень органично использовал эти идеи, не теряя при этом своего собственного лица, собственной оригинальности и самобытности, не растворяясь в чужих взглядах и концепциях, сохраняя себя, свой собственный стиль. Не случайно В.Ф. Асмус так высоко ценил этого неоплатоника, ставя его намного выше всех прочих представителей этого направления. «Плотин, – утверждал он, – последний великий оригинальный философ античного идеализма. В сравнении с ним даже Прокл, завершающий развитие школы неоплатонизма, – скорее искусный виртуозный систематизатор, комментатор, аналитик, чем самобытный творец. По силе дарования Плотин приближается к самым крупным мыслителям классического периода греческой философии, от которого его отделяет больше чем полтысячи лет».²⁸¹

Пример Плотина, на наш взгляд, был и будет очень ярким и актуальным, показательным для мыслителей, стремящихся к какому-то обобщению прежних позиций, какой-то целостности в объяснении мира, особенно в переломные и судьбоносные эпохи. Возможно, и философия нашего времени стоит как раз перед необходимостью такого синтеза – философского и мировоззренческого. Поэтому никто не может исключить того, что в этом аспекте опыт Плотина окажется притягивающим и привлекательным. Представляется, что и сегодня, в XXI столетии, в связи с синергетической парадигмой, общей теории систем, теорией Большого

²⁸⁰Плотин. Эннеады. VI. 9. 9// Плотин. Избранные трактаты. – Мн.: Харвест, 2000. – С. 315-316.

²⁸¹Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высшая школа, 2005. – С. 380.

взрыва и концепции расширяющейся Вселенной могут быть продуктивны такие методологические идеи Плотина, как:

- иерархическая структура бытия;
- динамизм и энергичность космоса;
- признание за высшим родом бытия творческого начала, дающего импульс развитию всех остальных его ступеней;
- идея творения высшим бытием низшего;
- своеобразно понятое идеальное единство мира.

Это позволяет сформулировать мировоззренческие принципы, на которых базируется онтология Плотина и которые определяют его философию в целом:

Во-первых, принцип последовательного идеализма (идеалистического монизма), когда материя рассматривается как эманация идеального, как вечно потенциальное, лишенное качества состояние, имеющее смысл только через соответствующее идеальное; она не телесность или вещьность, а лишь некое отношение, причем отношение не конструктивное, а разрушительное, что позволяет охарактеризовать философию Плотина как детально разработанный абсолютный объективный идеализм.

Во-вторых, принцип энергетизма, творчески-текущего состояния мира, так как в онтологии Плотина идеальность активна, а старая, идущая еще от Гераклита идея энергетизма Космоса, связывающая способность мира к становлению и прохождению форм с такими его свойствами, как текучесть, потенциальная насыщенность энергией, движением, в неоплатонизме преобразуется в принцип идеальной энергетической эманации мира; такая эманация – истечение из абсолютно идеального Единства формообразований (как идеальных, так и материальных) бытия. Причем здесь, как представляется, весьма важен один методологический момент: *Плотин четко разделяет энергии сущности – с одной стороны, и энергии, исходящие от сущности, – с другой. Энергии сущности, находящиеся в ней самой, в глубинах ее, абсолютно неизреченны, непознаваемы, невыразимы, принадлежат всецело этой сущности; человек о них ничего знать не может. Это, если угодно, некая «вещь в себе», сущность как она есть, независимо от мира, от людей, от их сознаний. А вот энергии, исходящие от сущности, это то, как эта Сущность = Сверхъединое нисходит в мир, запечатлевает себя в нем, отражается в нем, проявляет себя в нем, это то, как мы ее воспринимаем, это уже своего рода «вещь для нас», то, как эта Сущность являет себя нам. Это, если угодно, теофания этой Сущности = Единого. То есть о Едином мы можем судить только по энергиям, логосам, импульсам, потокам, исходящим из Его сущности. Они есть некие отблески*

активности и мощи самого Единого. (Эти размышления Плотина затем весьма серьезно повлияют и на Псевдо-Дионисия Ареопагита (кто бы там ни скрывался под этой маской), и на различные исихастские концепции, но исходный пункт у всех них – Плотин. Если позволено мне будет так несколько образно выразиться: подобно тому, как Единое Плотина творит, излучает разные формы, аспекты и уровни реальности, так и Плотин в своих размышлениях излучает, эманурует, творит самые оригинальнейшие, новаторские образы, понятия, концепты, подходы, схемы, продуцирует свой удивительный философский, умопостигаемый космос мыслей, идей, логосов, которые затем будут подхвачены и развиты последующими поколениями мыслителей. Эти мысли Плотина будут творчески питать далеко не одну эпоху в развитии философских идей. Это своего рода расширяющаяся философская вселенная Плотина. И последствия этого расширения мы ощущаем и сегодня.) И вот эманация есть тот способ, каковым Единое излучается в мир, присутствует в нем и одновременно творит, генерирует, продуцирует его, и при этом дает нам хотя бы в какой-то мере познать, узреть Себя через эти свои энергии, дает нам познать и нас самих, увидеть, что мы = единые, единичные тоже есть своего рода расщепления, монады, индивидуации, возникающие из творческой излучающейся активности этого Единого, а значит, мы вполне можем вырваться из плена этой расщепленности, разорванности, вернуться к Нему, слиться с Ним. По крайней мере, к этому вдохновенно зовет Плотин.

В-третьих, что особенно важно для данного исследования, принцип идеального единства мира, в соответствии с которым высшая ступень иерархии бытия имеет исключительный и доминирующий характер, не подвластна мышлению, логике; не имеет ни качественных, ни количественных черт; ее нельзя категориально определить, назвать, обозначить; не имеет пространственно-временных характеристик (она везде и нигде, всегда и сейчас); но именно в ней сконцентрировано все сущее и все потенциально возможное бытие: из нее все истекает, ею все порождается, она как бы «держит на себе весь мир», все бытие в целом и каждый его элемент в отдельности пронизаны ею.

В этой связи вызывает большой интерес оценка А.Л. Доброхотова, который видит заслугу Плотина перед всей последующей мыслью в том, что «только у Плотина в чистом виде можно найти тот классически античный

метод постижения бытия, который называется *theoria*».²⁸² Завершить же данный раздел этого исследования, посвященный анализу онтологии Плотина, нам бы хотелось словами, которыми закончил свою монографию о Плотине Дж. М. Рист, с коим, на наш взгляд, сложно не согласиться. «И его философия, – пишет он о главе неоплатоников, – выходящая за пределы конечного мира греков, выглядит созвучной современному миру и, подобно теории относительности, разрушает привычный и механистический мир умопостигаемой реальности. И читать его нужно не только в историко-философском контексте, в качестве предшественника Августина или Псевдо-Дионисия, но также самого по себе. Он не является философом для филологов – классиков, и его мышление, как будто оно не имеет никакого отношения к настоящему, не следует запира́ть в башне из слоновой кости "чистой науки". Напротив, в его произведениях мы все еще находим серьезные ответы на фундаментальные вопросы о человеке, его природе и его месте в мире».²⁸³

²⁸²Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. – М.: Изд. Московского ун-та, 1986. – С. 183.

²⁸³Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005. – С. 272.

2.3. Онтология Платона и Плотина: сравнительный анализ

В завершение диссертационного исследования, в целях обоснования содержащихся в нем выводов, на наш взгляд, необходимо произвести сравнительный анализ учений о бытии двух столпов древнегреческой философской мысли – Платона и Плотина. Разумеется, на то есть самые разные причины, в том числе и те, которые далеко выходят за пределы цели и задач, поставленных в данной работе. Ведь онтологические платформы двух названных философов остаются предметом тщательного рассмотрения вот уже много сотен лет, включая и наше время. В этом нет ничего удивительного, так как, хотим мы того или нет, но наше мышление – благодаря пронизывающей его логике, – все еще остается глубоко греческим. Идеи Пифагора, Парменида, Платона, Плотина – архетип, парадигма большинства последующих онтологических концепций, основанных на утверждении первенства идеального начала над материей. Поэтому нет нужды в дополнительных объяснениях, чем вызван особый интерес к учениям о бытии двух «персональных центров» античного идеализма – Платона и Плотина.

Но, прежде чем непосредственно перейти к сравнительному анализу их онтологических концепций, хотелось бы обратиться к вопросу, который невозможно обойти в современных исследованиях платоновской философии, особенно в том ее разделе, что обращен к познанию первоначал. Итальянские историки философии Дж. Реале и Д. Антисери пишут об этом так: «В последние десятилетия на первый план вышла третья проблема – "незаписанных теорий", которая усложнила «платоновский вопрос». Многие ученые полагают, что от решения этой проблемы зависит корректная постановка платоновского вопроса и понимание значения платонизма в античной истории».²⁸⁴ И связывают эту проблему со свидетельствами древних источников, согласно которым «Платон в стенах Академии вел курсы под названием "Вокруг Блага", не желая видеть их записанными. В них шла речь о последней высшей реальности, предельных основаниях и первопринципах, причем Платон добивался от учеников их понимания через суровую систему воспитательных методов. Учитель был убежден, что знание об этих последних основаниях нельзя передать иначе как посредством

²⁸⁴Реале Дж., Антисери Д. Указ. соч. – С. 99. – В действительности проблема «тайного учения» Платона обострилась не в «последние десятилетия», а с начала XX века, после выхода работ немецкого историка В. Йегера, привлекшего внимание к данной теме.

приуготовления и строжайшего самоконтроля, а это может иметь место только в живом диалоге и в режиме оральной (устной) диалектики».²⁸⁵

В дискуссиях о соотношении «незаписанного» и «записанного» учения Платона, как и во всех спорах такого рода, более всего выделяются сторонники крайних позиций. Так, одни ученые (Г. Кремер, К. Гейзер) сводят истинное содержание платоновской философии к «тайной» его части, тогда как другие (Г. Чернисс) полагают, что глава Академии передал свои воззрения в дошедших до нас диалогах. Но и для тех исследователей, кто пытается следовать правилу «золотой середины», примирение двух частей онтологии Платона представляет собой задачу, которую вряд ли можно разрешить²⁸⁶, поскольку даже среди учеников афинского философа не было единства в понимании его взглядов. Да и знаменитый фрагмент из «седьмого письма» Платона, на который обычно ссылаются те, кто находит у него «тайное учение», допускает самые разные интерпретации. Например, его фразу «написанное и сказанное мною было бы сказано наилучшим образом, но я знаю также, что написанное плохо причинило бы мне сильнейшее огорчение»²⁸⁷ можно трактовать и как признание трудности адекватного выражения мысли в слове, и как нежелание ронять достоинство философа, чьи идеи, скорее всего, превратно поймут и перевернут невежды. Более же всего вызывает удивление претензия некоторых исследователей на постижение сущности истинного бытия Платона, которую он, по их логике, утаил от собственных учеников, но оставил в виде шифра им как своим неведомым избранникам. На наш взгляд, больше правоты (и скромности) проявляет С.П. Лебедев, согласно которому «как бы ни относиться к письмам Платона, если сказанное им выше хотя бы в какой-то степени соответствует фактическому положению дел, то представляется неизбежным, что любой комментарий самых первых и самых глубоких платоновских понятий обречен оказаться всего лишь выражением мировидения самого комментатора».²⁸⁸

²⁸⁵Там же.

²⁸⁶См.: Мочалова И.Н. Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // АКАДЕМИА. Материалы и исследования по истории платонизма. – Вып. 3. – СПб., 2000. – С. 330-333.

²⁸⁷Платон. Письма // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 4. – М.: Мысль, С. 494.

²⁸⁸Лебедев С.П. Идеализм. История и логика генезиса. – СПб.: Изд. СПбГУ, Изд. РХГУ, 2008.-С. 414.

В качестве наглядной иллюстрации данного тезиса и примера возможной интерпретации «тайного учения» Платона можно привести сравнительный анализ учений Платона и Плотина, сделанный неутомимым в своем служении делу изучения античной мысли А.Ф. Лосевым.²⁸⁹ Признавая решающее влияние Платона на Плотина, хотя и не возводя данное влияние в абсолют, отечественный исследователь указывал, что первый глава школы неоплатонизма стремился обобщить предыдущие философские учения Греции Рима, подвергая их переработке и критике.²⁹⁰ И все же из интеллектуального наследия древности Плотин более всего заимствовал у Платона, о чем говорит и частое обращение в его «Эннеадах» к диалогам афинского философа. Так, А.Ф. Лосев подсчитал, что большинство ссылок у Плотина относятся к диалогу «Тимей» – их 105, что подкрепляет имеющее хождение мнение, будто весь Плотин есть всего лишь комментарий к платоновскому «Тимею». Далее, в порядке убывания идут: «Государство» – 98 ссылок, «Федон» – 59, «Федр» – 50. «Филеб» – 41. «Пир» – 36, «Законы» – 35, «Парменид» – 33.²⁹¹ Именно на эти платоновские тексты Плотин ссылается наиболее часто.

Пропустим далее те места, которые свидетельствуют о большом сходстве или даже о полном совпадении онтологических взглядов Платона и Плотина, и сосредоточим внимание на различиях между ними. Во-первых, А.Ф. Лосев признает, что «учение о Первоедином в "Тимее", можно сказать, совсем отсутствует, в то время как у Плотина оно фигурирует решительно на каждой странице».²⁹² Во-вторых, касаясь понятия материи у Плотина, Лосев замечает, что «принципиально оно чисто платоновское, и притом взятое именно из «Тимея», фактически же здесь у Плотина на основе

²⁸⁹Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм // Лосев А.Ф. История античной эстетики: В 10 тт. – М. АСТ, 2000. – Т.6. – С. 313-356.

²⁹⁰Об отношении Плотина к предшественникам можно судить, например, по такому его замечанию: «Если блаженный муж древности [Платон – А. К.] ничего не сказал о времени, то должно, положив вечность началом, связать с ней наше последующее рассуждение о времени, излагая наши собственные мысли, и согласовать высказанные мнения с уже наличным в нас [внутренним] знанием; теперь же необходимо прежде всего взять наиболее достойные из ранее изреченных положений о времени и рассмотреть, не созвучны ли нам слова некоторых из них». – Плотин. Эннеады. III. 7. 7 // Плотин. Третья Эннеада. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010, С. 377.

²⁹¹Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: АСТ, 2000. – С. 317-318.

²⁹²Там же. – С. 319.

платонического принципа построена весьма сложная диалектически-понятийная система», кроме того «у Платона совершенно нигде нет учения об умопостигаемой материи, в то время как у Плотина это учение занимает весьма видное место».²⁹³ В-третьих, А.Ф. Лосев указывает на противоречие между Платоном и Плотинем в отношении идей, высказанных в платоновском «Пармениде». «Если иметь в виду основную часть "Парменида", – пишет он, – а именно антиномику одного и иного (137с – 166с), то из всей этой тончайшей диалектики Платон здесь не делает ровно никаких выводов ни для этики, ни для эстетики, ни для космологии, ни для учения о Душе, об Уме, об Едином». Между тем, по утверждению Лосева, «Плотин всю свою основную систему трех ипостасей базирует именно на платоновском «Пармениде», который с виду как раз и лишен всякой системы».²⁹⁴

Сопоставление А.Ф. Лосевым текстов Плотина с «Парменидом» Платона представляет особый интерес, поскольку наиболее заметно выражает, на наш взгляд, присущую этому исследователю тенденцию к «плотинизации» Платона. Так, он утверждает, что приводимая в «Пармениде» диалектика одного и иного «настолько оторвана от всего Платона, что некоторые из старых исследователей находили здесь вполне беспредметное упражнение в диалектических выводах... Однако в настоящее время никак нельзя стоять на такой точке зрения».²⁹⁵ Иными словами, в разряд «старых исследователей» попадает и сам Платон, который устами Парменида в одноименном диалоге предлагает «поупражняться побольше в том, что большинство считает и называет пустословием»²⁹⁶, т.е. как раз в беспредметном логическом мышлении. Тогда как Лосев разделяет именно плотинскую интерпретацию «Парменида», после которой, по словам Р.В. Светлова, «никто из платоников уже не осмеливался объявить его всего лишь логико-дидактическим упражнением. Отныне гипотезы этого диалога понимаются как описания различных модусов сущего».²⁹⁷ Действуя сходным

²⁹³Там же. – С. 326, 327.

²⁹⁴Там же. – С. 336, 337.

²⁹⁵Там же. – С. 336-337.

²⁹⁶Платон. Парменид. – // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1992. – С. 58.

²⁹⁷Светлов Р.В. Пространство самопознания. – // Плотин. Первая Эннеада. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – С. 24.

образом, А.Ф. Лосев находит у Платона продуманную систему там, где до этого видел «разнобой идей». «Что же касается самого этого абсолютного Одного, – пишет он, – трактуемого на указанных страницах Платона весьма сухо, кратко, ясно и безупречно точно, то Плотин в своих рассуждениях об этом Едином только более подробно рассматривает эту платоновскую концепцию Единого...».²⁹⁸ Вопрос о том, насколько правомерно отождествлять диалектическое понятие «одного», «единого» у Платона с онтологической категорией Единого у Плотина, здесь даже не рассматривается, хотя далее Лосев отмечает, что «это Единое ни в одном диалоге Платона не играет центральной роли, в то время как у Плотина разговор о нем поднимается почти на каждой странице».²⁹⁹

При таком подходе А.Ф. Лосев закономерно приходит к выводу о том, что «система Плотина, если не входить в детали, безусловно есть реставрация платонизма в том его виде, как он представлен у самого Платона».³⁰⁰ Расхождения между системами двух философов видятся им незначительными и признаются скорее по форме («железная, неумолимая логика» Платона и «воодушевление, восторженность, экзальтация» Плотина), нежели по содержанию их учений. Заодно решается и вопрос о том, имел ли Платон какое-то особое «тайное» учение, не выраженное в его диалогах. А.Ф. Лосев считает, что «в классическом платонизме была своя «тайна». Но эта «тайна» была только теми неразвитыми принципами, которые только у Плотина получили свой явный характер. ...*Вся «тайна» платонизма выразила себя в неоплатонизме*».³⁰¹ Вывод о том, что учение Плотина ничем существенным не отличалось от учения Платона (лишь было подано им в более продуманном, рефлексивном и систематическом виде) и что, стало быть, неоплатонизм есть не что иное, как развитый платонизм, А.Ф. Лосев переносит и на космологию, и на онтологию Платона и Плотина.

В этой связи нужно признать, что многим комментаторам Платона присущ соблазн придать платоновской онтологии ту цельность, оформленность, системность, завершенность, стройность, непротиворечивость, на которую сам ее создатель, возможно, никогда и не претендовал. Подобное делалось в самых разных, подчас благих целях, но

²⁹⁸Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: АСТ, 2000. – С. 338.

²⁹⁹Там же. – С. 349.

³⁰⁰Там же.

³⁰¹Там же. – С. 354-355.

все это отдаляло от аутентичного понимания смысла платоновской онтологии и философии. Выше уже приводилось мнение (здесь в этом контексте еще раз просто напомним его, думается, это будет нелишне) одного современного исследователя (А.Г. Дугина) о том, что систематизация, кодификация платоновского учения, приведение их в интегральный вид есть позднейшее влияние средних платоников (кульминацией чего и был собственно платонизм). Одновременно сам Платон лишь разворачивал карты своей топики как визионерские версии, как световые этюды, призванные не столько затвердить догмы, сколько пробудить способность к творческому и самостоятельному путешествию по вертикальным мирам Логоса. Сами диалоги построены как открытый дискурс, в котором Логос играет как в зеркале. Все диалоги выстроены вдоль вертикали, но эта вертикаль мыслится как нечто живое, пульсирующее, динамическое, неизменно меняющееся и потому подлежит не тавтологической констатации, а диалектической игре. Эту примечательную особенность платоновского философствования, живого, ищущего, беспокойного, этот принципиальный антисистематизм и антидогматизм надо всегда иметь в виду, оценивая те или иные аспекты платоновской мысли. Философия Платона – это, если угодно, бунт против системы, нежелание укладывать течение мысли в прокрустово ложе неких затвердевших и окаменевших схем и догм.

Безусловно, есть нечто центральное и главное, что объединяет онтологии Платона и Плотина. И это центральное и главное состоит в том, что их теории бытия были идеалистическими, конкретнее – объективно-идеалистическими. Более того, онтологии Платона и Плотина отражали специфику того объективного идеализма, который был присущ античному рабовладельческому обществу. Тот же А.Ф. Лосев дал превосходный социокультурный анализ причин «принижения чувственного мира», которое отличало Платона и перешло к Плотину. «Это принижение, – пишет он, – несомненно, кроется опять-таки в глубинах той же самой рабовладельческой формации, потому что только с появлением этой последней мир узнал, что человек есть вещь или, в крайнем случае, домашнее животное, то есть что человек есть товар, и притом не самый ценный, что существование его не обладает никакой принципиальной ценностью, что оно текуче, эфемерно и ненадежно и что всякий человек существует только благодаря своему приобщению к чему-то надчеловеческому, благодаря его безусловному повиновению этому последнему».³⁰² Но ровно с этим же античным

³⁰²Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: АСТ, 2000. – С. 192.

рабовладельческим видением человека связаны и характерные как для Платона, так и для Плотина телесно-чувственные интуиции в понимании бытия, в ощущении того, что бытие – это тело.

Древнегреческие мыслители неслучайно трактовали свои идеалы, прообразы, праформы при помощи телесных структур и вполне вещественных становлений. Характерно, что ни Платон, ни Плотин при разработке своих самых сложных и изощренных идеалистических концепций мироздания никогда полностью не отказывались от вещественно-телесного, материального аспекта. Их идеи как праформы не изолированы от материальной текучести вещей, но скорее представляют собою их же собственную упорядоченность и закономерность. Отсюда необходимый вывод о том, что любое, даже самое идеальное, духовное начало должно как-то присутствовать, оформлять себя в материи, запечатлевать себя в ней, будь то Идеи и Демиург Платона или Единое, Ум, Душа Плотина. И вместе с тем наличествует неизбывное сознание вечного бунта чувственно-телесного бытия против создавшего и направлявшего его горнего мира, постоянной готовности изменить ему, вступив в брак с темной и косной материей. На мой взгляд, Р.В. Светлов очень тонко подметил о платиновском Едином, что «все сущее как бы "отвернулось" от него. Степень удаления от Единого соответствует тому уровню, на котором останавливается тяга к самоутверждению, характеризующая все, что существует».³⁰³

Если у Платона идеи имеют собственную, пусть тончайшим образом организованную, идеальную, но все-таки материю, данную как будто в предельно тонком, легком и светлом, струящемся виде, то Плотин вводит понятие умопостигаемой материи. Зрелый Платон пытался преодолеть дуализм идей и вещей материального мира. Идеи у него одновременно и имманентны, и трансцендентны вещам. Во многих своих текстах он стремился показать и доказать, что идеи присутствуют, участвуют в вещах, а вещи подражают идеям. Что касается Плотина, то и у него основное содержание философии, если передать его в одной формуле, заключается в строжайшей диалектике трех основных ипостасей: Единого, Ума и Души, – и в учении о воплощении данной триады в чувственно-телесном космосе. Причем этот Космос = Бытие понимается у Платона и Плотина как бытие вечное, совершенно объективное, как Абсолют, замкнутый сам на себя, ни от кого и ни от чего не зависящий, ни в ком и ни в чем не нуждающийся.

³⁰³Светлов Р.В. Пространство самопознания. // Плотин. Первая Эннеада. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – С. 31.

Никакой абсолютизации *Я*, субъекта, превознесения личностного начала античная философия не знала ни в период Платона, ни в период Плотина. Такое осознание субъективности, личности, индивидуальности, несущей в себе деятельностные, активистские, творческие, преобразующие начала, могло быть лишь продуктом Нового времени. Античности подобного рода интенция была глубоко чужда. И Идея Платона, и Единое Плотина (как и Число Пифагора, и Бытие Парменида) являются имперсональными, безличностными и внеличностными, объективно данными абсолютами, творящими всю реальность, все бытие – и космос, и природу, и человека. Все многообразные проявления бытия для указанных мыслителей суть производное, так сказать, дериват от этих вечных, объективных, логически самостоятельных, порождающих реальность, субстанциональных и абсолютных праформ, моделей, парадигм, образцов.

Итак, можно утверждать, что объединяющим звеном онтологии Платона и Плотина является признание ими объективного, абсолютного бытия, зависящего только от самого себя и существующего вне и независимо от человеческого субъекта. Однако таким абсолютным бытием обладает у них не только идеальное, истинно сущее начало, но и совечный ему Космос, понимаемый как живое трехмерное тело. Античность, в том числе и через онтологические модели Платона и Плотина, утвердила примат человеческого физического тела и чисто телесную структуру всех ценностей, каким бы духовным содержанием они ни обладали по строению мысли, по типу своего развития и по самому принципу своего конструирования. Здесь можно говорить об определенном, хотя и условном, «тождестве» идеального и материального, но, разумеется, при первенстве идеального, иначе это был бы уже не идеализм.

Сравнивая онтологию Платона и Плотина, следует отметить, что Плотин по очень многим вопросам, касающимся структуры мироздания, структуры интеллигибельного (поэтического) космоса и материального космоса и т.д., вполне следует в русле рассуждений своего великого предшественника. Это подтверждается даже в ходе текстуального анализа тех мест из сочинений Плотина, где он для обоснования своей позиции прямо ссылается на те или иные диалоги Платона. Замечание «он говорит» пронизывает тексты «Эннеад», и в каждом случае нет ни малейшего сомнения, что речь идет о Платоне. Приведенный материал показывает, что триада основных ипостасей у Платона полностью перешла к Плотину. Сам Плотин писал о своем учении: «Доктрина эта не нова, – напротив, принадлежит отдаленной древности, хотя только в зачаточном, неразвитом виде, и мы ничего больше не желаем, как только истолковать ее

и свидетельствами Платона подтвердить, что учение древних было такое же, как и наше».³⁰⁴ Вслед за Платоном Плотин подчеркивает абсолютную трансцендентность Единого, его полную изолированность от всего прочего и несравнимость ни с чем другим (оно «по ту сторону сущности»), использует символ солнца для описания Единого. Плотин понимает Единое как источник всего существующего, как энергию, как регулирующий принцип. Вот его слова: «Оно не обязано бытием ничему другому, потому что, напротив, оно – причина всего существующего... все остальное на нем утверждается, имея от него и бытие, и место для существования»³⁰⁵. Истоки такого понимания прослеживаются у Платона.

Итак, сходства платоновской и платиновской теории бытия вытекают из их принадлежности к античному объективному идеализму с его спецификой, об особенностях которой было уже достаточно сказано выше. В рамках этого античного объективного идеализма, разрабатывая свою онтологию, данные мыслители сформулировали целый ряд базисных, общих им обоим, основополагающих тезисов и принципов, сохранивших свое фундаментальное значение через все эпохи вплоть до настоящего времени. Можно согласиться с А.Л. Доброхотовым, который в своей монографии выделил следующие из них:

- тождество бытия и мышления в его онтологическом, гносеологическом и этическом смысле;
- зависимость обоснования понятий истины, добра и красоты от понятия бытия;
- необходимость возведения структурного и смыслового своеобразия любого объекта к бытийному источнику;
- тождество чистого бытия и жизни;
- тождество свободы и необходимости в бытии как таковом;
- единство противоположностей;
- творческая активность бытия и необходимость полагания им инобытия;
- личность как предел конкретности бытия.³⁰⁶

³⁰⁴Плотин. Эннеады. V. 1. 8 // Плотин. Избранные трактаты. – Минск.: Харвест, 2000. – С. 18.

³⁰⁵Плотин. Эннеады. VI. 9. 6 // Плотин. Избранные трактаты. – Минск.: Харвест, 2000. – С. 309.

³⁰⁶См.: Доброхотов А.Л. Категории бытия в классической западноевропейской традиции. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – С. 190.

Но, будучи яркими выразителями античной специфики объективного идеализма и близкими по духу философами, Платон и Плотин имели определенные различия во взглядах, которые проявились в их учениях о бытии. И данные различия между их философскими системами в целом и онтологиями в частности были обусловлены во многом следующими факторами:

– разная историческая эпоха, в которую жили Платон и Плотин. Не следует забывать, что их разделяет около 600 лет. Платон философствовал в эпоху высокой классики, когда развитие полисной организации достигло своего апогея. Плотин же творил в эпоху кризиса и упадка Римской империи, в эпоху ее феодализации, накануне ее неизбежного крушения. Это различие исторической обстановки неотвратимо накладывало свой отпечаток и на поиски в области бытия, онтологические парадигмы каждого из мыслителей;

– различие стилей философствования двух этих философов. У Платона мывидим диалог, борьбу идей, их драматическое столкновение, вечную пульсацию поиска истины. У Плотина же воодушевление и экзальтация человека, мистическим путем познавшего всю истину, намеки на которую он нашел в диалогах Платона. Он в своих текстах выстраивает «монологическую Вселенную». Для Плотина характерна особая рефлексированность, тонкость логического анализа, попытка придать всему платонизму некую стройность и системность, теоретичность. Не случайно А.Л. Доброхотов отмечает, что «только у Плотина в чистом виде можно найти тот классически античный метод постижения бытия, который называется *theoria*»;³⁰⁷

– мистический опыт Плотина в постижении бытия, которого не было у Платона, – бесценный опыт интроспекции, напряженной духовной жизни, всматривания в глубины своего Я, поисков Абсолюта (если верить его биографам, то он четыре раза достигал мистического экстаза, слияния с Первоединым). И в этом опыте – хотя его и трудно было вербализировать – ему открылось, что «наша личная идентичность предполагает некий невыразимый абсолют, являясь одновременно его эманацией и выражением».³⁰⁸

С пограничным характером времени, в котором жил Плотин, связано и то, что на некоторых страницах его «Эннеад» ощущается предвосхищающее дыхание будущих грандиозных средневековых

³⁰⁷Там же. – С. 183.

³⁰⁸Адо П. Плотин, или Простота взгляда. – М.: Греко – латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – С. 31.

философских сумм. Однако схоластом, в средневековом смысле, он, конечно, не был. С гораздо большим основанием можно утверждать, что Плотин – автор грандиозного философского синтеза, завершающего итог странствий античного Логоса, причем синтеза, созданного в переходную и трагическую эпоху крушения античного мира. Весь неоплатонизм – это органистический и идеалистический итог всего античного философствования. В нем переплелись отзвуки идей и интуиций не только Платона, но и Аристотеля, стоиков, неопифагорейцев, а также слышится эхо учений более древних времен – орфиков, пифагорейцев, Гераклита, элеатов. Причем, еще раз необходимо подчеркнуть, что это не просто механическое, эклектическое сплетение разных систем, идей, принципов. Мы видим здесь, несомненно, талантливый, творческий синтез, в ходе которого Плотин очень органично использовал эти идеи, не теряя при этом своего лица, собственной оригинальности и самобытности, не растворяясь в чужих взглядах и концепциях, сохраняя себя, свой собственный стиль.

Так, в онтологии Плотина, кроме общего представления о Едином, Уме и Душе космоса, которое он заимствовал у Платона, мы находим систематическое и развитое учение о них. Оно было изложено им весьма подробно в двух трактатах – «О первых трех начальных ипостасях» и «О происхождении и порядке того, что существует после Первоначала». Плотин не только заметно углубил и систематизировал платоновское учение о Едином, основой которого для него послужили «Государство» и «Парменид» Платона. Он также изложил в развернутом виде диалектическую концепцию Ума и Души, которая в самом общем виде представлена Платоном в «Тимее». Здесь нужно принять во внимание, что и у Платона, и у Плотина космология – неотъемлемая часть их онтологии. Учение о космосе Плотина в основном также пропитано интуициями платоновского «Тимея». Однако и здесь мы находим существенные различия. Космос Плотина, разумеется, как и весь античный космос вообще, есть живой организм, безличностное тело. Но в этом космосе сильнее проявляется субъектное, интеллектуалистически-психологическое начало, он становится живым разумным существом. Происходит интеллектуализация платоновского космоса, все большую роль в нем начинает играть чисто смысловая, спиритуалистическая сфера, по сравнению с преимущественно чувственно-телесным космосом Платона.

Итак, важным отличием онтологии Плотина от учения о бытии Платона было то, что в ней космос из живого тела все более превращается в живое разумное существо, единораздельную, сложноорганизованную, структурированную целостность, четко делимую на сферы. У Плотина более

четко, чем у Платона, не говоря уже о натурфилософах, выделен смысловой, интеллектуальный, нетелесный принцип космоса, что видно, в частности, по введению им понятия умозрительной материи. Так, характеризуя неоплатоническую космологию, А.Ф. Лосев отмечает: «В космосе совершается вечная жизнь в виде ниспадения вещества из высших его сфер в низшие и обратного его восхождения. Тут мы имеем картину круговорота вещества, очень близкую к досократикам, но, конечно, досократовский одушевленный космос является здесь подчиненным более высоким областям Души, Ума и Единого, которые у досократиков намечены только в самой общей и притом вполне натуралистической форме».³⁰⁹ Тем не менее, и это важно подчеркнуть, сам космос по-прежнему так и остался внеличным, телесным абсолют, несводимым ни на что другое, кроме самого себя.

Другим важным отличием учения о бытии Плотина от онтологии Платона было использование им принципа эманации для объяснения перехода от высших уровней бытия к низшим. Плотин здесь берет за основу образ солнца-блага из «Государства» Платона и применяет аналогию солнца и света, огня и тепла, источника и реки для описания истечения Ума от Единого, которое он затем использует как порождающую модель в своей онтологии. Сам Плотин описывает этот процесс так: «Для того чтобы сущее получило бытие, необходимо, чтобы Первоединый сам не был таким же существующим, а был Отцом сущего, сущее же было его первым рождением. Так как Первоединый есть всесовершенный, так как Он никого не ищет, не имея никакой потребности, никакого желания, то сам Он как бы через край всем переполнен: это-то переполнение и произвело нечто иное... Таким образом, происхождение существующего, начинаясь от первого, идет все ниже и ниже, причем каждое звено в этом процессе занимает место, сообразное с его природой. Каждое вновь произведенное бытие, с одной стороны, менее совершенно в сравнении с тем бытием, от которого произошло, а с другой – сохраняет подобие его в такой степени, в какой сохраняет связь с ним и подчиняется ему... Таким образом, мир истинно-сущего представляет как бы длинную цепь жизни, в которой каждая предыдущая форма производит последующую, каждая последующая производится предыдущей, но так, что предыдущая не истощается в последующем и ее не поглощает, – так, что все они друг от друга отличны

³⁰⁹Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: АСТ, 2000. – С. 226.

и в то же время составляют одно непрерывное целое».³¹⁰ Если бог как Первоединое представляет у Плотина единство мира в онтологическом смысле, то эманация как процесс порождения и обновления бытия выражает это единство в генетическом отношении.

Исходя из вышесказанного, можно отметить, что, основав свою онтологию на платоновском понимании бытия, Плотин при этом развил ее, наметил несколько новых определяющих принципов и понятий:

– принцип последовательного, систематизированного, детально разработанного абсолютного объективного идеализма, где материя – лишь порождение идеального;

– принцип динамизма и энергетизма, творчески-текучего состояния мира: у Плотина идеальность активна, мир пронизан текучестью, движением, насыщен энергией;

– принцип эманации – ключевого понятия у Плотина, которое можно перевести как «изливание», «истечение», «выхождение», «шествие вперед», – как диалектический переход от Единого к иному, из одной области бытия в другую и от одной категории к другой;

– принцип строгой системности и иерархичности бытия. Мир у Плотина сплошь ранжирован, субординирован, принципиально неоднороден и анизотропен, с этим связана и идея творения высшим бытием низшего, признание за высшим родом бытия творческого начала, дающего импульс развитию всех остальных его ступеней;

– принцип единства бытия, своеобразно понятого идеального единства мира, в соответствии с которым высшая ступень иерархии бытия имеет исключительный характер. Она не подвластна мышлению, логике, ее нельзя категориально определить, но вместе с тем именно в ней сконцентрировано все сущее и все потенциально возможное бытие, из нее все истекает и ею все порождается, она как бы «держит» на себе весь мир, все вещи в целом и каждая в отдельности пронизаны ею.

П.В. Берестов, оценивая онтологию Плотина и ее своеобразие в рамках всего платонизма, в том числе в плане отличия ее и от платоновского понимания бытия, отмечает, что «имеется возможность интерпретации онтологии Плотина как иерархии «сущих» от первоначала до материи, обладающих все более ограниченной свободой. Именно свобода оказывается связующим принципом системы Плотина на всех ее уровнях. Все в той или иной степени сущее в системе Плотина оказывается либо свободно

³¹⁰Плотин. Эннеады. V. 2. 1-2. // Плотин. Избранные трактаты. – Минск.: Харвест, 2000. – С. 24-27.

действующим в некоторых отношениях, либо результатом свободного действия (свободного избрания). Вообще, в системе Плотина нечто является существующим в той степени, в которой оно свободно».³¹¹

Интересен взгляд на эту проблему у Ю.А. Шичалина. Он, излагая историю античного платонизма, использовал схему, взятую у поздних платоников, в частности Прокла и Дамаския. Эта схема такова: пребывание – выступление – возвращение. Она описывает любой процесс развертывания, раскрытия, эволюции некоего начала. Суть ее в том, что для того чтобы нечто могло проявляться и развиваться, оно должно устойчиво пребывать. Именно полнота бытия – пребывания всякой реальности, являющейся ее благом, – провоцирует исхождение, шествие вперед, выступление, продвижение, сопровождающееся раскрытием возможностей и дробным воспроизведением пребывающего. Но чтобы это продвижение не ушло безвозвратно в дурную бесконечность, необходимо возвращение к исходной полноте, стремление обрести ее во всех проявлениях и в полноте ее познания. Так и платоническая мысль = философия = онтология, обретя однажды свою полноту и раскрыв затем все богатство своих возможностей, неизбежно вновь устремилась к самой себе – к своим истокам и к своей полноте. Платон в этой триадичной схеме символизирует первый этап – полноту пребывания, он завершает его, а Плотин есть третий этап – возвращение к своим истокам, но возвращение, обогащенное всем предыдущим развитием философской мысли. При этом Ю.А. Шичалин подчеркивает, что эта схема – лишь одна из возможных трактовок развития платоновской мысли, и она ни в коем случае не является неким жестким трафаретом.³¹²

Завершая данный анализ, как же можно было бы в целом оценить взаимоотношение теорий бытия Платона и Плотина? Блаженному Августину приписывается одно высказывание, сделанное, разумеется, совсем в других условиях и по другому поводу, но, как представляется, оно весьма неплохо вскрыло бы и осветило специфику соотношения онтологических программ двух указанных мыслителей. Вот эти слова Августина: «В главном – единство. В остальном – свобода. И во всем – любовь».

В самом деле, думается, что в трактовках основополагающих, базисных вопросов онтологии и метафизики Платон и Плотин были едины. Конечно, это было единство не мертвое, застывшее, но диалектическое, творческое,

³¹¹Берестов И.В. Свобода в философии Плотина. – СПб.: Изд. СПбГУ, 2007. – С. 366.

³¹²Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. – С. 48-52.

развивающееся, не сводящееся к простому подражанию и повторению ранее открытых истин, однако это было все же именно единство. Но были и такие пункты, где взгляды Платона и Плотина существенно различались, и это – тоже вполне естественный процесс, ибо Плотин далеко выходил за рамки простого комментатора и интерпретатора Платона, являясь оригинальным и творческим продолжателем философии платонизма. Наконец, не подлежит сомнению, что через всю свою жизнь Плотин пронес чувство глубокой любви, преданности и уважения к «божественному Платону», даже когда был не согласен с ним. Достаточно вспомнить, что каждый год 21 мая – в день рождения Платона – Плотин приносил жертву в его честь и приглашал своих учеников на обед, где они должны были выступать с речами.

Итак, совершенно ясно, что Платон в своей теории бытия, синтезировав достижения предыдущего этапа античной мысли, прежде всего, размышления Пифагора, Парменида, Сократа и других близких ему философов, сделал решительный прорыв, открыв новое измерение бытия – ноэтический космос, трансцендентный мир идей. Но при этом Платон оставил в наследство и целый ряд вопросов и проблем, которые у него не получили окончательного, полностью удовлетворяющего его самого и его учеников, разрешения и которые допускали самые разные и противоречивые трактовки. Тем самым подтвердилась правомочность известного высказывания, что величие философов определяется не только тем, какие вопросы они решают, но и тем, какие вопросы они ставят. Так, например, у Платона не нашли окончательного разрешения такие проблемы, как диалектика соотношения идей и вещей, происхождение вещей материального космоса, природа Первоначала. И, что существенно для данного исследования, Платон не смог дать онтологического решения проблемы единства умозрительной и чувственно-воспринимаемой реальности, т.е. не смог решить проблему единства мира. Можно согласиться с С.П. Лебедевым, что «в учении Платона из двух элементов живого организма, по крайней мере, душа (идея) не формировалась сообразно физической модели, и это был существенный прогресс. Однако, увы, в соотношениях души и тела продолжал властвовать прежний принцип: душа объединялась с телом внешним образом (вселялась), как объединяются безразличные друг другу части неживого сложного объекта».³¹³

Надеюсь, из текста этой работы ясно также и то, что Плотин, опираясь на свои оригинальные философские изыскания и серьезный мистический опыт, придал новый импульс для толкования текстов Платона и для

³¹³Лебедев С.П. Идеализм. История и логика генезиса. – С СПб.: Изд. СПбГУ, Изд. РХГУ, 2008. – С. 814.

разрешения вопросов и проблем, которые у самого Платона остались не до конца проясненными. Выше приводилось мнение А.Ф. Лосева о том, что философия (и, значит, онтология) Плотина есть не что иное, как раскрытие, развитие, экспликация идей и принципов, которые у самого Платона содержались лишь в зародыше, неявно, имплицитно, были высказаны вскользь и не получили дальнейшего развития. На мой взгляд, более близким к истине было бы утверждение не о том, что неоплатонизм есть продолжение платонизма, только в более развитом и завершенном виде, но о том, что учение Плотина было более последовательной и оформленной философской системой, чем учение Платона.³¹⁴ К первому из них вполне подходит характеристика, которую С.П. Лебедев в своей монографии относит к Аристотелю. «В его усилиях, – пишет он, – усматривается стремление доделать то, что не вполне получилось у Платона – построить понятийный аппарат таким образом, чтобы он позволил смоделировать единство умозрительного и чувственно воспринимаемого, показать их как именно противоположности, а не просто как отличные друг от друга. Очевидно, это возможно лишь в том случае, если чувственно воспринимаемое и умозрительное рассматривать не как две разных сферы, а как две несамостоятельные части (стороны) одного целого».³¹⁵ Достижением Плотина стало то, что он первым в античной философии создал учение о бытии, в котором строго придерживался позиции идеалистического монизма. Это стало возможным благодаря тому, что он первым с идеалистических позиций смог решить проблему единства мира именно как онтологическую проблему.

³¹⁴Так авторы известного французского исследования находят, что «Плотин заложил основы неоплатонизма и определил его своеобразие: предпочтение, отдаваемое «Пармениду» перед «Тимеем» как эталонному диалогу, с которым необходимо соотносить философию Платона в целом; платоническое Единое, полагаемое как первоначало, пребывающее вне аристотелевского Ума; иерархия всех уровней бытия, выстроенная исходя из Единого. Кроме того, Плотин глубоко исследовал устройство души и предложил действительно оригинальную антропологию. Плотин сумел также по-новому прочесть основные тексты великих философов, внес в них порядок и ясность... Плотин вернул речи философский способ выражения». Греческая философия. Т. 2./Под ред. Моники Канто-Спербер. – М.: Греко–латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. – С. 683–684. И, видимо, прав В.В. Бибихин, указавший, что настоящий верный ученик редко или почти никогда не повторяет учителя, ни в коем случае не пересказ–изложение, а вот показать *размах*, объем – вот, что такое настоящий ученик. Бибихин. В. В. Чтение философии. – СПб.: Наука, 2009. С. 480. И действительно, через Плотина, через его тексты и мысли становится все более зримой и выпуклой грандиозность мысли Платона, верным учеником которого он себя считал.

³¹⁵Там же. – С. 815.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итоги выполненного исследования

В завершение диссертационного исследования, посвященного становлению принципа идеального единства мира в античной философии (на примере таких «персональных центров», как пифагорейцы, Парменид, Платон, Плотин), хотелось бы еще раз обобщить, резюмировать вкратце все вышесказанное и сформулировать телеграфно кратко некие основополагающие выводы.

Очевидно, что проблема бытия и обоснования его единства (неважно, в материальном ли, в идеальном ли ключе) является фундаментальнейшей для философии. Многообразие философий определяется многообразием онтологий. Каждый по-настоящему крупный мыслитель выстраивает свою онтологическую платформу, свою онтологическую конструкцию. Философия есть собирание разрозненных фрагментов мира, выстраивание из них некоей более или менее целостной картины; это есть попытка обнаружить, выявить, реконструировать те силы, механизмы, принципы, энергии, которые делают целостность возможной. Это принципиально важно и для материалистов, и для идеалистов. Причем еще раз подчеркнем мысль, которая уже ранее звучала: все эти онтологические штудии и упражнения отнюдь не абсолютно произвольны и анархичны. Есть некие рамки, пределы для них, заданные и социальным звучанием, и гражданской ролью доктрины. Что касается осмысления идеального бытия в его единстве и целостности, становления принципа идеального единства мира, то идеализм, как тоже уже подчеркивалось, отнюдь не в меньшей степени, чем материализм заинтересован в доказательстве этого самого идеального единства, ибо, еще раз подчеркну, без такового обоснования представители идеализма будут снова и снова не в состоянии объяснить положительно взаимосвязь всех структурных уровней нашего мира, взаимосвязь и взаимозависимость макрокосма и микрокосма, исследовать универсальные свойства феноменов этого мира, установить общие законы их функционирования и развития. А все это вышесказанное и означает шаги по установлению и обнаружению такого мирового единства. Неумение или нежелание (или и то, и другое вместе!) философа-идеалиста доказать идеальное единство мира, причем доказать не парой фокуснических фраз, а на серьезном научном, мировоззренческом и эвристическом уровне, вынуждает его снова и снова возвращаться к трафаретной и во многом несостоятельной и устаревшей модели, согласно которой некое активное и творческое идеальное начало преобразует и оформляет косную, пассивную материю, не способную

к внутренним изменениям, к имманентной активности. Причем остается весьма туманен и непонятен сам механизм, принцип такого оформления и преобразования, этапы его. И вот автор данной работы выше уже высказывался в том смысле, что такое, если угодно, понимание «первичности» идеального над материальным является весьма примитивным и стереотипным, игнорирующим богатый конкретный материал частных наук. Это ослабляет эвристический, мировоззренческий и научный потенциал идеализма в его конкуренции с материализмом.

Так вот уже с древности были осмыслены категории «единое» и «многое», которые, как представляется, были отражением издревле сформировавшихся в человеческом мышлении бинарных оппозиций, таких же, как, например, «часть» и «целое», «центр» и «периферия» ну и так далее. Греческую мысль они занимали и волновали, начиная с самых ранних этапов своего становления и развития. И вот, собственно, автор данного исследования, взяв за основу эволюцию философских представлений древнегреческих мыслителей о соотношении «единого» и «многого», попытался выстроить некую более или менее стройную, как ему видится, концепцию. И здесь нужно еще раз телеграфно кратко пояснить, почему, собственно, наш выбор для иллюстрации своей концепции пал именно на эти персоналии. Дело в том, что для нас Пифагор и пифагорейство представляют собой онтологическую конструкцию, манифестирующую чистое, абсолютное множество без скрепляющего его единства. Это – чистый онтологический плюрализм. И в определенном смысле это даже понятно и объяснимо, ибо пифагорейцы были самыми ранними из всех фигурирующих в моей работе мыслителей. А ведь известно, и я рассуждал уже об этом ранее, что множество и логически, и исторически, и онтологически, и гносеологически постичь гораздо легче, нежели чем единство, которое надо еще выявить под толщей эмпирии, эксплицировать его, осмыслить, обосновать, обнаружить ту основу, на которой оно зиждется. Все это требует развитого логического и философского аппарата, соответствующего инструментария. На другом полюсе появляется Парменид со своими философскими интуициями чистого и абсолютного Бытия, понятого, напротив, как абсолютное единство без множественности, как тождество бытия и мышления. Это – другая противоположность. Это – чистый онтологический монизм. Затем на философскую авансцену величественно вступает Платон, находившийся, как известно, и под влиянием пифагорейства, и под влиянием чар Элеата. Он попытался сформулировать свою онтологическую платформу, некую в известном специфичном смысле систему, где предложил свое решение проблемы идеального единства мира, попытался соорудить свой идеальный

мир и обозначить скрепы, объединяющие его в некую единую систему, некий единый универсум, единый космос. Но, как показано было в данной работе, до конца это ему сделать не удалось. Ему не удалось оформить до конца последовательную и полностью непротиворечивую систему философского идеализма, хотя серьезные интенции у Платона к этому, несомненно, были. Однако, как было рассмотрено выше, Платону в своей онтологии не удалось непротиворечиво совместить, увязать, гармонизировать такие субстанции, слои, уровни бытия, как сами идеи, Благо, Единое, Демиург, Душа мира, наконец, материя(хора). Осталось непонятным, как, в какой степени иерархичности они соотносятся друг с другом. Есть ли некое единое первоначало, которое их всех продуцирует, если есть, то какое же именно? Какова роль Бога в философии Платона? И, наконец, 6 веков спустя появляется Плотин, который более или менее удовлетворительно разрешил все эти и многие другие вопросы, создал действительно целостную и последовательную систему, объясняющую идеальное единство мира на всех его уровнях. Впервые философ более или менее удовлетворительно показал, как все многообразие универсума, включая и материю(!) продуцируется из одного единого первоисточника, вытекает из него и восходит к нему. Показан был и механизм, это порождение обеспечивающий – эманация или апоройа. Неоплатонизм стал действительно целостной законченной системой, философской конструкцией, сумевшей глубоко обосновать и провести на всех уровнях этот самый принцип идеального единства мира, показать становление единого идеального бытия и то, как оно сочетается и со множественностью, в известном смысле, и предполагает ее. Здесь приведена, конечно, лишь общая схема этого длительного процесса обоснования и поисков идеального единства мира. Если еще чуть более конкретизировать, то получается, что пифагорейцы (и в этом их заслуга!) сделали принципы математики принципами всего сущего, подвергли понятие «числа» философской интерпретации, но, если еще раз суммировать, то проблема состояла в том, что: 1) пифагорейцам так и не удалось удовлетворительно объяснить, в каком именно смысле числа являются субстанциональными началами бытия; 2) остался без ответа весьма существенный вопрос: поскольку существует множество чисел, которое в своей прогрессии бесконечно, то все ли числа имеют равные права как истинно сущее, или в их мире имеется иерархия, возносящая одно из них над всеми другими? А если есть некое «верховное число», то можно ли посредством его обосновать единство и порядок в мире, которому сам Пифагор дал название «космос»? Здесь также царили путаница и противоречия: то на роль такого Первичного числа претендовала 1, то 7, то 10, то

4, при этом аргументации, приводившиеся в каждом случае, были порой весьма надуманными, искусственными и даже фантастическими; 3) да и можно ли вообще было, пребывая в мире чисел, найти такое, которое бы находилось в основе всех остальных? Здесь была дилемма: либо прийти к выводу, что «неправых чисел» не бывает и объявить все числа священными, либо отказаться от их сакрализации. В своем понимании идеального бытия, следовательно, они остались плюралистами, видя в числах чистые сущности, которые, хотя и вступают в определенные отношения, не зависят друг от друга настолько, чтобы нуждаться в едином верховном начале. Восхождение к таковому весьма затрудняли и чувственно-телесные интуиции пифагорейцев, соединение в их сознании, вплоть до начала «платонизации» пифагореизма, математических и физических характеристик тел.

Парменид, как уже ранее замечалось, придал философский смысл понятию бытия, а значит стоял у истоков онтологии как философской дисциплины. Его бытие – это специфический теоретический объект, предмет только и именно философского и никакого другого познания. После него проблема бытия навечно заняла свое место в исканиях мыслителей разных школ. Парменид своим учением о бытии подвинул последующих философов к обсуждению и решению таких проблем, как соотношение чувственного и рационального в познании, противоречивый характер движения, соотношение единого и многого и целого ряда других. Да, он не решил все эти проблемы, но его величие состоит именно в том, что он впервые их поставил, стимулировав не прекращавшийся далее поиск ответов на них в последующие эпохи развития философской мысли.

Он, лишив бытие чувственных качеств и связав его с мыслью, ввел в философскую интуицию понимание бытия как мышления. Это, как уже ранее неоднократно отмечалось, вовсе не означает, что у Парменида бытие равно мысли. Нет, оно у него вполне телесно, чувственно, материально, но при этом соответствует истинному мышлению. При этом сам термин «тождество», хотя он и часто применяется для аттестации отношений между мышлением и бытием у Парменида, на мой взгляд, является неудачным потому, что побуждает интерпретировать этот тезис в духе немецкой классической философии, что, безусловно, неверно. Соответствие бытия и мышления означает, по моему разумению, которое я вынес из анализа дошедших до нас текстов, источников, фрагментов, что отныне не показания наших чувств, а доводы нашего разума становятся критерием истины. В этом-то и есть, как представляется, смысл «рационалистической революции», совершенной Парменидом. Элеат поставил вопрос о роли

и месте мысли в структуре мироздания, и сегодня в эпоху тотального «бегства от мысли» этот вопрос звучит весьма актуально. Но и здесь возникали проблемы. Как выше уже подчеркивалось, из текстов Парменида не вполне ясно, что он понимал под «тождеством бытия и мышления». Насколько вообще уместен сам термин «тождество»? Здесь есть разные точки зрения. Они подробно анализировались. Свое понимание этого тождества я уже высказал выше. И опять же, Пармениду так и не удалось до конца объяснить, как данное у него духовное начало, совпадающее с телесным миром, обеспечивает его единство, помимо актов истинного мышления. Но, конечно, невозможно отрицать, что Парменид своими исканиями обеспечил прорыв к идеалистическим учениям будущего. Концепция чистого бытия, свободного от всякого чувствования и доступного только правильному мышлению, заложила основу для спекулятивных поисков идеальной метафизической реальности, которая отлична от всех иных реальностей, в существовании которых нас убеждает чувственный опыт.

Наконец, если кратко резюмировать по платоновским интуициям в понимании бытия, то еще раз представляется совершенно необходимым указать, что автор данной диссертации, проанализировав большой массив источников, текстов, исследований, пришел к выводу, что Платону не удалось до конца решить проблему обоснования идеального единства мира, хотя, безусловно, он серьезно продвинулся в этом вопросе по сравнению со своими предшественниками. Но при этом остались проблемы и противоречия, которые он так и не смог удовлетворительно до конца решить и объяснить: каково соотношение между собой таких идеальных сущностей, как идеи, Единое, Демиург, Ум, Благо, Душа мира; как они все соотносятся с материей? Есть ли некий действительно единый и единственный, верховный и абсолютный первопринцип, из которого бы вытекало все материальное и духовное много- и разнообразие мира, космоса, разнообразие самих идей, наконец? (Мы видели ранее, что Единое, Благо, Демиург на эту роль не вполне подходят.) Поэтому, на наш взгляд, Единое у Платона – это не онтологическая, не бытийственная, не субстанциональная, но **логическая категория**, не обладающая самостоятельным онтологическим статусом; Единое – это принцип идеи, понятие, характеризующее форму, структуру, сущность идеи, но оно не есть самостоятельное бытие этого Единого как особого объекта, это есть именно логическое понятие, позволяющее объяснить, как возможно, чтобы идея, оставаясь сама собой, породила бы при этом множество вещей, отношений, свойств и так далее; значит, оно обладает не онтологическим, а именно логическим содержанием;

такое единство мира следует понимать именно как логический принцип(категория логики и диалектики), обеспечивающий порядок в отношениях между идеями и вещами. Таким образом, мир идей предстает как иерархически организованная система, порядок в которой обеспечивается логическими связями. Гарантом этих связей являются такие категории, выделенные Платоном, как единое, иное, бытие, покой, движение, тождество, различие. Логическое первенство идей по отношению к вещам и общих идей – по отношению к частным идеям и было осмыслено в платонизме как принцип единства мира. Хотя сам Платон в зрелый период пытался найти онтологическое обоснование такого единства (идея блага, бог), ему в целом не удалось подняться в своем понимании идеального единства бытия выше построения универсальных, хотя местами и произвольных, логических конструкций. Представляется, что онтология Платона здесь может быть вмонтирована в такую схему (разумеется, как любая схема, она несколько упрощает реальный ход развития мысли, но, думается, в данном случае может быть весьма приемлема): Парменид как всепоглощающее единство без множество (Бытие) – пифагорейцы как тотальное множество без единства (Числа) – Платон как не до конца удавшаяся попытка совместить единое и многое (Единое и единство мира как логический но не онтологический принцип) – Плотин как окончательный синтез единого и многого (Сверхъединое как действительный, субстанциональный, онтологический первопринцип, порождающий из себя абсолютно все многообразие и духовной, и материальной реальности; все, в том числе и материя, генерируются из Сверхъединого через особый механизм – эманацию или апоройю). Таким образом, можно утверждать, что онтологические поиски Платона в плане обоснования идеального единства мира, единства идеального бытия – это очень важный, хотя противоречивый и незавершенный этап категориального оформления такого единства, это мост, переброшенный к Плотину, у которого этот принцип идеального единства мира нашел свою каденцию, свое грандиозное и торжественное завершение.

Плотин, как было показано, рассматривал свою систему как продолжение и развитие принципов платонизма, но на самом деле оказалось, что это был по-настоящему крупный оригинальный мыслитель, творчески развивший платоновскую онтологию, обогативший ее. Еще раз укажем здесь, что по сравнению с платоновским универсумом космос Плотина более четко ранжирован, структурирован, разделен на сферы, причем возрастает роль именно ноэтических, интеллектуальных сфер бытия, перед которыми отступают на второй план телесные, материальные сферы, уровни и слои.

Недаром вводится даже понятие «умозрительной материи». Космос есть единство субъекта и объекта, причем обостряется внимание к проблематике именно *субъекта*, и эти личностные интуиции есть, несомненно, предвозвестие грядущей эпохи Средневековья, которой Плотин был по своему близок. Дано учение об эманации, отсутствующее у Платона, которое призвано показать, как протекает процесс творения Единым низших уровней и слоев бытия. Плотин осуществил грандиозный идеалистический синтез. *Впервые было выявлено, как Единое начало непротиворечиво продуцирует из себя все много- и разнообразие действительности, включая саму материю (у Платона, как известно, материя никем не сотворена, она совечна идеям, а вот у Плотина она порождается Единым).* При этом не следует забывать, что свои теории Плотин строил в качественно новую историческую эпоху, что налагало отпечаток на все его философско-онтологические изыскания. Так, автору данной работы представляется не совсем уж беспочвенной мысль о том, что стремление Плотина выявить принципы идеального единства мира и на этих принципах таковое единство обосновать не в последнюю очередь объясняется его полемикой с гностиками, с их непримиримым дуализмом, а также стремлением Плотина этот трагический дуализм снять, преодолеть его, предложить такую модель бытия, где бы такой дуализм был в принципе невозможен.

Ну и, конечно, автор данной работы хочет еще раз здесь подчеркнуть, что когда мы говорим об идеализме применительно к античной эпохе, то надо понимать, что это особый идеализм, со своей спецификой. И здесь, прежде всего, важны два обстоятельства: 1) это – объективный идеализм, ибо другим он тогда и быть не мог, так как античность если уж не совсем не знала, то, по крайней мере, не придавала особого значения понятию *личности*; личностное самосознание античного человека было не столь внушительным, и он не придерживался столь высокого мнения о себе, чтобы мог заявить о том, что все на свете, вся реальность есть порождение его собственного Я, порождение, дериват, продукт эмоций, ощущений и разума субъекта. Такого античный человек, понимавший и ощущавший себя как одно неразрывное целое с безличностным Абсолютом = Космосом, целое, встроенное имманентно в его структуры и ритмы, вплетенное в них, неотделимое от них, так вот такого этот человек вообразить себе не мог, и даже субъективно-личностные интуиции, предчувствия и переживания Плотина не меняют здесь принципиально ничего; поэтому и Числа Пифагора, и Бытие Парменида, и Идеи Платона и даже Сверхъединое Плотина следует трактовать как объективные, безличностные, имперсональные структуры; 2) это идеализм, который в вопросе о соотношении идеальных

и материальных начал, сторон, проявлений бытия, безусловно, отдает примат идеальному началу, иначе он и не был бы идеализмом, но при этом остается немалой также и роль материальных, вещественных проявлений, идеальное насквозь пропитано материей (пускай особой, тонкой, струящейся, светлой), вещественными потоками, телесными интуициями. Неслучайно и числа Пифагора можно в определенном смысле трактовать как натуралистические, природные, телесные объекты – один из аспектов понимания этих чисел; да и Бытие Парменида, при всей его пропитанности, пронизанности, насыщенности мыслью, в чем-то очень напоминает огромное материальное мировое тело, нельзя, бывает, отделаться от этого ощущения телесности, «физичности», натуралистичности, материальности парменидова бытия; да и даже идеи Платона, как явствует из некоторых пассажей, имеет свою идеальную, особую, но все-таки материю, их можно представить зримо, пластично. Только у Плотина этот натуралистичный, телесный, материально-вещественный аспект, модус бытия, универсума оттесняется, отходит на второй план, уступая место ноэтическим, интеллектуалистическим сферам, но даже и у него этот процесс дематериализации до конца не завершен.

Вот такими, если предельно обобщить и систематизировать их, видятся автору данного исследования основные этапы становления принципа идеального бытия и идеального единства мира в античной философии применительно к тем персоналиям, о которых в данной диссертации идет речь. Ясно одно: убедительное и глубокое диалектическое обоснование единства мира с точки зрения идеализма (диалектическое – значит позволяющее вывести и объяснить из него (единства) и множественность, показать, что она является необходимым моментом его), выявление принципов и закономерностей, его обеспечивающих всегда, издревле было насущной задачей этого направления, его представителей, даже если они не все и не всегда явно и отчетливо осознавали это. Ведь философия – это всегда поиск *единства, единого во многом, того единого, которое через это многое просвечивает и организует, определяет, детерминирует, структурирует это многое, бытие его. Это верно и для идеализма, и для материализма!* По крайней мере, наиболее крупные и значительные фигуры этого направления (идеализма) уже в Древней Греции (на заре рождения самого идеализма) пытались подняться до осознания этой проблемы, эксплицировать хотя бы некоторые ее аспекты и начать решать ее, что и иллюстрируют философские интуиции, идеи и искания тех самых «персональных центров», которые были предметом данного исследования.

Рекомендации

В связи со всем вышеизложенным рекомендуем далее продолжить изучение проблемы идеального бытия и идеального единства мира, в частности то, как она осмыслялась в античности, и не только мыслителями, фигурирующими в данной работе, но и другими идеалистами, представителями античной мысли. Рекомендуем также детальнее и глубже рассмотреть влияние анализируемых в данном исследовании учений на дальнейшее становление идеализма как идейно-философской и мировоззренческой парадигмы, так как полагаем, что здесь есть еще недостаточно исследованные аспекты, таящие в себе возможность новых нетривиальных и интересных научно-философских обобщений.

Перспективы дальнейшей разработки темы

И в заключение хотелось бы еще только сказать несколько слов о том, какие именно идеи и положения, выдвинутые в данной работе, кажутся мне наиболее, может быть, интересными и заслуживающими, возможно, дальнейшей экспликации, дальнейшего развертывания и развития. Это три момента: 1) понимание Единого у Платона и идеального единства мира в целом именно как логического и диалектического (не субстанционально-онтологического!) принципа; 2) понимание тождества бытия и мышления у Парменида (если здесь вообще уместен термин «тождество» – может все-таки лучше соответствие, взаимодополнительность?) не как полного совпадения бытия и мысли, растворения их друг в друге, того, что бытие и есть чистая мысль, а такое понимание этого соответствия, которое означает, что от ныне не показания наших чувств, а доводы нашего разума становятся критерием истины, то есть здесь важны логические, семантические критерии; 3) понимание того, что стремление Плотина выявить принципы идеального единства мира и на этих принципах таковое единство обосновать, не в последнюю очередь, наряду с другими причинами, как думается автору данной диссертации (здесь он солидарен с А. Дугиным), объясняется его полемикой с гностиками, с их непримиримым, трагическим, принципиально непреодолимым дуализмом, объясняется стремлением Плотина этот трагический дуализм снять, преодолеть его, предложить такую модель бытия, где бы такой дуализм был в принципе невозможен. Хотя, конечно, следует признать, что этот тезис требует дальнейшей проработки, детализации, подтверждения и изучения. Но право на существование и на дальнейшее осмысление он имеет.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аббаньяно, Н. Мудрость философии / Н. Аббаньяно. – СПб.: Алетейя, 2000. – 311 с.
2. Аванесов, С.С. «Горгий» Платона: опыт аксиологического комментария/ С. С. Аванесов // ЕХОЛН. Т.II. Вып. 2. Новосибирск, 2008. – С. 181-194.
3. Адо, П. Духовные упражнения и античная философия/П. Адо. – М.: Степной ветер, Коло, 2005. – 448 с.
4. Адо, П. Плотин или простота взгляда / П. Адо. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – 144 с.
5. Адо, П. Что такое античная философия? / П. Адо. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. – 317 с.
6. Академия: материалы и исследования по истории платонизма. Выпуск 6. – СПб.: Изд. СПбГУ, 2005. – 484 с.
7. Академия: материалы и исследования по истории платонизма. Выпуск 8. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2010. – 363 с.
8. Акишина, Е.О. Роль метафоры в философии Платона / Е.О. Акишина// Вестник НГУ. Серия «Философия и право». Т.7. Вып.1. – Новосибирск. 2009. – С. 145-150.
9. Альберт, К. О понятии философии у Платона / К. Альберт. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного федерального университета, 2012. – 119 с.
10. Античная философия: Специфические черты и современное значение. Материалы научной конференции по античной философии.– Рига: Изд-во Академии наук Латвийской ССР, 1988. – 69 с.
11. Античность как тип культуры / А.Ф. Лосев, Н. А. Чистякова, Т. Ю. Бородай и др. – М.: Наука, 1988. – 336 с.
12. Аристотель. Метафизика / Аристотель. – М.: Эксмо, 2006. – 608 с.
13. Армстронг, А. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / А. Армстронг. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.– 256 с.
14. Арним, Г. История античной философии / Г. Арним.– М.: ЛКИ, 2007.– 264 с.
15. Асланов, Л. А. Менталитет и власть. Русская цивилизация. Книга 3 / Л. А. Асланов.– М.: ТЕИС, 2009.– 475 с.
16. Асмус, В.Ф. Античная философия / В.Ф. Асмус.– М.: Высшая школа, 2005.– 544 с.

17. Асмус, В.Ф. Историко-философские этюды / В.Ф. Асмус.– М.: Мысль, 1984.– 322 с.
18. Асмус, В.Ф. Платон / В.Ф. Асмус.– М.: Мысль, 1969.– 247 с.
19. Афонасин, Е.В. Метафизика в античности / Е.В. Афонасин, А.С. Кузнецова. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского гос. университета, 2006. – 98 с.
20. Ахутин, А.В. Античные начала философии / А.В. Ахутин. – СПб.: Наука, 2007. – 783 с.
21. Ахутин, А.В. Поворотные времена / А.В. Ахутин. – СПб.: Наука, 2005. – 743 с.
22. Ахутин, А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время /А.В. Ахутин. – М.: Наука, 1988. – 208 с.
23. Берестов, И.В. Возможные послылки Парменида: (3) проблематичность интерпретации Сущего у Парменида как того, что существует вне мысли / И. В. Берестов// Вестник НГУ. Серия «Философия и право». Т. 7. Вып. 1. – Новосибирск. 2009. – С. 129-134.
24. Берестов, И. В. Возможные послылки Парменида: (4) проблема двух способов существования – свидетельства из поэмы в пользу «существования в мышлении» / И.В. Берестов // Вестник НГУ. Серия «Философия и право». Т. 7. Вып. 2. – Новосибирск. 2009. – С. 85-95.
25. Берестов, И. В. Возможные послылки Парменида: (5) некоторые парадоксы в «непарменидовских» подходах к существованию / И В. Берестов // Вестник НГУ. Серия «Философия и право». Т. 7. Вып. 3. – Новосибирск. 2009. – С. 89-102.
26. Берестов, И. В. Свобода в философии Плотина / И. В. Берестов. – СПб.: Изд. СПбГУ, 2007. – 382 с.
27. Биbihин, В. В. Чтение философии / В. В. Биbihин. – СПб.: Наука, 2009. – 536 с.
28. Биbihин, В.В. Язык философии / В.В. Биbihин. – СПб.: Наука, 2007. – 389 с.
29. Блонский, П.П. Философия Плотина / П.П. Блонский. – М.: Либроком, 2013. – 376 с.
30. Блонский, П.П. Этюды по истории ранней греческой философии / П.П. Блонский //Вопросы философии и психологии, 1914, кн. V (125) ноябрь – декабрь. –С. 471-496.
31. Богомолов, А.С. Диалектический Логос. Становление античной диалектики / А.С. Богомолов. – М.: Мысль, 1982. – 268 с.
32. Богомолов, А.С. Античная философия / А.С. Богомолов. – М.: Высшая школа, 2006.– 390 с.

33. Бородай, Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона / Т. Ю. Бородай. – М.: Савин С. А, 2008. – 284 с.
34. Бофре, Ж. Диалог с Хайдеггером. В 4-х книгах. Кн. 1. Греческая философия / Ж. Бофре. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – 253 с.
35. Брейе, Э. Философия Плотина / Э. Брейе. – СПб.: Владимир Даль, 2012. – 392 с.
36. Бугай, Д. В. «Город свиней» – «Государство» Платона (368 е – 373 е)/ Д. В. Бугай// Вопросы философии. – 2012. –N 1. –С. 145-156.
37. Бугай, Д.В. Несколько пассажей, иллюстрирующих этику Плотина/Д. В. Бугай// Вопросы философии. – 2006. –N 1. – С. 135-146.
38. Васильева, Т. В. Поэтика античной философии / Т.В. Васильева. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – 735 с.
39. Васильева, Т.В. Путь к Платону: Любовь к мудрости, или мудрость любви / Т.В. Васильева. – М.: Прогресс – Традиция, 1998. – 208 с.
40. Вернан, Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли/ Ж.-П. Вернан.– М.: Прогресс, 1988.– 224 с.
41. Виндельбанд, В. История древней философии / В. Виндельбанд. – Киев: Тандем, 1995.– 368 с.
42. Виндельбанд, В. Платон / В. Виндельбанд.–Киев: Зовнішторгвидав України, 1993.– 176 с.
43. Виндельбанд, В. Прелюдии / В. Виндельбанд.– М.: Кучково поле, Гиперборея, 2007.– 400 с.
44. Владиславлев, М.И. Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы / М.И. Владиславлев. – СПб.: Печатня В. Головина, 1868. – 330 с.
45. Вольф, М.Н. Стандартная англоязычная интерпретация учения Парменида / М. Н. Вольф // Вестник НГУ. Серия «Философия и право». Т. 7. Вып. 2. – Новосибирск, 2009. – С. 96-105.
46. Вольф, М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид / М.Н. Вольф. – СПб.: Изд-во Русской Христианской Гуманитарной Академии, 2012. – 382 с.
47. Вундт, М. Греческое мировоззрение/ М. Вундт. – Петроград: Изд-во Огни, 1916. – 164 с.
48. Гайденко, П.П. Время. Длительность. Вечность: Проблема времени в европейской философии и науке / П. П. Гайденко. – М.: Прогресс – Традиция, 2006. – 464 с.
49. Гайденко, П. П. История греческой философии в ее связи с наукой / П. П. Гайденко– М.: ЛИБРОКОМ, 2009.– 264 с.

50. Гайденок, П.П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ / П. П. Гайденок.– М.: ЛИБРОКОМ, 2010.– 568 с.
51. Гартман, Н. К основоположению онтологии/ Н. Гартман.– СПб.: Наука, 2003.– 639 с.
52. Гегель, Г. Лекции по истории философии. Кн. 1 / Г. Гегель. – СПб.: Наука, 1993.– 350 с.
53. Гейзенберг, В. Физика и философия. Часть и целое / В. Гейзенберг.– М.: Наука, 1989.– 401 с.
54. Гомперц, Т. Греческие мыслители. В 2-х тт. / Т. Гомперц.– СПб.: Алетейя, 1999.– 606 с. 272 с.
55. Гомперц, Т. Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы/ Т. Гомперц. – СПб.: Общественная польза, 1912. – 309 с.
56. Гончаров, И.А. Практические основания истины в античном платонизме / И.А. Гончаров. – Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 1998. – 157 с.
57. Горан, В.П. Исторические формы рационализма и иррационализма в западной философии: (6) эпоха классического полиса. Дуалистическая онтология и тенденция иррационализма в философии Платона / В. П. Горан // Вестник НГУ. Серия «Философия и право». Т. 7. Вып. 3. – Новосибирск. 2009. – С. 103-117.
58. Греческая философия. Т. 1 – 2. / М. Канто-Спербер, Дж. Барнз, Л. Бриссон, Г. Властос. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006, 2008. – 499 с.
59. Губин, В.Д. Философия: актуальные проблемы / В.Д. Губин. – М.: Омега – Л, 2006. – 376 с.
60. Джентиле, Д. Введение в философию / Д. Джентиле. – СПб.: Алетейя, 2000. – 470 с.
61. Джохадзе, Д. В. Основные этапы развития античной философии / Д. В. Джохадзе.– М.: Наука, 1977.– 295 с.
62. Джохадзе, Д.В. Философия античного диалога / Д. В. Джохадзе.– М.: Диалог – МГУ, 1997.– 391 с.
63. Джохадзе, Д.В. История диалектики: Эпоха античности/ Д. В. Джохадзе., Н. И. Джохадзе. – М.: КомКнига, 2010. – 328 с.
64. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский.– М.: Мысль, 1979.– 612 с.

65. Диплон, Д. Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347 – 274 до н. э.) / Д. Диплон. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 281 с.
66. Диплон, Д. Средние платоники 80 г. до н. э – 220 г. н. э. / Д. Диплон. – СПб.: Издательство Олега Абышко, Алетейя, 2002. – 448 с.
67. Доброхотов, А.Л. Избранное / А.Л. Доброхотов. – М.: Территория будущего, 2008. – 472 с.
68. Доброхотов, А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А. Л. Доброхотов. – М.: Изд. МГУ, 1986. – 245 с.
69. Доброхотов, А.Л. Учение досократиков о бытии/ А.Л. Доброхотов. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 84 с.
70. Доддс, Э.Р. Греки и иррациональное/ Э. Р. Доддс. – СПб.: Алетейя, 2000. – 509 с.
71. Долгов, К. М. Учение о Логосе и его значение для европейской и мировой культуры/ К. М. Долгов // Вопросы философии. – 2012. –N.3. –С. 163-167.
72. Донских, О.А. Античная философия: Мифология в зеркале рефлексии / О.А. Донских, А.Н. Кочергин.– М.: Изд-во МГУ, 1993.– 280 с.
73. Драч, Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики / Г. В. Драч. – Ростов на / Д.: Феникс, 2001.– 438 с.
74. Дугин, А.Г. В поисках темного Логоса (философско-богословские очерки) / А. Г. Дугин.– М.: Академический Проект, 2013.– 515 с.
75. Жмудь, Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме / Л. Я. Жмудь.– СПб.: ВГК, Алетейя, 1994.– 376 с.
76. Жмудь, Л.Я. Пифагор и ранние пифагорейцы / Л. Я. Жмудь.–М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012.– 445 с.
77. Зайцев, А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V веков до н. э / А. И. Зайцев. – СПб.: Изд. СПбГУ, 2001. – 320 с.
78. Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков / Составление и общая редакция М. С Петровой (исследования и переводы). – М.: Кругъ, 2010. – 736 с.
79. Исаев, И.А. «Платоновская идея» и эволюция политических форм / И.А. Исаев // LexRussia № 5. М. 2009.– С. 1037 – 1055.
80. Исследования по истории платонизма; под общ. ред. В.В. Петрова. –М.: Круг, 2013.– 880 с.
81. История античной диалектики.– М.: Мысль, 1972.– 335 с.

82. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 1: Философия древности и Средневековья; под ред. Н.В. Мотрошиловой.– М.: Академический Проект, 2012.– 435 с.
83. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант.– М.: Мысль, 1994.– 591 с.
84. Кессиди, Ф.Х. «Загадка» бурного расцвета греческой философии/ Ф. Х. Кессиди// Вопросы философии. – 2007. –N 8. – С. 91 – 97.
85. Кессиди, Ф.Х. К истокам греческой мысли / Ф.Х. Кессиди. – СПб.: Алетейя, 2001. – 288 с.
86. Кессиди, Ф.Х. От мифа к логосу / Ф. Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1972. – 312 с.
87. Койре, А. Очерки истории философской мысли/ А. Койре. – М.: Прогресс, 1980. – 286 с.
88. Комарова, В.Я. Становление философского материализма в Древней Греции. Логико-гносеологический аспект диалектики философского познания/ В. Я. Комарова. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1975. – 136 с.
89. Коплстон, Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. 1/ Ф. Коплстон. – М.: ЦЕНТРОПОЛИГРАФ, 2003. – 335 с.
90. КОСМОС и ДУША. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы); под общ. ред. П.П. Гайденко и В.В. Петрова. – М.: Прогресс – Традиция, 2005.– 880 с.
91. КОСМОС и ДУША. Вып 2. Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и в Новое время (исследования и переводы) / Под общ. ред. А.В. Серегина. – М.: Прогресс – Традиция, 2010.– 512 с.
92. Лебедев, С.П. Идеализм. История и логика генезиса / С.П. Лебедев.– СПб.: Изд. СПбГУ, Изд. РХГУ, 2008.– 829 с.
93. Лебедев, С. П. История античной философии. Метафизика/ С.П. Лебедев.- СПб.: Изд. РХГУ, 2001.– 288 с.
94. Лебедев, С.П. История античной философии. Физика / С.П. Лебедев.– СПб.: Изд. РХГУ, 1996.– 168 с.
95. Лега, В. П. История западной философии. Ч. 1. Античность. Средневековье. Возрождение / В. П. Лега. – М.: Изд. ПСТГУ, 2009. – 451 с.
96. Ловецкий, Г. И. Философия и математика. Высшие идеи и числа в Древнем мире и Античности / Г.И. Ловецкий. – М.: Изд. МГТУ им. Баумана, 2009. – 755 с.
97. Лосев, А.Ф. Античный космос и современная наука / А.Ф. Лосев.– М.: Мысль, 1993.– 550 с.
98. Лосев, А.Ф. Бытие. Имя. Космос / А.Ф. Лосев.– М.: Мысль, 1993.– 959 с.

99. Лосев, А.Ф. Дерзание духа / А.Ф. Лосев.– М.: Изд-во политической лит-ры, 1988.– 369 с.
100. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев.– М.: Мысль, 2001.– 561 с.
101. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика / А.Ф. Лосев.– М.: АСТ, 2000.– 623 с.
102. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х книгах / А.Ф. Лосев.– М.: Искусство, 1992, 1994. – 656 с.
103. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А.Ф. Лосев. – М.: АСТ, 2000. – 960 с.
104. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика / А.Ф. Лосев. – М.: АСТ, 2000. – 623 с.
105. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон / А. Ф. Лосев. – М.: АСТ, 2000. – 846 с.
106. Лосев, А.Ф. История античной философии в конспективном изложении / А. Ф. Лосев.– М.: ЧеРо, 1998.– 192 с.
107. Лосев, А.Ф. Миф. Число. Сущность / А.Ф. Лосев.– М.: Мысль, 1994.– 920 с.
108. Лосев, А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев.– М.: Мысль, 1993.– 960 с.
109. Любищев, А.А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры / А.А. Любищев.– СПб.: Алетейя, 2001.– 256 с.
110. Майоров, Г.Г. Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические / Г. Г. Майоров.–М.: ЛИБРОКОМ, 2009.– 416 с.
111. Маковельский, А.О. Досократики: доэлеатовский и элеатовский периоды / А. О. Маковельский.– Минск: Харвест, 1999.– 784 с.
112. Мамардашвили, М.К. Лекции по античной философии / М.К. Мамардашвили.– М.: Аграф, 2002.– 320 с.
113. Мень, А. Дионис. Логос. Судьба / А. Мень.– М.: Фонд имени Александра Меня, 2002.– 396 с.
114. Метафизика. Бытие и познание; под ред. Б.И. Липского, Б.В. Маркова, Ю.Н. Солонина.–СПб.: Изд. СПбГУ, 2008.– 563 с.
115. Миронов, В.В. Философия и Слово (или Еще раз о специфике философии)/ В.В. Миронов // Вопросы философии.– 2012.–№ 1.– с. 14.
116. Михайлова, Э.Н.Ионийская философия / Э.Н. Михайлова, А.Н. Чанышев.– М.: Изд. МГУ, 1966.– 184 с.

117. Мотрошилова, Н.В. Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты/ Н. В. Мотрошилова. – М.: Канон+, Реабилитация, 2010. – 488 с.
118. Надточаев, А.С. Философия и наука в эпоху античности / А.С. Надточаев. – М.: Изд. МГУ, 1990. – 286 с.
119. Найдыш, В.М. Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ / В. М. Найдыш. – М.: Альфа – М, 2012. – 576 с.
120. Ортега-и-Гассет, Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Наука, 1991. – 411 с.
121. Ощепков, И.В. «Дар богов» в диалоге Платона «Филеб». К вопросу о природе генад (16с 5 – 10))/ И.В. Ощепков // Вопросы философии. – 2013. –N 5. –С. 115-126.
122. Панарин, А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. – М.: Эксмо, 2003– 544 с.
123. Петрухинцев, Н.Н. XX лекций по истории мировой культуры / Н.Н. Петрухинцев. – М.: ВЛАДОС, 2001.– 400 с.
124. Платон. Государство / Платон.- СПб.: Наука, 2005.– 570 с.
125. Платон. Диалоги. Кн. 1-2 / Платон.– М.: Эксмо, 2008.–С. 1232-1360 с.
126. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1 / Платон.– М.: Мысль, 1990.– 865 с.
127. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 2 / Платон.– М.: Мысль, 1993.– 539 с.
128. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3/ Платон.– М.: Мысль, 1994.– 657 с.
129. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 4/ Платон.– М.: Мысль, 1994.– 657 с.
130. Платон и его эпоха; под ред. Ф. Х Кессиди.– М.: Наука, 1979.– 319 с.
131. Плотин. Избранные трактаты / Плотин.– Минск.: Харвест, 2000.– 320 с.
132. Плотин. Трактаты 1-11/ Плотин.– М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007.– 443 с.
133. Плотин. Первая эннеада / Плотин.– СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010.– 320 с.
134. Плотин. Вторая эннеада / Плотин.– СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010.– 384 с.
135. Плотин. Третья эннеада / Плотин.– СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010.– 480 с.

136. Плотин. Четвертая эннеада / Плотин.– СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010.– 480 с.
137. Плотин. Пятая эннеада / Плотин.– СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010.– 320 с.
138. Плотин. Пятая эннеада / Плотин.– СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010.– 320 с.
139. Плотин. Шестая эннеада в 2-х книгах / Плотин. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – 416 с. 480 с.
140. Рассел, Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней / Б. Рассел. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 2001. – 250с.
141. Рационализм и иррационализм в античной философии. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 2010. – 396 с.
142. . Реале, Дж. Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т. – Т. 1. Античность / Дж. Реале., Д. Антисери. – СПб.: Петрополис, Пневма, 1994-1997. – 336с.
143. Рист, Дж. М. Плотин: путь к реальности / Дж. М. Рист.– СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.– 320 с.
144. Рожанский, И. Д. Античная наука / И.Д. Рожанский.– М.: Наука, 1980.– 200 с.
145. Розин, В.М. Предпосылки и особенности античной культуры / В.М. Розин.– М.: ИФРАН, 2004.– 297 с.
146. Романенко, Ю. М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания / Ю. М. Романенко.– СПб.: Алетейя, 2003.– 779 с.
147. Романов, А.Н. Два метода: о природе бытия и познания в диалогах Платона среднего периода / А.Н. Романов // Русская антропологическая школа. Вып. 6. – М. 2009. – С. 367 – 392.
148. Светлов, Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика / Р. В. Светлов. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. – 231 с.
149. Сеземан, В. Проблема идеализма в философии/ В. Сеземан// Вопросы философии. – 2012. –N 4. –С. – 127-134.
150. Секст Эмпирик. Сочинения. В 2-х томах. Т 1 - 2 / Секст Эмпирик. – М.: Мысль, 1975, 1976. – 399 с. 421 с.
151. Семенов, В. Е. Трансценденталистская семантика Платона /В. Е. Семенов // Вопросы философии. – 2011. –N 7. –С. 105-118.
152. Семенов, В.Е. Нисхождение в совершенный мир (трансцендентальная редукция в метафизике Платона, Августина, Декарта, Канта)/ В. Е. Семенов// Вопросы философии. – 2010. –N 11–С. 126 – 137.

153. Семушкин, А. В. Избранные сочинения: В 2 -х томах. Т 1 – 2 / А. В. Семушкин. – М.: Изд. РУДН, 2009. – 638 с. 629 с.
154. Сергеев, К.А. Природа и разум: Античная парадигма/ К.А. Сергеев, Я А Слинин. – Л.: Изд. ЛГУ, 1991. – 240 с.
155. Сергеев, К.А. Диалектика категориальных форм познания (Космос Аристотеля и наука Нового времени)/ К.А. Сергеев, Я.А. Слинин. – Л.: Изд. ЛГУ, 1987. – 168 с.
156. Ситников, А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики / А. В. Ситников. – СПб.: Алетейя, 2001. – 260 с.
157. Слезак, Т. Как читать Платона / Т. Слезак. – СПб.: Изд. СПбГУ, 2009.- 314 с.
158. Слинин Я. А. От Платона до Сартра. Поиски аподиктической истины / Я. А. Слинин. –СПб.: Наука, 2012. – 529 с.
159. Современные зарубежные исследования по античной философии: реф. сб. / АН СССР, ИНИОН; отв. ред. – сост. И. С. Андреева. – М.: ИНИОН, 1978. – 240 с.
160. Соколов, В.В. Историческое введение в философию / В.В. Соколов.– М.: Академический Проект, 2004.– 912 с.
161. Соколов, В.В. Философия как история философии / В. В. Соколов. – М.: Академический Проект, 2010.– 843 с.
162. Соловьев, В.С. Платон / В. С. Соловьев. Собрание сочинений. Том 9. – СПб.: Общественная польза, 1907. –С. 196 – 228.
163. Таннери, П. Первые шаги древнегреческой науки/ П. Таннери. – СПб.: Изд-во В. Безобразова, 1902. – 470 с.
164. Тарн, В. Эллинистическая цивилизация/ В. Тарн. – М.: Издательство иностранной литературы, 1949. – 375 с.
165. Томсон, Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Том 2. Первые философы / Дж. Томсон. – М.: ЕЕ Медиа, 2013. – 373 с.
166. Трубецкой, Е. Н. Социальная утопия Платона / Е. Н. Трубецкой. – М.: Книга по требованию, 2011. – 118 с.
167. Трубецкой, С. Н. История древней философии / С. Н. Трубецкой. – М.: Кучково поле, 2005. – 480 с.
168. Трубецкой, С. Н. Метафизика в Древней Греции / С.Н. Трубецкой.– М.: Мысль, 2003.– 589 с.
169. Трубецкой, С. Н. Сочинения / С. Н. Трубецкой.– М.: Мысль, 1994.– 816 с.
170. Трубецкой, С. Н. Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование / С. Н. Трубецкой.– М.: АСТ, 2000.– 656 с.

171. Фестюжьер, А.-Жан. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону/ Андре-Жан Фестюжьер.– СПб.: Наука, 2009.– 497 с.
172. Философия природы в Античности в Средние века; под общ. ред. П. П. Гайденко и В.В. Петрова.– М.: Прогресс – Традиция, 2000. – 608 с.
173. Флоренский, П.А. Пифагоровы числа / П.А. Флоренский // Труды по знаковым системам. V. Ученые записки Тартусского университета. Вып. 284. –Тарту: Изд-во типография Х. Хейдеманна, 1971. – 552 с.
174. Фомин, В.П. Сокровенное учение античности в духовном наследии Платона / В. П.Фомин. – М.: Аргус, 1994. – 288с.
175. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики; под ред. А.В. Лебедева, И.Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1989. – 575 с.
176. Франкфорт, Г. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека/ Г. Франкфорт, Г.А. Франкфорт, Т. Якобсен. – М.: Наука, 1984. – 238 с.
177. Хайдеггер, М. Парменид/ М. Хайдеггер.– СПб.: Владимир Даль, 2009.– 383 с.
178. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер.– М.: Академический проект, 2007.– 303 с.
179. Хофмайстер, Х. Что значит мыслить философски/ Х. Хофмайстер.– СПб.: Изд. СПбГУ, 2006.– 448 с.
180. Целлер, Э. Очерк истории греческой философии / Э. Целлер.– СПб.: Алетейя, 1996.– 296 с.
181. Чанышев, А. Н. Аристотель / А.Н. Чанышев.– М.: Мысль, 1987.– 221 с.
182. Чанышев, А. Н. История философии Древнего мира / А.Н. Чанышев.– М.: Академический Проект, 2011.– 608 с.
183. Чанышев, А. Н. Итальянская философия / А.Н. Чанышев.– М.: Изд-во МГУ, 1975.– 216 с.
184. Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней философии / А.Н. Чанышев.– М.: Высшая школа, 1981.– 377 с.
185. Чанышев, А.Н. Начало философии / А.Н. Чанышев.– М.: Изд-во МГУ, 1982.–182 с.
186. Чанышев, А. Н. Эгейская предфилософия / А. Н Чанышев.– М.: Изд. МГУ, 1970.– 240 с.
187. Шичалин, Ю.А. Античность – Европа – история / Ю.А. Шичалин.– М.: Греко – латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999.– 208 с.

188. Шичалин, Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте / Ю. А. Шичалин.– М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000.– 445 с.
189. Эберт, Т. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона Федон/ Т. Эберт.– СПб.: Изд-во С. Петерб. ун-та, 2005. – 160 с.
190. Элиаде, М. История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства/ М. Элиаде.– М.: Академический Проект, 2008.– 676 с.
191. Эрн, В.Ф. Верховное постижение Платона / В.Ф. Эрн// Сочинения. – М.: Правда, 1991. – С. 463-533.
192. Ясперс, К. Введение в философию/ К. Ясперс. – Прописки, 2000. – 191 с.
193. Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
194. Burkert, W. Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolas and Platon. Nurnberg: Hans Carl, 1962.
195. Condero, N. L Les deux chemins de Parmenide. P.- Bruxelles: Editions Ousia, 1984.
196. Cornford, F. M. Plato and Parmenides. Lnd.: Routledge and Kegan Paul, 1939.
197. Friedlander, P. Platon. Bd 3. Berlin: Fritz K.V. von. Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft, 1960.
198. Gaizer, K. Platons Ungeschriebene Lehre. Stuttgart: Ernst Klett, 1963.
199. Guthrie, W.A History of Greek Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
200. West, M. L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford: Clarendon Press, 1971.