

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

На правах рукописи

Богомолов Алексей Владимирович

**Диалектическое решение проблемы небытия в истории древнегреческой
философии (досократический и классический этап)**

09.00.03. – история философии

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук**

**Научный руководитель:
Кочеров Сергей Николаевич
доктор философских наук, доцент**

**Нижний Новгород
2014**

СОДЕРЖАНИЕ:

	<i>Стр.</i>
ВВЕДЕНИЕ	3-13
ГЛАВА I. СТАНОВЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ НЕБЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ ДОСОКРАТИКОВ (ПАРМЕНИД, ДЕМОКРИТ)	14-72
§1. Онтология Парменида и постановка проблемы небытия в философии Древней Греции	14-41
§2. Два вида пустоты как основание демаркации небытия и ничто в философии Демокрита	41-72
ГЛАВА II. ГРАНИЦЫ ТОЖДЕСТВА И РАЗЛИЧИЯ ПРОБЛЕМЫ НЕБЫТИЯ В УЧЕНИИ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ	73-141
§1. Небытие как идея лжи в онтологии Платона	73-110
§2. Три модуса небытия в «Метафизике» Аристотеля	110-142
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	143-149
БИБЛИОГРАФИЯ	150-162

Введение

Актуальность темы. В настоящее время философская мысль все чаще обращается как к самой категории «небытие», так и к диалектике бытия и небытия. Такая ситуация, во всяком случае, в отечественной науке, наблюдается в последние два десятилетия. Увеличение числа публикаций данной направленности обусловлено, с одной стороны, стремлением некоторых авторов обосновать право на существование неких мировоззренческих парадигм, основанных на экспликации «небытия», сопровождающейся, как правило, критикой и отрицанием состоятельности онтологических представлений в их традиционной форме. С другой стороны, известны и исследования, которые, с определенной долей условности, можно считать реакцией на подобные попытки. Такое разделение не следует понимать как классификацию публикаций данной тематики, поскольку есть авторы, обращающиеся к данной категории безотносительно собственных мировоззренческих установок. При этом исследователями затрагиваются самые разные аспекты. Анализируются онтологические, гносеологические вопросы, связанные с данной категорией. Наличествуют и обращения к истории философии. Последнее также представляется актуальным, ибо на разных этапах истории философии наличествуют нерешенные проблемы, так или иначе связанные с категорией «небытие». При этом к представлениям о небытии в истории древнегреческой философии современные ученые обращаются редко. Это обстоятельство во многом обусловлено наличием в научной среде мнения, согласно которому древнегреческая философия являет собою якобы досконально изученную область истории философии. Возможно, это положение и справедливо по отношению к некоторым аспектам философского знания, но его актуальность отнюдь не тотальна. К числу тех многих исключений, на которые озвученное мнение не должно распространяться, безусловно, относятся и вопросы, связанные с категорией «небытие». Философами указанной эпохи предложены самостоятельные, оригинальные интерпретации небытия, которые в основной своей массе, к

сожалению, еще очень мало изучены. Малоизученной проблемой, к которой в силу разных причин редко обращаются исследователи, является проблема становления представлений о небытии в истории древнегреческой мысли.

О важности историко – философского анализа становления категории небытия в древнегреческой философии свидетельствуют, по меньшей мере, два момента. Во-первых, именно греки сформировали это понятие для европейской философии и предложили некоторые варианты его определения, что во многом и предопределило дальнейший характер развития взглядов философов на эту категорию. Но главное, и это, во-вторых, заключается в том, что древнегреческие мыслители определили проблемный характер небытия. Собственно, в учениях некоторых философов той эпохи небытие – это не только понятие, но еще и проблема. Проблемный подход в изучении категории небытия в истории древнегреческой мысли практически не применяется в настоящее время. Чаще всего категория небытия выступает синонимом одноименной проблемы. А между тем, еще нужно доказать, что «небытие» - это не просто одно из многочисленных понятий, к которым обращались философы, но также является некой проблемой. Под проблемой же надлежит понимать вопрос или группу вопросов, относящихся к определенному предмету и не имеющих однозначного решения. Следовательно, для того, чтобы говорить о небытии как о проблеме надлежит выявить вопрос или вопросы, относящиеся к предмету познания, коим в данном случае является небытие. Необходимо подчеркнуть, что наличие проблемы, во всяком случае, в возможности, предполагает и некоторое ее решение. Поэтому при использовании проблемного подхода в данной ситуации следует обратить особое внимание и на решения проблемы небытия, если таковые представлены в анализируемых учениях.

Настоящее диссертационное исследование посвящено анализу процесса становления, как самой проблемы небытия, так и предлагаемых ее решений в истории философии Древней Греции. Безусловно, обозначенная область историко – философского исследования не может быть представлена

во всем многообразии наличествующих в ней феноменов. Иными словами, не представляется возможным анализ учений всех или хотя бы большей части древнегреческих мыслителей. Исходя из этой данности, надлежит определить, учения каких именно философов будут рассмотрены на предмет наличия в их концепциях обозначенной проблемы и ее решений. Осуществляя данный выбор, нужно иметь в виду сложившуюся в историко – философской науке ситуацию вокруг категории «небытие». Достаточно широко известно мнение А.Н. Чанышева, согласно которому Аристотель решает проблему небытия, поставленную до него Парменидом и развитую Демокритом и Платоном¹. Данная точка зрения представляется противоречивой по нескольким позициям. В частности, говорится о наличии в философии четырех указанных мыслителей именно проблемы небытия. Но анализ первоисточника показывает, что автором при анализе учений Парменида, Демокрита, Платона и Аристотеля не формулируются ни суть данной проблемы, ни ее структура. Соответственно, нет и принципиального различия между проблемой небытия и ее решением. Иначе, здесь надлежит констатировать отсутствие демаркации категории «небытие» и проблемы небытия, о чем было сказано выше. Тем более, нет указаний на принципы, по которым можно было бы говорить о преемственности взглядов на проблему или категорию «небытие». Кроме того, не обнаруживается и ясности в вопросе о том, почему акцент сделан на учениях именно этих четырех философов, ведь очевидно, что о небытии говорили многие древнегреческие мыслители. И этот факт озвучен в историко – философской литературе, причем в данном случае мы имеем в виду исследования, посвященные именно анализу указанной категории на данном историческом этапе. К примеру, И.Н. Бродский обращается не только к учениям названных философов, но и к взглядам Гераклита, Зенона, Горгия и даже Анаксагора².

¹ Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М., 1981. - С.286.

² Бродский И.Н. Категория небытия в древнегреческой философии // Вестник Ленинградского университета № 11. Серия экономики, философии и права, вып. 2, 1959. - С. 61-68.

Поэтому безосновательное игнорирование взглядов других философов представляется неоправданным. И даже если остановить свой выбор на взглядах названных четырех мыслителей, то надлежит разъяснить, по какому принципу из диалектики представлений о небытии исключены мнения некоторых мыслителей. Однако при условии устранения озвученных недостатков, такой выбор философов, обращающихся к данной категории, представляется интересным и имеющим определенный эвристический потенциал для исследования по «истории философии». Научный интерес к взглядам этих четырех философов обусловлен наличием, по меньшей мере, двух вопросов. Во-первых, наличествуют ли в учениях Парменида, Демокрита, Платона и Аристотеля именно проблема небытия и, соответственно, ее решения. Во-вторых, можно ли установить преемственность между их взглядами, и если да, то каков принцип этой взаимосвязи. Второй вопрос представляется определяющим в этой диаде в связи с указанием на то, что Аристотель «решает проблему небытия», поставленную Парменидом и развитую Демокритом и Платоном. В самом деле, ведь Аристотель, как известно, считал свое учение завершающим этапом всего предшествующего развития древнегреческой мысли. Если принять во внимание это положение, то нужно признать, что концепция Стагирита строится с учетом достижений предшествующих философов. Отсюда и предположение о том, что в философии Аристотеля завершается диалектика проблемы небытия досократического и классического этапов. Следовательно, можно выдвинуть гипотезу о диалектическом развитии решения проблемы небытия в рамках этих четырех концепций. Поскольку деятельность названных мыслителей приходится на досократический и классический этапы античной философии, то говорить надлежит о диалектическом решении проблемы небытия применительно к этим этапам. Таким образом, данное исследование посвящено малоизученной проблеме становления решений проблемы небытия на досократическом и классическом этапах античной философии. В качестве эмпирического

материала настоящего историко – философского исследования, по объясненным причинам, избираются философские учения Парменида, Демокрита, Платона и Аристотеля.

Степень разработанность проблемы. В той или иной степени небытие упоминается во многих исследованиях. Можно заметить, что небытие у большинства авторов, действительно, предстает в качестве проблемы. В частности, такая ситуация наличествует в некоторых трудах западноевропейских философов, к примеру, М. Хайдеггера и Ж. П. Сартра. Однако акцент на проблеме небытия в истории древнегреческой мысли в исследованиях названных мыслителей не прослеживается с должной очевидностью. Частично о том, что представляет собой небытие в учениях древнегреческих философов, говорится в работах тех западных исследователей, кто стремился изложить свое видение историко – философского процесса, как в целом, так и в отношении этапа Античности. Труды подобной направленности принадлежат Б. Расселу, Ф. Коплстону, Дж. Барнету и др. Неоценимое значение для анализа самых разных сторон учения ранних греческих философов, в частности, представлений досократиков о небытии, имеет известнейший труд Г. Дильса «Фрагменты досократиков».

В отечественной научной литературе до недавнего времени категория небытия крайне редко становилась предметом специальных исследований, поскольку считалась «категорией идеалистической философии». Если о небытии и говорилось, то чаще всего в завуалированной форме, т.е. в работах, направленных на решение иных философских задач. В первую очередь, это касается попыток создания т.н. объективных историй философии, затрагивающих, что естественно, и историю древнегреческой мысли. К исследованиям такого рода можно отнести труды В.Ф. Асмуса, А.Ф. Лосева, А.С. Богомолова, М.А. Дынника, В.В. Соколова и др. Кроме того, о небытии в литературе этого периода говорится в трудах, специально посвященных некоторым древнегреческим философам. К числу таковых относятся, например, исследования философии атомистов, принадлежащие

С.Я. Лурье, и представляющие собой неоценимый вклад не только в отечественное, но и мировое демокритоведение. В известной мере небытие рассматривается в работах иных авторов, научные интересы которых направлены на изучение концепции Демокрита. К примеру, данные интенции присутствуют в исследованиях Б.Б. Виц и В.Е. Тимошенко. Безусловно, к числу исследователей, в чьих трудах в определенной степени присутствуют обращения к представлениям древнегреческих философов о небытии, относятся А.Л. Доброхотов и А.О. Маковельский. Несмотря на практически полное отсутствие публикаций, специально посвященных категории небытия в этот период, констатировать наличие единичных исключений все же можно. В этой связи особого внимания заслуживает уже упоминавшаяся выше публикация И.Н. Бродского «Категория небытия в древнегреческой философии», вышедшая более полувека назад. В этой работе автор, действительно, говорит о взглядах на эту категорию некоторых древнегреческих авторов, в число которых входят Парменид, Демокрит, Платон и Аристотель. Однако в этом исследовании не применяется проблемного подхода, т.е. о небытии говорится только как о категории. Кроме того, учитывая, что данная работа имеет формат статьи, то говорить о подробном исследовании здесь нельзя, что, впрочем, отмечает и сам автор. Хотелось бы также отметить исследование под названием «Отрицательные высказывания», принадлежащее тому же автору. В нем И.Н. Бродский фиксирует взаимосвязь между категорией «небытие» и структурой отрицательных высказываний, при этом часть работы посвящена представлениям о небытии в философии некоторых древнегреческих философов.

В последнее время ситуация в отношении категории небытия резко изменилась. Поворотным пунктом здесь, вероятно, стоит признать факт публикации работы А.Н. Чанышева «Трактат о небытии». Сейчас к небытию обращаются многие авторы. Определенную известность обрел труд казанского ученого Н.М. Солодухо «Философия небытия». Там же, в Казани,

определенные аспекты, связанные с категорией небытия, исследует Р.А. Нуруллин. Известна работа Д.Л. Родзинского «Небытие и бытие сознания в ранних формах индийской, китайской и греческой философии». Следует назвать имена уфимского исследователя А.И. Селиванова, а также, по меньшей мере, двух нижегородских исследователей – В.А. Кутырева и Д.В. Воробьева. В трудах названных ученых «небытие», конечно, выступает в качестве проблемы, но указанный аспект историко – философского поиска если и присутствует, то косвенно. Кроме того, хотелось бы отметить, что в Новосибирске в настоящее время проблемный подход к истории греческой философии активно применяется М.Н. Вольф. Несмотря на то, что непосредственно к проблеме небытия автор не обращается, зафиксировать наличие современных исследований, в которых применяется проблемный подход к истории древнегреческой философии, представляется необходимым.

Объект и предмет исследования. Объект исследования – проблема небытия на досократическом и классическом этапах истории философии Древней Греции.

Предмет исследования – становление решений проблемы небытия последовательно представленных в философии Парменида, Демокрита, Платона и Аристотеля.

Цель и задачи исследования. Целью является экспликация принципов развития решений проблемы небытия, предложенных Парменидом, Демокритом, Платоном и Аристотелем, свидетельствующих о наличии преемственности и взаимообусловленности этих решений на досократическом и классическом этапах античной философии. Достижение цели предполагает решение определенных задач.

1. Рассмотреть оригинальные значения древнегреческих слов и словосочетаний, которые используются философами для обозначения понятия, потенциально переводимого как «небытие».

2. Определить, наличествует ли в философии Парменида, Демокрита, Платона и Аристотеля проблема небытия и ее решения.
3. Обосновать положение о том, что проблема небытия в истории древнегреческой философии впервые обнаруживается именно в концепции Парменида, а не в учении Гераклита о противоположностях.
4. Проанализировать фрагменты доксографии, в которых говорится о наличии двух видов пустоты в философии атомизма.
5. Провести сравнительный анализ учений Платона и Аристотеля о небытии.

Методы исследования. К числу методов, используемых в данном исследовании, относятся, прежде всего, логические методы. Например, дедукция, анализ, синтез, абдукция и др. В контексте того, что для проведения настоящего исследования необходим анализ первоисточников на древнегреческом языке, значимая роль отводится герменевтическому методу. Кроме того, особый статус имеет и диалектический метод. Имеется в виду, что на определенной стадии исследования предполагается использование известной формулы «тезис – антитезис – синтез». Следует также отметить, что в данном случае надлежит различать методы исследования и подход, используемый в нем. Так вот в исследовании избран проблемный подход.

Научная новизна. Научная новизна исследования может быть сформулирована в следующих положениях:

1. Использован проблемный подход к изучению категории «небытие» в истории древнегреческой философии (досократический и классический этапы). В результате этого выявлено логическое отличие между проблемой небытия и ее решением. Совокупное наличие проблемы небытия и ее решения предложено квалифицировать как «учение о небытии» того или иного философа.
2. Выдвинута гипотеза о разделении небытия и ничто в атомизме.

3. Показано, что в философии Платона утверждается существование и реального, и относительного небытия.
4. Выявлены границы тождества и различия в решении проблемы небытия у Платона и Аристотеля.
5. В явной форме поставлен вопрос о том, возможно ли существование относительного небытия по отношению к категории «сущность» в философии Аристотеля. Предложен также и вариант его решения.
6. Показано, что решение вопроса об онтологическом статусе небытия на досократическом и классическом этапах проходит стадии «тезис – антитезис – синтез».

Положения, выносимые на защиту:

1. Онтология Парменида строится с учетом специфики решения философом проблемы небытия. Поскольку Парменид отрицал существование небытия, то признаки, которыми элеат наделял бытие, сформированы по принципу деонтологизации небытия.
2. На основании упоминания в свидетельствах доксографии двух видов пустоты, а также исходя из анализа некоторых положений космогонии и космологии, выдвинута гипотеза о разделении небытия и ничто в учении атомистов.
3. Онтологический статус небытия в философии Платона двойственен. С одной стороны, небытие является подлинно существующим, ибо существующей признается идея небытия. Но при помощи анализа текста на языке оригинала установлено, что под небытием Платон понимает также и ложь, существующую лишь имманентно и относительно.
4. Учение Платона о небытии получает развитие в концепции Аристотеля. Но Стагирит утверждает только относительное бытие небытия, имеющее три модуса. Эти модусы суть ложь, отрицание и возможность. Следовательно, тождество этих учений в том, что оба философа утверждают относительное существование небытия,

существующее как ложь. Различие же заключается в двух аспектах. Во-первых, Платон постулирует еще и реальное существование небытия в качестве идеи. Во-вторых, у Стагирита, помимо лжи, относительно существующее небытие имеет еще два модуса – возможность и отрицание по отношению к десяти категориям.

5. Доказано, что, согласно учению Аристотеля, небытие существует в отношении категории «сущность».
6. Решение вопроса об онтологическом статусе небытия проходит стадии, соответствующие диалектической триаде «тезис – антитезис – синтез». Тезис – утверждение Парменида о небытии небытия. Антитезис – утверждение атомистами существования небытия. Синтез – учение Аристотеля, где, с одной стороны, принимается тезис элеатов о небытии небытия как такового. Но принимается и тезис о существовании небытия, с той только разницей, что небытие у Стагирита признается существующим относительно. Учение же Платона не может претендовать на статус завершающей стадии, ибо оно не содержит тезиса элеата. Однако рассмотреть учение Платона о небытии надлежит в обязательном порядке, поскольку им оказано влияние на позицию Аристотеля.

Теоретическое и практическое значение исследования. Основные результаты исследования могут быть использованы при построении курса лекций по «истории философии», «онтологии и теории познания» и «основам философии». Помимо этого выявленный принцип решения вопроса о существовании небытия может быть применен как к разработке историко – философских аспектов по данной тематике, так и в рамках онтогносеологических и, возможно, философско-антропологических исследований.

Апробация основных положений диссертации. Основные положения представлены в пяти статьях, три из которых в изданиях, входящих в перечень российских рецензируемых научных журналов, в которых должны

быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученых степеней (одна из трех статей – в соавторстве). А также на двух региональных научных конференциях, по результатам которых опубликованы тезисы докладов. основополагающие положения исследования обсуждались на заседаниях кафедры философии, философии и общественных наук НГПУ им. Козьмы Минина. Помимо этого, некоторые тезисы были использованы при прохождении педагогической практики, осуществляемой в рамках обучения в очной аспирантуре НГПУ им. Козьмы Минина.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, каждая из которых включает в себя два параграфа, заключения и библиографии, насчитывающей 171 источник.

Глава I Становление проблемы небытия в философии досократиков (Парменид, Демокрит)

Первая глава посвящена анализу становления проблемы небытия на досократическом этапе развития древнегреческой философии. Ключевыми пунктами здесь значатся концепции Парменида и Демокрита³. Обоснованием такого выбора служит, в том числе, наличествующее в современной науке утверждение, согласно которому именно эти концепции небытия являются ключевыми в западноевропейской философии, которые «задали своеобразные парадигмальные подходы»⁴ к пониманию небытия. Надлежит определить характер диалектики проблемы небытия и ее решений в учениях этих двух философов.

§1. Онтология Парменида и постановка проблемы небытия в философии Древней Греции⁵

В данной части исследования надлежит доказать положение, согласно которому онтология Парменида включает в себя проблему небытия. Исходя из данной потребности исследования, необходимым становится определение ключевых вопросов, формирующих данную проблему, а также ее значение для онтологии элеата в целом. Поскольку, как мы полагаем, Парменидом не только ставится проблема небытия, но и предлагается ее решение, то в рамках настоящего параграфа мы планируем максимально полно осветить и логику данного решения. Разумеется, важнейшей задачей является

³ Безусловно, речь во второй части этой главы будет идти о философии атомистов, основателем которой, скорее всего, был Левкипп. Но учитывая специфическую роль этого философа и то место, которое ему чаще всего отводится в историко – философской традиции, нами, по преимуществу, будет называться имя Демокрита. Однако иногда в ходе изложения возможно и использование таких выражений как «концепция Левкиппа – Демокрита», «философия атомистов» и пр.

⁴ Дмитриева В.А. Категория ничто и ее методологическое значение Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Саратов, 2013. – С. 4.

⁵ Подробно некоторые аспекты представлений Парменида о небытии изложены нами в следующих работах: Богомолов А.В. Нонэссеология Парменида и формирование тезиса в диалектике проблемы небытия в истории философии Древней Греции // Теоретический журнал *Credo new*. – С.- Петербург, 2010. №4. – С. 17-27. См. также: Богомолов А.В. Генезис представлений досократиков о небытии (Гераклит, Парменид, Демокрит) // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. Выпуск 20. – Нижний Новгород: ФГБОУ ВПО «НГЛУ». 2012. – С. 182-190.

всесторонний анализ предложенных философом слов и словосочетаний, которые с разной степенью близости можно было бы перевести на русский язык как «небытие». Не менее значимым является и обоснование тезиса о том, что постановка проблемы небытия и обращение к небытию как таковому впервые в истории древнегреческой философии происходит именно в учении элеата. В этой связи актуальным видится вопрос об опровержении наличия данной проблемы в философии Гераклита, одним из ведущих положений которой является учение о противоположностях.

Не следует утверждать наличие той или иной проблемы в философии мыслителя без достаточного на то основания. Положение о том, что Парменид в тексте своей поэмы обращается к небытию, вовсе не нуждается в обосновании. Однако этого нельзя сказать об утверждении, согласно которому небытие является проблемой философии элеата, ибо поверхностное прочтение «О природе» формирует представление о небытии как о несуществующем. Но утверждение несуществования чего-либо отнюдь не всегда означает отсутствие проблем, связанных с этим нечто. Как раз наоборот, тот факт, что в отношении чего-то сформулирована определенная позиция и позволяет говорить о возможности интерпретации этого нечто как проблемы в учении того или иного философа. Более того, это положение справедливо, даже если для самого мыслителя наличие данной проблемы не было очевидностью. В современных историко-философских исследованиях проблемный подход к раннегреческой философии эффективно применяется М.Н. Вольф и И.В. Берестовым⁶. В частности, М.Н. Вольф справедливо отмечает: «следует различать проблемы, сформулированные исследователем или интерпретатором античной философии и проблемы, поставленные и

⁶ См., например, М.Н. Вольф, И.В. Берестов Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // ΣΧΟΛΗ Ancient Philosophy and the Classical Tradition Vol. I Issue 2, 2007. – С. 203-246

решаемые греческими философами»⁷. И более того, автор утверждает, что «подход нацелен на реконструкцию собственно досократических проблем, с учетом того, что формулировки проблемы не сохранились, либо ее вообще на данном этапе развития философии не существовало»⁸. Отметим, что применение такого подхода в конкретном историко-философском исследовании, на наш взгляд, в потенции инициирует возвращение к вечному вопросу о том, оправдан ли поиск чего-то большего в концепции того или иного мыслителя, чем им самим продекламировано. Уже только осознание такой возможности вынудило нас сделать выше оговорку о том, что для постулирования наличия некоторой проблемы в концепциях философов необходимо иметь достаточное основание, теперь же скажем, что таким основанием неизбежно должен быть текст. Однако, в случаях, когда речь идет о досократиках, с собой остротой встает проблема практически полного отсутствия аутентичных текстов, вследствие чего часто исследование можно вести имея в качестве опоры лишь свидетельства и комментарии античных, а нередко и средневековых доксографов. Несмотря на наличествующие трудности реконструкции учения Парменида, с определенной долей условности можно констатировать, что по сравнению с учениями большинства других досократиков, о воззрениях элеата мы можем судить, опираясь практически на целостное произведение. Традиционно принято считать, что «О природе» структурно делится на пролог и две части, и что от первой части сохранилось приблизительно девять десятых, а от второй – одна десятая текста. Для нас особо ценно указание на высокую степень сохранности следующей за прологом первой части, поскольку именно здесь, в большей мере, и сосредоточена онтология мыслителя.

Итак, учение Парменида доступно, прежде всего, благодаря тексту поэмы «О природе», которая во многом представляет собой почти целостное

⁷ Вольф М.Н. Становление эпистемического поиска в раннегреческой философии: Гераклит Парменид Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. – Новосибирск, 2011. – С.15

⁸ Там же

произведение. Это обстоятельство, подчеркнем еще раз, позволяет значительно эффективнее использовать возможности проблемного подхода применительно к философии элеата. Данное положение, безусловно, касается и поиска доказательств присутствия проблемы небытия в учении Парменида. Исходный пункт данного поиска находится в самом начале второй части поэмы (B2, 3 и 5). Дело в том, что здесь философ, пожалуй, в первый раз употребляет лексические единицы, которые с древнегреческого можно будет перевести как «небытие». Однако наиболее важным в данном контексте является то, что в данных строках фрагмента B2 мыслитель предлагает к рассмотрению два возможных пути, по которым может идти мысль. «Один, что есть, а также и то, что не есть не быть» («ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι»)⁹. Соответственно, «другой, что не есть и также необходимо есть не быть» («ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι»)¹⁰. Суть первого пути, таким образом, заключается в том, чтобы признать существующим только то, что «есть» («ἔστιν»), а то, что «не быть» («μὴ εἶναι») здесь отрицается. Согласно второму пути, наоборот, существующим признается то, что «не есть» («οὐκ ἔστιν»). Существует множество трактовок данных суждений Парменида, что обусловлено не только вариативностью перевода, но и тем очевидным обстоятельством, что Парменид чрезвычайно труден для понимания. Конечно, это касается и данных фрагментов его учения. В этой связи А.В. Ахутин отмечает, что Парменида понять достаточно трудно, причем по причине «загадочной ясности и простоты. Вроде бы сказано простейшее – «есть»-есть, «не есть»-не есть, и ничего больше, но варианты филологически выверенных и допустимых переводов этих фраз показывают, какое множество возможных смыслов...здесь кроется»¹¹. Проблема интерпретации первоисточника, разумеется, актуальна и для решения задач настоящего исследования. Однако нас, главным образом, интересует этимология слова «небытие».

⁹ Diels H. Die Fragmente Der Vorsokratiker, Berlin-Neukölln, 1960 Bd. I. – S. 231

¹⁰ Ibid.

¹¹ А.В. Ахутин Античные начала философии. – Санкт-Петербург, 2007. – С. 605

Можно с некоторой долей уверенности сказать, что в древнегреческом языке не существует единого слова, соответствующего русскоязычному понятию «небытие». И это обстоятельство в определенной степени актуально и для учения Парменида. Кроме того, отсутствие упомянутого единства следует понимать в двух отношениях. Во-первых, древнегреческие выражения, которые можно было бы перевести как «небытие» составлены из отрицательной частицы и некоторого слова. И они, по преимуществу, не пишутся слитно¹². Говоря иначе, подобные языковые конструкции формально крайне редко бывают объединены в целостное понятие. Во-вторых, нет ни единой, исключительной для всех случаев отрицательной частицы, ни тем более единого «отрицаемого» слова, соответствующего русскому «бытие». Известно, что в древнегреческом языке существует две отрицательные частицы: «μη̄» и «οὐ», а зачастую, вместо «οὐ» ставятся «οὐ χ» и «οὐ κ». Есть мнение, что различия между «μη̄» и «οὐ» имеют не только лингвистическое или филологическое, но также и философское значение. К примеру, В.В. Бибихин говорит о том, что «μη̄» является «условным отрицанием», в то время как «в греческом имеется и другое, безусловное отрицание οὐ κ не, нет»¹³. Данная точка зрения, безусловно, важна и имеет достаточно широкое распространение в отечественной научной литературе. И действительно, обоснование указанной разницы в отрицании может быть обнаружено, в частности, при анализе самих частиц «μη̄» и «οὐ» («οὐ χ» и «οὐ κ»). Дело в том, что οὐ - это т.н. проклитика, т.е.

¹² Впрочем, здесь есть вероятность исключений. К примеру, в «Новой философской энциклопедии» в статье «Ничто», возможно, об одном из таких исключений сказано. Приведем интересующее нас суждение целиком: «По Библии, «все сотворил Бог из ничего» (2 Мак. 7, 28) актом чистого Своего воления, стоящим вне причинности и необходимости, и потому ничто здесь – полнота негации и привации, чистое несуществование, лишённое любых собственных свойств, - аналог античного οὐ κὸν υ.» Новая философская энциклопедия Москва «Мысль», 2010 т. 3 С. 96. Слово οὐ κὸν υ здесь, действительно, состоит из отрицательной частицы οὐ κ «не» и ὄν «сущее», но написано при этом слитно. Однако у Парменида, как, впрочем, и других философов, к чьим учениям мы обратимся ниже, все интересующие слова сформированы именно по тем принципам, о которых мы сейчас и говорим.

¹³ В.В. Бибихин прим. к: Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993 – С. 415.

она представляет собой односложное слово, тесно примыкающее к следующему за ним слову и не имеющего собственного ударения. А частица «μῆ», как мы видим, проклитиком не является, поскольку пишется с ударением. Иными словами, «οὐ» («οὐ χ» и «οὐ κ») ближе к отрицаемому слову, чем «μῆ». Тем самым, возможно, сочетания οὐ с некоторыми словами, которые можно перевести как «бытие», ближе к русскому «небытие». Одним из главных, а быть может, и главным смыслом категории «небытие» является отрицание бытия вообще, т.е. как раз речь идет о том самом безусловном отрицании, о котором и говорит В.В. Бибихин. Однако применительно к настоящему исследованию, во всяком случае, в данной его части, подобная дефиниция, вряд ли применима, поскольку, на наш взгляд, единственная разница в отрицании у Парменида заключена именно в словах, и, как мы увидим ниже, ни о каких фундаментальных смысловых различиях между ними речи не идет. Тем более не стоит искать эти отличия исходя из приведенного анализа отрицательных частиц, ведь, несмотря на их наличие в древнегреческих словах, потенциально переводимых как «небытие», ключевую роль здесь, безусловно, играет отрицаемое слово. И здесь необходимо ответить на вопрос о том, каковы основные эквиваленты понятия «бытие» в древнегреческом языке.

Согласно мнению некоторых исследователей, слово «бытие» имеет своим истоком именно глагол «быть». В частности, М. Хайдеггер, говоря о происхождении данного понятия, отмечал: «Это существительное восходит к инфинитиву «быть»... «Бытие» как существительное возникло из глагола. В связи с этим и говорят: слово «бытие» есть «отглагольное существительное»»¹⁴. Речь здесь идет о древнегреческом слове «εἶ ναι», которое переводиться как «быть». Скажем, что «εἶ ναι» является инфинитивом глагола «εἶ μί»¹⁵, первое значение которого, соответственно, «быть», «существовать». Следовательно, можно предположить, что и слово

¹⁴ Heidegger M. Einführung in die Metaphysik - Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 40. - Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, s.a. – S. 59

¹⁵ Дворецкий И. Х. Древнегреческо - русский словарь. – М., 1958 т. 1. – С.465

«небытие» образуется по данному принципу, т.е. к «εἶ ναι» добавляется отрицательная частица, в нашем случае – «μὴ». Но можно ли говорить о том, что в данном фрагменте поэмы мы имеем дело именно с понятием «небытие»? Ответ на этот вопрос во многом зависит от того, является ли «бытие» понятием у Парменида. Указанная взаимосвязь видна из того, что именно «бытие» здесь будет отрицаемым словом. В этой связи приведем слова А. Л. Доброхотова: «Бытие как понятие введено в философию Парменидом, и хотя характер термина оно приобрело значительно позже...понятием в поэме Парменида оно является с несомненной очевидностью»¹⁶. Мы полагаем, что данное суждение будет справедливо и по отношению к «небытию», поскольку явно читается антитеза бытия и небытия в указанных строках фрагмента. При этом подчеркнем, что речь здесь идет не столько о наличии данного понятия в поэме вообще, сколько об его присутствии именно в двух исследуемых суждениях. Теперь, имея в виду все только что сказанное, нам не остается ничего другого, кроме как предположить, что одним из вариантов перевода «μὴ εἶ ναι» в данном фрагменте «О природе» является слово «небытие». Отметим, что это именно лишь один из вариантов перевода μὴ εἶ ναι на русский язык. К примеру, А. В. Лебедев, переводя данный фрагмент, останавливается на сочетании «не быть»¹⁷. В некотором отношении любопытен и перевод, предложенный М. Л. Гаспаровым, который употребляет «Не-быть»¹⁸. Наличие дефиса, возможно, указывает на понимание переводчиком наличия большей связи между отрицательной частицей и инфинитивом. Иными словами, в данном переводе в большей степени прослеживается интенция к прочтению «μὴ εἶ ναι» как

¹⁶ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986. – С. 6.

¹⁷ Фрагменты ранних греческих философов М., 1989. – С. 295

¹⁸ Гаспаров М.Л. Эллинские поэты VII – III века до н.э.: эпос, элегия, ямбы, мелика. – М., 1999. – С. 179

единого слова. В англоязычной литературе зачастую встречается также «не быть» («not to be» или «not be»)¹⁹.

Итак, если наше предположение верно и «μη εἶναι», действительно, можно переводить как «небытие», то суть двух «путей» Парменида сводится к двум простым положениям. С одной стороны, утверждается, что существует только то, что «есть», и отрицается небытие. С другой, наоборот, утверждается существование того, что «не есть». Иными словами, здесь небытие необходимо признается существующим. Далее, обращают на себя внимание слова «есть» («ἔστιν») и «не есть» («οὐκ ἔστιν»), при этом «ἔστιν» является 3-м лицом единственного числа глагола «быть» («εἶναι»). Теперь, обращаясь к первому суждению, можно предположить, что ἔστιν противоположно по смыслу μη εἶναι. Стало быть, ἔστιν, являет собой ни что иное, как бытие. При этом подчеркнем, что «ἔστιν», являясь противоположностью «μη εἶναι», понятием «бытие» в строгом смысле не является. Но поскольку «ἔστιν» являет собою производное от «εἶναι», то некоторое основание для такой интерпретации «ἔστιν» существует. Впрочем, даже такого минимального лингвистического основания будет достаточно, ведь в первом суждении антитеза очевидна. Второе же суждение никакой антитезы не содержит, и более того, в нем читается тождество между «не есть» («οὐκ ἔστιν») и «не быть» («μη εἶναι»). Следовательно, при употреблении «οὐκ ἔστιν» в данном фрагменте имеется в виду «не есть» как таковое, т.е. оно употребляется без привязки к какому-либо субъекту. А слово «есть» («ἔστι»), которое также можно перевести как «существует», уже будет относиться к «не быть» или к «небытию» («μη εἶναι»). Эти соображения особенно важны для понимания того, что речь идет о небытии как о субъекте. Напомним, что, к примеру, т.н. стандартная интерпретация, существующая в западном парменидоведении, предлагает совсем иное прочтение данных строк. Скажем, что стандартная интерпретация имеет

¹⁹ См. например, Readings in Ancient Greek Philosophy From Thales to Aristotle Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis / Cambridge, 2011. – P. 42

своим основанием как раз трактовку анализируемых нами строк, т.е. В2, 3 и 5. Как отмечает М.Н. Вольф, здесь предполагается «согласие по трем пунктам: 1) ἔστι («существует») и εἶναι («быть») имеют экзистенциальное значение (т.е. передают смысл «нечто существует»); 2) отсутствует субъект для этих глагольных форм...; 3) такая ситуация не предписывает имперсональности ἔστι»²⁰. И действительно, ориентируясь на данные положения, по-видимому, нельзя говорить о небытии как таковом. Не представляется это возможным уже хотя бы потому, что наличествует указание на отсутствие субъекта у ἔστι. Конечно, исходя из сказанного выше, мы разумеем положения стандартной интерпретации спорными, и полагаем, что в данных строках «О природе» речь идет о небытии как таковом.

Таким образом, анализ фрагментов В2, 3 и 5 позволяет предположить, что в них скрыто содержится вопрос о том, существует ли небытие. Само же небытие («μὴ εἶναι») мыслится философом как нечто противоположное существующему или, следуя терминологии элеата, тому, что «есть». Вопрос о существовании небытия в схожей формулировке явлен еще раз во фрагменте В8 (15 и 16): «решение – вот в чем: // Есть или не есть?»²¹. Обратим внимание на то, что на языке оригинала ключевая дилемма онтологии Парменида в данном месте сформирована при помощи глагола «ἔστιν»: «ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν». Это еще раз подчеркивает, что слова «есть» и «не есть» используются философом, в том числе и в их самостоятельном значении, т.е. без привязки к какому-либо «нечто». Поэтому представляется справедливым вывод, согласно которому ἔστιν и οὐκ ἔστιν являют собою аналог слов «бытие» и «небытие», если и не по форме, то по содержанию, безусловно. На наш взгляд, именно фрагменты В2, 3 и 5, а также В8, 15 и 16

²⁰ М. Н. Вольф Рецензия на кн.: Mourelatos, Alexander P.D. The Route of Parmenides: revised and expanded edition; with a new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos (originally published 1970). Las Vegas: Parmenides Pub., 2008. lix, 408 p. // Гуманитарные науки в Сибири Сер. Философия и право № 1 2009. – С. 111

²¹ Фрагменты ранних греческих философов, 1989. – С. 296

и позволяют говорить о небытии как о проблеме философии элеата. При этом проблема небытия, как в случае с В2, 3 и 5 так и при анализе В8, 15 и 16 эксплицируется следующим образом. Если есть либо бытие, либо небытие, то мы имеем два простых суждения. Эти суждения суть «небытие существует», и «небытие не существует». Разумеется, наличие противоречия очевидно. Однако имеет ли оно хоть какое-либо значение для воззрений Парменида? Иными словами, можно ли считать проблему небытия действительно актуальной для философии элеата. Мы предполагаем здесь утвердительный ответ. Дело в том, что, согласно логике Парменида, необходимо признать существующим что-то одно: либо бытие, либо небытие. Поэтому он и не может игнорировать вопрос о том, надлежит ли признать небытие существующим. К тому же возникает вполне обоснованный вопрос: если вопрос о существовании небытия не является проблемой в философии элеата, то зачем вообще вводить в свою онтологию т.н. «второй путь»? И здесь вовсе не важно, какой ответ нам предлагает античный мудрец, ведь вопрос поставлен, и, что примечательно, сам Парменид, как это будет показано ниже, стремится дать на него ответ. Отсюда следует, во-первых, что проблема небытия, действительно, присутствует в философии элеата. Во-вторых, вопрос об онтологическом статусе небытия как такового и является одним из ключевых пунктов проблемы небытия в философии Парменида. Здесь следует обратить внимание на два приводимых нами уточнения. Согласно первому из них, речь идет об онтологическом статусе именно небытия как такового, т.е. небытия, сущего самого по себе. Второе гласит, что этот вопрос является лишь одним из пунктов данной проблемы.

Указанные уточнения введены отнюдь неспроста. Дело в том, что текст поэмы содержит указание на существование и третьего пути. В частности, на это указывает А.О. Маковельский: «Парменид задается вопросом каковы основные предпосылки всех мыслимых мировоззрений, и находит, что всевозможные мирозерцания покоятся на одной из следующих трех предпосылок: 1) только бытие есть, небытия нет; 2) не

только бытие, но и небытие существует; 3) бытие и небытие тождественны»²². Нельзя не обратить внимание на интерпретацию А.О. Маковельским второго пути Парменида или, выражаясь словами самого исследователя, второй предпосылки «всевозможных мирозерцаний». Здесь, как мы видим, говорится не о возможности существования только небытия, но о существовании и небытия, и бытия. Выше в достаточной степени подробно была представлена наша точка зрения на этот счет, а потому останавливаться на том, что данная интерпретация является, по меньшей мере, спорной мы не будем. Гораздо более важным видится то утверждение, предложенное исследователем, где постулируется наличие третьего варианта отношений бытия и небытия. И согласно ему, бытие и небытие тождественны. Но мы помним, что в В2, 3 и 5 говорилось только о двух путях, и ни о каком возможном тождестве речи не шло. Вероятно, данный тезис А.О. Маковельского имеет своим основанием фрагмент В6, 4-9, где элеатом критикуются те «коиными «быть» и «не быть» одним признаются и тем же // И не тем же»²³. В историко – философской литературе достаточно часто встречается мнение, согласно которому здесь Парменидом ставится под сомнение истинность одного из положений учения Гераклита и его последователей. Данной точки зрения придерживаемся и мы. На наш взгляд, в названных строках фрагмента В6 в достаточной степени легко угадывается стремление элеата опровергнуть постулируемое эфесцем отношение между элементами любой из пар противоположностей.

Упоминается в учении Гераклита²⁴ и пара противоположностей «бытие – небытие». Об этом мы можем судить, опираясь на некоторые свидетельства доксографии. В частности, Аристотель в «Метафизике» (1005b) передает: «не

²² Маковельский А.О. Досократики. Часть вторая (элеатовский период). – Казань, 1915. – С. 2

²³ Фрагменты ранних греческих философов, 1989. – С. 296

²⁴ Подробный анализ представлений Гераклита о небытии см. также в: Богомолов А.В. Генезис представлений досократиков о небытии (Гераклит, Парменид, Демокрит) // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. Выпуск 20. – Нижний Новгород: ФГБОУ ВПО «НГЛУ». 2012. – С. 182-190.

может, кто бы то ни было признавать, что одно и то же и существует и не существует, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит»²⁵. Подчеркнем, что здесь мы обращаемся к данному фрагменту «Метафизики» в известнейшем переводе А.В. Кубицкого. Исходя из приведенной версии перевода, можно предположить, что, о бытии и небытии у Гераклита можно говорить только в смысле существования и несуществования некоторого нечего, а не о бытии и небытии как таковых. Однако обратимся к этому свидетельству доксографии на языке оригинала: «ἀ δύνατον γὰρ ὁ ντινοῦν ταῦ τὸ ν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθὰ περ τινὲς οἱ οὔνται λέγειν Ἡράκλειτον»²⁶. Здесь, прежде всего, сделаем акцент на наличии неоднократно упоминавшегося сочетания «εἶναι καὶ μὴ εἶναι». О том, что «εἶναι» и «μὴ εἶναι» можно переводить как «бытие» и «небытие» нами было сказано выше. Теперь обратим внимание на древнегреческое ταῦ τὸ ν, которое используется в данном суждении для обозначения некоего тождества («одно и то же»). В отличие от упомянутого перевода мы склонны полагать, что «ταῦ τὸ ν» относится не к некоторому субъекту, предикатами которого являются «существовать» («εἶναι») и «не существовать» («μὴ εἶναι»), а к самим «εἶναι» и «μὴ εἶναι». Наличие же субъекта, которое позволяло бы интерпретировать данные греческие слова как предикаты нам представляется не очевидным. Поэтому мы и предполагаем, что Гераклит в своем учении упоминает именно данную пару противоположностей. Но что же можно сказать о диалектике бытия и небытия, наличествующей у Гераклита? Прежде всего, и это явствует из анализируемого выше свидетельства Аристотеля, небытие и бытие одно и то же («ταῦ τὸ ν»). Следовательно, небытие есть нечто не отличное от бытия, и наоборот. Помимо приведенного лингвистического анализа свидетельства доксографии, данный вывод

²⁵ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собр.соч. в 4-х т. – М., 1976 – 1984. – т.1. – С. 124

²⁶ Aristotle Metaphysics 4 1005b // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 03.04.2012.): <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D4%3Asection%3D1005b>

дедуцируется из общего принципа учения мыслителя из Эфеса о противоположностях. Не имея возможности в рамках настоящего исследования в подробностях охватить данный аспект философии Гераклита, ограничимся лишь минимальным набором цитат, который необходим для обоснования предстоящих выводов. В частности, нам доступен следующий фрагмент: «мудро признать, что все едино»²⁷. Далее, в одном из свидетельств мы находим: «Морская вода – чистейшая и грязнейшая. Рыбам она пригодна для питья и целительна, людям же - для питья непригодна и вредна»²⁸. Обратим внимание: «морская вода – чистейшая и грязнейшая». Стало быть, противоположности суть одно. Да, философ приводит разъяснение по поводу того, в каких случаях «вода грязнейшая», а в каких – «чистейшая». Более того, подчеркнем, что многие суждения, в которых говорится о противоположностях, содержат подобные разъяснения. И это обстоятельство зачастую приводит исследователей к выводу о том, что данное суждение, как, впрочем, и все ему подобные, построено в полном соответствии с логическим законом тождества. Однако, по нашему глубокому убеждению, это не так. Во-первых, данного закона философ времен Гераклита еще не мог знать. Во-вторых, даже если допустить, что данный закон был интуитивно угадан мыслителем из Эфеса, то тогда возникает очевидный вопрос: какой, в этом случае, смысл в утверждении тождества противоположностей? Здесь для наглядности приведем еще одно суждение: «и добро, и зло одно»²⁹. Мы полагаем, дело как раз в том, что использование закона тождества не характерно для философских воззрений Гераклита. В лучшем случае можно говорить о приближении философа к его открытию, но ни в коем случае, не о последовательном применении в рамках своего учения. И поэтому мы склонны предположить, что Гераклит говорит именно об абсолютном тождестве противоположностей.

²⁷ Материалисты Древней Греции. – М., 1955. – С. 45

²⁸ Там же. – С. 46

²⁹ Там же

Итак, пара «бытие – небытие» является лишь одной из многих пар противоположностей, о которых говорится в сохранившихся фрагментах Гераклита, а также в свидетельствах, передающих те или иные аспекты его учения. Стало быть, никаким особым смыслом данную пару Гераклит не наделяет. Тем более не следует искать в его учении самостоятельного значения «μὴ εἶναι». Исходя из этого, справедливо заключить, что, поскольку бытие и небытие суть одно, то говорить о наличии проблемы небытия в философии мудреца из Эфеса не представляется обоснованным, ведь собственно о небытии как таковом речи не идет.

Однако, сам Парменид видит недостаток позиции своего современника в том, что тот утверждает не только тождество, но и различие бытия и небытия («коими «быть» и «не быть» одним признаются и тем же // И не тем же»). И здесь встает вопрос о том, если т.н. третий путь отношений бытия и небытия действительно присутствует в онтологии Парменида, и возможность его экспликации напрямую связана с анализом критики элеатов учения Гераклита о противоположностях, то почему в качестве третьего пути мы видим только указание на тождество бытия и небытия? Но ведь постулировать в данном качестве еще и положение о том, что бытие и небытие не суть одно не представляется оправданным, поскольку философом уже установлена дихотомия бытия и небытия. И об этом, главным образом, свидетельствует присутствующая в его философии антитеза: существует либо бытие, либо небытие.

Можно по-разному интерпретировать фрагмент В6, 4-9, т.е. справедливо видеть здесь критику Гераклита и его последователей, равно как обоснованной представляется и противоположная точка зрения. И действительно, если в пользу первой позиции говорят строки 8 и 9 фрагмента В6, где можно увидеть обращение к учению Гераклита о противоположностях, то в пользу второй свидетельствует уже хотя бы тот очевидный факт, что ни в этих строках, ни в поэме вообще непосредственно имени Гераклита не упоминается. Ровно такая же ситуация наблюдается и в

случае, если мы зададимся вопросом о том, является ли утверждение тождества бытия и небытия именно третьим путем у Парменида. С одной стороны, в строках 3 и 5 фрагмента В2, действительно, говорится только о двух путях. Косвенным образом в пользу отрицания наличия третьего пути свидетельствуют уже упоминавшиеся нами строки 15 и 16 во фрагменте В8, где говорится о некотором решении, а по сути, о необходимости выбора между «есть» и «не есть» («ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν»). И здесь о третьем пути тоже ничего не говорится. Однако сопоставим, с одной стороны, строку 2 фрагмента В2, в которой и предлагается обратиться к тем самым двум путям. И строки 3, 4 и 8 фрагмента В6, с другой, где Парменид устами богини призывает «отвратить» себя от пути, утверждающего существование небытия, а также и от пути, предложенного Гераклитом и его последователями. Итак, в В2, 2 читаем: «что за пути изыскания единственно мыслимы» («αἶ περ ὁδοὶ μοῦ ναὶ διζήσιός εἰ σὶ νοῖσαι») ³⁰. Строки 3, 4 и 8 фрагмента В6 приведем сначала в переводе, к которому мы уже обращались: «Прежде тебя от сего отвращаю пути изысканья // А затем от того, где люди, лишены знания...//Коиими «быть» и «не быть» одним признаются и тем же» ³¹. Еще раз подчеркнем, что первое отрицание (В6, 3) относится к утверждению о бытии небытия. И здесь отвергается именно «путь изыскания». В строке 4 говорится о том, что позиция Гераклита наравне с утверждением бытия небытия считается также «путем изыскания». Специально акцентируем внимание: «Прежде тебя от сего отвращаю пути изыскания // А затем от того...». Приведем теперь строку 3 из В6 на языке оригинала: «πρώτης γάρ σ' ἄφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἶρω>» ³². Теперь мы видим, что и в том, и в другом отрывках используются соответствующие склонения слов «путь» («ὁδός») и «поиск» («διζήσιος»). Поэтому мы и полагаем, что мнение, утверждающее тождество бытия и небытия, действительно, является третьим путем у Парменида. При этом нужно особо

³⁰ Diels H. Die Fragmente Der Vorsokratiker 1960 Bd. I. – S. 231

³¹ Фрагменты ранних греческих философов. Указ. соч. – С. 296

³² Diels H. Die Fragmente Der Vorsokratiker 1960 Bd. I. – S. 233

подчеркнуть, что, говоря о «путях поиска» у Парменида, мы имеем в виду исключительно обозначенные в поэме возможные варианты соотношений бытия и небытия. И в этой связи акцентируем внимание на том, что нами принципиально не рассматривается вопрос о возможной взаимосвязи этих вариантов с традиционным «путем истины» и «путем мнения», ибо это не входит в сферу наших интересов. Кроме того, нами отнюдь неспроста уделено внимание этому, третьему, пути Парменида. Здесь дело в том, что тезис о тождестве бытия и небытия, критикуемый мудрецом из Элеи, служит основанием для выведения второго вопроса в проблеме небытия. Один из вариантов его звучания таков: тождественно ли небытие бытию, и не обретает ли оно в этом тождестве существование? Однако не представляется оправданным выделять этот вопрос в отдельный пункт данной проблемы. Ведь речь в нем по-прежнему идет об онтологическом статусе не-сущего.

Первую попытку ответа на главный вопрос, а значит и начало решения проблемы небытия мы обнаруживаем сразу же после обозначения двух первых вариантов соотношения бытия и небытия, постулируемых в В2, 3 и 5. В В2, 6 следует указание на то, что путь, согласно которому «οὐ κ' ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι», следует считать «безвестным», а по сути, - ложным. И тут же это положение находит свое обоснование: «ведь не-сущее не распознаешь (неисполнимо) не укажешь»³³. Нас, разумеется, в первую очередь интересует слово «не-сущее». Приведем цитату на языке первоисточника, содержащую данное слово, целиком: «οὐ τε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἄνυστόν) οὐ τε φράσαις»³⁴. Следует отметить, что при интерпретации данной строки поэмы мы опираемся на перевод, предложенный А. В. Ахутиным. И интересующее нас слово здесь «μὴ ἐόν», где «ἐόν» является причастием к «εἶμί». Стало быть, одним из вариантов перевода «μὴ ἐόν» на русский язык, действительно, является слово «не-сущее». Однако, по нашему мнению, общий перевод этой строки

³³ А.В. Ахутин Указ. соч. – С. 604

³⁴ Diels H. Die Fragmente Der Vorsokratiker, 1960 Bd. I. – S. 231

представляется более точным у А. В. Лебедева, где вместо слов «не распознаешь» и «не укажешь» приводятся «ни познать» и «ни изъяснить»³⁵. Помимо прочего, такой перевод позволяет лучше понять содержание следующего за данным фрагмента, который гласит: «ибо мыслить – то же, что быть»³⁶ («τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι»). Впрочем, этот, последний из приведенных, тезис следует рассматривать в совокупности с фрагментом В 6 (строка 1 и часть второй), где мы находим: «должно лишь то говорить и мыслить, что сущее; ибо бытие есть, а ничто не есть» («χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν»)³⁷. Из этого суждения мы видим, что для элеата возможность мысли о некотором нечто и возможность высказывания о нем являются критерием онтологической реальности этого нечто. Об этом свидетельствует взаимосвязь между двумя частями данного суждения, о наличии которой свидетельствует союз «ибо» («γὰρ»). Следовательно, для Парменида очевидно, что если под нечто имеется в виду небытие, то оно не существует, и не существует оно, в том числе и потому, что не-сущее не познаваемо и не высказываемо. Иными словами, элеат, утверждая небытие небытия, опирается не только на озвученный выше принцип тождества бытия и мышления, но апеллирует также к специфике понятия «не-сущее». Ход мысли философа в обоих случаях, вероятно, таков: не-сущее невозможно ни мыслить, ни судить о нем, поскольку оно именно не-сущее, т.е. не существует. Такое понимание данного аспекта учения Парменида широко распространено в историко-философской литературе. В частности, Б. Рассел отмечает, что, согласно мнению элеата, «если слово может быть употреблено значимо, оно должно обозначать нечто, а не ничто, и, следовательно, обозначаемое словом должно в известном смысле существовать»³⁸.

³⁵ Фрагменты ранних греческих философов. Указ. соч. – С. 295

³⁶ Там же

³⁷ Diels H. Die Fragmente Der Vorsokratiker, 1960 Bd. I. – S. 232

³⁸ Рассел Б. История западной философии. – Новосибирск, 2003. – С. 87

Далее, следует обратить внимание на присутствие во фрагменте В6, 2 слова «ничто» («μηδὲν»). Наличие этого слова обязывает нас рассмотреть вопрос о том, имеет ли «μηδὲν» в поэме свое, отличное от небытия значение, поскольку один из вариантов отношения «небытия» и «ничто» предполагает их безусловную дифференциацию. Отличие небытия от ничто обычно видится в том, что небытие противопоставляется бытию как таковому, в то время как ничто является противоположностью некоторого конкретного нечто. Более распространенной является точка зрения, согласно которой небытие и ничто являются синонимами. Рассмотрим, какой из этих вариантов обнаруживается в поэме Парменида. Впрочем, здесь все достаточно очевидно. Итак, мы имеем суждение «ἔστι γὰρ εἴ τινα, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν», которое явно делится на две части. В первой утверждается существование бытия («εἴ τινα»), а во второй постулируется несуществование ничто. Так как безусловной противоположностью бытия может быть только небытие, и поскольку философом здесь употребляется «ничто» («μηδὲν»), то логичным выглядит заключение, согласно которому небытие и ничто, по Пармениду, являются синонимами. Поэтому когда в историко-философских исследованиях звучит, безусловно, справедливое мнение, по которому ничто является «настоящим открытием Парменида»³⁹, то необходимо помнить, что речь идет о слове, призванном выразить собою противоположность бытию как таковому.

Итак, постулируемое тождество бытия и мышления, является исходной посылкой для первого аргумента, доказывающего ложность суждения, утверждающего бытие небытия. И действительно, детерминация онтологического статуса бытия и возможности мысли и слова о нем обуславливают невозможность мысли и слова о не-сущем. Очевидно, что важную роль в этом доказательстве играет и само слово «небытие», ведь, несмотря на то, какую форму оно имеет в первоисточнике, оно неизбежно понимается философом как противоположность «тому, что есть».

³⁹ А.В. Ахутин. Указ. соч. – С. 608

В контексте проблемы небытия не менее значимыми видятся и аргументы, представленные во фрагменте В8, в котором содержится значительная часть онтологии элеата. И этот фрагмент интересен, прежде всего, тем, что здесь мы получаем более полное представление о бытии. Об этом можно говорить уже хотя бы потому, что бытие здесь наделяется рядом признаков. Разумеется, в этой связи совсем в ином свете предстает диалектика бытия и небытия, которая, несмотря на всю важность тезиса о тождестве бытия и мышления, видится едва ли не самым весомым обоснованием решения проблемы небытия. Прежде чем обратиться к этой диалектике, отметим одну из ее особенностей. Дело в том, что соотношение бытия и небытия, здесь строится в полном соответствии с тезисами, предложенными в В2, 3 и 5, а также с учетом уже изложенного философом ответа на вопрос об онтологическом статусе небытия. Обычно, при обращении к той части онтологии элеата, которая изложена в В8, внимание, в большей мере, акцентируется именно на признаках или критериях бытия. При этом крайне редко говорится о том, что набор тех характеристик, которыми наделяется сущее, создан по определенному принципу, коим, по нашему мнению, является деонтологизация небытия. Другими словами, философ не просто строит свою онтологию, но выводит фундаментальные ее положения с учетом своего видения решения проблемы небытия, и, кроме того, в этом фрагменте читается стремление мыслителя развить доказательную базу тезиса о небытии небытия путем наделения бытия некоторыми признаками. Рассмотрим теперь, так ли это.

Итак, бытие, по Пармениду, это не просто то, что есть, ибо оно наделяется несколькими признаками. В В8, 3 мы находим, что сущее должно быть «не рожденным» («ἄ γένητον») и «не гибнущим» («ἄ νόλεθρόν»). А в В8, 4 к этим двум добавляется еще три характеристики и сообщается: «ибо оно однородно, а также бездрожно и нескончаемо» («ἔ στι γὰ ρ οὐ λομελές τε

καὶ ἄ τρεμὲ ς ἡ δ' ἄ τέλεστον»⁴⁰. Рассмотрим сначала первый признак, но используем при этом формулировку из фрагмента В8, 6, где мы находим: «не сыщешь ему ты рожденья»⁴¹. Казалось бы, это положение сообщает нам лишь, что бытие не имеет временного начала. Однако далее в поэме это положение разворачивается таким образом, что в наделении бытия данной характеристикой без труда читается стремление к обоснованию положения о несуществовании небытия. И действительно, сразу после данного суждения по отношению к бытию ставится вопрос: «Как, откуда это взросло?» («πῆ πόθεν αὐ ξηθέν;») ⁴². Впрочем, здесь важен не только вопрос, но и ответ, в котором говорится следующее: «из не-сущего не позволю ни сказать, ни помыслить: не мыслимо, не вырази́мо, что есть не есть» («οὐ τ' ἐ κ μὴ ἐ ὄντος ἐ ἄσσω φάσθαι σ' οὐ δὲ νοεῖ ν' οὐ γὰ ρ φατὸ ν οὐ δὲ νοητόν ἔ στι ὅ πως οὐ κ ἔ στι») ⁴³. Мы полагаем, что вопрос «πῆ πόθεν αὐ ξηθέν;» потенциально направлен на поиск некоего источника сущего, который являл бы собою нечто иное по отношению к самому бытию. Иными словами, здесь говорится о том, возможно ли существование добытийной реальности, явившейся источником сущего. В пользу данной точки зрения с очевидностью свидетельствует основная часть вопроса: «откуда это взросло?». Такое прочтение «πόθεν αὐ ξηθέν;» действительно, позволяет говорить, что бытие отделено от потенциального источника своего возникновения. Стало быть, если бы существовала некая добытийная реальность, то она необходимо не была бы самим бытием. Завершая анализ данного вопроса, нельзя не отметить наличие в нем слова «как» («πῆ»). Сделать это необходимо, поскольку присутствие здесь «πῆ» наводит на мысль, что вопрос задается не только в отношении того, существует ли источник бытия, но и о способах, коими бытие из него возникло. Более того, отсюда с очевидностью дедуцируется, возможно, более важный для нас

⁴⁰ Diels H. Die Fragmente Der Vorsokratiker, 1960 Bd. I. – S. 235

⁴¹ Фрагменты ранних греческих философов. Указ. соч. – С. 296

⁴² Diels H. Die Fragmente Der Vorsokratiker, 1960 Bd. I. – S. 235-236

⁴³ Ibid. – S. 236

вопрос: каким образом некоторое нечто, существующее до бытия, произвело из себя сущее. Отмеченная ситуация вряд ли имеет единственно верное объяснение. Действительно, наличие «πῆ» в этой строке восьмого фрагмента позволяет говорить о том, что здесь мыслителем подразумевается такое своеобразное дополнение к основной части анализируемого вопроса. Но, с другой стороны, из строки 6 данного фрагмента уже известно, что бытие не имеет «рожденья», стало быть, никакой добытийной реальности, из которой возникло сущее, философом не предполагается. В этой связи вопрос о том, каким образом бытие возникло из некоторого нечто, представляется, по меньшей мере, неочевидным. Ориентируясь именно на этот, последний, вывод, мы и предполагаем, что слово «как» не являет собою никакой действительно важной дополнительной характеристики к «πόθεν αὐ ξηθέν;».

Но вернемся к выводу, сделанному нами по результатам анализа вопроса о возможности возникновения бытия. Согласно ему, если бы сущее имело начало во времени, то оно необходимо должно было бы возникнуть из чего-то, из какого-то источника. И здесь важнейшим моментом является то, что никакого иного источника, кроме небытия, философом не предполагается. Приведем теперь разбираемые выше суждения целиком: «Как, откуда это взросло? из не-сущего не позволю ни сказать, ни помыслить: не мыслимо, не выразимо, что есть не есть»⁴⁴. Безусловно, из этих строк не следует, что небытие является единственным источником бытия, ибо здесь читается лишь указание на невозможность существования небытия в качестве добытийной реальности. Другими словами, формально не-сущее предстает лишь как один из возможных источников, но учитывая,

⁴⁴ Здесь интересным видится перевод А.В. Лебедева: «Как, откуда взросло? Из не-сущего? Так не позволю // Я ни сказать, ни помыслить: немыслимо, невыразимо // Есть, что не есть». Фрагменты ранних греческих философов. указ. соч. – С. 296. Дело в том, что в оригинальном тексте наличествует только один вопрос: πῆ πόθεν αὐ ξηθέν; А далее идет сплошной текст, где единственным знаком препинания является колон. Добавлением вопроса «Из не-сущего?», на наш взгляд, переводчик еще раз подчеркивает, что только небытие, по мнению Парменида, и могло бы стать источником сущего. И действительно, почему, в противном случае, не опровергается возможность возникновения из каких-либо иных, кроме не-сущего, источников.

что в поэме в данном контексте упоминается исключительно небытие, то справедливо предположить, что, по Пармениду, только не-сущее и могло предшествовать бытию. Это обстоятельство еще раз подчеркивает, что проблема небытия, и конкретно вопрос о существовании небытия, является важнейшей проблемой онтологии элеата в целом, проблемой, которую он стремится не просто решить, но и обосновать свое решение. Поскольку в данном случае речь идет о существовании небытия в качестве добытийной реальности, то главным онтологическим доказательством несуществования небытия здесь становится постулирование оторванности бытия от возникновения. Следовательно, данный признак бытия можно считать сформулированным с учетом необходимости обоснования решения проблемы небытия, согласно которому небытие не есть. Иными словами, данный пункт онтологии Парменида имеет своим основанием тот самый принцип деонтологизации небытия.

Исходя из приведенного анализа положения о «нерожденности» бытия, можно предположить, что наличествующий здесь принцип деонтологизации не-сущего направлен на обоснование положения о несуществовании небытия как нечто, существующего исключительно в прошлом. Более того, в ходе данного анализа мы не раз говорили о небытии как «добытийной реальности», что, вероятно, также свидетельствует о возможности такой интерпретации данного принципа. Разумеется, если бы в этих строках действительно указывалось на несуществование небытия как некой исчезнувшей реальности, то это означало бы, что в проблеме небытия к вопросу о том, существует ли небытие, необходимо добавился бы вопрос о том, существовало ли не-сущее только до бытия. Однако напомним, что Парменид, ставя вопрос «как, откуда это взросло?» дает ответ: «из не-сущего не позволю ни сказать, ни помыслить: не мыслимо, не выразимо, что есть не есть». Здесь принципиально важно, что отрицается существование не-сущего, определяемого как то, что не есть («οὐκ ἔστι»). Следовательно, небытие у Парменида предстает неразрывным во времени, поскольку не-

сущее – это только то, что не есть, а не то, что не было и не есть. Поэтому читается стремление показать, что небытие не являет собой источника бытия, исчезнувшего с появлением последнего. При этом не следует полагать, что отрицание небытия как добытийной реальности перестает быть актуальным. Скорее, наоборот, нужно подчеркнуть, что философом отрицается небытие как добытийная реальность. Но речь идет о реальности, которая, став источником бытия, не исчезла с появлением сущего. Следовательно, принцип деонтологизации небытия, который заложен в такой характеристике сущего, как «нерожденность», направлен не на обоснование положения о том, что небытие некогда не существовало, а исключительно на доказательство тезиса о небытии небытия. Поэтому здесь мы по-прежнему имеем дело только с главным вопросом проблемы небытия: существует ли небытие?

Обращает на себя внимание, что в этих строках несуществование небытия обосновывается не только указанием на нерожденность бытия, но и при помощи уже известного нам аргумента, утверждающего невозможность мысли и слова о не-сущем. Поскольку об этой части доказательной базы сказано достаточно, то останавливаться сейчас на ней не имеет смысла. Тем более, принцип, согласно которому бытие не имеет рождения, отнюдь не ограничен рамками аргумента, призванного обосновать тезис о небытии небытия как такового. Дело в том, что далее Парменид еще раз ставит вопрос о возникновении бытия: «Да и что за нужда бы его побудила // Позже, чем раньше, начав с ничего появляться?»⁴⁵. Изначально может показаться, что данные строки являются лишь перефразированным повторением «πῆ πόθεν αὐ ξηθέν;». Однако, по нашему мнению, это не совсем так. А искомое отличие, по большей части, и содержится в самих формулировках этих вопросов. Стало быть, необходимо провести их сравнительный анализ. Итак, нами на древнегреческом языке уже приводилась формулировка вопроса «как, откуда это взросло?». Теперь посмотрим, как выглядят в оригинале строки «Да и что за нужда бы его побудила // Позже, чем раньше, начав с

⁴⁵ Фрагменты ранних греческих философов. Указ. соч. – С. 296

ничего появляться?». У Г. Дильса мы находим: «Τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὤρσεν ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φύς;»⁴⁶. Как было показано выше, первый вопрос ставится с целью отрицания небытия как некоего источника, места, из которого произошло сущее. На это указывает, в частности, слово «откуда» («πρόσθεν»). При этом отрицается такой источник, который не есть само бытие. Иными словами, отрицается небытие как существующее само по себе, т.е. независимо от бытия. Во втором вопросе содержится указание на невозможность возникновения бытия начиная «с ничего». Впрочем, греческое «τοῦ μηδενὸς» на русский язык можно переводить и как «с ничто», т.к. здесь дан родительный падеж «μηδέ ν». Поскольку речь идет о возникновении сущего, то «ничто» здесь предстает уже не как источник бытия, а как нечто присутствующее в бытии. Действительно, ведь если с ничто начинается бытие, то ничто существует в бытии, именно потому что ничто его начало. Особенно хорошо это различие будет видно, если еще раз частично воспроизвести ответ на первый вопрос: «из не-сущего не позволю...». И если здесь дается именно «из не-сущего» («ἐκ μὴ ἔοντος»), то во втором случае мы видим акцентированное «начав с ничто» («τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον»). При этом ведь не ясно: начав существование, бытие есть уже само бытие или нет. Иначе, по Пармениду, если допустить, что сущее некогда возникло, то может встать вопрос: не являются ли бытие и небытие собою тождество? Следовательно, онтологический принцип нерожденности бытия не только доказывает, что небытие как таковое не существует, но и то, что небытие не существует в тождестве с бытием. Стало быть, здесь отрицается т.н. третий путь взаимоотношений бытия и небытия, о котором мы говорили выше.

По Пармениду, сущее надлежит признать не только не рожденным, но также и не гибнущим, причем эти характеристики в поэме элеата почти всегда стоят рядом. В этой связи обратимся еще раз к уже упоминавшейся строке 3 фрагмента В8: «сущее должно быть не рожденным и не гибнущим»

⁴⁶ Diels H. Die Fragmente Der Vorsokratiker, 1960 Bd. I. – S. 236

(«ἀ γένητον ἔ ὄ ν καὶ ἀ νόλεθρόν ἔ στιν»)⁴⁷. То, что эти два признака бытия находятся рядом отнюдь не случайно, ибо «рождение и гибель вносят в бытие отношение с небытием»⁴⁸. Точнее будет сказать, что эти два признака с наибольшей очевидностью указывают на понимание философом возможности таких отношений. И действительно, рождение подразумевает гибель и если бы бытие возникло, то оно должно было бы и погибнуть. Впрочем, обосновано ли предположение о том, что и данному признаку бытия присущ принцип деонтологизации небытия? Ведь, если говоря о нерожденности, Парменид прямо отвергает возможность возникновения из не-сущего, то уничтожение бытия, по тексту поэмы, непосредственно не подразумевает небытия в качестве постбытийной реальности. Но поскольку, как уже было сказано выше, небытие мыслиться Парменидом только как то, что «не есть», то, мы полагаем, как раз можно говорить об отрицании небытия как постбытийной реальности. Ведь с гибелью бытия могло бы что-то остаться, что не есть само бытие. И этим нечто могло бы быть не-сущее. Но сущее не подвержено гибели.

Три следующие признака бытия – целокупность, бездрожность и нескончаемость. На наш взгляд, все эти признаки также содержат принцип деонтологизации не-сущего, а значит и с их помощью в онтологии элеата решение проблемы небытия находит свое обоснование. И первый из них – целокупность («οὐ λομελές»). Данный признак сообщает нам, в частности, что бытие неделимо, т.е. не состоит из многих частей: «И неделимо «есть», ибо все «есть» подобно» («Οὐ δὲ διαρετόν ἔ στιν, ἔ πεὶ πᾶ ν ἔ στιν ὅ μοῖ ον»)⁴⁹. Бытие, таким образом, благодаря этой характеристике предстает единым, не состоящим из многих частей. Оно непрерывно и не имеет внутри себя никаких промежутков: «Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим»⁵⁰. Состоящее из многих частей сущее

⁴⁷ Diels H. Die Fragmente Der Vorsokratiker, 1960 Bd. I. – S. 235

⁴⁸ А.В. Ахутин Указ. соч. – С. 616

⁴⁹ Diels H. Die Fragmente Der Vorsokratiker, 1960 Bd. I. – S. 237

⁵⁰ Фрагменты ранних греческих философов. Указ. соч. – С. 296

подразумевало бы наличие некоторого расстояния между этими частями. Поэтому наделение бытия таким предикатом как «целокупность» означает, что небытие не существует как расстояние между различными частями сущего. Бездрожность («ἄ τρεμῆς») традиционно трактуется как неподвижность. Мы полагаем, что эту характеристику отчасти раскрывает строка 26 В8: «Но в границах великих оков оно неподвижно»⁵¹. Возможность движения детерминирована, в том числе, и наличием пустого пространства. В контексте онтологии элеата это означает, что если бы сущее двигалось, то необходимо существовало бы нечто, не являющееся бытием. Поскольку, по Пармениду, возможно либо бытие, либо небытие, то этим нечто необходимо должно быть не-сущее. Следовательно, и «бездрожность» также содержит в себе принцип деонтологизации небытия. И наконец, «нескончаемость» («ἄ τέλειστον»). Признак, который можно трактовать как бесконечность с тем только уточнением, что речь идет о пространственной бесконечности. Стало быть, «нескончаемость» делает невозможным существование небытия в пространстве, т.е. в качестве актуально сущей действительности. Разумеется, нельзя не обратить внимание на то, что два последних признака бытия являются собой противоречие. И действительно, с одной стороны, постулируется наличие у бытия некой границы, с другой, утверждается, что бытие бесконечно. Однако это противоречие не бесспорно. Более того, как нам представляется, Парменид здесь последователен. А.В. Доброхотов справедливо отмечает: «Решающий его аргумент – бытие это именно «нечто», отсутствие же предела будет значить, что оно «ничто»; следовательно, бытие исчезнет»⁵². А сам элеат так объясняет наличие границы у бытия: «Ибо нельзя бытию незаконченным быть и не должно: нет нужды у него, а будь, во всем бы нуждалось»⁵³. Это положение говорит о том, что бытие совершенно. Согласно же мнению некоторых исследователей,

⁵¹ Там же

⁵² Доброхотов А. Л. Указ соч. – С. 10

⁵³ Фрагменты ранних греческих философов. Указ. соч. – С. 297

отсюда следует, что бытие - благо⁵⁴. Поскольку бытие для того, чтобы быть ни в чем не испытывает нужды, то оно не нуждается и в небытии. Или, по-другому, совершенство исключает несовершенство, бытие, таким образом, исключает небытие. Под наличием же границы следует понимать указание на ту известную аксиому философии элеатов, согласно которой все, что есть бытием и исчерпывается, и за пределами этой границы ничего не существует, в том числе и небытие. И, кроме того, о том, что граница бытия не является собой границу бытия и не-сущего как раз и свидетельствует наличие такого признака как нескончаемость.

Итак, в онтологии элеата наличествуют шесть признаков бытия. Согласно им, бытие не рождено, не подвержено гибели, целокупно, бездрожно, нескончаемо и совершенно. Эти признаки, помимо собственно того, что они суть предикаты бытия, объединяет и еще одно обстоятельство. На их основании элеат строит онтологическую часть доказательной базы тезиса о небытии небытия.

Подведем теперь итоги нашего первого параграфа. На основании анализа соответствующих фрагментов поэмы Парменида мы можем заключить следующее. Во-первых, в рамках учения элеата ставится проблема небытия. И ключевым пунктом данной проблемы является вопрос о том, существует ли небытие. Сам философ постулирует небытие небытия, заявляя тем самым и свое решение данной проблемы. Это решение имеет свою доказательную базу. С одной стороны, элеат утверждает тождество бытия и мышления, обращаясь при этом к специфике слов, которые он использует для выражения отрицания. Поскольку каждое из таких слов само в себе содержит указание на несуществование, то Парменид и заключает, что небытие немислимо, а, следовательно, оно не существует. С другой стороны, философ наделяет бытие рядом признаков, в каждом из которых читается интенция к деонтологизации не-сущего. Далее, было установлено, что в поэме Парменида речь идет не о двух, а о трех возможных вариантах

⁵⁴Доброхотов А. Л. Указ. соч. – С. 10

онтологического статуса небытия. Согласно третьему из них, небытие существует в тождестве с бытием. Однако и этот вариант бытия не-сущего отвергается. Во-вторых, были рассмотрены наиболее часто употребляемые в поэме слова, потенциально переводимые как «небытие». Эти слова суть «не быть» («μὴ εἶναι»), «не есть» («οὐκ ἔστιν»), «не-сущее» («μὴ ἔστιν») и «ничто» («μηδὲν»). Наиболее близким по форме здесь следует признать «μὴ εἶναι» и «μὴ ἔστιν», первое же в особенности. Но форма отрицания в данном случае не столь важна, ибо любое из этих слов мыслится Парменидом как безусловное противопоставление бытию. В-третьих, проанализировано учение Гераклита о противоположностях, на основании чего был сделан вывод о том, что в концепции философа из Эфеса проблема небытия не ставится. Безусловно, формально, отталкиваясь от этого вывода, мы можем лишь заключить, что Парменид ставит проблему небытия, а Гераклит – нет. И еще, поскольку в поэме элеата, как мы видели, наличествует критика учения Гераклита, то с известной долей достоверности можно заключить, что именно некоторые положения мыслителя из Эфеса можно было бы воспринимать как предшествующие воззрениям Парменида. Именно поэтому, на наш взгляд, и нужно было выдвинуть и опровергнуть положение, согласно которому Гераклит в рамках своего учения о противоположностях ставит проблему небытия.

§2. Два вида пустоты как основание демаркации небытия и ничто в философии Демокрита⁵⁵

Второй параграф посвящен анализу определенных положений философии атомизма. Интерес именно к этому учению обусловлен тем, что в свидетельствах доксографии, благодаря которым нам и известны

⁵⁵ Анализ представлений Демокрита о небытии см.: Богомолов А.В. Генезис представлений досократиков о небытии (Гераклит, Парменид, Демокрит) // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. Выпуск 20. – Нижний Новгород: ФГБОУ ВПО «НГЛУ». 2012. – С. 182-190.

определяющие положения концепции Левкиппа – Демокрита, неоднократно обнаруживается указание на тождество слов «небытие» и «пустота». Поэтому мы полагаем, возможным, что проблема небытия находит свое развитие в рамках данной философской школы. Надлежит выявить, каковы вопросы, формирующие проблему небытия в атомизме, и, кроме того, привести объяснения по поводу того, почему в поисках учения, предполагающего развитие проблемы небытия, выбран именно атомизм Левкиппа – Демокрита, ведь о пустоте в своих построениях упоминали, например, пифагорейцы.

Фундаментальным положением греческого атомизма является утверждение бытия двух первоначал: атомов и пустоты. Об атомах говорится следующее: «таковых сущих бесконечно много по числу, и они невидимы вследствие малости своих объемов. Они носятся в пустоте, [ибо пустота существует], и, соединяясь между собой, они производят возникновение, расторгаясь же гибель»⁵⁶. Далее, обратимся к одному из многочисленных свидетельств доксографии, в котором говорится, в частности, об онтологическом статусе пустоты. Вот что передает нам Аристотель: «Левкипп и его сотоварищ Демокрит признают элементами – полное и пустое, называя одно сущим, другое – небытием, а именно: полное и твердое - сущим, пустое и разреженное – небытием (поэтому они и говорят, что бытие существует отнюдь не более, чем небытие, потому что и тело – не больше, чем пустота)»⁵⁷. Разумеется, нас и интересует это, второе, первоначало. Сразу отметим, что постановка вопроса об его существовании не представляется обоснованной. Не стоит уделять пристального внимания данному положению по той простой причине, что существование именно двух первоначал – это, по нашему глубокому убеждению, - аксиома философии атомизма. И, стало быть, наличие эвристической ипостаси результата такого анализа представляется маловероятным. Однако это обстоятельство не дает права игнорировать вопрос о том, что, согласно

⁵⁶ Материалисты Древней Греции. – М., 1955. – С. 56

⁵⁷ Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С. 17

атомистам, являет собой неатомистическое первоначало. Наоборот, поскольку его существование является одной из аксиом концепции Левкиппа – Демокрита, то неизбежно следует определить, что оно есть? Необходимость осмысления феномена небытия в данной его ипостаси обусловлена еще и тем, что, в отличие от обращения к онтологическому статусу второго первоначала, ответ на вопрос о том, что есть небытие, не представляется столь очевидным. И дело здесь отнюдь не в том, что разрозненные свидетельства доксографии не сообщают нам некоего единого предиката небытия, выведение которого, вообще говоря, не представляется затруднительным. Главным аспектом этого вопроса является определение статуса не-сущего в его соотношении с атомами, т.е. бытием. И действительно, атомизм является едва ли не единственным учением в истории западноевропейской философии, в котором мы обнаруживаем утверждение небытия в качестве первоначала. Само утверждение бытия небытия в своей структуре содержит весомые основания для критики, не говоря уж об утверждении небытия в качестве первоначала. Эти обстоятельства к сожалению, зачастую, заведомо обуславливают и неприятие данной позиции, выраженное, в том числе, и в сознательном отказе от попытки его анализа. В этой связи совсем неудивительно, что попытки осмысления небытия как первоначала в атомизме в недостаточной степени представлены в историко – философских исследованиях. Как бы то ни было, предстоящий анализ вопроса о том, что есть небытие в атомизме, включает в себя и обращение к положению о субстанциальности небытия.

Чуть выше было сказано, что свидетельства доксографии по отдельности не сообщают нам единого, универсального предиката небытия. Идентичная ситуация наблюдается и в отношении субъекта. Дело в том, что второе первоначало доксографами обозначается разными словами, среди которых, разумеется, есть и «небытие». И в условиях наличия многих обозначений одного и того же необходимо выяснить, справедливо ли обозначать второе первоначало именно словом «небытие». И любой ответ

здесь будет требовать оснований, по которым он дан. Таким образом, первый вопрос, формирующий проблему небытия в философии атомизма, звучит так: «что есть небытие?». При этом здесь надлежит говорить не только о выявлении субъектно-предикатной связи, а о поиске комплексного решения, в котором, на основании анализа соответствующих свидетельств, будет определено, можно ли второе первоначало считать субстанцией, а также справедливо ли использование слова «небытие» для его именованя. Последнее положение и послужит отправной точкой.

В приведенном выше свидетельстве Аристотеля наличествуют два слова, которыми обозначается второе первоначало: «пустота» и «небытие». Отметим, данный фрагмент в этом отношении не являет собой нечто исключительное, ибо свидетельств, схожего содержания предостаточно. Но авторы некоторых фрагментов используют и иные синонимы, которые переводятся с древнегреческого языка иначе, чем «пустота» и «небытие». Такой, своего рода плюрализм в семантике понятия, выражающего второе первоначало, возможно, представляет даже больший интерес для нашего исследования в данной его части, чем просто поиск некоторого определения. И действительно, определение интересующего нас понятия философии атомизма угадывается, в некотором смысле, даже интуитивно. Пожалуй, справедливо будет сказать, что чаще всего второе первоначало трактуется как пространство, о чем свидетельствуют многочисленные интерпретации, в достаточном объеме представленные в историко – философской литературе. К сожалению, попытки анализа слов-синонимов, взятых в их некотором разнообразии, достаточно редки. Это обстоятельство, в известном смысле, представляется удивительным, поскольку, если нечто обозначается не одним, а несколькими словами, то очевидно, что каждый из этих синонимов имеет свой смысловой оттенок. В сложившейся ситуации не исключена возможность некоторого различия содержания понятия, выражающего второе первоначало в атомизме. Однако может оказаться и так, что все слова, с которыми отождествлено данное понятие, являются синонимами и,

следовательно, о различии содержаний говорить будет бессмысленно. В любом случае, в свете приведенных посылок данное затруднение должно быть разрешено. Рассмотреть все подобные свидетельства, в силу объективных причин представляется крайне затруднительным, а по сути, и невозможным. Поэтому область предстоящего анализа будет ограничена, по преимуществу, двумя факторами. Во-первых, в расчет будут приниматься, главным образом, те свидетельства доксографии, в которых наличествуют разные слова, применяемые при именовании второго первоначала. Во-вторых, эти свидетельства должны, так или иначе, способствовать выведению определения.

Прежде всего, обратимся к свидетельству Аристотеля, которое мы уже цитировали выше. Однако теперь приведем его на языке оригинала: «Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἐταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖ αὐτὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὄν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν τὸ μὴ ὄν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα)»⁵⁸. Как мы уже отметили, здесь наличествуют два синонима: «κενὸν» («пустота» или «пустое») и «μὴ ὄν», которое выше переводилось как «небытие». Отметим еще одно свидетельство, оставленное Аристотелем. В «Физике» он сообщает: «Пустота представляется чем-то несуществующим и лишенностью»⁵⁹. При обращении к данному фрагменту на языке оригинала обратимся к книге С.Я. Лурье: «τό γὰρ κενόν μὴ ὄν τι καὶ στέρησις δοκεῖ εἶναι»⁶⁰. Свидетельство, содержащее указание на подобные же синонимы интересующего нас слова оставил Фемистий: «τό γὰρ κενόν μὴ ὄν τι καὶ στέρησιν λέγει Δ»⁶¹. Приведем перевод этого фрагмента, который дает С.Я.

⁵⁸Aristotle Metaphysics 1 985b // Электронный ресурс Интернет (дата обращения:03.05.2012):

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D1%3Asection%3D985b>

⁵⁹ Аристотель Политика. Метафизика. Аналитика. – М. – СПб., 2008. – С. 71.

⁶⁰ Лурье С.Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. – Л., 1970. – С. 71.

⁶¹ Там же

Лурье: «несуществующим» и «отсутствием (надлежащего содержания)» называет пустоту Д.»⁶². Примечательно, что и В.П. Карпов, переводчик «Физики», фрагмент которой мы цитировали, и С.Я. Лурье древнегреческое «μὴ ὄν» переводят именно как «несуществующее». С нашей точки зрения, не только перевод фрагмента «Метафизики» должен содержать указание на то, что «μὴ ὄν» есть небытие, но также и два других свидетельства. Иными словами, приводимый фрагмент из «Физики» можно переводить и так: «пустота есть небытие и лишенность». Если абстрагироваться от некоторых тонкостей перевода с древнегреческого, которые могли быть интересны исключительно с филологической точки зрения, фрагмент Фемистия, на наш взгляд, имеет тот же смысл. Ясно, что если переводить эти и подобные им предложения таким образом, то извлечь из них определение второго первоначала представляется весьма затруднительным, поскольку здесь, скорее, можно говорить о перечислении подлежащих в условиях отсутствия сказуемого. В свою очередь, отмеченная тенденция в переводе указанных фрагментов может объясняться тем обстоятельством, что слово «несуществующее» в некотором отношении больше способствует экспликации неатомистического первоначала в философии Демокрита, ибо несуществующее воспринимается, скорее, не как синоним, а как характеристика. Безусловно, такой перевод «μὴ ὄν» вполне обоснован. Тем более, понимание «μὴ ὄν» как несуществующего вовсе не девальвирует положения о том, что небытие является словом, выражающим второе первоначало. Заслуживает внимания и обозначенная тенденция поиска характеристик пустоты в самих словах-синонимах. И здесь весьма кстати упоминание слова «лишенность» («στέρησις»), которое также можно интерпретировать и как синоним, и как характеристику. Последнее наглядно демонстрирует С.Я. Лурье. Мы видим, что «στέρησις» переводится исследователем как «отсутствие». И, кроме того, он добавляет, по-видимому, уже от себя: «надлежащего содержания». Однако, совершенно не ясно, что в

⁶² Там же. – С. 263

данном случае следует понимать под надлежащим содержанием. Впрочем, можно предположить, что речь идет об отсутствии содержания исходного понятия. Но мы полагаем, что переводя таким образом «μή ὄν» и «στέρησις», исследователи стремились хотя бы частично снять проблему наличия многих имен для обозначения одного и того же. Это предположение базируется на том основании, что так или иначе, но единое логическое определение искомому понятию атомистической философии вывести можно, что и будет продемонстрировано чуть ниже. Однако этого нельзя сказать об едином определяемом, т.е. субъекте, ибо в свидетельствах доксографии неатомистическое первоначало, действительно, обозначается разными авторами по-разному. Более того, известны и комментарии, принадлежащие одному автору, в которых одно и то же обозначается разными словами. В условиях, когда слов, обозначающих субъект, несколько, а предикат без труда дедуцируется из свидетельств доксографии, стремление исследователей минимизировать количество подлежащих вполне понятно. Тем более понятным это выглядит, когда слова, ассоциируемые именно с субъектом, переводятся таким образом, чтобы само слово в большей степени раскрывало свое содержание, а структура суждения в целом больше походила на субъектно-предикатную схему. Но наличие какого-то числа синонимов при обозначении одного и того же нечто не влечет никакого разночтения в понимание его сути. Говоря иначе, если наша версия перевода озвученных выше суждений верна, т.е. если пустота есть небытие и лишенность, то мы склонны читать это как указание на то, что «κενὸν», «μή ὄν» и «στέρησις» являются синонимами. Стало быть, мы вправе далее не делать оговорок при использовании слова «небытие», в случае, когда речь идет о понятии, выражающим неатомистическое первоначало в атомизме.

Далее, «κενὸν» и «στέρησις» не единственные синонимы небытия («μή ὄν»). Интереснейшим в этом отношении представляется фрагмент, оставленный Симплицием: «Демокрит полагает, что вечные [начала] по своей природе суть маленькие сущности, бесконечно многие по числу. Кроме

них он предполагает [истинно сущим] еще другое – место, бесконечно большое по величине. Называет он это [это] место следующими именами: «пустотой», «ничем», «беспредельным», а каждую из [вышеупомянутых] сущностей [называет] «что», «полное» и «бытие»⁶³. Из этого свидетельства мы узнаем, что в качестве неатомистического первоначала постулируется некое место, бесконечно большое по величине. Но для анализа интересующих нас терминов приведем данный фрагмент на древнегреческом языке: «Δ. ηγεῖται τὴν τῶν αἰδίων φύσιν εἶναι μικρὰς οὐσίας πλῆθος ἀπειροῦς· ταύταις δὲ τόπον ἄλλον ὑποτίθησιν ἀπειρον τῶι μεγέθει. προσαγορεύει δὲ τον μεν τόπον τοῖσδε τοῖς ὀνόμασι τῶι τε κενῶι καὶ τῶι οὐδενί καὶ τῶι ἀπειρῶι· τῶν δὲ οὐσιῶν ἐκάστην τῶι τε δενί καὶ τῶι ναστῶι καὶ τῶι ὄντι»⁶⁴. Поскольку о пустоте как слове, отображающим неатомистическое первоначало, было сказано достаточно, то впредь при анализе слов-синонимов небытия оно рассматриваться не будет. Отметим, что в этом фрагменте используется соответствующее склонение слова «ἀπειρον», известное благодаря Милетской школе. Этот синоним также формирует определенную предпосылку к пониманию того, что являет собой неатомистическое первоначало, ведь в переводе «ἀπειρον» означает беспредельное, бесконечное. Можно сказать, что в определенном отношении «ἀπειρον» сочетаем с отмеченной характеристикой «место, бесконечно большое по величине». Однако постулировать строгий субъектно-предикатный характер отношений «ἀπειρον» и «место, бесконечно большое по величине» мы не станем. Не надлежит этого делать в силу наличия в сказуемом слова «место», которое явно накладывает ограничение на понятие «ἀπειρον». Кроме этого, анализируемый фрагмент содержит также и слово «ничто», в интерпретации которого обнаруживаются определенные лингвистические расхождения. Прежде всего, отметим, что выше, в параграфе, посвященном проблеме небытия в философии Парменида, мы уже встречались с древнегреческим

⁶³ Материалисты Древней Греции. Указ. соч. – С. 62

⁶⁴ Diels H. Die Fragmente Der Vorsokratiker, Berlin-Neukölln, 1959 Bd. II. – S. 93

словом «μηδὲν», которое и переводилось как «ничто». Его особенность заключается в том, что оно состоит из отрицательной частицы «μή» и некоего корня, вероятно δὲν, и пишется оно слитно. Очевидно, что слово «οὐδὲν» устроено подобным же образом. Отличие же заключается в том, что «μηδὲν» и «οὐδὲν» содержат разные отрицательные частицы. Однако указанная разница, на наш взгляд, не является серьезным основанием для вывода о несостоятельности перевода «οὐδὲν» как «ничто». При этом хотелось бы обратить внимание на перевод οὐδὲν, предложенный И. Х. Дворецким. Он трактует это слово, очевидно, связывая его непосредственно с учением Демокрита, переводя его как «пустота, пустое пространство»⁶⁵. Другим значением «οὐδὲν» является «ноль». Этой версии перевода придерживается, к примеру, С. Я. Лурье⁶⁶. Примечателен перевод этим автором слова «δὲν», выступающего в качестве противоположности «οὐδὲν». Так вот исследователь переводит «δὲν» не иначе как «уль»⁶⁷.

Итак, мы выяснили, что неатомистическое первоначало в свидетельствах доксографии выражено несколькими словами. Некоторые из них суть «пустота» или «пустое» («κενόν»); «небытие» или «несуществующее» («μή ὄν»); «лишенность» («στέρησις»); «бесконечное» («ἀλείρον»). А также, в зависимости от трактовки перевода слова «οὐδὲν», «ничто» или «ноль». Мы полагаем, что все эти слова, являются синонимами. При этом нужно отметить, что обстоятельство, согласно которому в свидетельствах доксографов для обозначения одного и того же используется не одно, а несколько слов, не следует объяснять только искажениями, привнесенными пересказчиками ранних философов. И действительно, ведь мы не можем, по известным причинам, опираясь на тексты самого философа, определить, был ли Абдерит последователен в обозначении второго

⁶⁵ Дворецкий И. Х. Древнегреческо - русский словарь М., 1958 т. 2 С. 1205. Когда мы говорим, что И. Х. Дворецкий напрямую связывает перевод интересующего нас слова с учением Демокрита, за основание принимается, прежде всего, указание самого автора на имя древнегреческого философа (см. указанную ссылку).

⁶⁶ Лурье С.Я. Указ. соч. – С. 250

⁶⁷ Там же. – С. 61

первоначала. Более того, утвердительный ответ на этот вопрос представляется сомнительным, ибо о наличии хоть сколь-нибудь сформировавшегося категориального аппарата на данном этапе развития философии говорить не приходится. А потому предположение о наличии некой последовательности в этом вопросе представляется спорным. Вероятнее выглядит как раз использование философом разных слов. И в условиях отсутствия специальной терминологии это представляется оправданным, поскольку даже на примере приведенных нами лексических единиц видно, что каждое из них аналитически содержит некое основание для интерпретации неатомистического первоначала.

Несмотря на то, что сами древнегреческие слова во многом способствуют формированию представления о том, что является вторым первоначалом, в свидетельствах доксографии наличествуют суждения, претендующие на статус определения небытия. Разумеется, никакого безусловного единства в этом вопросе также не наблюдается. Данное обстоятельство и вынуждает нас рассмотреть вопрос о возможности дедукции некоего единого определения небытия из некоторого числа соответствующих суждений. Но опять-таки попытка рассмотреть все подобные суждения в рамках части параграфа диссертационного исследования представляется неоправданной. Поэтому для того, чтобы хотя бы в некоторой степени ограничить область поиска, необходим своего рода отбор по определенному принципу. Так вот мы приведем некоторые суждения из числа тех, что позволят дедуцировать определения небытия, имеющие структуру S есть P .

Прежде всего, еще раз вернемся к свидетельству Симплиция, где сообщается, что небытие представляет собой «место, бесконечно большое по величине». Строго говоря, данное суждение из свидетельства не содержит субъекта, но очевидно, также и то, что речь в нем идет именно о втором первоначале. Тот же Симплиций сообщает, что небытие надлежит понимать

как место, лишенное тела («τό κενόν εἶναι τόπον ἔστερημένον σώματος»)⁶⁸. Обращаем внимание на использование здесь синонима небытия, слова «κενόν». Следующий фрагмент, который надлежит рассмотреть, принадлежит уже Феодорету. Автор передает, что пустотой, последователи Демокрита, именуют место, в котором находятся атомы («τό δέ κενόν οἱ περὶ Δημόκριτον τῶν ατόμων ὀνομάκασι τόπον»)⁶⁹. Приведенные суждения позволяют выявить две интересные особенности. Во-первых, интересующий нас субъект определяется при помощи слова «место» («τόπος»). Во-вторых, в качестве самого субъекта неизменно используется «пустота» или «пустое» («κενόν»). Поэтому наблюдается своеобразный парадокс: пустота понимается как место, т.е. нечто локальное. Этот момент будет рассмотрен ниже, сейчас же попытаемся вывести одно определение из обозначенных трех свидетельств доксографии. Итак, получается, что небытие – это место, бесконечно большое по величине, в котором отсутствуют тела и находятся атомы. Несмотря на то, что данное определение является эклектичным, оно не противоречит общеизвестным, т.е. «школьным» основаниям онтологии атомизма.

Таким образом, мы выяснили, что «небытие», наряду с некоторыми другими словами-синонимами, является понятием, обозначающим неатомистическое первоначало. Поскольку было показано, что эти слова являются именно синонимами, то использование одного из них на постоянной основе представляется оправданным. Кроме этого, из некоторых определений небытия, наличествующих в свидетельствах доксографии, выведено одно определение небытия, что в некотором отношении позволяет говорить об определенном единстве в интерпретации небытия.

Однако, каково бы ни было определение, оно не дает полноценного ответа на вопрос о том, что есть небытие в атомизме. Утверждение существования небытия, по верному замечанию В. Я. Визгина, являет собою

⁶⁸ Там же. – С. 71

⁶⁹ Там же.

«парадокс бытия небытия»⁷⁰. Суть этого затруднения сформулировал, в частности, J. Burnet. Западный специалист отмечал: «Любопытный факт, что атомисты, которых обычно считают великими материалистами античности, были, действительно, первыми, кто отчетливо сказал, что предмет может быть реальным, не являясь телом»⁷¹. Особого осмысления этот «парадокс» заслуживает в свете того, что небытие считается одним из двух первоначал, и, по сути, оно необходимо должно быть признано субстанцией. Но рассудочные сомнения относительно субстанциальности пустоты столь сильны, что значительная часть исследователей крайне осторожно высказываются по данному поводу. Надо признать, что подобный скепсис имеет своим обоснованием не только видимую сторону парадокса суждения о бытии небытия, да еще и в качестве субстанции. Мы полагаем, что основания для сомнений кроются также и в самих свидетельствах доксографии. Последние же, порой весьма противоречивы, и это касается практически всех аспектов философии Демокрита. Не является исключением и рассматриваемый нами вопрос. Сейчас и надлежит обратить внимание на вопрос о субстанциальности пустоты. Иными словами, нужно определить, является ли небытие действительно первоначалом, существующим самостоятельно и независимо от бытия.

Прежде всего, рассмотрим, какого рода противоречия в свидетельствах доксографии имеются в виду. К примеру, выше был рассмотрен фрагмент, принадлежащий Симплицию, из которого мы узнаем, что Демокрит, помимо атомов, «предполагает [истинно сущим] еще другое – место, бесконечно большое по величине». Наличие слова «ταύταίς», переводимого здесь как «еще» позволяет предположить равный статус атомов и небытия. Однако тот же Симплиций в другом фрагменте передает: «считая как бы материальной основой всего существующего атомы, все

⁷⁰ Визгин В. Я. Взаимосвязь онтологии и физики в атомизме Демокрита (на примере анализа понятия пустоты) // Философия природы в античности и в средние века. – М., 2000. – С. 86

⁷¹ Burnet J. Early Greek Philosophy. – London, 1908. – P. 389

прочее они выводят из различий между атомами»⁷². Очевидно, приведенный фрагмент не содержит упоминания о втором первоначале. Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что любое некоторое нечто отлично от другого в силу различия между атомами. Следовательно, можно заключить, что любой предмет имеет своим началом лишь атомы. Более того, известны и свидетельства, в которых утверждается, что «все», по мнению Демокрита, - это лишь атомы и ничего более. К числу таковых можно отнести фрагмент, принадлежащий Плутарху: «Но что говорит Демокрит?... Что все — это неделимые формы, как он их называет, и ничто иное» («τί γὰρ λέγει Δ.; ... εἶναι δὲ πάντα τὰς ἀτόμους ἰδέας ὑπ' αὐτοῦ καλουμένας, ἕτερον δὲ μηδέν») ⁷³. Данные суждения приведены отнюдь не для того, чтобы обосновать возможность интерпретации философии атомистов как строгий монизм. Исключить из концепции Левкиппа – Демокрита второе первоначало не представляется возможным, ибо количество сведений доксografie, содержащих упоминания о небытии (пустоте) слишком велико. Но подобные свидетельства наводят на мысль о второстепенном значении небытия по отношению к бытию. А в отдельных случаях и вовсе постулируется подчиненное положение. И такие интенции, действительно, в достаточной степени представлены в историко – философской литературе. В частности, имеет место мнение, согласно которому пустота у атомистов является не самостоятельно существующим первоначалом, но лишь видом бытия: «небытие превратилось в физическое бытие незаполненного, пустого пространства. Итак, небытие есть вид бытия»⁷⁴. Разумеется, указанное понимание онтологического статуса пустоты не позволяет говорить о ней как о первоначале. Небытие сведено здесь лишь до вида бытия, коих, как можно предположить, множество. Вывод о том, что небытие в атомизме надлежит понимать как вид бытия проистекает, на наш взгляд, из следующей посылки. Если небытие, безотносительно того, что оно собой представляет, наделяется

⁷² Лурье С.Я. Указ. соч. – С. 250.

⁷³ Diels H. Die Fragmente Der Vorsokratiker, 1959 Bd. II. – S. 98-99.

⁷⁴ История античной диалектики. – М., 1972. – С. 131.

предикатом бытия, то, следовательно, оно и есть лишь одно из множества нечто, наделенных статусом существования. Однако обстоятельство, согласно которому пустота наделяется предикатом «бытие», вовсе не означает установление родо - видовых отношений между бытием и небытием. Возможно, такое понимание справедливо по отношению ко всем иным нечто, но никак не к пустоте. Поясним свою позицию, для чего обратимся к одному из свидетельств, оставленных Диогеном Лаэртским. Итак, этот автор отмечал: «Качества существуют лишь по установлению, по природе же существуют только атомы и пустота»⁷⁵. Данный фрагмент доксографии, равно как и большинство ему подобных, на наш взгляд, достаточно убедительно говорит о том, что пустота, согласно Демокриту, является ничем иным как субстанцией. Поскольку отрицается безусловная принадлежность качеств вещам, то необходимо встает вопрос о том, что в своей основе представляет любое чувственно воспринимаемое нечто. Ответ здесь очевиден: любая вещь являет собой сочетание атомов и пустоты. Утверждение, согласно которому некоторое нечто составляет основу всех чувственно воспринимаемых вещей, позволяет говорить о нем именно как о субстанции. И это положение отнюдь не девальвируется наличием второй субстанции, т.е. атомов или бытия. Тем более не следует говорить о системе родо – видовых отношений, ибо такое понимание четко фиксирует зависимость небытия от бытия, пустоты от атомов. Более того, даже если абстрагироваться от того, что пустота, согласно атомистам, входит в состав любой чувственно воспринимаемой вещи, то, действительно, проще представить пустоту без атомов, чем атомы без места, в котором происходит их непрерывное движение.

Существование пустоты зачастую понимается как существование предмета, что, собственно, и вызывает споры. О том, что в атомизме не только полное (атомы), но и пустота имеет характеристику «предметности»

⁷⁵ Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. – С. 373.

говорит, к примеру, Гегель. Немецкий философ отмечал: «бытие и небытие, выраженные как обладающие определением предметности или, иначе говоря, взятые так, как они суть для чувственного созерцания, являют противоположность между полным и пустым»⁷⁶. Как мы видим, Гегель интерпретирует «пустоту» атомистов как нечто, обладающее характеристикой предметности. Последнее же, по-видимому, призвано безоговорочно закрепить за любым нечто, наделенного этим признаком, статус существования. Поскольку таким же качеством наделяется и «полное», т.е. атомы, то и пустота, и атомы, являясь противоположностями, существуют в равной мере. Или, выражаясь словами того же Гегеля, «бытие есть столь же предикат бытия, сколь и небытия»⁷⁷. Исходя из специфики атомистической метафизики можно сказать, что данное понимание диалектики бытия и небытия в атомизме дедуцирует тождество бытия (атомов) и небытия (пустоты) в качестве первоначала. И, следовательно, атомизм здесь предстает дуалистическим учением. Далее, у Аристотеля мы находим: «и то, и другое являются материальными причинами существующих вещей» («αἱ τὰ δὲ τῶν ὄντων αὐτὰ ὡς ἕλην») ⁷⁸. Данное свидетельство, пожалуй, наиболее показательное. Оно сообщает нам о материальном понимании небытия в атомизме. И здесь вновь встает проблема существования непредметного нечего. Скажем, что постулирование материальности небытия здесь надлежит понимать как указание на существование небытия в предметах. В этой связи представляется интересным перевод этого места из «Метафизики», сделанным А.В. Кубицким: «причиною же вещей является то и другое как материя»⁷⁹. Очевидно, что такая интерпретация декларирует своеобразное единство бытия и небытия под общим понятием. Если учесть, что и бытие, и небытие признаются здесь в качестве оснований любой вещи, то надлежало бы

⁷⁶ Г. В. Ф. Гегель Лекции по истории философии. – Санкт-Петербург, 1993. кн. 1. – С. 304.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Diels H. Die Fragmente Der Vorsokratiker, 1959. Bd. II. – S. 72.

⁷⁹ Аристотель С. Метафизика, 2006. – С. 17.

говорить о двух материях. Подобно тому, как мы говорим о двух субстанциях в философии атомистов.

Далее, необходимо отметить еще один интересный момент в рассматриваемом вопросе. Некоторые из тех исследователей, кто все-таки признает данное положение философии Демокрита, зачастую, также «уводят» свои поиски от того, казалось бы, очевидного положения, что онтология атомистов признает равенство обоих первоначал друг перед другом. Однако здесь наличествует «уклон» уже в другую сторону. Так, например, И. Н. Бродский, говоря о диалектике бытия и небытия, утверждал их безусловную метафизическую оторванность друг от друга⁸⁰. На этом основании автор подвергает атомистическое учение критике, не совсем, на наш взгляд, справедливой. В частности, говорится следующее: «По Демокриту же получалось, что атомы – носители множественности, так как, будучи малы по величине, они бесконечны по числу, тогда как пустота, будучи бесконечно большой по величине и одной по числу, является носителем (точнее условием) единства мира. Условия единства и многообразия мира лежат не в одном и том же, а лишь сосуществуют рядом друг с другом»⁸¹. Здесь, главным образом, не ясно, почему речь идет об оторванности бытия от небытия. Ведь только пустота и атомы образуют единый космос, и одно без другого не является основанием его бытия. При этом «оторванность бытия от небытия» свидетельствует о признании автономности пустоты и атомов. Подобная направленность в понимании статуса пустоты присуща В.П. Визгину. Исследователь постулирует не просто оторванность бытия от небытия, но наделяет пустоту статусом особой реальности: «Понятие реальности здесь явно раздвоилось, с одной стороны, на реальность физическую (существующие в пространстве тела — атомы) и, с другой стороны, на реальность бестелесного чистого пустого протяжения,

⁸⁰ Бродский И. Н. Указ. соч. – С. 63.

⁸¹ Там же.

лишенного главного признака телесности — непроницаемости»⁸². Еще раз подчеркнем, что, на наш взгляд, не следует говорить ни об оторванности бытия от небытия, ни тем более о двух реальностях, образуемых двумя же субстанциями. Ведь учение атомистов дуалистично, а потому сочетание двух субстанций формирует единую реальность. Пожалуй, ближе всего к пониманию пустоты именно как субстанции подошел Б. Рассел. Он отмечал: «Что касается пространства, то современный взгляд на него состоит в том, что оно не представляет собой субстанцию, как это утверждал Ньютон и как должны были утверждать Левкипп и Демокрит»⁸³. Однако и этому суждению все же присущ характер гипотезы. Более того, окончательная позиция автора в этом вопросе обнаруживает неопределенность: «Как бы то ни было, но все же не ясно, совместим ли этот взгляд с существованием пустоты»⁸⁴. Иными словами, по мнению исследователя, безусловно о небытии как о субстанции можно было бы говорить в том случае, если бы оно было чем-то иным, что не есть пустота. Однако, как было сказано чуть выше, в атомистической философии именно пустота, наряду с атомами, является субстанцией.

Несмотря на то, что в нашем исследовании вопросу о субстанциальности пустоты уделено значительное внимание, мы не считаем возможным его включение в число вопросов, формирующих проблему небытия в философии атомистов. Скорее о нем надлежит говорить как о некоем дополнении к поставленному ранее вопросу о том, что есть небытие. Конечно, Демокрит не мог оперировать понятием «субстанция», но статусом первоначала небытие в его концепции, безусловно, обладает. И в этом смысле небытие – субстанция. Причем, как было показано выше, небытие у атомистов, согласно, в частности, свидетельству Аристотеля, является одним из двух материальных первоэлементов существующих вещей. Несмотря на всю «парадоксальность» этого положения, на аристотелевской характеристике пустоты пока остановимся и мы. Причем сомнение в

⁸² В. П. Визгин. Указ. соч. – С. 82-83

⁸³ Рассел Б. Указ. соч. – С. 110

⁸⁴ Там же.

справедливости данной точки зрения, если его фундаментом является пресловутая парадоксальность утверждения небытия в качестве субстанции, представляется спорным. Во всяком случае, таковым оно выглядит с историко – философской точки зрения. И действительно, признание небытия, пустоты субстанцией представляется ничуть не меньшим парадоксом, чем само утверждение бытия небытия. Однако количество сведений доксографии, в которых говорится о том, что небытие признавалось атомистами существующим, не позволяет исключить это положение из концепции Демокрита. Так же как нельзя игнорировать и свидетельства, в которых говорится о равном статусе обоих «элементов». И если мы соглашаемся с тем, что небытие в этом учении признается существующим, то почему нельзя согласиться с тем, что небытие является также и субстанцией? Ведь речь идет только об интерпретации конкретного аспекта одного из учений в истории философии, а вовсе не о том, является ли тот или иной тезис состоятельным с общепринятой точки зрения. Еще раз скажем, что наша позиция основана исключительно на анализе свидетельств доксографии, говорящих в пользу данной точки зрения, коих в нашем распоряжении достаточно. И именно очевидность этого положения не позволяет нам рассматривать этот вопрос как самостоятельный пункт проблемы небытия. Однако нам надлежало его рассмотреть и обозначить свою позицию в контексте противоречий, присутствующих, как в самих свидетельствах, так и в историко - философской литературе. Но главный мотив осуществления подобного анализа заключался в следующем. Дело в том, что само это утверждение легко поставить под сомнение, если принять во внимание, что в свидетельствах доксографии наличествуют упоминания о разных видах пустоты. О наличии такого пункта в учении Демокрита говорит, например, С.Я. Лурье. В его книге, свидетельства, подпадающие, по мнению автора, в данное предметное поле, сгруппированы под следующим названием: «Два вида пустоты (промежуточная пустота и внешняя

пустота)»⁸⁵. Отметим при этом, что исследователь говорит не о двух видах небытия, а о двух видах именно пустоты: промежуточной («то μεταξί κενόν») и внешней («то 'έξω κενόν»). Скажем, что анализ указанного различия также крайне редко встречается в научной литературе. Сам С.Я. Лурье только группирует свидетельства доксографии по данному признаку и под названным подзаголовком, т.е. никаких объяснений на этот счет у автора мы не находим. Но такова специфика указанного исследования, которая распространяется и на другие группы свидетельств. Однако известны и работы, в которых этому аспекту учения Демокрита уделяется некоторое внимание. В частности, к числу таковых можно отнести исследование В.П. Визгина «Взаимосвязь онтологии и физики в атомизме Демокрита (на примере анализа понятия пустоты)»⁸⁶. Мы же предположим, что если согласиться с мнением о наличии в учении атомистов разных видов пустоты, то неизбежно возникают сразу несколько вопросов следующего содержания. Во-первых, сколько этих видов и в чем их отличие друг от друга? Во-вторых, какой из некоторого числа видов пустоты, в этом случае, является субстанцией, первоначалом? В-третьих, не выходит ли так, что в атомистике первоначалом является не один вид пустоты? Признание последнего, очевидно, означало бы, что атомизм Левкиппа – Демокрита надлежит классифицировать иначе, чем дуализм. Иными словами, утверждение небытия в качестве субстанции вступает в противоречие с тем пунктом учения атомистов, согласно которому существуют разные виды пустоты, или, что одно и то же, разные виды небытия. Однако, рассматривать эти вопросы, равно как и пытаться найти выход из упомянутого противоречия, имеет смысл только после анализа соответствующих свидетельств.

⁸⁵ Лурье С.Я. Указ. соч. – С. 267

⁸⁶ В. П. Визгин Указ. соч. – С. 78-90.

Приступая к данному анализу ⁸⁷, хотелось бы отметить, что подобных сведений до нас дошло немного. Ситуация осложнена еще и тем, что классификация данных свидетельств, предложенная С.Я. Лурье, является едва ли не единственной попыткой их объединения в соответствующую группу. Но и эта классификация небесспорна, поскольку, на наш взгляд, не все свидетельства, приведенные в ней, действительно содержат в себе искомый материал. И наоборот, нам известны несколько фрагментов из книги самого Лурье, которые можно было бы причислить к этой группе, однако не вошедшие в нее. Кроме того, свидетельства из числа тех, что будут рассмотрены, противоречивы. Причем характер этих противоречий различен. В частности, на первый взгляд, не всегда можно говорить о достаточном основании для утверждения строгой принадлежности упоминаний о разных видах пустоты именно философии атомистов. К числу таковых, например, можно отнести сведение, оставленное Плутархом: «...как же смеют стоики осуждать признающих «разные виды пустоты...»»⁸⁸. Действительно, данное свидетельство надлежит определить как косвенное, и прежде всего потому, что в нем не сообщается, кто собственно говорил о разных видах пустоты, и против кого выступали стоики. Тем более, здесь не приводится никаких разъяснений по поводу того, что представляют собой эти виды пустоты, и даже не говорится об их количестве. Заметим, однако, что это фрагмент произведения Плутарха «Об общих понятиях. Против стоиков». И если обратиться к первоисточнику, то мы убедимся в обоснованности предположения о том, что речь, действительно, идет о Демокрите⁸⁹. К тому же приведенный фрагмент является одним из тех свидетельств, которые наличествуют в книге С.Я. Лурье, но не входят в объединенную группу. При этом нельзя не упомянуть о том, что в названном сочинении осуществляется

⁸⁷ О проблеме демаркации двух видов пустоты см.: Богомолов А.В. Разделение категорий «ничто» и «небытие» в философии Демокрита. К обоснованию необходимости нонэссеологии // Теоретический журнал Credo new. – С.- Петербург, 2012. № 1. – С. 12-25.

⁸⁸ Лурье С.Я. Указ. соч. – С. 231.

⁸⁹ Плутарх. Сочинения СПб., 2008. – С. 283 – 286.

сравнение взглядов Демокрита и стоиков на некую математическую апорию. Но на настоящий момент для нас важно само упоминание о том, что пустота в философии абдерита не есть нечто единое.

Что же лежит в основе этого различия? Рассмотрим некоторые свидетельства из числа тех, что, на наш взгляд, позволяют эти основания обнаружить. Скажем, что анализируемые свидетельства будут поделены на две небольшие группы. В первую войдут такие сведения, которые, во-первых, принадлежат разным авторам и только при сопоставлении их между собой способствуют, с одной стороны, экспликации утверждения о существовании разных видов пустоты в атомизме. С другой стороны, сопоставление фрагментов первой группы должно способствовать выявлению искомого основания различия между этими видами. Ко второй группе отнесены сведения, каждое из которых само по себе несет подобную информацию, т.е. сюда отнесены свидетельства, позволяющие эксплицировать нужное содержание, не прибегая к сравнению с другими фрагментами доксографии.

Итак, Симплиций передает слова Александра: «Александр объясняя, что такое отдельно существующая пустота, а это, по-видимому, место, в которое совершается растяжение тел, незаметным образом переходит к пустоте, рассеянной (внутри тел)»⁹⁰. Мы видим, это именно интерпретация слов Александра. Однако далее в этом же свидетельстве Симплиций приводит интерпретируемую цитату: «какая необходимость или сила обуславливает то, что эта пустота, попав в тела, расширяет и разделяет их?»⁹¹. Очевидно, что трактовка этих слов Симплицием по смыслу отлична от слов Александра. И действительно, в интерпретируемой цитате, как мы видим, ставится вопрос о том, что за сила или необходимость обуславливает расширение пустотой тел и их разделение. Сам этот вопрос не столь важен для нас, но все же отметим, что в философии Демокрита пустота является

⁹⁰ Лурье С.Я. Указ. соч. – С. 265

⁹¹ Там же.

лишь условием изменения, в частности, расширения тел, но никак не его причиной. Специфика суждения, приписываемого Александру, здесь в том, что он ведет речь об одной и той же пустоте, которая, так или иначе, способствует и расширению, и разделению тел. Симплиций же трактует эти слова так, что в атомизме, по мнению Александра, есть пустота, существующая отдельно от тел, а также пустота внутри них. Более того, мы находим развитие данной интенции в комментариях Симплиция. Апеллируя уже к словам Аристотеля, этот автор сообщает: «Но Аристотель, вероятно, в своем рассуждении говорит не о пустоте, рассеянной (внутри тел), а ведь именно эта пустота, с точки зрения последователей Демокрита, - причина растяжения тел; отдельно же существующая пустота не является причиной растяжения, а только предоставляет место растягивающимся телам»⁹². Таким образом, опираясь на сведения, условно отнесенные нами к первой группе, можно сделать следующие предположения. Если, действительно, можно говорить о различных видах пустоты в атомизме, то, скорее всего, имеются в виду только два вида: пустота, существующая вне тел, и пустота, существующая внутри них. Однако также известно, что пустота, находящаяся как внутри тел, так и вне их, является одним и тем же. Об этом, как было показано выше, свидетельствует Александр, и что характерно, в рассматриваемом свидетельстве, именно сведения, оставленные этим автором, являются первичными. Так вот сам Александр сообщает, что речь идет об одной и той же пустоте. Иными словами, мы не можем принять трактовку, предложенную Симплицием, ибо она, как мы полагаем, является искажением слов интерпретируемого свидетельства. Безусловно, надо отметить, что в трудах, где собраны свидетельства об учении Демокрита, можно обнаружить сведения схожие по содержанию. Здесь имеется в виду наличие таких свидетельств, которые, также как и рассмотренные выше, позволяют эксплицировать указанную классификацию видов пустоты. В этой связи возникает соблазн расширить перечень анализируемых свидетельств,

⁹² Там же. – С. 266.

входящих в первую группу. Но суть подобного разделения на две группы отнюдь не в том, чтобы включить как можно большее число свидетельств в каждую из них, а в том, чтобы дифференцировать подходы к пониманию той части онтологии атомистов, где есть указание на неоднородность пустоты. Первый подход, скажем еще раз, заключается в том, что есть два вида пустоты, и эти виды суть пустота, существующая между телами и пустота, находящаяся в самих телах. Кроме того, в контексте озвученного замечания по поводу того, что анализу были подвергнуты отнюдь не все свидетельства, потенциально относимые к первой группе, необходимо пояснить, следует ли признать первый подход в целом несостоятельным. Надлежит привести указанные разъяснения еще и в связи с тем, что его несостоятельность так или иначе, была обозначена выше. Однако это положение принято по результатам анализа только одного свидетельства, в которое, впрочем, входят мнения разных доксографов. Так вот классификация видов пустоты, дедуцируемая из этих сведений, была отвергнута на том основании, что она имеет своим истоком неточное, по нашему мнению, истолкование Симплицием первичного свидетельства, принадлежащего Александру. Разумеется, если свидетельств, схожих по содержанию несколько, то все они не могут быть опровергнуты идентичным образом. Да и ситуация, имеющая место быть в анализируемом свидетельстве отнюдь не уникальна, и даже наоборот – весьма характерна для демокритоведения. Следовательно, истинна или ложна указанная классификация, по сути, еще надлежит определить. И сделать это следует по результатам анализа свидетельств не одной, а обеих групп с последующей их проверкой на непротиворечивость определенным положениям атомистической философии.

Первое свидетельство, к которому надлежит сейчас обратиться, принадлежит Филопону: «Вне неба есть пустота, существующая сама по себе» («Ἐξ ἧ δὲ τοῦ οὐρανοῦ εἶναι κενόν τι καθ' αὐτό») ⁹³. Следующий фрагмент значится за авторством Симплиция: «они говорили, не только в

⁹³ Там же. – С.74

космосе есть пустота, но и вне космоса; очевидно, такая пустота уже не только место, а существует сама по себе» («οὐ μόνον ἐν τῷ κόσμῳ κενόν εἶναι τι λέγοντες, ἀλλὰ καὶ ἔξω τοῦ κόσμου, ὅπερ δῆλον ὅτι τόπος μὲν οὐκ ἄν εἴη, αὐτό δὲ καθ' αὐτό ὑφέστηκε») ⁹⁴. И то, и другое свидетельство предлагают нам принципиально иную классификацию видов пустоты. Очевидно, оба фрагмента сообщают нам о бытии пустоты, существующей самой по себе за границами неба или космоса. Причем используются здесь именно два слова: «небо» («οὐρανός») и «космос» («κόσμος»). Однако, здесь не стоит искать принципиальных различий с точки зрения смысла передаваемого. Мы полагаем, что к обоим случаям вполне применим перевод слова «космос» в значении «мир». Итак, есть некая пустота, существующая вне мира, но одно из основополагающих положений космологии атомистов гласит, что существует не один, а множество миров. Стало быть, возникает дилемма: либо речь идет о пустоте, находящейся вне некоторого конкретного мира, либо вне всего множества миров. Для решения данного затруднения следует вспомнить, каким образом атомисты вообще пришли к созданию своей теории. В.Ф. Асмус справедливо заключает: «Концепция атомизма возникла у Левкиппа и Демокрита на основании: 1) наблюдений и 2) некоторых аналогий» ⁹⁵. Непосредственно к выводу о существовании пустоты они пришли, наблюдая за такими феноменами как, например, притяжение железа к магниту. Существованием пустоты они объясняли и то обстоятельство, что в сосуд, заполненный некоторым веществом (золотом) можно влить количество воды практически равное объему сосуда. Но, конечно, самый главный аргумент здесь – существование движения, например, одного тела к другому. По их мнению, бытие столь обыденного явления не было бы возможным в условиях отсутствия пустоты. Однако построение космологии, основанной исключительно на наблюдении за феноменами чувственно воспринимаемого мира, представляется

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Асмус В.Ф. Демокрит. – М., 1960. – С. 11.

затруднительным. И здесь на первый план выходит принцип аналогии. Более того, в философии атомистов наличествует принцип аналогии между микрокосмосом и макрокосмосом, о чем, например, свидетельствует Аристотель: «Ведь если это имеет место в маленьком космосе, значит, и в большом, и если в космосе, то и в бесконечном, если только возможно бесконечному двигаться и покоиться как целому»⁹⁶. Стало быть, если следовать принципу аналогии, то, поскольку в чувственно воспринимаемом мире есть пустота, она необходимо присутствует и в других существующих мирах, сколь много их бы ни было. Если же утверждается наличие внешней чувственно данному миру пустоты, то такая пустота существует вне всех остальных миров. Следовательно, основываясь на двух фрагментах, входящих во вторую группу, можно заключить, что классификация видов пустоты в атомизме такова: пустота, существующая в любом из множества миров, и пустота, существующая за пределами миров.

Как мы видим, эта классификация не совпадает с приведенной выше. И действительно, с одной стороны, есть основания дифференцировать пустоту как существующую в телах и вне них. Но такая классификация не включает в себя той самой пустоты, что находится за пределами космоса, и отрицать бытие которой, исходя из анализа фрагментов второй группы, мы не имеем права. При этом пустота, существующая вне тел, является феноменом чувственно воспринимаемого мира, ибо она, как мы помним, служит, в частности, местом для растяжения тел. А также этот вид пустоты разделяет сами тела. Поскольку тела состоят из атомов, то разделительную функцию выполняет и та пустота, что находится внутри тел. И здесь также очевидно влияние принципа аналогии в атомистической теории. Но тогда выходит, что и тот, и другой виды являются единым основанием для космологической концепции, ибо вывод об их существовании основан на наблюдении, а стало быть, оба вида есть неотъемлемая часть эмпирической реальности, непосредственно данной субъекту и частью которой субъект является. Более

⁹⁶ Аристотель. Физика. // Аристотель. Собр. Соч.: В 4 т. – М., 1976-1984. – Т. 3. – С. 226.

того, мы помним, что есть свидетельство Александра, где говорится о двух функциях одной пустоты, а не о двух разных пустотах, осуществляющих, соответственно, две разные функции. Поэтому мы склонны полагать, что пустота, существующая в пределах космоса, являет собою один вид. Та же пустота, которая находится вне космоса, не может быть доступна субъекту, поскольку, очевидно, субъект есть часть космоса. Так вот эта пустота способствует разделению миров, также как внутрикосмическая пустота разделяет тела и атомы. При этом внешняя пустота также способствует разделению атомов, ибо они существуют в этой пустоте, непрерывно двигаясь и способствуя возникновению многих миров.

Таким образом, мы полагаем, что в онтологии атомистов наличествует не один, а два вида пустоты: пустота, существующая внутри мира (миров) и пустота, существующая вне мира (миров). Однако, поскольку существование внешней пустоты базируется на принципе аналогии с существованием пустоты внутренней, то, возможно, не стоит постулировать дифференциацию на онтологической основе. В самом деле, оба вида пустоты выполняют идентичную функцию – это разделение. И та, и другая разделяют атомы. Линию демаркации же надлежит проводить там, где есть потенциальное отличие. Последнее заключается в том, что один вид пустоты разделяет тела и входит в их состав, и кроме того, этот вид входит в состав любого некоторого космоса. Внешняя же пустота разделяет уже сами миры. Далее, внутренняя пустота является условием изменения, в частности, возникновения и уничтожения тел; внешняя пустота является тем же условием, но только для множества миров. Но важно понимать, что при образовании некоторого космоса появляется определенная граница, внутри которой он и существует. И, конечно, образование внутренней пустоты есть следствие отграничения пустоты внешней в некий конкретный космос, и с этого момента пустота становится местом. Так что пустота, находящаяся внутри каждого космоса, представляет собой определенную часть пустоты внешней, насколько справедливо можно говорить о части бесконечного.

Следовательно, речь идет об одной и той же пустоте, а значит, онтологических оснований дифференциации пустоты на два вида нет.

Поскольку некоторые сведения доксографии содержат указание на наличие двух видов пустоты в философии атомистов, и так как данная дефиниция не имеет онтологического основания, то необходимо определить, каков смысл проводимой Демокритом демаркации, отделяющей один вид от другого. Разумеется, философ времен Демокрита не мог целенаправленно использовать логический метод аналогии по той простой причине, что формальной логики не существовало. Но его применение, как было показано выше, очевидно. И тот факт, что тезис о существовании двух видов пустоты базируется именно на логическом методе, позволяет предположить, что и разделение это имеет чисто логическую природу. Проводимая философом аналогия между устройством космоса и макрокосмоса имеет одну особенность. Ее суть в том, что философ, строя свою космологию, базируется на наблюдении некоторого числа чувственно воспринимаемых феноменов. Иными словами, здесь наблюдается восхождение от частного к общему, т.е. здесь можно говорить о применении и аналогии, и индукции. Поскольку конструкция космологии атомистов возводится при помощи категорий «единичное» и «общее», то возникает вопрос, какова диалектика единичного, общего и неатомистического первоначала. Если для выражения последнего использовать слово «пустота», то, очевидно, что частное – пустота, находящаяся внутри космоса, а общее – внешняя пустота. Но нас, разумеется, больше интересует диалектика единичного, общего и небытия. Если в случае с «пустотой» в этом вопросе некоторая ясность прослеживается, то когда в качестве слова, отображающего второе первоначало, используется «небытие», ситуация перестает быть столь очевидной. Впрочем, ничто, по сути, не мешает постулировать существование и внешнего, и внутреннего небытия. Однако, здесь видится и иное решение, имеющее своим основанием обращение к известному вопросу о разделении небытия и ничто. На наш взгляд, учение Демокрита о двух видах пустоты и способствует логическому

обоснованию гипотезы о демаркации двух указанных категорий. Поскольку общее обладает большей степенью абстракции, то оно – «небытие», соответственно, частное – «ничто». Конечно, «ничто» («οὐδὲν») входит в перечень тех слов, что являются синонимами, выражающими второе первоначало. Но то ничто, которое является элементом диалектической пары «небытие – ничто», не следует отождествлять с данным. Если в первом случае ничто является синонимом небытия, то в связке ничто имеет подчиненное положение. Необходимость установления своеобразной иерархии двух видов продиктована, главным образом, двумя моментами. Во-первых, самим фактом упоминания о неоднородности пустоты, во-вторых, отсутствием онтологического основания такого деления. И использование здесь диалектической связки «небытие – ничто» позволило бы объяснить, каким образом одна из двух субстанций в концепции атомистов, будучи единой, делится на два вида. Ведь очевидно, что тезис о двух видах пустоты исключает возможность единого определения второго первоначала. Таковое же было обнаружено нами ранее, и звучало оно так: небытие – это место, бесконечно большое по величине, в котором отсутствуют тела и находятся атомы. Это определение впадает в противоречие с рассмотренным выше свидетельством Симплиция, в котором, в частности, утверждалось, что пустота, находящаяся за пределами космоса, являет собой не только место, но уже существует сама по себе. Следовательно, справедливо определение внутрикосмической пустоты только через «место», которое, таким образом, не может пониматься как бесконечное по величине, ибо область бытия этого вида пустоты всегда определена границами некоторого космоса. При этом внутрикосмическая пустота всегда есть единица пустоты внешней, т.е. единицей небытия, коих множество, ибо существует множество миров. Небытие же количественно не привязано к совокупности единиц, поскольку оно есть большее в силу того, что внешняя пустота разделяет сами миры.

Итак, справедливым видится предположение, что небытие – это внешняя пустота, ничто – пустота внутрикосмическая. Такая дефиниция

позволяет, с одной стороны, оставаться в рамках монизма в подходе к пониманию пустоты, с другой, она позволяет учитывать и тот пункт философии атомизма, в котором говорится о двух видах пустоты. Однако, не смотря на озвученные основания отделения «небытия» от «ничто», мы вынуждены констатировать, что это положение имеет лишь гипотетический характер. Статус гипотезы ему присущ в силу того, что в свидетельствах доксографов, где говорится о двух видах пустоты, и которые были рассмотрены выше, нет указаний на соответствие каждого из видов словам «небытие» и «ничто». Но наличие дуализма в учении о пустоте, на наш взгляд, представляется объективным. А представленный принцип деления видится, по меньшей мере, одним из возможных вариантов объяснения указанной дихотомии. Следовательно, проблема небытия в философии Демокрита, возможно, содержит следующий вопрос: в чем отличие небытия от ничто? И мы полагаем, что этот вопрос впервые обнаруживает себя именно в концепции атомистов. При этом следует сказать, что интересующий нас вопрос достаточно редко, но все же поднимается в исследованиях, так или иначе затрагивающих историко – философский материал данной эпохи. К примеру, Д. В. Воробьев отмечает: «Отделение «небытия» от «ничто» начинается с работ Аристотеля»⁹⁷. Мы не обращаемся здесь к аргументации, приводимой автором по поводу тех оснований философии Стагирита, которые позволили ему увидеть возможность разделения небытия и ничто, поскольку в силу приведенных выше доказательств, полагаем, что Аристотель не был первым мыслителем, в чьей концепции обнаруживается постановка этого вопроса.

Прежде чем подводить итоги нашего второго параграфа, скажем, почему развитие проблемы небытия мы находим именно в философии атомистов. Известно, что о пустоте говорили, в частности, пифагорейцы, на что, говоря об атомистах, обращает внимание, к примеру, J. Burnet: «ранние

⁹⁷ Воробьев Д. В. Роль ничто в реальности умственных построений. Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. – Нижний Новгород, 2010. – С. 5.

пифагорейцы тоже говорили о пустоте»⁹⁸. Учение пифагорейцев в этой его части нам известно во многом благодаря Аристотелю. Стагирит отмечал: «Пифагорейцы также утверждали, что пустота существует, и входит из бесконечной пневмы в само Небо, как бы вдыхающее [в себя] пустоту, которая разграничивает природные [вещи], как если бы пустота служила для отделения и различения смежных [предметов]. И прежде всего, по их мнению, это происходит в числах, так как пустота разграничивает их природу»⁹⁹. Действительно, пифагорейское учение содержит обращение к пустоте, и, возможно, определенные точки соприкосновения философии пифагорейцев и атомистов в этой части существуют. Но интересующее нас отличие заключается, по меньшей мере, в том, что атомисты выдвигают тезис именно о двух видах пустоты, что, как было показано выше, позволяет выдвинуть гипотезу о наличии в философии атомистов основания для отделения небытия от ничто.

Таким образом, по результатам анализа некоторых положений учения Демокрита было выявлено, во-первых, что для обозначения неатомистического первоначала в философии атомизма используется несколько слов-синонимов, среди которых присутствует и слово «μὴ ὄν», одним из вариантов перевода которого является «небытие». Во-вторых, в философии Демокрита наличествует проблема небытия, ключевым пунктом которой является вопрос: что есть небытие? Причем этот пункт проблемы небытия включает в себя и вопрос о том, является ли небытие субстанцией. Было выявлено некое эклектичное определение небытия, согласно которому, небытие – это место, бесконечно большое по величине, в котором отсутствуют тела и находятся атомы. При этом небытие признается субстанцией. Таково решение проблемы небытия, наличествующей в концепции атомистов. Кроме того, была сформулирована гипотеза об отличии «небытия от ничто». Правомерность ее существования основана на

⁹⁸ Burnet J. Early Greek Philosophy. – London, 1908. – P. 383.

⁹⁹ Аристотель. Физика. // Аристотель. Собр. Соч.: В 4 т. – М., 1976-1984. – Т. 3. – С.136.

тезисе о существовании двух видов пустоты. Было выяснено, что данная дефиниция не имеет онтологического принципа деления. А возможная линия демаркации, отграничивающая один вид пустоты от другого, имеет логическое основание. При этом обозначено, что в учении Демокрита эта гипотеза представлена впервые в истории западноевропейской философии. И наконец, в том числе и наличие этой гипотезы детерминирует то обстоятельство, что мы обратились именно к философии атомистов, а не к учению пифагорейцев, в котором также речь идет о некоей пустоте, разделяющей тела.

Подведем итоги всей первой главы. Онтология Парменида обнаруживает в себе постановку проблемы небытия, основным пунктом которой является вопрос об онтологическом статусе небытия. Сам Парменид, опираясь на определенную доказательную базу, постулировал небытие небытия. Одним из пунктов доказательства является принцип, согласно которому философ наделяет бытие рядом признаков. Таким принципом является деонтологизация небытия. Также показано, что элеат был именно первым мыслителем в истории западноевропейской философии, кто обратился к данной проблеме. В частности, доказано, что данной проблемы не содержится в учении Гераклита. Развитие проблемы небытия на досократическом этапе прослеживается в атомистической философии. В концепции Демокрита наличествует вопрос: что есть небытие? Этот пункт включает в себя вопрос о существовании небытия в качестве субстанции. Из свидетельств, передающих нам учение Демокрита, мы видим, что философ не только признает небытие существующим, но и пытается дать ему определение, согласно которому небытие – это место, бесконечно большое по величине, в котором отсутствуют тела и находятся атомы. Кроме того, в его концепции небытие признается субстанцией. Это обстоятельство, в свою очередь, свидетельствует о противоположности ответов на вопрос об онтологическом статусе небытия. Если утверждение несуществования

небытия, поскольку оно присуще учению, где впервые поставлена соответствующая проблема, можно считать тезисом, то, утверждение бытия небытия надлежит признать антитезисом. Такая диалектика взглядов на онтологический статус не-сущего также свидетельствует о развитии и проблемы небытия, и ее решений. И наконец, было высказано предположение о том, что в философии Демокрита впервые ставится вопрос о различии небытия и ничто.

Глава II Границы тождества и различия в учении Платона и Аристотеля о небытии

Вторая глава посвящена анализу проблемы небытия на классическом этапе древнегреческой философии. В центре внимания здесь концепции Платона и Аристотеля. Главным образом, этот выбор обусловлен колоссальным значением их концепций не только для древнегреческой, но и для всей последующей истории философии. Кроме того, Аристотель позиционировал свое учение завершающим этапом всего предшествующего развития греческой мысли. Если согласится с этим положением, то нужно признать, что концепция Стагирита строится с учетом достижений предшествующих философов. Отсюда и дедуцируется предположение о том, что в философии Аристотеля завершается диалектика проблемы небытия досократического и классического этапов. Что касается Платона, то учитывая влияние его взглядов на философию Стагирита, можно предположить также определенное сходство и отличие их взглядов на решение проблемы небытия. Отметим, что о влиянии Платона на Аристотеля сказано много, но взаимосвязь их учений о небытии исследуется редко. Итак, в рамках второй

главы надлежит выявить границы тождества и различия в учениях Платона и Аристотеля о небытии.

§1. Небытие как идея лжи в онтологии Платона

В первом параграфе второй главы мы обращаемся к проблеме небытия в философии Платона. Как и ранее, в параграфах первой главы, надлежит выявить действительно ли, проблема небытия присутствует в философии Платона. Соответственно, говорить о наличии данной проблемы можно, если обнаружатся вопросы, в том или ином отношении затрагивающие данную категорию. Кроме того, учитывая, что философия Платона относится уже к т.н. классическому этапу истории древнегреческой мысли, то необходимо ответить на вопрос о наличии каких-либо историко – философских предпосылок к формированию Платоном о небытии.

В историко-философской литературе часто встречается указание на то, что небытие специально рассматривается Платоном в диалоге «Софист»¹⁰⁰. На эту особенность данного сочинения философа указывает, например, И.Н. Бродский: «категория небытия находит свое дальнейшее развитие, правда уже на основе идеалистической диалектики, у позднего Платона в диалоге «Софист»¹⁰¹. Впрочем, ведущей темой указанного сочинения является все-таки обличение софистики. Другое дело в том, что, возможно, категория «небытие» играет некую роль в критике Платоном взглядов софистов в данном диалоге. Известно, что учение софистов часто характеризуется как релятивизм, следствием которого является отрицание лжи. Истинность любого суждения как следствие отсутствия лжи во многом и являлось той основой, на которую опирались представители данной школы. В указанном

¹⁰⁰ Подробно о представлениях Платона о небытии см. также: Богомолов А.В. Проблема небытия в философии Платона и Аристотеля: сравнительный анализ // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. Выпуск 18. – Нижний Новгород: ФГБОУ ВПО «НГЛУ». 2012. – С. 197-205. А также: Богомолов А.В. Учение Платона о небытии: основные положения и актуальность в наши дни // XVII Нижегородская сессия молодых ученых. Гуманитарные науки. 23-26 октября 2012г. – Нижний Новгород: НИУ РАНХиГС, 2012. – С. 270-272. (0,3 п.л.).

¹⁰¹ Бродский И.Н. Указ. соч. – С.64.

диалоге Платон стремится опровергнуть эту сторону их учения, и предпринимает попытку доказать, что ложь существует и, следовательно, не всякое суждение надлежит считать истинным. Теперь надлежит рассмотреть, действительно ли небытие играет здесь какую-либо роль. Уточним при этом, что, говоря о возможной взаимосвязи учения софистов и проблемы небытия в философии Платона, мы имеем в виду именно историко – философскую детерминацию. Иными словами, в данном случае речь идет о возможном влиянии древнегреческой софистики на формирование представлений Платона о небытии. В этой связи представляется обоснованным поставить в целом вопрос об историко – философских предпосылках формирования данной ипостаси учения Платона. Безусловно, рассмотреть все концепции, которые, в той или иной степени обусловили обращение афинского мудреца к небытию, невозможно, но выявление именно ключевых моментов представляется выполнимой задачей. Более того, сделать это надлежит еще и потому, что в «Софисте» формирование представления Платона о небытии реализуется при помощи обращения мыслителя к учению Парменида. И отнюдь неспроста главным действующим лицом этого диалога является некий Чужеземец, объявляющий себя последователем элеата. Следовательно, можно предположить, что Платон видит необходимость в том, чтобы непременно озвучить одну из известных ему позиций по данному вопросу, позицию Парменида. Причины подобного стремления философа отнюдь непрозрачны, ибо Платон, как мы увидим ниже, не соглашается с Парменидом, но и не подвергает его концепцию жесткой критике, он просто стремится, причем предельно корректно, показать, в чем отличие предлагаемой им концепции небытия от взглядов элеата, и почему последние, по его мнению, не являются истинными. Поэтому, на наш взгляд, обращение к учению Парменида является подтверждением той мысли, что проблема небытия в учениях названных нами философов развивается исторически, т.е. более поздние концепции формируются под определенным влиянием некоторых предшествующих.

Прежде чем приступить к изложению собственной концепции небытия, Платон, устами Чужеземца, обращается к взглядам Парменида. Но, несмотря на данное обстоятельство, уже на этом этапе афинский мудрец обозначает несогласие с позицией элеата. Впрочем, здесь этот момент представлен еще в неявной форме. Итак, Платон постулирует (237a): «имеет смелость предположить, что небытие существует; ибо иначе не возникала бы ложь» («тетόλμηκεν ὁ λόγος οὐ τὸς ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι: ψεῦδος γὰρ οὐκ ἄλλως ἄλλως ἐγίγνετο ὄν») ¹⁰². Прежде всего, обратим внимание на этимологический аспект, и отметим, что, говоря о небытии, Платон использует древнегреческое «τὸ μὴ ὄν». Далее, очевидно наличие причинно-следственной связи двух положений. С одной стороны, существование небытия и появление лжи, с другой. Кроме того, в приведенном суждении, на наш взгляд, уже угадывается намерение философа придать небытию статус существования, хотя, подчеркнем еще раз, прямо никакая определенность здесь не озвучена. Вслед за этим Платон последовательно ставит два вопроса.

Первый из них сначала приведем на языке оригинала (237b): «καί μοι λέγε: τὸ μηδαμῶς ὄν τολμῶμέν που φθέγγεσθαι;» ¹⁰³. Весьма распространенный перевод этого диалога принадлежит С.А. Ананьину и данный фрагмент, согласно мнению этого переводчика, звучит так: «И вот ответь мне: отважимся ли мы произнести «полное небытие»?» ¹⁰⁴. И вновь обращаемся к специфике интересующего нас понятия, в данном случае – «τὸ μηδαμῶς ὄν». Как видно из приведенного перевода «τὸ μηδαμῶς ὄν» может означать «полное небытие». Но такой перевод, очевидно, предполагает наличие дефиниции небытия. И действительно, если вопрос касается

¹⁰²Платон «Софист» 237a // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 2.12.12): <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3D Soph.%3Asection%3D237a>

¹⁰³Платон «Софист» 237b // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 2.12.12): <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3D Soph.%3Asection%3D237b>

¹⁰⁴ Платон. Софист // Собр. соч.: в 4 т. – М., 1990-1994. – т.2. – С. 301.

возможности высказывания именно о «полном небытии», то вполне оправданным является предположение о возможности суждения и об ином небытии, допустим, о неполном, частичном и т.д. Иными словами, возникает гипотеза о том, что, по Платону, существуют разные модусы небытия. Однако, из анализируемого вопроса философом не дедуцируется соответствующих следствий, и указанное предположение не получает своего подтверждения. В этой связи более корректным представляется перевод, предложенный В.Н. Карповым, который «τὸ μὴδᾶμῶς ὄν» передает как «вовсе не существующее»¹⁰⁵. С нашей точки зрения, «τὸ μὴδᾶμῶς ὄν», скорее, следует интерпретировать как указание на понимание небытия как такового. То есть небытие, с одной стороны, являет собой нечто единое. С другой, ни о каком ином небытии, кроме небытия как такового, у Платона речи здесь не идет. Именно поэтому мы полагаем, что более правильным переводом «τὸ μὴδᾶμῶς ὄν» будет «не-сущее никоим образом». Итак, небытие в данной части диалога представляет собой нечто единое, следовательно, оно мыслится исключительно как противоположность именно бытию как таковому, а не некоторому нечто, имеющему статус существования. Эта особенность в обращении к небытию также свидетельствует о том, что в «Софисте» вопрос об онтологическом статусе не-сущего рассматривается через призму онтологии Парменида. Парменид же, как было показано ранее, небытие рассматривал исключительно как нечто противоположное бытию как таковому.

Второй вопрос (237 с) звучит следующим образом: «...к чему следует относить это выражение – «небытие»...?»¹⁰⁶. Отмечаем, что в этом фрагменте философ возвращается к исходной форме именованию анализируемого предмета. Здесь речь о том, что «небытие» снова предстает как «τὸ μὴ

¹⁰⁵ Платон. Софист // Собр. соч.: в 6 т. – Санкт-Петербург; Москва., 1863-1879. – т.5. – С. 516

¹⁰⁶ Платон. Диалоги. Книга первая. – М., 2008. – С. 971.

ὄν»¹⁰⁷. Данная этимологическая интенция сохраняется и далее, когда Чужеземец дает ответ на поставленный вопрос. Звучит он следующим образом: «небытие не должно относиться к чему-либо из существующего»¹⁰⁸. Утверждение несуществования небытия не ограничено статусом неподтверждаемого постулата, ибо эта мысль не только находит свое развитие, но и обретает свою доказательную базу. Однако эти доказательства являются пока ни чем иным как скрытой трансляцией некоторых положений онтологии Парменида. Главным образом, это касается невозможности мысли и высказывания о небытии. Поясним нашу позицию.

Итак, далее мы находим следующее утверждение: «не прав будет тот, кто небытие отнесет к чему-либо»¹⁰⁹. Контекст данного суждения, прежде всего, предполагает определение того, что, собственно, подразумевается под выражением «отнести небытие к чему-либо». В первом из двух рассмотренных выше вопросов говорилось о возможности произнесения выражения «не-сущее никоим образом». И в этом вопросе, помимо прочего, читается указание на взаимосвязь существования небытия и возможности высказывания, содержащего «небытие». Поэтому есть основание полагать, что «относить небытие к чему-либо» означает высказывание о небытии. При этом важно уточнить, что здесь не следует искать существенной разницы между произнесением только слова «небытие» и суждением, в котором оно употреблялось бы наряду с некоторыми иными словами. Принципиально важна лишь, якобы, невозможность фиксации в речи данного слова. Логика здесь такова. Если сказано «небытие», то в известном смысле, оно получает статус существования, хотя бы в качестве слова, а значит, в указанном отношении, к небытию относится предикат «есть». Именно поэтому мы и полагаем, что в случае, когда речь идет об интерпретации выражения

¹⁰⁷ Платон «Софист» 237c // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 4.12.12): <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DSoph.%3Asection%3D237c>

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Платон. Диалоги. Книга первая. – М., 2008. – С. 971.

«относить небытие к чему-либо» нет никакого действительного отличия между словом «небытие» и неким суждением, частью которого оно являлось бы. Следовательно, если небытие не относится к чему-либо, то невозможно и высказывание о не-сущем. Во всяком случае, невозможно правильно высказаться о нем. Отмечаем, что здесь у Платона именно «не прав» говорящий о небытии, в отличие от табу элеата. Однако отличие это весьма условно, поскольку далее Чужеземец сообщает: если небытие не относится к чему-либо, то и «говорящий не о чем-либо, как видно, по необходимости и вовсе ничего не говорит... Более того, кто пытался бы говорить о небытии, того и говорящим назвать нельзя?»¹¹⁰. Конечно, здесь опять-таки угадывается стремление философа подвергнуть критике учение элеата. Но на данной стадии диалога Платон по-прежнему только транслирует понимание небытия в философии Парменида. Но ошибкой было бы полагать, что Платоном воспроизводится лишь та часть упомянутого доказательства элеата, где утверждается невыразимость небытия. И действительно, очевидно, что слово или суждение суть мысль, обретшая вербальную форму. Поэтому Платон, по сути, также задается вопросом и о том, мыслимо ли небытие. Данное предположение находит свое буквальное подтверждение в самом диалоге. О том, что Чужеземец по-прежнему следует тропой Парменида, свидетельствует следующее утверждение: «небытие само по себе ни произнести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить и что оно непостижимо, невыразимо и лишено смысла»¹¹¹. Однако, прежде всего, кратко рассмотрим, что представляет собой выражение, переводимое как «небытие само себе». На языке оригинала оно представляет собой следующую конструкцию: «τὸ μὴ ὄν αὐτὸ»¹¹². Сразу возникает вопрос: надлежит ли усматривать различие между «τὸ μὴ ὄν», «τὸ μηδ'αὐτὸς ὄν» и «τὸ μὴ ὄν

¹¹⁰ Там же. – С.972

¹¹¹ Платон. Софист. Собрание сочинений в 4 т. – М., 1990-1994. – т.2. – С.303.

¹¹² Платон «Софист» 238 с // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 5.12.12) <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3D Soph.%3Asection%3D238c>

αὐτὸ »? Мы полагаем дать здесь отрицательный ответ. Дело в том, что выше уже было сказано об отсутствии смыслового различия между «τὸ μὴ ὄν» и «τὸ μηδαμῶς ὄν». Отчасти, это объясняется и тем, что в обоих случаях главным словом является древнегреческое «ὄν». Употребление же во втором случае «μηδαμῶς» было обусловлено лишь ситуацией в диалоге. Ведь «τὸ μηδαμῶς ὄν» употребляется в тот момент, когда автором подчеркивается, что речь идет именно о небытии как таковом, являющим собой исключительно противоположность бытию как таковому. Иными словами, дается лишь уточнение того, в каком смысле употребляется исходное выражение «τὸ μὴ ὄν». Ровно такая же ситуация, на наш взгляд, имеет место быть и в случае применения «τὸ μὴ ὄν αὐτὸ». Но наиболее важным в процитированном суждении для нас является указание на наличие у небытия даже не одного, а многих предикатов. Впрочем, упоминание именно многих характеристик небытия не должно вводить в заблуждение, ибо некоторые из предикатов схожи, если и не по лингвистическому признаку, то по своему содержанию, безусловно. И здесь мы бы хотели обратиться к переводу В.Н. Карпова. Данный фрагмент из «Софиста» (238 с) переводчик читает следующим образом: «не существующего самого по себе нельзя ни правильно произнести, ни сказать, ни схватить умом, что оно не мыслимо, и не выразимо, и не произносимо, и бессловесно»¹¹³. Взяв за основу этот перевод, можно констатировать, что определенное сходство, действительно, присуще некоторым характеристикам небытия. Более того, обоснованной представляется попытка их классификации. Вполне очевидно, что выражения «нельзя ни правильно произнести, ни сказать», «не выразимо и не произносимо» и «бессловесно» можно объединить между собой на том основании, что все они отрицают возможность существования небытия как слова. Из числа оставшихся характеристик небытия мы узнаем, что его нельзя «схватить умом», и что оно «не мыслимо». Таким образом, можно

¹¹³ Платон. Софист // Платон Собр. соч. в 6 т. – Санкт-Петербург; - Москва., 1863-1879. – т.5. – С. 519.

заклучить, что приведенные в анализируемом отрывке характеристики небытия делятся на две небольшие группы. Первая включает в себя предикаты, свидетельствующие о невозможности существования небытия в речи. Вторая состоит из двух характеристик, сообщающих о невозможности мыслить не-сущее. Теперь очевидно, в данной части диалога Платон, действительно, воспроизводит аргументацию Парменида. Но теперь нас интересует вопрос о том, только ли учение элеата здесь находит свое отображение. Мы полагаем, что этот момент надлежит рассмотреть несколько подробнее. И сделать это надлежит, прежде всего, в целях максимально полного отображения процесса становления проблемы небытия в истории древнегреческой мысли.

Со времен деятельности Парменида и ко времени создания Платоном системы объективного идеализма философия Древней Греции сделала значительный шаг в своем развитии. И неоценимую роль в этом становлении сыграла досократическая мысль вообще и философия элеата, в частности. Поэтому вполне естественно, что в ходе исследования того или иного аспекта истории древнегреческой мысли постдосократических этапов обнаруживается влияние учений ранних мудрецов. Мы полагаем, что в настоящем исследовании необходимо затронуть вопрос о подобного рода влиянии на воззрения софиста Горгия. Говоря более конкретно, скажем, что имеется в виду влияние некоторых положений онтологии Парменида на те аспекты воззрений софиста из Леонтины, которые можно отнести к проблеме небытия. Но прежде еще надлежит обосновать, что учение Горгия¹¹⁴, действительно, содержит обращение к названной проблеме. Впрочем, об этом, в неявном виде, сообщается в некоторых исследованиях по истории древнегреческой мысли. Итак, одно из ключевых положений Леонтийца представляет собой знаменитую триаду: «ничто не существует; если же оно

¹¹⁴ Подробно об анализе учения Горгия о небытии см.: Богомолов А.В., Кочеров С.Н. Учение Горгия о небытии: онтологический и гносеологический аспекты // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия Социальные науки. № 1 (33). – Н. Новгород: Изд-во ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2014. – С. 124-128.

существует, то оно для человека непознаваемо; и, наконец, если оно познаваемо, то оно невыразимо в словах»¹¹⁵. Нужно отметить, что эта триада чаще всего и становится предметом анализа исследователей, обращающихся к взглядам софиста. Однако эти суждения являют собой лишь развернутую формулировку следующих его слов: ««Ничто из существующего не существует»; «совершенно нет никакого бытия»»¹¹⁶. Очевидно, что в триаде приводится аргументация относительно этих суждений. А потому мы сфокусируемся на двух доказываемых тезисах. И как мы видим, прямого упоминания небытия они не содержат. Но, опираясь на элементарный принцип бинарной логики, можно предположить, что, поскольку отрицается бытие, то, возможно, надлежит признать существующим небытие. Однако, по этому поводу А.Н. Чанышев справедливо замечает: «говоря о том, что ничего не существует, Горгий не хотел этим сказать, что существует небытие»¹¹⁷. И далее автор уточняет: «ничего не существует» означало у него утверждение, что нельзя доказать ни того, что небытие существует, ни того, что бытие существует, ни того, что бытие и небытие существуют вместе»¹¹⁸. Следовательно, во-первых, Горгий обращается к небытию и мыслит не-сущее как противоположность бытию. Во-вторых, он признает небытие несуществующим. В историко – философской литературе можно также обнаружить, заслуживающие внимания интерпретации понимания Горгием того, что, собственно, представляет собой не-сущее. К числу таковых можно отнести точку зрения Т.Ф. Brentano: «небытием он считает, подобно Пармениду, все то, что не есть бытие неизменное, никогда неуловимое и непостижимое, отличное от чувственного мира, и утверждает, что о нем ничего не возможно знать»¹¹⁹. Что касается утверждения о несуществовании небытия, то здесь важно отметить стремление софиста

¹¹⁵ Лосев А. Ф. История античной эстетики Софисты. Сократ. Платон. – М.; Харьков., 2000. – С. 18-19

¹¹⁶ Там же. – С. 18

¹¹⁷ Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М., 1981. – С. 212.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Brentano Т.Ф. Древние и современные софисты. – Санкт – Петербург, 1886. – С. 63-64.

доказать это положение. Особо подчеркнем, что мы акцентируем внимание лишь на тех доказательствах Леонтийца, что относятся к интересующему нас тезису. Согласно Сексту Эмпирику, Горгий приводил следующее обоснование: «если не-сущее существует, то нечто должно существовать и не существовать: поскольку оно не мыслится сущим, оно не должно существовать; поскольку же оно есть не-сущее, то в таком случае оно все-таки есть. Однако совершенно нелепо чему-нибудь одновременно быть и не быть. Следовательно, не-сущее не существует»¹²⁰. Отсюда следует, что в отрицании небытия софист опирается на специфику суждения о существовании не-сущего. Подобное суждение, по его мнению, утверждает существование того, что мыслится несуществующим. Но поскольку небытие есть то, что оно есть, т.е. небытие, то в известном смысле не-сущее существует. И здесь он видит противоречие, по которому мыслимое не-сущим, существует. Наличие этого противоречия и выступает в качестве положения подтверждающего тезис о небытии небытия. Конечно, Горгий здесь не обращает внимания на разницу между небытием как эмпирическим предметом и небытием как предметом интенциональным. Примечательно, что это вообще-то не характерно для его взглядов в целом. Тот же Секст Эмпирик признает «здравым и последовательным» следующее суждение софиста: «Если предметы мысли не есть сущие, то сущее не мыслится»¹²¹. А то, что, по меньшей мере, не все предметы мысли существуют для Леонтийца очевидно, ведь в противном случае существовали бы «Сцилла, Химера и многое из не-сущего». Как бы то ни было, но в софистической паутине Горгия улавливается несогласие с тем, что небытие нельзя мыслить. И более того, софист явно демонстрирует парадоксальность запрета на возможность мыслить небытие. Нужно также отметить, что приведенное выше обоснование тезиса о несуществовании небытия, не является единственным. Второе такое доказательство, где софист непосредственно обращается к

¹²⁰ Эмпирик С. Против ученых // Эмпирик С. Собр. соч.: В 2 т. – М., 1975-1976. – т. 1. – С. 73.

¹²¹ Там же. – С. 75

небытию, звучит следующим образом: «если не-сущее существует, то не должно существовать сущее, потому что это «сущее» и «не-сущее» противоположны одно другому; и если не-сущему свойственно бытие, то сущему должно быть свойственно небытие. Но, во всяком случае, нельзя признать, что сущее не существует. Следовательно, не должно существовать не-сущее»¹²². Кроме того, Леонтием отрицается возможность совместного существования бытия и небытия, что, как мы помним, отрицал и Парменид. Здесь дается следующее доказательство: «если сущее тождественно с не-сущим, то не может существовать и обоюдное. Ведь если оно обоудно, оно не тождественно; и если оно тождественно, то не обоудно»¹²³. Возможное утверждение тождества бытия и небытия, и, как следствие, их совместное существование отвергалось элеатом в рамках т.н. «третьего пути».

Мы не будем останавливаться на всех многочисленных противоречиях, присутствующих во взглядах самого Горгия, ибо реализация подобной попытки обусловила бы существенное отклонение от заявленной темы исследования. Гораздо более важно зафиксировать несколько ключевых моментов, непосредственно касающихся сферы наших интересов. Во-первых, Горгий задается вопросом о существовании небытия и предлагает свой вариант его решения. При этом важно отметить, что его позиция опирается на определенную доказательную базу. Следовательно, можно говорить, что в его учении наличествует проблема небытия. Во-вторых, очевидна определенная близость подходов к решению данной проблемы Парменидом и Горгием. Об этом можно говорить уже хотя бы потому, что и тот, и другой отрицают существование не-сущего. И, наконец, в-третьих, отмечаем, что по сравнению с пониманием небытия у элеата, Горгий, возможно, вносит свой вклад в развитие представлений о небытии. Прежде всего, речь может идти о том, что Леонтиец, доказывая существование небытия, говорит, что небытие мыслимо. И более того, софист, возможно, и не желая того, понимает

¹²² Там же. – С. 73

¹²³ Там же. – С. 75

небытие как нечто имеющее предикат «есть», поскольку «оно есть не-сущее, то в таком случае оно все-таки есть». Но правомерно ли говорить о том, что мыслимость небытия является неким новшеством Горгия, ведь нечто подобное можно дедуцировать, к примеру, и из учения Демокрита? Действительно, если Абдерит постулировал бытие небытия, то, в определенном отношении, он мыслил не-сущее, и не накладывал на мышление подобного табу. Однако здесь, действительно, можно говорить о принципиальном различии. Дело в том, что для Демокрита небытие является предметом мысли постольку, поскольку оно, согласно его воззрениям, является существующим объективно, в качестве феномена эмпирии. Горгий же сообщает о возможности мысли о не-сущем безотносительно того является ли оно феноменом эмпирического бытия.

Все вышеизложенное относительно проблемы небытия в воззрениях Горгия и о взаимосвязи его решения этой проблемы с решением, предложенным Парменидом, позволяет заключить следующее. В становлении проблемы небытия в древнегреческой мысли, на промежутке от Парменида до Платона, наличествует, как минимум, еще одно, помимо философии атомистов, звено. Таковым надлежит признать учение Горгия, который, с одной стороны, во многом повторяет взгляды Парменида. С другой, в рамках предлагаемого им решения, наличествует указание на то, что небытие можно мыслить. Причем мыслимо оно, не будучи существующим в онтологическом смысле. Это, последнее, положение, на наш взгляд, возможно, являет собой нечто новое в понимании небытия.

Выше мы говорили, что, поскольку афинянин устами Чужеземца передает учение Парменида, то надлежит выяснить, не озвучивает ли Платон точку зрения кого-то из мыслителей, чья деятельность осуществлялась после Парменида и до этапа творчества самого Платона. При этом важно, чтобы решение проблемы небытия в этом потенциально существующем учении было близко решению, предложенному элеатом. Из-за очевидной схожести некоторых положений элеата и Горгия можно сказать, что, по меньшей мере,

одно такое решение на указанном промежутке существует и принадлежит оно софисту из Леонтины. Более того, именно схожесть проблемы небытия у Парменида и Горгия не позволяет нам полагать данную часть учения софиста в качестве самостоятельного пункта в общей диалектике. И то некоторое новшество, привнесенное Горгием, на наш взгляд, не является достаточным основанием для принятия иного решения. Ведь и главный вопрос, формирующий проблему небытия, и ответ на него полностью соответствуют точке зрения Парменида. Потенциальное значение же указанной особенности в решении проблемы небытия у Горгия в том, что тезис о мыслимости не-сущего, возможно, оказал определенное влияние и на формирование решения соответствующей проблемы в философии Платона.

Как бы то ни было, но Платоном уже осознаются некоторые из тех противоречий, которые неизбежно возникают при обращении к небытию. Создатель Академии утверждает: «кто возражает против него, небытие приводит в такое затруднение, что, кто лишь примется его опровергать, бывает вынужден сам себе здесь противоречить»¹²⁴. Этот постулат, очевидно, относится, прежде всего, к излагаемой им до этого теории элеата, хотя и здесь прямо об этом не говорится. Об этом можно судить, исходя из того, что основными пунктами противоречия, о которых говорит Чужеземец, является как раз утверждение о невозможности мысли и высказывания о небытии. Во всяком случае, дальнейшее развитие озвученного постулата протекает в указанном направлении. Итак, философ, далее, утверждает, что небытие, поскольку оно немыслимо и невыразимо, не может быть ни единым, ни многим. Но, полагает мудрец, если «небытие» произнесено, то оно уже названо «единым»: «приняв, что небытие не должно быть причастно ни единому, ни многим, я, несмотря на это все же назвал его «единым», т.к. говорю «небытие»¹²⁵. Несмотря на то, что указанный фрагмент (238 e) изначально приводится нами в переводе С.А. Ананьина, необходимым

¹²⁴ Платон. Диалоги. Книга первая. – М., 2008. – С.973.

¹²⁵ Там же.

видится и обращение к оригиналу: «γὰρ ὁ ποθέμενος οὐ τε ἐν ὅς οὐ τε τῶν πολλῶν τὸ μὴ ὄν δεῖν μετέχειν, ἄρτι τε καὶ νῦν οὐτως ἐν αὐτὸ εἶρηκα: τὸ μὴ ὄν γὰρ φημί»¹²⁶. В оригинальном тексте обращаем внимание, главным образом, на использование Платоном все того же слова – «τὸ μὴ ὄν», которое и выше переводилось как «небытие», «не-сущее». И, пожалуй, уже можно сделать предположение о том, что, по крайней мере, в «Софисте» у Платона наблюдается некая определенность в обозначении слова «небытие». Возможно, константной лингвистической единицей здесь является древнегреческое «τὸ μὴ ὄν». Итак, речь в приведенном фрагменте идет именно о небытии. И небытие, по Платону, во-первых, высказываемо. А установление разного рода табу здесь просто невозможно. И в самом деле, никаких действительных ограничений здесь быть просто не может, и даже постулирующий этот принцип ограничения Парменид многократно упоминает слово, которое, по его собственным словам, произнести нельзя. Очевидно, если сказано «небытие», то в известном смысле, оно есть, существует хотя бы в качестве слова, а значит, к небытию относится предикат «есть». Но в то же время это обстоятельство вовсе не обуславливает онтологического существования небытия. Во-вторых, поскольку «небытие» произнесено, то оно неизбежно является интенциональным предметом, а значит – оно мыслимо. Своего рода итогом обращения Платона к учению элеата становится указание на то, что, согласно используемым Парменидом доказательствам отрицания небытия, надлежало бы и вовсе не произносить, и не мыслить «небытие». Буквально эта мысль озвучена в диалоге так: «А мы утверждаем, что тот, кто пожелал бы правильно выразиться, не должен определять небытие ни как единое, ни как многое и вообще не должен его как-то именовать. Ведь и через наименование оно было бы обозначено как

¹²⁶Платон «Софист» 238 е // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 7.12.12) <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3D Soph.%3Asection%3D238e>

вид единого»¹²⁷. Иными словами, если нечто именуемо, оно и мыслимо, и выразимо. Можно сказать, что этим выводом Платон преодолевает табу элеата, отвергая тем самым претензии созданного его предшественником учения о небытии на истину. Причем делает он этот шаг, не опираясь на свое учение об идеях.

Учение об идеях выходит на первый план, когда афинский мудрец переходит к изложению собственного учения о небытии. Даже если предположить, что обращение Платона к проблеме небытия обусловлено только наличием некоторых историко – философских предпосылок, то, вероятно, учение о небытии занимает определенное место в структуре платоновской философии. Мы полагаем, что Платон обращается к проблеме небытия с целью решения некоторых неочевидных положений в его системе объективного идеализма. К числу спорных моментов, безусловно, относится проблема тождества идей самим себе.

Актуальность проблемы тождественности любой из идей самой себе в платоновской версии объективного идеализма без труда прослеживается при обращении к диалектике идей, приводимой философом все в том же «Софисте». В этой диалектике читается стремление философа придать миру идей внутреннюю иерархию. А для этого необходимо определение возможных вариантов взаимоотношений между любой одной идеей и всеми остальными. Изначально Платон очерчивает круг из трех типов отношений: «необходимо, что-либо одно из всего этого: либо, чтобы все было склонно к смешению, либо ничто, либо одно склонно, а другое – нет»¹²⁸. Но первые два варианта самим философом тут же и отвергаются. Их несостоятельность, по его мнению, наиболее очевидна при рассмотрении диалектики бытия, покоя и движения. Отметим, что эти три идеи, кроме всего прочего, понимаются как «самые главные роды». Так вот, если ничто не склонно к смешению, то ни покой, ни движение не смешиваются с бытием. Однако непричастность

¹²⁷ Платон. Софист // Платон.: Собр. соч. в 4 т. – М., 1990-1994. - т.2. – С. 304

¹²⁸ Платон Диалоги. Книга первая. М., 2008. – С.994

бытию будет означать, что ни покой, ни движение не существуют, но это не так. Стало быть, идеи склонны к смешению, но при этом Платон показывает, что отнюдь не все они смешиваются между собой. В противном случае, «само движение совершенно остановилось бы, а с другой стороны, сам покой задвигался, если бы они пришли в соприкосновение друг с другом»¹²⁹. Отсюда следует, что некоторые идеи склонны к смешению, а некоторые – нет. Очевидно также, что если некоторые идеи-роды смешиваются между собой, то возможно и смешение рода с видами другого рода, но не обязательно со всеми. Поэтому вывод у Платона звучит несколько иначе: «одни роды склонны взаимодействовать, другие же нет...некоторые лишь с немногими видами, другие – со многими, третьи же, наконец, во всех случаях беспрепятственно взаимодействуют со всеми»¹³⁰. Тот факт, что некоторые идеи смешиваются, или взаимодействуют, между собой и порождает проблему тождественности идей самим себе. Особенно показательна в этом отношении постулируемая зависимость существования всех умопостигаемых нечто от идеи бытия. К примеру, выше мы видели, что существование покоя и движения обусловлено взаимодействием, смешением с идеей бытия. Но, разумеется, подобная детерминация актуальна и для всех иных существующих идей. Поэтому возникает вопрос о том, является ли любая, кроме бытия, идея тождественной себе самой, либо любая идея есть единство ее самой и идеи бытия. Признание истинности последнего означало бы, что никакая из идей, кроме бытия, не есть она сама. И в этом смысле никакая из идей не есть. Более того, не ясен в этом случае и статус самой идеи бытия. Ведь она детерминирует существование всех идей, кроме, возможно, идеи блага.

С целью преодолеть указанные трудности Платон продолжает диалектику «самых главных родов», где к уже упоминавшимся бытию, покою и движению, добавляются также тождественное и иное. Прежде всего,

¹²⁹ Там же.

¹³⁰ Там же. – С. 997

нас интересует род «иное». В «Софисте» особое внимание философом уделяется соотношению небытия, иного и бытия. Об этом свидетельствует уже тот факт, что определение небытия дается в контексте его отношения к бытию и иному. В диалоге (257 b) мы находим следующее: «в случае, если мы говорим о небытии, мы подразумеваем не противоположность бытию, но только лишь иное» («ὁ πόταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἔναντίον τι λέγωμεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον»)¹³¹. В начале отмечаем очередной случай употребления древнегреческого «τὸ μὴ ὄν». Однако теперь нам сообщается, что «τὸ μὴ ὄν» обретает синоним – «ἕτερον». Надлежит ли при этом признать отсутствие различия между ними? Мы полагаем, имеющееся здесь различие имеет лишь лингвистическую основу. Следовательно, иное есть небытие. Данная точка зрения в рассматриваемом вопросе наличествует, например, в исследованиях А.Ф. Лосева. Отечественный специалист утверждал: «Что такое это иное? Иное есть не-сущее, - в этом его первое и последнее определение»¹³². Но зачем же для обозначения одного и того же Платон использует два имени? Мы полагаем, что второе имя небытия, иное, является указанием на взаимосвязь небытия с бытием; указанием на то, что эту пару родов не следует рассматривать как безусловную, онтологическую противоположность. И действительно, ведь, как можно судить из приведенного фрагмента, философом дается уточнение, что небытие – это не просто иное, а иное бытия («ὄντος»). Но такое понимание небытия обуславливает его зависимость от бытия. С одной стороны, если идея небытия существует, то она связана с бытием ровно также как и все остальные существующие идеи. И уже в этом отношении статус небытия как самостоятельно существующей идеи находится под вопросом. С другой, философом утверждается особая взаимосвязь бытия и небытия, поскольку последнее есть «лишь иное, чем бытие». И более того «само бытие есть иное

¹³¹ Платон «Софист» (257 b) // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 9.12.12) <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3D257b>

¹³² Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М., 1993. – С.115.

по отношению к прочим [видам]»¹³³. В историко-философской литературе даже присутствует указание на то, что иное – «псевдоним» бытия. Данная позиция озвучена Р.А. Лошаковым: «в горизонт платоновской мысли входит в качестве псевдонима бытия ἕτερον – Иное»¹³⁴. Следовательно, онтологический статус идеи небытия находится под еще большим вопросом, чем статус всех других идей. Другими словами, если небытие «только лишь» («μόνον») иное бытия, или даже его псевдоним, то является ли оно самостоятельно существующим? Иначе, существует ли идея небытия как таковая? Вот ключевой вопрос проблемы небытия у Платона.

Указанный вопрос наличествует и в самом диалоге (255 с). Философ формулирует его следующим образом: «Не следует ли считать иное пятым? Или необходимо мыслить его и бытие как два имени одного рода?» («τὸ θάτερον ἄρα ἢ μὴ ἔν τε λείπον πέμπτον; ἢ τοῦτο καὶ τὸ ὄν ὡς δὴ ἄτα ὀνόματα ἐφ' ἐνὶ γένει διανοεῖσθαι δεῖ ;»)¹³⁵. Прежде всего, акцентируем внимание на том, что в поставленном вопросе говорится именно об ином, как о пятом роде. И к этому моменту мы обязательно вернемся чуть ниже. Теперь же отметим, что если спрашивается о том, не являются ли бытие и иное двумя именами одного рода, то речь идет о возможном тождестве иного и бытия. Причем, вопрос ставится только о тождестве небытия и бытия, а не о тождестве небытия и остальных четырех родов. Но тут же Платон аннигилирует актуальность этого тождества, говоря следующее: «одно считается существующим само по себе, другое же лишь относительно другого»¹³⁶. Несомненно, когда говорится о существующем самом по себе, то имеется в виду бытие. Иное же опять-таки предстает как существующее относительно бытия. Следовательно, пока о небытии как самостоятельно

¹³³ Платон. Диалоги. Книга первая. – М., 2008. – С. 1001.

¹³⁴ Лошаков Р.А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. – СПб., 2007. – С. 15

¹³⁵ Платон «Софист» 255 с // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 11.12.12) <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DSoph.%3Asection%3D255c>

¹³⁶ Платон Диалоги. Книга первая. – М., 2008. - С. 999.

существующей идее говорить нельзя. Однако, по меньшей мере, ясно, что бытие и небытие не тождественны. Далее Чужеземец спрашивает своего собеседника: «иное всегда существует лишь по отношению к иному. Не так ли?»¹³⁷. Это суждение не стоит воспринимать как вопрошание о том, является ли иное иным по отношению к самому себе. Здесь, скорее, речь идет о том, существует ли иное лишь по отношению к множеству того, что не есть оно само. То есть здесь уже вопрос о самостоятельности иного поставлен шире. И действительно, если до этого момента речь шла о зависимости иного только от идеи бытия, то теперь философ говорит о возможной зависимости иного от всех существующих идей, ведь объективный идеализм Платона предполагает, что любая идея – иная по отношению к любой из существующих идей. И здесь Платон уже вплотную подходит к тому, чтобы признать иное в качестве самостоятельного «высшего рода»: «пятой среди тех видов, которые мы выбрали, надо считать природу иного»¹³⁸. Казалось бы, действительно, небытие признается самостоятельно существующей идеей. Но если выше Платон задавался вопросом о том, является ли пятым родом иное, то в приведенном переводе употребляется не иное, синоним небытия, а «природа иного». А В.Н. Карпов так переводит этот фрагмент: «Так природу отличного надобно называть пятым видом, и она находится в тех видах, которые мы предызбрали»¹³⁹. Отмечаем, что когда Чужеземец в первый раз спрашивал о том, стоит ли признать небытие пятым родом, он употреблял «иное». При этом им давалось указание, что если небытие таковым не является, то его следует признать вторым именем бытия. Здесь же употребляется «природа иного», и спрашивается о том, не существует ли она во всех четырех родах. Не является ли это отличие знаковым? И не стоит ли теперь искать отличие между иным и природой иного? Однако анализ этого потенциально существующего различия представляется преждевременным, поэтому пока природа иного и иное суть одно. Итак, в

¹³⁷ Там же

¹³⁸ Там же

¹³⁹ Платон. Софист // Платон.: Собр. соч. в 6 т. – т.5. – С. 553.

первом переводе говорится о том, что природа иного «среди тех видов», которые были выбраны ранее. Так, возможно, речь ведется о присутствии иного во всех четырех родах, а не о самостоятельном бытии небытия? Во втором переводе и вовсе говорится, что природа иного находится в этих видах. Приведем теперь оригинальный текст (255 d и e): «πέμπτον δὴ τῆν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἰ δεσιν οὕσαν, ἐν οἷς προαιρούμεθα»¹⁴⁰. В тексте, действительно, наличествует оборот θατέρου φύσιν, буквально переводимый как «природу иного». Обращаем внимание на присутствие слова «ἐν», которое имеет большое количество значений. В частности, его можно перевести, например, как «среди» и «внутри». Слово «οὕσαν» является производным от глагола «быть», «εἶμι», т.е. имеется в виду именно существование природы иного в других родах. Поэтому обоснованным представляется следующий перевод анализируемого суждения: «пятым надлежит признать природу иного, существующую в тех родах, что мы выбрали». Следовательно, речь идет не об ином как таковом, а о существующей в других родах природе иного, в частности, бытии, покое, движении и тождественном. Стало быть, пятым родом надлежит считать не иное как самостоятельный род, а иное как существующее в четырех главных родах. Словно в подтверждении данной трактовки Чужеземец говорит далее: «эта природа проходит через все остальные виды»¹⁴¹. При этом здесь уже говорится, что природа иного проходит через «все остальные виды». Используя лингвистические особенности разобранный выше суждения из диалога, можно сказать следующее. Если природа иного проходит через все остальные виды, то она необходимо существует во всех идеях, а не только в четырех указанных. Но приведем данное суждение полностью: «И мы

¹⁴⁰ Платон «Софист» (255 d - e) // Электронный ресурс интернет (дата обращения 12.12.12.)

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3D Soph.%3Asection%3D255d> и

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3D Soph.%3Asection%3D255e>

¹⁴¹ Платон Диалоги. Книга первая 2008, С. 999

скажем, что эта природа проходит через все остальные виды, ибо каждое одно есть иное по отношению к другому не в силу своей собственной природы, но вследствие причастности идее иного»¹⁴².

Это, последнее, суждение, очевидно, делится на две части. В первой говорится о природе небытия, что она проходит через все остальные виды. Согласно этой позиции, небытие предстает как существующее только в других идеях, следовательно, не самостоятельно. Фиксируем, что во второй части говорится уже не о природе небытия, а об идее небытия. Хотя, по-прежнему не допускаем никаких утверждений отличия. На данный момент самое главное – это указание, что любая идея отлична от любой иной исключительно в силу причастности идее иного. Если каждая идея отлична от любой другой идеи, то любая идея необходимо есть либо она сама, т.е. тождественна себе, либо она не существует. Но идеи во всем их количественном и качественном разнообразии существуют. Это аксиома платоновской версии объективного идеализма. Значит – любая идея тождественна себе самой. Разумеется, в силу причастности идее небытия. Примечательно, что говорится не о существовании идеи небытия во всех идеях, а о причастности всех идей идее небытия. Стало быть, все идеи, кроме четырех высших родов, нуждаются в причастности идее иного, а взаимная потребность здесь не прослеживается. Следовательно, в иерархии идей идея небытия находится ближе к идее блага, чем все идеи за исключением самого блага, а также бытия, покоя, движения и тождественного. Поэтому способом существования идеи небытия не может быть только существование в других идеях, поскольку большинство из них находятся ниже ее в этой иерархии. Но это не исключает взаимодействия небытия и остальных идей, поскольку каждая из идей есть она сама. Другое дело в том, что это взаимодействие вовсе не детерминирует несуществование идеи небытия как таковой. В самом деле, если идея бытия обуславливает существование всех иных идей, то это не значит, что идея бытия существует только в других идеях и не является

¹⁴² Платон. Софист // Платон. Собр. соч.: в 4т. – т.2. – С. 327

существующей самой по себе. Возможно, этот пример покажется неубедительным в силу того, что идея бытия, обуславливая существование других идей, остается самой собой в силу причастности идее иного. Но идея иного есть она сама, значит, для того, чтобы быть иной по отношению ко всем другим идеям ей достаточно просто быть. И в то же время для того, чтобы быть, существовать, ей необходимо быть причастной идее бытия. Поэтому мы полагаем утверждения о том, что небытие как самостоятельный род не существует спорными. Однако мы не можем не акцентировать внимание на противоречии, которое возникает при попытке определения статуса идеи небытия. Это противоречие наглядно явлено и в анализируемом нами суждении.

И действительно, если содержание первой части, как было показано выше, может быть представлено как указание на то, что небытие существует только в иных идеях, то, вероятно, небытие в этом случае надлежит признать существующим только относительно. Во второй части говорится об идее небытия как о том, чему причастны все иные идеи. Следовательно, здесь есть основания для понимания небытия как существующего самостоятельно. И таким образом, мы имеем противоречие в понимании Платоном статуса небытия. Однако мы полагаем такой вывод преждевременным. Да, действительно, указанная антитеза, возможно, и имеет право на существование. Но это только в том случае, если не видеть различие между «идеей небытия» и «природой небытия». Мы полагаем данное отличие возможным. Во всяком случае, попытка поиска его оснований в свете явленного противоречия представляется оправданной.

В первый раз на употребление сочетания «природа иного» было обращено внимание, когда речь велась о том, что Платон уже фактически признает небытие самостоятельным родом. Для наглядности приведем это суждение еще раз: «пятым надлежит признать природу иного, существующую в тех родах, что мы выбрали». Другой случай его использования был зафиксирован в суждении, из которого и была

эксплицирована антитеза: «И мы скажем, что эта природа проходит через все остальные виды, ибо каждое одно есть иное по отношению к другому не в силу своей собственной природы, но вследствие причастности идее иного». И если в отношении первого суждения нами был приведен необходимый анализ первоисточника, то применительно к данному отрывку из фрагмента (255 e) этого сделано не было. Теперь же обращение к первоисточнику просто необходимо. Итак, данное суждение на языке оригинала: «καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν εἶναι διεληλυθυῖαν: ἔν ἐκαστον γὰρ ἔτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου»¹⁴³. Обращаем внимание на то, что это, второе, суждение практически следует за предыдущим – в диалоге их разделяет лишь короткая реплика Тезгета, в которой он соглашается с тем, что природу иного надлежит признать пятым родом. Поэтому в первой части и не встречается сочетания «природа иного». С.А. Ананьин, чьим переводом мы здесь воспользовались, вероятно, повторяет это сочетание для большей ясности суждения. Собственно, поэтому мы и привели его в первую очередь. Наш вариант перевода первой части этого суждения будет таков: «И скажем, она проходит через все, что есть само по себе». Выражением «само по себе» мы переводим сочетание «αὐτὴν αὐτῶν». Такая трактовка свидетельствует о том, что небытие проходит через все идеи, а не только через бытие, покой, тождество и различие. Но если в указанных местах диалога речь, действительно, идет именно о природе небытия, то природа иного есть нечто отличное от самой идеи иного, т.е. от самой идеи небытия. Но чем, собственно, является природа иного? Прежде всего, природа иного – это природа идеи иного или природа небытия есть природа идеи небытия. Далее, возможно, ситуация несколько прояснится, если озвучить некоторое наблюдение. Суть его в том, что в обоих приведенных случаях употребления выражения «природа иного» наличествует прямое указание на то, что она

¹⁴³ Платон «Софист» 255 e // Электронный ресурс интернет (дата обращения 20.12.12) <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3D255e>

существует в некотором нечто. Причем если в первом суждении говорится о существовании природы небытия только в четырех идеях, то во втором речь идет обо всем множестве идей. Однако определяющим здесь является не указание на существование природы небытия в чем-то ином, а то обстоятельство, что данное словосочетание употребляется исключительно по отношению к некоторому множеству вообще. Впрочем, двух упоминаний для того, чтобы сделать некий вывод, вероятно, недостаточно. Приведем еще несколько суждений. Например, в отрывке фрагмента 257 с читаем: «Мне представляется, что природа иного раздроблена на части подобно знанию» («ἡ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματίσθαι καθάπερ ἔπιστήμη») ¹⁴⁴. Следующий фрагмент приведем в переводе: «Таким же образом будем говорить и о прочем, коль скоро природа иного оказалась принадлежащей к существующему. Если же иное существует, то не в меньшей степени нужно полагать существующим и его части» ¹⁴⁵. Это суждение Чужеземца примечательно еще и тем, что в нем говорится о существовании частей иного. Очевидно, что иное, в этом случае, предстает как нечто нетождественное своим частям. И опять-таки о различии иного и его частей говорится на фоне признания существования природы иного. Иными словами, существование многих частей иного становится возможным, после признания существования природы иного. Это, последнее наблюдение, позволяет предположить, что бытие природы небытия детерминирует существование частей небытия. Более того, мы склонны полагать, что когда речь идет о природе небытия, то имеется в виду не идея небытия, а ее части. А точнее - совокупность ее частей, ибо Платоном сообщается, что несмотря на наличие частей природы иного, последняя едина: «части природы иного, которая едина» ¹⁴⁶. Но если части иного не тождественны самому иному, как

¹⁴⁴ Платон «Софист» 257 с // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 23.12.12) <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DSoph.%3Asection%3D257c>

¹⁴⁵ Платон. Диалоги. Книга Первая. - М., 2008. – С. 1003.

¹⁴⁶ Там же. – С. 1002

же в этом случае соотносится идея и ее части? Мы полагаем, что идея небытия и части небытия или природа небытия соотносятся как род и его виды. Во всяком случае, при условии различения идеи небытия и частей небытия становится более ясной иерархия идей в идеальном мире, к которой стремится Платон. Кроме того, при таком подходе решается и проблема тождественности любой из идей самой себе, и снимается обозначенная нами антитеза в вопросе о статусе идеи небытия.

Итак, для того, чтобы не просто быть, но быть самой собой, некоторой идее необходимо быть иной по отношению к любой другой идее. В частности, бытие есть иное по отношению ко всем другим высшим родам: покою, движению, тождественному и самому иному в силу причастности идее иного или, что то же, идее небытия. Поэтому можно сказать, что идея бытия не есть ни один из четырех названных родов. Равно так же ни один из четырех родов не является никаким иным, вследствие причастности идее иного. Следовательно, ни один из высших родов не теряет самостоятельного онтологического статуса. Поскольку не только высшие роды, но и все идеи являются самими собой, то и они должны быть каким-то образом причастны идее иного. Причастность всех идей идее иного и образует множество видов рода небытия. Взаимодействие идеи небытия с любой другой идеей образует определенный вид небытия, ведь любое одно не есть множество других нечто. Вид бытия некоторого нечто являет собой вид небытия множества нечто. Если последовательно перебирать эти виды бытия и небытия, то вид небытия всегда будет содержать множество идей, которые не суть данная идея. И состав этого множества, таким образом, никогда не будет постоянным. Поэтому Платон говорит (256 е): «В каждой идее есть много бытия и бесконечно большое количество небытия» («περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰ δῶν πολὺ μὲν ἔστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν»¹⁴⁷). Поскольку любая идея есть, существует, и она тождественна себе, то эта идея

¹⁴⁷ Платон «Софист» 256 е // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 25.12.12.) <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3D Soph.%3Asection%3D256e>

необходимо находится во взаимосвязи с бытием и небытием. Взаимодействие одной идеи с бытием и небытием образует некоторый вид небытия. И действительно, если некоторая идея есть и она тождественна себе самой, то она не есть никакая из других идей. И в этом смысле она есть определенный вид небытия, причем каждая из идей, взаимодействуя с бытием и небытием, образует отдельный вид небытия. В этом случае природа небытия действительно существует только относительно, т.е. во всех идеях. А идея небытия существует непосредственно. Взаимодействуя со всеми идеями, ибо она – высший род, идея небытия остается собой, в силу того, что она сама есть иное. Но существует она, в свою очередь, благодаря взаимодействию с идеей бытия. Впрочем, об этом свидетельствует и сам Платон: «само иное, как причастное бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию, оно – совершенно ясно – необходимо должно быть небытием»¹⁴⁸. Поэтому мы полагаем, что утверждение противоречия в онтологии Платона по вопросу об онтологическом статусе небытия представляется спорным. Существует идея небытия как таковая, а все остальные идеи, общаясь с ней, являют собой виды небытия. Совокупность этих видов, возможно, представляет собой природу небытия, существующую лишь в других идеях, т.е. относительно.

Несмотря на то, что непосредственно указание на наличие противоположности, о которой мы говорили выше, в историко-философских исследованиях встречается не столь часто, мнения по поводу онтологического статуса небытия, однако, не являются редкостью. Приведем некоторые представления о статусе идеи небытия, которые, на наш взгляд, не противоречат хотя бы одному из двух вариантов. Так, И.Н. Бродский утверждает: «Абсолютного небытия, говорит Платон, действительно, не существует, но зато существует небытие относительное. Несуществующее

¹⁴⁸ Платон. Диалоги. Книга первая. – М., 2008. – С. 1005.

есть только иное, чем существующее»¹⁴⁹. Схожая точка зрения присутствует и в работах А.Н. Чанышева: «небытие не есть нечто противоположное бытию как самостоятельное начало, оно аспект бытия, небытие причастно бытию как иное»¹⁵⁰. Р.А. Лошаков также акцентирует внимание на положении, согласно которому «небытие есть само бытие как иное»¹⁵¹. Мы не можем привести здесь все рассуждения специалиста. Скажем лишь, что в их итоге он приходит к выводу, в котором снова угадывается интенция к интерпретации небытия как существующего в относительном смысле. Р.А. Лошаков утверждает: «Небытие...оказывается как бы негативом сущего на фоне бытия»¹⁵². Несколько в ином ключе, но в целом придерживаясь данной тенденции, формулирует свою позицию Д.В. Воробьев. Согласно его точке зрения, Платон полагает «небытие как иное – инобытие бытия»¹⁵³. Но отмечаем и уточнение, приводимое исследователем: «полагая под небытием лишь иное, Платон, с другой стороны, допускает возможность небытия как логического отрицания, как некоего полностью противоположного бытию»¹⁵⁴. Мы не будем сейчас подробно останавливаться на утверждении существования в философии Платона некоего смысла небытия, в котором оно предстает противоположностью бытию. Обратим внимание лишь на то, что этот смысл логический, а значит и здесь речь идет только об относительном бытии небытия. В свете изложенного выше утверждение только относительного смысла, в котором существует небытие, также не является неоспоримым.

Таким образом, небытие как таковое признается создателем Академии существующим, поскольку утверждается непосредственное существование идеи небытия. Это и есть ответ на первый вопрос в проблеме небытия. Бытие

¹⁴⁹ Бродский И.Н. Указ. соч. – С. 64

¹⁵⁰ Чанышев А.Н. Указ. соч. – С. 268-269

¹⁵¹ Лошаков Р.А. Указ. соч. – С. 16

¹⁵² Там же. – С. 19

¹⁵³ Воробьев Д.В. Роль ничто в реальности умственных построений Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. – Нижний Новгород, 2010. – С. 5.

¹⁵⁴ Там же.

некоторой идеи предполагает существование феномена, либо группы феноменов, схожих по некоторым признакам. Поэтому вторым пунктом проблемы небытия является вопрос о том, что представляет собой небытие в своей имманентной, феноменальной ипостаси.

Начиная поиск феномена, соответствующего идее небытия, акцентируем внимание на отрывке из фрагмента 237 а, к которому мы уже обращались в самом начале данного параграфа. Этот фрагмент гласит буквально следующее: «имеет смелость предположить, что небытие существует; ибо иначе не возникала бы ложь». Было отмечено, что данное суждение устанавливает причинно – следственную связь онтологического статуса небытия и существования лжи. И это отнюдь не единственный случай, когда Платон фокусирует внимание на данной детерминации. Так, к примеру, во фрагменте 240 е находим: «несуществующее должно, однако, каким-то образом быть, если только когда-нибудь кто-то хоть в чем-то малом солжет»¹⁵⁵. Поскольку выше было показано, что небытие как таковое существует, то, следовательно, существует и ложь. Но надлежит выяснить, каков принцип данной детерминации. Очевидно, если существует ложь, то она необходимо присутствует в речи. Прежде всего, Платон постулирует: «речь для нас – это один из родов существующего»¹⁵⁶. Поскольку о речи говорится как об одном из родов существующего, то речь предстает как идея. Далее, в диалоге сообщается о необходимости рассмотреть, смешивается ли небытие с мнением и речью. При этом мнение и речь, по Платону, принципиального различия не имеют. Вот как эта мысль представлена в «Софисте»: «не есть ли мысль и речь одно и то же, за исключением лишь того, что происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением?»¹⁵⁷. Обосновывая обращение к вопросу о том, смешивается ли небытие и речь, Чужеземец постулирует принцип, по которому формируются и ложь, и истина. Если небытие не смешивается с

¹⁵⁵ Платон. Диалоги. Книга первая. – М., 2008. – С. 976.

¹⁵⁶ Там же. – С. 1006.

¹⁵⁷ Платон. Диалоги. Книга первая. – М., 2008. – С. 1012.

речью, то «все по необходимости должно быть истинным»¹⁵⁸. Если же смешение происходит, то «мнение становится ложным и речь тоже, так как мнить или высказывать несуществующее – это и есть заблуждение, возникающее в мышлении и речах»¹⁵⁹. Обратим внимание на второе суждение. Конечно, его не стоит воспринимать как возврат Платона к тезису Парменида, о невозможности мысли и слова о небытии. И действительно, ведь Платоном небытие признается существующим, значит, оно мыслимо и высказываемо. Кроме того, названное суждение не означает, что мысль и слово о небытии непременно являются ложными. К примеру, ясно, что суждение «небытие есть» ложным являться не будет. Но некоторая конкретная речь может быть и ложной, и истинной: «одна речь может быть истинная, а другая ложная»¹⁶⁰. Если может быть ложная речь, то возможно и ложное высказывание или мнение. Но что, согласно Платону, представляет собой ложное мнение? Чужеземец утверждает (240 d): «Ложное мнение – это мнение противоположное тому, что существует»¹⁶¹. Поэтому, когда Платон говорит, что ложь возникает вследствие причастности речи идее небытия, он вовсе не утверждает, что любое суждение о небытии – ложь. А имеется в виду, что речь смешалась с небытием в одном, конкретном мнении, утверждающем, что существует несуществующее. При этом не обязательно, чтобы утверждалось существование именно чего-то, некоторого нечего. Утверждение, что существует несуществующее, касается и случаев, когда некоторому существующему нечему приписываются не присущие ему качественные, количественные характеристики, отношения, действия или страдания и пр. В общем, ложное мнение – это утверждение того, что не есть. Таким образом, единство слова и небытия образует ложное мнение.

Однако здесь возникает целый спектр вопросов. В частности, если речь и небытие являются идеями, а их единство образует ложное мнение, то

¹⁵⁸ Платон. Софист. // Платон: Собр. соч.: В 4т. – т. 2. – С. 334.

¹⁵⁹ Там же.

¹⁶⁰ Платон Диалоги. Книга первая. – М., 2008. – С. 417.

¹⁶¹ Там же. – С. 976.

не говорит ли тем самым Платон о существовании идеи лжи? В самом деле, существование идеи лжи, допустим, можно было бы обосновать как взаимодействие небытия, бытия и речи. Кроме того, существованием идеи лжи, с точки зрения платоновской версии объективного идеализма, проще было бы объяснить существование определенных ложных суждений. Но Платон не мог допустить существования данной идеи, поскольку его идеализм, кроме всего прочего, имеет ярко выраженную этическую направленность. И допустить существование идеи лжи в трансцендентно сущем мире идей, где все подчинено благу, философ не мог. Значит, когда утверждается, что ложное мнение существует, если происходит смешение речи и небытия, то имеется в виду не смешение идеи небытия и идеи речи. Следовательно, названное смешение происходит в имманентном. В самом деле, очевидно, что когда говорится о качестве того или иного мнения, то речь идет о человеческом мнении. Чужеземец утверждает: «мышление, мнение, представление, как истинные, так и ложные, все возникают у нас в душе»¹⁶². Кроме того, особое внимание надо обратить на то, что ложная речь фактически отождествляется с ложным мнением. Итак, обращаем еще раз внимание на озвученное определение ложного мнения (240 d): «Ложное мнение – это мнение противоположное тому, что существует». Приведем его теперь на языке оригинала: «ψευδὴς δ' αὖ δόξα ἔσται τὰναντία τοῖς οὐσιδοξάζουσα»¹⁶³. Отмечаем, что говорится, действительно, не о речи, а о мнении («δόξα»). Во фрагменте 263 b Чужеземец повторяет мысль о том, что речь необходимо должна быть одного из двух качеств. И ложная речь «говорит...о несуществующем, как о существующем»¹⁶⁴. И в определении ложного мнения, и в определении ложной речи наличествует указание на противоположность существующему. Поэтому подчеркнем еще раз, что

¹⁶² Там же. – С. 1012.

¹⁶³ Платон «Софист» 240 d // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 5.01.13.) <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DSoph.%3Asection%3D240d>

¹⁶⁴ Платон. Диалоги. Книга первая. – М., 2008. – С. 1011.

когда говорится о ложной речи, то имеется в виду не идея речи, а речь человека, его мнение. А значит, и смешение речи и небытия надлежит понимать как наличие в речи человека суждений, утверждающих существование того, что не есть.

Озвученные только что выводы свидетельствуют о том, что ложь не имеет своего идеального прообраза, своей идеи. И действительно, мы не склонны к отрицанию того, что в платоновской иерархии нет места идее лжи как таковой. Но ложь в человеческой речи возможна при существовании небытия. И именно идея небытия, понимаемая как «иное, чем бытие», находит свое воплощение в ложных суждениях. Вероятно, сама речь человека, по Платону, возможна вследствие существования идеи речи. И все же сама по себе идея речи не является достаточным основанием для бытия феномена лжи. Она объясняет лишь возможность высказывания, а качество речи объясняется причастностью или непричастностью небытию. Поскольку ложь не существует как идея, то причастность речи к небытию возможна лишь в имманентном, т.е. «в душе» человека. И здесь мы хотим обратить внимание на удивительное лингвистическое сходство в определении ложной речи и идеи небытия. Итак, выше мы уже приводили одну из характеристик небытия, приводимую в диалоге (257 b). Звучала она следующим образом: «в случае, если мы говорим о небытии, мы подразумеваем не противоположность бытию, но только лишь иное» («ὁ πόταν τὸ μὴ ὄν λέγομεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον»). Теперь сопоставим этот фрагмент с отрывком из фрагмента 263 b. Здесь, после разговора о двух качествах речи и некоторого указания на то, что собой представляет истинная речь, приводится очередное, казалось бы, определение ложной речи. Вот как оно выглядит на языке оригинала: «ὁ δὲ δὴ ψευδὴς ἔτερα τῶν ὄντων»¹⁶⁵. Обратим внимание, что непосредственно слово «речь» здесь не присутствует. Однако общий контекст данного

¹⁶⁵ Платон «Софист» 263 b // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 10.01.13) <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3D Soph.%3Asection%3D263b>

фрагмента, который вкратце нами обозначен, не оставляет сомнения в том, что разговор идет именно о ложной речи. Приведем перевод этого суждения С.А. Ананьина: «ложная же – это нечто другое, чем существующее»¹⁶⁶. Очевидно, при определении отношения небытия и ложной речи к бытию, используется в первом случае – «ἕτερον», во втором – «ἕτερον». Эти древнегреческие слова являются склонениями одного и того же слова, коим является древнегреческое «ἕτερος». Вариантами его перевода являются «другой», «отличный», «иной». Мы остановим свой выбор на слове «иной». Таким образом, выходит, что небытие – иное бытия, и ложная речь также предстает как иное бытия. Данное наблюдение заставляет по-особому видеть диалектику небытия и лжи. На наш взгляд, существование лжи обусловлено, главным образом, существованием идеи небытия. Следовательно, можно признать, что ложь является имманентной проекцией трансцендентно сущей идеи небытия. Впрочем, даже если это так и небытие является идеей лжи, то не ясно, почему определения сущности и феномена столь схожи. Но это обстоятельство представляется объяснимым. Выше уже было сказано о том, что Платон не признавал существование идеи лжи как таковой в силу этической направленности своей идеалистической философии. Было также отмечено, что бытие феномена лжи, вероятно, было бы проще объяснить, если бы существовала идея лжи. Мы полагаем, небытие и становится у Платона той самой идеей, которая обуславливает существование лжи. По названным причинам такую идею он не мог назвать созвучным с ложью именем. Безусловно, вероятнее всего, роль идеи небытия в имманентном заключается в соблюдении принципа отделения одного чувственно воспринимаемого нечто от множества других. А.Ф. Лосев отмечал: «Вот иное и есть принцип раздельности и отличия»¹⁶⁷. Но, приведенное выше изложение позволяет предположить, что, давая схожие определения небытия и лжи, Платон, возможно, указывал и на эту, не столь очевидную функцию

¹⁶⁶ Платон. Диалоги. Книга первая. – М., 2008. – С. 1011.

¹⁶⁷ Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. Указ. соч. – С. 116.

данной идеи. И если это, действительно, так, то выходит, что и феномен лжи объясняется наличием своей идеи, и соблюдается примат этического идеализма при объяснении бытия феномена лжи. Ведь феномен является искаженной проекцией своей идеи. Просто в данном случае мы имеем не искажение содержания имени, а этическое несоответствие идеи и феномена.

Итак, было показано, что Платон признает небытие существующим. Выявлен также причинно – следственный характер онтологического статуса небытия и существования лжи. Поскольку небытие как таковое признано существующим, то существует и ложь. Более того, идея небытия и ложь соотносятся друг с другом как идея и феномен ¹⁶⁸. И теперь необходимо вернуться к поставленному в начале параграфа вопросу об историко – философских предпосылках создания Платоном учения о небытии. Прежде всего, напомним, что выше мы говорили о необходимости определить, действительно ли, небытие имеет какое-либо значение в опровержении Платоном релятивизма софистов. После проведенного анализа справедливым видится утвердительный ответ на этот вопрос. И действительно, если идея небытия детерминирует существование лжи, и если небытие существует, то существует и ложь. Так как существование лжи подрывает фундамент релятивизма софистов, то очевидна и роль небытия в опровержении их учения. Поэтому можно считать, что постановка проблемы небытия в рамках философии объективного идеализма, является, в известной степени, реакцией Платона на учение софистов. Об этом, впрочем, свидетельствует и сам философ: «многоголовый софист принудил нас против воли согласиться, что небытие каким-то образом существует»¹⁶⁹. При этом особо нужно подчеркнуть самостоятельность и оригинальность предложенной афинским мудрецом концепции небытия. Также скажем, что потенциальное влияние

¹⁶⁸ Подробно о диалектике небытия лжи в философии Платона см.: Богомолов А.В. Диалектика небытия и лжи в диалоге Платона «Софист» // XXI Рождественские православно – философские чтения. – Нижний Новгород.: Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина, 2012. – С. 266-271.

¹⁶⁹ Платон. Диалоги. Книга первая. – М., 2008. – С. 976.

именно учения о небытии софиста Горгия на взгляды Платона не представляется очевидным. Выше было выявлено сходство подходов к проблеме небытия Парменида и Леонтийца. Новшество, предложенное Горгием, заключалось, главным образом, в том, что Горгий обращает внимание на обстоятельство, согласно которому небытие можно мыслить. Следовательно, он отходит от жесткого табу элеата. Возможно, это положение и оказало какое-либо влияние на взгляды Платона на проблему небытия. Однако мы полагаем, что это не так, поскольку для самого Платона несостоятельность табу элеата была очевидна. И очень маловероятно, что, преодолевая запрет на мыслимость небытия, Платон опирался на учение Горгия. И утверждать обратное, значит постулировать несамостоятельность Платона в преодолении данного тезиса элеата. Помимо релятивизма софистов, к историко – философским предпосылкам, безусловно, стоит отнести и учение Парменида. Об этом можно судить уже хотя бы по тому, что сам Платон, как было показано выше, тщательно анализирует концепцию элеата. Более того, мы полагаем, что такое внимание к учению Парменида о небытии позволяет поставить вопрос об использовании Платоном апагогического метода при изложении собственного учения о не-сущем. Однако в рамках нашего исследования этот вопрос рассматриваться не будет в силу того, что его нельзя причислить к числу значимых в контексте проблемы небытия в философии Платона. Итак, выявлено два историко – философских феномена, оказавших влияние на формирование взглядов Платона на проблему небытия. Это, во-первых, онтология Парменида, во-вторых, релятивизм софистов. Но мы полагаем, что здесь, возможно, наличествует и третий феномен, каковым является учение Демокрита о пустоте. Как бы это ни показалось странным, учитывая, что Платон в своих трудах вообще не упоминает имени своего предшественника, некоторое сходство их концепций небытия имеет место быть. В научной литературе на это сходство в некотором смысле указывает В.П. Визгин¹⁷⁰. Но поскольку

¹⁷⁰ См. Визгин В.Я. Указ. соч.

названный автор считает, что небытие в философии Платона существует лишь относительно, то он не указывает на ключевое сходство. Заключается оно в том, что и Демокрит, и Платон утверждали существование небытия как такового. Кроме того, мы полагаем, интересным, что оба философа проводили своеобразную линию демаркации в учении о небытии. И действительно, если Абдерит говорил о внешней и внутренней пустоте, то афинский мудрец, согласно принципам своей философии, постулировал существование, как идеи небытия, так и ее феномена. Впрочем, мы особо подчеркиваем гипотетический характер суждения о возможном влиянии концепции Демокрита на учение Платона о небытии, поскольку в текстах Платона никаких прямых указаний по этому поводу найти не представляется возможным. Однако этому вопросу будет уделено специальное внимание при анализе общей диалектики проблемы небытия.

Завершая анализ соотношения небытия и лжи, мы бы хотели отметить следующее. И небытие, и ложь упоминаются во многих диалогах Платона. Лжи это касается в особенности. Однако принцип существования лжи, а также соотношение лжи и небытия, равно как и, собственно, проблема небытия представлены именно в «Софисте». Да и привести анализ всех упоминаний в рамках данного исследования просто невозможно. Но отметим некоторые примечательные, с нашей точки зрения, высказывания. Вот, к примеру, во второй книге «Государства» (382 b-c) читаем: «Так вот то, о чем я только что сказал, можно с полным правом назвать подлинной ложью: это укоренившееся в душе невежество, свойственное человеку, введенному в заблуждение. А словесная ложь – это уже воспроизведение душевного состояния, последующее его отображение»¹⁷¹. Внимание именно на это суждение обращено по той простой причине, что в приводимом определении говорится о «подлинной» лжи. В нем, конечно, нет упоминания о взаимосвязи лжи и небытия, но в нем также отображены и понятие заблуждения, говорится также и о нахождении лжи в душе. Поэтому данное

¹⁷¹ Платон. Диалоги. Книга вторая. – М., 2008. – С. 162.

определение можно считать уточнением многого из того, что Платоном было сказано в «Софисте». Например, здесь мы видим указание на разделение находящейся в душе лжи, т.е. мнения, и словесной, высказываемой лжи. Обращает на себя внимание и наличествующий акцент на том, что находящееся в душе невежество обусловлено введением в заблуждение конкретного человека чем-то или кем-то иным. Иными словами, Платон не причисляет ложь к определяющим характеристикам человека. Так через призму учения о небытии угадывается этико-антропологический оптимизм концепции Платона. Наличествуют и упоминания небытия в иных диалогах. В частности, известно следующее суждение из «Пира» (205 с): «творчество – понятие широкое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие, – творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей – их творцами»¹⁷². Безусловно, исходя из содержания этой цитаты, трудно предположить взаимосвязь упоминания небытия в «Пире» с учением о небытии, изложенным в «Софисте». Однако приведенное суждение не противоречит основным аспектам учения о небытии, ибо они не противоположны друг другу по смыслу, а просто различны. Причем основа этого различия – разность смыслов, в котором употребляется небытие. Мы не станем отрицать, что упоминание небытия в «Пире», возможно, имеет некий научный потенциал для осмысления роли небытия в философии Платона. Однако и безусловное утверждение здесь эвристического потенциала, на наш взгляд, представляется, по меньшей мере, преждевременным. Небытие в анализируемом суждении упоминается в рамках осмысления понятия творчества. Последнее же, вероятно, надлежит отнести к эстетической проблематике. А роль небытия в эстетике Платона, как мы полагаем, не представляется очевидной.

Еще раз подчеркнем, что, по объективным причинам, данное исследование не может содержать анализ всех без исключений упоминаний

¹⁷² Платон. Диалоги. Книга первая. – М., 2008. – С. 755.

лжи и небытия в диалогах Платона. Однако наличие причинно – следственной связи небытия и лжи, и проблема небытия рассматриваются философом именно в «Софисте». И именно в этом диалоге представлено решение проблемы небытия, которое, по меньшей мере, не противоречит смыслу иных упоминаний названных категорий.

Подведем теперь итоги первого параграфа второй главы. Во-первых, проблема небытия, действительно, наличествует в текстах Платона, главным образом, в диалоге «Софист». Данная проблема состоит из двух главных вопросов. Существует ли идея небытия? И если эта идея существует, то какова ее феноменальная ипостась? Во-вторых, ответы на эти вопросы, т.е. решение проблемы небытия, представляет собой следующее. На основании разделения идеи небытия и природы идеи небытия было доказано, что идея небытия существует как таковая. Феноменальная ипостась данной идеи есть не что иное, как ложь в человеческой речи. Кроме того, небытие и ложь взаимосвязаны как идея и ее феномен. При этом отмечена схожесть определений идеи небытия и лжи, на основании чего был сделан вывод о том, что ложь надлежит считать небытием в имманентном. Далее, в-третьих, выявлены ключевые историко – философские феномены, оказавшие влияние на формирование учения о небытии в философии Платона. К таковым относятся релятивизм софистов и учение Парменида о небытии. При этом важно подчеркнуть, что Платон обращается к проблеме небытия не только вследствие наличествующих предпосылок, но также из-за стремления прояснить некоторые неочевидные моменты своей собственной философской концепции. К числу таковых, безусловно, относится вопрос о тождестве идей самим себе. Переходим теперь ко второму параграфу.

§2. Три модуса небытия в философии Аристотеля ¹⁷³

¹⁷³ О трех смыслах существования небытия в философии Аристотеля см.: Богомолов А.В. Проблема небытия в философии Платона и Аристотеля: сравнительный анализ // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. Выпуск 18. – Нижний Новгород: ФГБОУ ВПО «НГЛУ». 2012. – С. 197-205.

Второй параграф посвящен поиску проблемы небытия в философии Аристотеля. Надлежит выяснить, наличествуют ли в философии Стагирита вопросы, потенциально формирующие проблему небытия. В случае экспликации таковых из текстов, надлежит определить те лингвистические единицы, при помощи которых философ передает это понятие. Помимо этого, если наличие проблемы небытия будет выявлено, то целесообразным представляется поиск историко – философских взаимосвязей с предшествующими учениями о не-сущем.

Имея в виду, что небытие изначально подразумевает собою противоположность бытию, обоснованным представляется обращение к учению Аристотеля о сущем. Определив, что есть сущее, можно выявить некоторый смысл, в котором тот или иной философ формулирует свое отношение к небытию. Очевидно, это положение актуально и для воззрений Стагирита. Однако строгое следование этой, своего рода, апофатической парадигме в исследовании вопросов, связанных с категорией небытия у Аристотеля, не представляется обоснованным. Об этом можно говорить, исходя из следующих оснований. Во-первых, учение Стагирита о сущем является предметом множества исследований и изучено оно в достаточной степени. Во-вторых, учитывая сложность и даже противоречивость данной ипостаси его философии, можно с уверенностью говорить о том, что тщательный ее анализ неизбежно приведет наше исследование в данной части к существенному отклонению от вопросов, рассмотреть которые и надлежит в контексте заявленной нами проблемы. С другой стороны, при анализе категории небытия, нельзя полностью абстрагироваться от учения философа о сущем. Не представляется это возможным в силу все той же диалектической взаимосвязи бытия и небытия. Принимая теперь обозначенное противоречие как данность, мы приходим к выводу о

необходимости анализа лишь тех положений онтологии¹⁷⁴ Стагирита, которые, действительно, в определенной степени способствуют выявлению некоторых аспектов специфики взглядов философа на категорию небытия.

Итак, первоочередной задачей представляется выявление онтологического статуса небытия. Приведем здесь следующее утверждение из «Метафизики» (1011b). Аристотель утверждает: «говорить, будто сущее не есть и не-сущее есть – ложь, но говорить, что сущее есть и не-сущее не есть – правда» («λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές»)¹⁷⁵. Отмечаем, что слово, которое нами переведено как «не-сущее» в оригинале являет собой уже знакомое сочетание – «μὴ ὄν». В указанном суждении «μὴ ὄν» есть противоположность слову «ὄν», которое, в свою очередь, можно перевести как «сущее». Акцент на данной лингвистической ситуации в тексте обусловлен не только общим стремлением проанализировать семантические значения слова «небытие» в первоисточнике. Здесь интересен также вопрос о возможном разделении бытия и сущего в учении Стагирита. В силу обозначенного выше принципа о том, что в ходе дальнейшего изложения учение Аристотеля о сущем будет затронуто лишь в той мере, в которой это необходимо для анализа категории «небытие», мы не станем подробно останавливаться на научной обоснованности данной дефиниции. Скажем только, что некоторые основания для такого различия в текстах мыслителя, действительно, присутствуют¹⁷⁶. Прежде всего, важна этимологическая

¹⁷⁴ Употребляя здесь термин «онтология», мы пока имеем в виду именно учение о бытии Аристотеля. Иными словами, в данном случае категория «небытие» как бы выносится за скобки онтологической проблематики.

¹⁷⁵ Аристотель Метафизика 1011b // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 01.02.2013.)

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D4%3Asection%3D1011b>

¹⁷⁶ Безусловно, нужно отметить, что отнюдь не всегда фиксируется различие понятий «бытие» и «сущее» в философии Аристотеля. К примеру, в «Новой философской энциклопедии» можно найти следующее: «понятие «бытие» и «сущее» у Аристотеля взаимозаменяемы». Новая философская энциклопедия: в 4т. М.: Мысль, 2010 т.1 С.338.

сторона этого вопроса. Ведь если «сущее» и «бытие» не суть одно, то это отличие должно иметь этимологическое основание в первоисточнике. Иными словами, эти два понятия должны отличаться лингвистически. Приведем теперь подобный пример, наличествующий в «Метафизике», в главе 7 пятой книги (1017 b). И изначально воспользуемся переводом А.В. Кубицкого: «Кроме того, бытие и сущее означают, что в указанных выше случаях бытия одно [высказано] (существует) в возможности, другое — в действительности»¹⁷⁷. Исходя из данного суждения, действительно, можно предположить, что бытие и сущее не суть одно. Теперь обратимся к первоисточнику, но приведем на языке оригинала только сами понятия. Итак, словом «бытие» А.В. Кубицкий переводит древнегреческое «τὸ εἶναι»¹⁷⁸. А слово «сущее» являет собой русскоязычный аналог древнегреческого «τὸ ὄν»¹⁷⁹. Данный перевод представляется верным и различие между «τὸ εἶναι» и «τὸ ὄν» передано, с нашей точки зрения, корректно. Следовательно, искомые этимологические основания в указанном случае, действительно, есть. В этой связи актуальным становится вопрос о возможном различии понятий «небытие» и «не-сущее» в концепции Аристотеля. Но поскольку в приведенном суждении нет упоминания хотя бы одного из этих слов, то в данном конкретном случае постулировать указанное различие представляется необоснованным. Поэтому мы полагаем, что «небытие» и «не-сущее» суть синонимы. Но вернемся к онтологическому статусу небытия.

Приведенный выше фрагмент из «Метафизики» (1011b) свидетельствует о том, что небытие не существует, ибо противоположное суждение признается ложным. Далее, из этого фрагмента следует, что

¹⁷⁷ Аристотель *Метафизика*. Государственное социально-экономическое издательство. — М. — Л., 1934. — С. 87.

¹⁷⁸ Аристотель «Метафизика» (1017 b) // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 02.02.2013):

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D5%3Asection%3D1017b>

¹⁷⁹ Там же

Аристотель обращается к вопросу о существовании небытия, основываясь на понимании небытия как противоположности бытию. Поэтому можно сказать, что философ, формулируя исходное положение своей онтологии, коим надлежит признать тезис о существовании бытия, вынужден дать ответ на вопрос о бытии небытия. Стало быть, здесь мы видим первый вопрос, формирующий проблему небытия в философии Стагирита. Одна из формулировок этого вопроса может звучать так: существует ли небытие как таковое? Как видно из того же фрагмента 1011b «Метафизики», Аристотель дает здесь отрицательный ответ. Впрочем, то, что понимание мыслителем онтологического статуса не-сущего явлено в столь очевидной форме, вовсе не проясняет оснований, по которым небытие признается несуществующим. Их можно обнаружить при обращении к другому важнейшему онтологическому тезису. Сам Аристотель преподносит его как «самое достоверное из начал»¹⁸⁰. Это «начало» в историко – философской литературе иногда называется основным законом бытия Аристотеля¹⁸¹. И звучит оно так: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле»¹⁸².

Впрочем, взаимосвязь тезиса о небытии небытия и основного закона бытия нуждается в обосновании. И здесь вновь надлежит вернуться к одному из приведенных фрагментов из «Метафизики» (1011 b). Выше было акцентировано внимание на антитезе «сущее – не-сущее». В ходе анализа этой антитезы был выявлен определенный лингвистический аспект диалектики бытия и небытия. Кроме того, было отмечено, что, утверждая существование бытия, философ определяет и онтологический статус небытия. Эта ситуация, в известной мере, наличествует во всех трех концепциях, что были рассмотрены ранее. Однако, поскольку Аристотель утверждает бытие бытия и несуществование небытия, то, очевидно, что его позиция ближе к учению Парменида. Говоря о сходстве взглядов обоих

¹⁸⁰ Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С. 79

¹⁸¹ См., например, Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М., 1981. – С. 288

¹⁸² Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С. 79

философов на проблему небытия, необходимо особо отметить, что и у Парменида, и у Аристотеля, при утверждении существования бытия, наличествует строгая дизъюнкция. Иными словами, оба они, утверждая существование бытия, указывают на некую онтологическую альтернативу сущему как таковому. И данной альтернативой оказывается небытие. Однако поскольку небытие, в частности, Стагиритом понимается как противоположность сущему как таковому, то оправданным представляется следующий вывод. Бытие и небытие в данном суждении изначально мыслятся философом как две возможные реальности, из которых онтологически существует только одна, т.е. сущее. Таким образом, Аристотель изначально говорит о двух возможных реальностях – бытии и небытии, которые мыслятся им как противоположности. Отсюда и следует искомая взаимосвязь основного закона бытия и тезиса о небытии небытия. И действительно, если сущее наделено статусом безусловно существующей реальности, то его противоположность, т.е. небытие, данным статусом обладать не может. Т.е. не могут одновременно в одном и том же смысле существовать противоположности, а бытие Аристотелем признается существующим¹⁸³. Однако установленная подобным образом зависимость онтологического статуса небытия от основного закона бытия может вызвать определенные сомнения в контексте некоторых иных аспектов онтологии философа. К примеру, Аристотель утверждает: «о сущем говорится в нескольких значениях»¹⁸⁴. Во фрагменте 1011 b не уточняется, в каком именно смысле говорится о бытии, соответственно, нет и ясности в том, что, собственно, представляет собою его противоположность, т.е. небытие. С определенной долей уверенности можно лишь сказать, что бытие и небытие здесь, действительно, являются противоположностями, ибо «только

¹⁸³ Конечно, здесь можно поставить задачу по поиску обоснований положения о существовании бытия в философии Стагирита. Однако подробный анализ вряд ли будет уместен. Достаточно вспомнить, что Аристотель стремится обосновать необходимость науки о сущем как таковом. Это, по меньшей мере, свидетельствует о том, что мыслителем сущее изначально считается существующим.

¹⁸⁴ Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С.158

противолежащие друг другу вещи не могут быть даны вместе в одно и то же время»¹⁸⁵. Но именно то обстоятельство, что Стагиритом не уточняется смысл, в котором говорится о бытии и небытии, и позволяет предположить употребление этих слов в их абсолютном онтологическом значении. Иными словами, несмотря на возможные возражения указанного происхождения, мы полагаем, что небытие здесь отрицается именно как онтологическая реальность, противоположная сущему как таковому. И взаимосвязь тезиса об отрицании небытия и основного закона бытия представляется обоснованной.

Как ни странно, но именно основной закон бытия позволяет предположить существование не-сущего. Ведь очевидно, что если, согласно этой аксиоме, небытие не может существовать в качестве объективно существующей реальности, то оно может существовать в каком-либо ином смысле. И здесь не будет никакого противоречия, и сам Аристотель признает: «небытие есть, только не как небытие вообще» («εἶ ναι τὸ μὴ ὄν, οὐχ ἄπλῶς ἀλλὰ μὴ ὄν»¹⁸⁶). Прежде всего, обратим внимание на то, что философом в данном суждении вновь используется именно древнегреческое «μὴ ὄν»¹⁸⁷. Но в каком же тогда смысле, согласно Аристотелю, может существовать небытие?

Прежде чем начать поиск ответа на этот вопрос, следуя отчасти принципам научного поиска самого философа, попытаемся выявить причины, по которым небытие признается существующим, пусть и не в качестве «небытия вообще». Хотелось бы сразу отметить, что причины эти Аристотель формулирует не только исходя из собственных онтологических

¹⁸⁵ Там же, С. 266

¹⁸⁶ Аристотель Метафизика (1030 а) // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 05.02.2013.)

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D7%3Asection%3D1030a>

¹⁸⁷ В дальнейшем, если в оригинале будет использоваться именно «μὴ ὄν», то мы не будем делать на этом акцент и отмечать данное обстоятельство в основном тексте. Однако в том случае, если обнаружится факт использования какого-либо синонима, то это будет фиксироваться. Но здесь также нужно сказать, что на языке оригинала рассматриваются только самые необходимые цитаты, т.е. в дальнейшем возможно использование переводной литературы для анализа тех или иных суждений.

представлений, но и анализируя достоинства и недостатки учений о небытии некоторых своих предшественников. Итак, выше было отмечено некое сходство во взглядах на решение проблемы небытия, предложенные Парменидом и Аристотелем. Утверждение существования небытия, пусть и не в непосредственном смысле, казалось бы, формирует противоречие взглядов двух философов. Более того, в историко-философской литературе есть мнение, что Аристотель с высоты своего аналитического ума «сочувственно цитирует слова Парменида»¹⁸⁸, касающиеся онтологического статуса не-сущего. Слова самого элеата и комментарии Аристотеля к ним приводятся во второй главе XIV книги «Метафизики». Воспользуемся здесь переводной литературой, в частности, работами А.В. Кубицкого. Прежде всего, фрагмент из поэмы самого Парменида: «Ведь никогда не докажут, что то, чего нет, существует»¹⁸⁹. Но самое интересное – это перевод комментариев Стагирита на данные слова и их трактовка. Так вот, Стагирит, согласно этому же источнику, утверждает: «напротив, необходимо показать, что существует небытие: тогда из бытия и чего-то другого будут получаться существующие вещи, если их много»¹⁹⁰. Исходя из данной версии перевода, можно предположить, что эти слова, отображают позицию самого Аристотеля. В них, как мы видим, он утверждает необходимость существования небытия, что противоречит не только позиции элеата, но и тезису о небытии небытия самого Аристотеля. Однако в русскоязычных изданиях это суждение передается по-разному, причем различаются слова одного и того же переводчика. К примеру, в более раннем издании говорится следующее: «необходимо, мол, доказать, что не-сущее существует, ибо лишь таким образом может из сущего и из чего-то другого получаться существующее, если оно множественно»¹⁹¹. Здесь следует обратить внимание на использование слово «мол», передающего чужую речь. В свою очередь,

¹⁸⁸ Чанышев А.Н. Указ. соч. – С. 290

¹⁸⁹ Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С. 386

¹⁹⁰ Там же

¹⁹¹ Аристотель. Метафизика // Аристотель: Собр. соч.: В 4т. – М., 1976-1984. – т.1. – С. 354

этот перевод означает, что Стагирит передает чьи-то слова, не принадлежащие ни ему, ни тем более Пармениду. По сути, такой же точки зрения при анализе данного фрагмента придерживается и А.Ф. Лосев. Отечественный специалист так передает это суждение: «Однако, [по их мнению], необходимо показать, что не-сущее [именно] существует, потому что [только] таким путем может произойти сущее из сущего [т. е., из одного сущего], и чего-то другого (поскольку это сущее — множественно)»¹⁹². Мы полагаем, что более правильно читать эти строки как передачу именно чужой речи. И, пожалуй, в большей степени в этом нас убеждает перевод W.D. Ross а. Зарубежный специалист при помощи местоимения третьего лица множественного числа (they) передает: «они думают, необходимо, доказать, что есть небытие; и только таким образом — из бытия и еще чего-то могут состоять вещи, если их много»¹⁹³. Очевидно, пересказывается учение кого-то из числа тех философов, кто объяснял существованием небытия и возникновение, и многообразие чувственно-воспринимаемых вещей. Причем, поскольку приводятся слова именно Парменида, то следует предположить, что в этих учениях говорится о существовании небытия как такового, как противоположности сущему вообще. Кроме того, дальнейшее содержание второй главы XIV книги «Метафизики» выдает критическое отношение Аристотеля к учениям, содержащим данные или сходные с данными утверждения. Мыслитель ставит здесь следующий вопрос: «из какого небытия и бытия состоят существующие вещи?»¹⁹⁴. И далее, несомненно, уже исходя из собственного представления о небытии, он постулирует: «ведь и о небытии может быть речь в различных смыслах, раз это имеет место по отношению к бытию»¹⁹⁵. Стало быть, Аристотель не согласен с тем, что для объяснения происхождения и многообразия вещей необходимо бытие

¹⁹² Аристотель Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. — СПб. — Киев, 2002. — С. 546

¹⁹³ Aristotle Metaphysics // Great books of the Western world. — Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1994-1996. Vol. 7: Aristotle I. — 5th print.- VII. — P. 621.

¹⁹⁴ Аристотель С. Метафизика. — М., 2006. — С. 386

¹⁹⁵ Там же

небытия как такового. А для объяснения того, почему появляются чувственно-воспринимаемые вещи в их многообразии, он предлагает придать небытию некую иерархию в соответствии с иерархией сущего. Указание на наличие некой иерархии небытия снимает актуальность строгой детерминации между возникновением единичных феноменов эмпирической реальности и существованием небытия как такового. Одновременно с этим снятием устанавливается зависимость возникновения вещей от некоего иного вида небытия. Но это положение вполне согласуется с положением Аристотеля о существовании некоторого смысла, в котором небытие надлежит признать существующим. Поэтому говорить здесь о «сочувственном цитировании слов Парменида», по меньшей мере, преждевременно. Наоборот, Аристотель здесь придерживается тезиса о небытии небытия как такового. К тому же, если бы Аристотель подвергал здесь критике учение элеата, то он неизбежно противоречил бы сам себе. В самом деле, ведь Парменид говорил о небытии только как о противоположности сущему как таковому. И именно в этом смысле отрицал факт и возможность его существования. Аристотель же говорит о том, что «небытие есть, только не как небытие вообще». Другими словами, он говорит об ином небытии, нежели элеат. Это означает, что если бы Стагирит, на основании сравнения собственной концепции небытия и учения своего предшественника, стал постулировать преимущество созданной им теории, то он нарушил бы сформулированный им же самим закон тождества. По изложенным основаниям представляется, что, определяя статус не-сущего во второй главе XIV книги «Метафизики», Аристотель не утверждает необходимость существования небытия как такового для объяснения возникновения существующих вещей. Стало быть, утверждение здесь противоречия не представляется оправданным. Кроме того, отметим, что в решении первого вопроса проблемы небытия наблюдается определенная преемственность – прослеживается сходство концепций Парменида и Аристотеля в указанном отношении.

Более очевидными становятся теперь искомые причины, по которым Аристотель вынужден признать некий смысл или смыслы, в которых может существовать небытие. Таковыми же надлежит признать необходимость объяснения таких феноменов, как возникновение и изменение чувственно-воспринимаемых вещей. Взаимосвязь небытия и указанных феноменов эмпирической реальности Аристотель подчеркивает также и в «Физике». В восьмой главе книги I мы находим: «возникать из не-сущего» обозначает «поскольку оно не-сущее»¹⁹⁶. При этом необходимо подчеркнуть, что речь, конечно, не идет о не-сущем как таковом. На это обращает внимание сам Аристотель: «кажется удивительным, а потому и невозможным, чтобы из не-сущего возникало что-нибудь»¹⁹⁷. Первое суждение проясняет позицию философа в вопросе о взаимосвязи небытия и изменения. И действительно, если нечто, будучи самим собой, изменяется, то в результате, оно становится иным по отношению к тому, что оно собою представляло до изменения. Следовательно, то нечто, которое получилось в результате изменения, изначально не существовало, т.е. было не-сущим. Связывая небытие и возникновение, философ следует подобному же принципу: «относительно возникновения из не-сущего нами уже сказано, что оно означает, поскольку оно есть не-сущее»¹⁹⁸. Вероятно, здесь указывается на несуществование возникшего нечто до момента возникновения. Иными словами, Аристотель подчеркивает необходимое условие любого возникновения. Как мы видим, ни изменение, ни возникновение не приводят философа к признанию необходимости существования небытия как такового. Тем не менее, небытие, по его мнению, в некоторых смыслах существует. Теперь, выяснив причины, согласно которым Аристотель признает не-сущее сущим, надлежит обратиться к вопросу, о том, в каких именно ипостасях не-сущее существует.

Прежде всего, надо выяснить, сколько смыслов существования небытия постулирует Аристотель. Выше уже было приведено суждение,

¹⁹⁶ Аристотель Политика. Метафизика. Аналитика. – М.; - СПб., 2008. – С. 26

¹⁹⁷ Там же

¹⁹⁸ Там же. – С. 27

согласно которому о существовании небытия следует говорить ровно в тех же отношениях, что и о существовании сущего. Приведем упомянутое суждение еще раз, теперь в нашем переводе: «и небытие, вслед за бытием, существует во многих отношениях» («πολλὰ γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν») ¹⁹⁹. И действительно, в «Метафизике» есть суждение, где бытие и небытие упоминаются совместно и применительно к ним говорится, в каких смыслах существует и то, и другое. Это суждение из десятой главы книги IX: «о существующем и несуществующем говорится в одних случаях соответственно основным формам категориальных определений, в других – тогда, если эти определения или противоположные □им□ – выражают собою состояние способности □к бытию□ или действительного бытия, а кроме того (и это значение – самое главное), о нем же может быть речь в смысле правды и лжи» ²⁰⁰. Из этого суждения видно, что и бытие, и небытие по-прежнему сохраняют статус противоположностей по отношению друг к другу. В частности, в одном случае бытие существует как истина, а небытие как ложь. Далее, если бытие понимается как актуальность, небытие – возможность (способность). И еще, если бытие обозначает некоторую категорию, то небытие, вероятно, являет собою ее отрицание. Следовательно, если исходить из этого суждения, существует три смысла существования небытия. В концентрированной форме это положение представлено во второй главе XIV книги «Метафизики». Здесь читаем: «говорится, что небытие существует в стольких же значениях, сколько есть категорий, другое его значения – ложь, говорится о небытии и как о возможности» («μὴ ὄν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται, παρὰ τοῦτο δὲ τὸ ὡς ψεῦδος λέγεται τὸ μὴ ὄν καὶ τὸ κατὰ δύναμιν») ²⁰¹. Однако еще раз акцентируем внимание на

¹⁹⁹ Аристотель Метафизика 1029 а // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 10.02.2013.):

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D14%3Asection%3D1089a>

²⁰⁰ Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С. 249

²⁰¹ Аристотель Метафизика 1089 а // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 10.02.2013.)

том, что, согласно Аристотелю, это число является коррелятом количества смыслов, в которых существует бытие. В этой связи нужно отметить следующее. По меньшей мере, в одном из фрагментов «Метафизики» о бытии говорится в четырех значениях. Во второй главе VI книги находим: «сущее...имеет несколько значений, - одним из таких значений было бытие в смысле случайной данности, другим – бытие в смысле истины и небытие в смысле лжи; кроме того, существуют формы □ категориального □ высказывания □ о сущем в самом себе □ ...а затем, сверх всего этого, имеется бытие в возможности и бытие в действительности»²⁰². Если исходить из этого суждения, то получается, что смыслов существования бытия не три, а четыре. И действительно, к обозначенным ранее ипостасям бытия здесь добавляется еще и некое бытие «в смысле случайной данности». Из выше изложенного ясно, что соответствующей ипостаси небытия философом не постулируется. Это обстоятельство ставит под сомнение обозначенный Аристотелем диалектический принцип взаимодействия бытия и небытия. Впрочем, рассмотрим, что, собственно, представляет собою случайно данное бытие. Стагирит дает здесь следующее определение: «то, что существует не всегда и не большей частью, мы называем случайным, или привходящим»²⁰³. Согласно Аристотелю, примером случайного бытия является, в частности, наступление холода летом. Или тот факт, что строящийся дом для некоторых людей полезен, для других приятен, для кого-то еще отвратителен. О случайности бытия названных явлений, согласно Стагириту, можно говорить постольку, поскольку домостроительное искусство ничего, кроме дома, не создает. Философ указывает причину бытия случайного, или, что то же, причину случайного бытия: «причиною случайного будет материя, имеющая

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D14%3Asection%3D1089a>

²⁰² Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С. 158

²⁰³ Аристотель. Метафизика // Аристотель: Собр. соч.: В 4 т. – М., 1976-1984. – т.1. – С. 183

возможность быть иначе – не так, как это бывает в большинстве случаев»²⁰⁴. Далее, нужно подчеркнуть, что Стагирит признает существование такого случайного бытия. При этом, однако, утверждает, что «случайно данное сущее есть нечто близкое к небытию»²⁰⁵. И все же оно не есть само небытие, т.е. не входит в перечень ипостасей не-сущего. Не может оно считаться и одним из смыслов сущего. Более того, философ оставляет случайно данное бытие за рамками рассмотрения науки, поскольку «всякая наука имеет своим предметом или то, что есть всегда, или то, что \square бывает \square в большинстве случаев»²⁰⁶. Поэтому случайно данное, хотя оно и есть, не относится Аристотелем к бытию. Но не относится оно и к не-сущему. Следовательно, диалектический характер бытия и небытия сохраняется и именно в трех указанных отношениях. Кроме того, ведь предметом «первой философии» у Стагирита является сущее как таковое. О сущем же, как можно видеть, говорится в трех значениях. Возможно, здесь наличествует та грань, согласно которой каждая из ипостасей в отдельности не является сущим как таковым, коим является лишь совокупность этих смыслов. И все три смысла сказываются, строго говоря, не о сущем, а о сущности, но именно сущность есть «ключ к пониманию сущего». Отметим, что, возможно, сущее как таковое не тождественно и совокупности трех смыслов, в которых может идти речь о бытии. Но ведь сам Аристотель утверждает триипостасное бытие бытия, и это было показано выше, в том числе, и с опорой на первоисточники. Представляется, что отнюдь неспроста Аристотель настаивает на диалектическом характере смыслов существования бытия и небытия, что неоднократно подчеркивается, в частности, в той же «Метафизике». Даже факт отрицания небытия как такового, при условии противопоставления бытия и небытия в оговоренных смыслах, не аннигилирует проблему небытия в его философии. Скорее, наоборот, философ, по названным выше причинам, видит необходимость, как

²⁰⁴ Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С.160

²⁰⁵ Там же. – С. 159

²⁰⁶ Там же. – С. 161

постановки, так и решения интересующей нас проблемы в рамках своей «первой философии». Под этими причинами, напомним, понимается необходимость объяснения возникновения и изменения.

Впрочем, до настоящего момента обнаружен и рассмотрен только один вопрос, формирующий проблему. И касается он существования небытия. Поскольку небытие в обозначенном смысле существует, необходимо детально, насколько это возможно в рамках данного исследования, рассмотреть, что есть небытие. О наличии этого вопроса в онтологии Стагирита, можно судить, исходя из указания на триипостасное бытие небытия. Рассмотрим теперь каждую из ипостасей в отдельности.

Итак, как было упомянуто выше, сам Аристотель утверждал, что главный среди трех смыслов, в котором можно говорить о соотношении бытия и небытия – это, соответственно, бытие в смысле истины, и небытие в смысле лжи. По этой причине в первую очередь обратимся к представленной философом интерпретации небытия как лжи. О лжи Аристотель говорит в нескольких смыслах, которые приводятся, например, в двадцать девятой главе пятой книги «Метафизики». Здесь мы находим, что о лжи говорится, во-первых, по отношению к некоторой вещи. О ложной вещи говорится, правда, в двух отношениях. С одной стороны, в случае, когда некоторой вещи приписываются такие свойства, которые либо временно ей не присущи, либо не присущи совсем. С другой, если сами вещи «обладая реальностью, имеют, однако же, свойство казаться или не такими, как они есть, или тем, что они не есть»²⁰⁷. Различие между этими двумя ипостасями ложной вещи видится в следующем. В первом случае приписываемые некоторому нечто свойства не влияют на восприятие вещи как таковой. Используя латинскую терминологию, можно сказать – речь идет о том, что к некоторой субстанции отнесены такие акциденции, которые ей не присущи. Но их наличие в мысли не влияет на восприятие субъектом этой субстанции как ее самой. Во втором, эти свойства, ошибочно приписываемые вещи изменяют представление о

²⁰⁷ Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С. 152

том, что являет собою эта вещь как таковая, т.е. здесь вещь представляется субъекту не как она сама, а как нечто другое, как другая субстанция. Далее, неверное представление о вещи выражено в ложном высказывании, оно – вторая ипостась лжи. Аристотель определяет ложное высказывание так: «ложное высказывание – это такое, которое, поскольку оно ложное говорит о несуществующем предмете, так что всякое высказывание ложно по отношению к объекту, отличному от того, о котором оно истинно»²⁰⁸. Итак, ложное высказывание – это речь, отображающая ложное представление о предмете. Наконец, в-третьих, философ говорит о лживом человеке. Таковым он признает любого, кто намеренно отдает предпочтение ложным высказываниям, чем вводит других в заблуждение. В этой характеристике без труда угадывается указание на софистов. Однако наибольший интерес в контексте проблемы небытия у Аристотеля вызывают первые два модуса лжи. И теперь надлежит установить принципы, по которым небытие является ключевым понятием для осмысления феномена лжи.

В «Метафизике» мы находим: ««быть» и «существовать» для некоторого нечто означает, что нечто истинно, а «не быть» означает, что нечто не истинно, но ложно» («τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ εἶσθιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος»)²⁰⁹. Обращаем внимание на употребление здесь сочетания «μὴ εἶναι», которое, как было сказано ранее, также может переводиться как «небытие». Однако мы полагаем, что здесь надлежит переводить μὴ εἶναι как отрицание с инфинитивом глагола «быть». Разумеется, оправданы и переводы, в которых наличествуют слова «бытие», «существование», и «небытие». Но употребление здесь глаголов в большей степени способствует восприятию тезиса Аристотеля о некоем соответствии небытия и лжи. Как бы то ни было, в этом суждении, на первый

²⁰⁸ Там же. – С. 152

²⁰⁹ Аристотель Метафизика 1017 а // Электронный ресурс Интернет (дата обращения 15.02.2013):

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D5%3Asection%3D1017a>

взгляд, говорится об онтологическом статусе некоторого нечто, о чем, собственно, и свидетельствует наличие в нем таких глаголов, как τὸ εἶναι и μὴ εἶναι. Но что в данном случае означает «не быть»? В главе десятой девятой книги говорится: «быть» - значит быть связанным и составлять одно, а «не быть» - значит не быть связанным, а составлять больше, чем одно»²¹⁰. Очевидно, относительно сочетания «не быть» надлежит выяснить два аспекта. Во-первых, что значит «не быть связанным». И, во-вторых, смысл суждения «составлять больше, чем одно». Здесь философом приводятся такие примеры как «диагональ соизмерима», «дерево бело». Даже, исходя из этих примеров, ясно, что речь идет о несоответствии предиката субъекту. Иными словами, некоторому нечто приписывается то, что ему не присуще в действительности. Точнее, субъекту приписывается присущий не ему предикат, именно это и имеется в виду, когда говорится, что «не быть» - это больше, чем одно. Т.е. в некотором нечто утверждается своего рода присутствие другого нечто, которому или которым принадлежит некоторый предикат. Стало быть, несуществующие вещи в каком-то смысле существуют. И есть некий соблазн предположить, что таким образом небытие получает свое существование в смысле лжи. Впрочем, это, действительно, один из возможных вариантов устанавливаемой Аристотелем взаимосвязи небытия и лжи. Другое дело, что на этом вопрос о том, каковы принципы бытия небытия в смысле лжи не исчерпывается. В самом деле, ведь небытие может присутствовать и в истинном суждении. В ситуации с приведенными выше примерами истинными будут суждения «диагональ не есть соизмеримая» и «дерево не есть белое». Здесь утверждается, что субъект не связан с предикатом. И подобное разделение выражено в виде связки «не есть». И суждение это истинно, а значит «бытийственно», т.е. такова онтологическая реальность этого нечто, что оно не имеет не присущих ему признаков. Стало быть, можно сказать, что небытие также существует в виде связки «не есть».

²¹⁰ Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика. – СПб., 2008. – С. 303

Итак, непосредственно к существованию нечто «μὴ εἶναι» не относится, и употребляется оно в ином смысле. А именно выходит, что утверждение небытия какого-то нечто, согласно Стагириту, вовсе не означает, что оно не существует. Но это значит, что об этом нечто высказано ложное суждение. И здесь надлежит обратиться к одной из ключевых аксиом аристотелевской философии, согласно которой бытие и мышление тождественны. Это положение, помимо прочего, означает, что вещь, которой приписываются не присущие ей свойства, не является источником лжи или заблуждения. В известном смысле, ей не присуща даже и истина, ибо вещь есть только она сама, а ошибку может допустить лишь познающий. Вот как эта мысль выражена в четвертой главе шестой книги: «ложь и истина не находятся в вещах...но в [рассуждающей] мысли»²¹¹. Следовательно, мысль о вещи должна быть объективным отображением объективного бытия этой вещи в действительности. Причем это касается как бытия самой вещи, так и бытия свойств этой вещи. При этом бытие вещи есть также ее свойство, т.е. когда некоторому несуществующему нечто придается свойство существования, то это также ложь. И действительно, ведь это ошибка мышления, поскольку вещь не существует в реальности.

Далее, в той же десятой главе IX книги наличествует еще один момент, который нельзя не затронуть. Здесь Аристотель задается следующим вопросом: «но что такое бытие и небытие, истинное и ложное в отношении вещей несоставных?»²¹². Под несоставными вещами подразумевается только сами вещи, а не вещи вместе с их свойствами, т.е. речь идет только о субъекте суждения, без предиката. Относительно таких вещей Стагирит утверждает: «истина [здесь] в том, чтобы мыслить такие вещи; а лжи [в этих] случаях нет, как нет и обмана, [только] неведение»²¹³. Итак, по отношению к вещам несоставным небытие в качестве лжи не существует. Далее, обращает на себя внимание, то, что бытию здесь противопоставляется

²¹¹ Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С. 163

²¹² Аристотель Политика. Метафизика. Аналитика. – СПб., 2008. – С.303

²¹³ Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С. 251

неведение. В каком же смысле надлежит понимать это указание? Разобраться в этом помогает следующее суждение о несоставных вещах: «А ставится по отношению к ним вопрос только об их существовании, но не о том, обладают ли они такими-то свойствами или нет»²¹⁴. Этот перевод принадлежит А.В. Кубицкому, но специалист приводит и еще одну версию. Согласно ей: «но вопрос по отношению к ним ставится о бытии, существуют ли такие реальности или нет»²¹⁵. Оба перевода позволяют предположить, что речь идет о неведении или незнании того, существует ли каждая из таких несоставных вещей, ибо истинно по отношению к ним только то, что они мыслимы. Если ставится вопрос о том, существует ли такая вещь, то здесь не предполагается непременно утвердительного ответа. Значит, такая вещь может и не быть. Следовательно, небытие по отношению к несоставной вещи существует в смысле отрицания ее бытия. Но поскольку, по Аристотелю, актуальна только мысль о несоставной вещи, а ее онтологический статус потенциален, то и небытие в отношении некоторой несоставной вещи будет лишь потенциальным, а значит относительным.

Таким образом, небытие, в его первой ипостаси, существует, во-первых, в качестве ложного суждения по отношению к некоторой вещи. И, во-вторых, в качестве логической связки «не есть». Поскольку ложные суждения описывают не существующую вещь, и так как «не есть», очевидно, не существует онтологически, т.е. непосредственно, то небытие существует относительно. Последнее положение находится в полном соответствии с общим пониманием онтологического статуса не-сущего в философии Аристотеля. Что касается потенциального бытия небытия в отношении несоставных вещей, то этот аспект, на наш взгляд, относится ко второму из трех смыслов существования небытия, к которому сейчас и надлежит обратиться.

²¹⁴ Там же. – С. 250

²¹⁵ Там же. – С. 552

Согласно Аристотелю, о небытии говорится в тех же смыслах, что означает каждая из категорий. Категории представляют собой наиболее общие роды высказываний, далее не сводимые друг к другу. Принято считать, что философом указывается десять таких категорий и первой в этом списке значится категория «сущность». Сразу нужно отметить, что все десять категорий Аристотеля условно можно разделить на две группы по онтологическому признаку: сущности могут существовать сами по себе, а все иные только сказываются о сущности, т.е. не существуют самостоятельно.

В «Категориях» речь идет о двух сущностях – первой и второй. Первая – это сущность, «которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем»²¹⁶. А «вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле»²¹⁷. Иными словами, первые сущности – это индивиды, т.е. единичные вещи или подлежащее. Вторые – это виды и, возможно, роды, раскрывающие содержание понятия, выражающего единичную вещь. Поскольку бытие и небытие в «Метафизике» предстают как противоположности, в указанном смысле, то небытие по отношению к сущности необходимо должно являть собой противоположность. Однако что же может быть противоположностью некоторой чувственно данной, единичной вещи? У Аристотеля читаем: «сущностям свойственно и то, что им ничего не противоположно; в самом деле, что могло бы быть противоположно первой сущности, например, отдельному человеку или отдельному живому существу? Ничто им не противоположно»²¹⁸. Это противоречие позволяет поставить вопрос о том, возможно ли бытие небытия в рамках категории «сущность»; и если возможно, то каким образом?

Если решение вопроса о существовании небытия в ситуации с категорией «сущность» представляется неоднозначной, то, возможно, сначала надлежит обратиться к иным категориям, дабы рассмотреть, каким

²¹⁶ Аристотель Политика. Метафизика. Аналитика. – СПб., 2008. – С. 457

²¹⁷ Там же

²¹⁸ Там же. – С. 460

образом небытие может существовать по отношению к ним. А затем по аналогии попытаться дедуцировать решение озвученного вопроса. Следующей категорией в списке является «количество». Но, говоря о том, что у сущности нет противоположности, Аристотель замечает: «однако это не особенность сущности; это встречается и у многого другого, например у количественного»²¹⁹. Стало быть, если следовать тому принципу, что существование небытия в рамках категорий возможно только при условии возможности существования некой противоположности, то выходит, что небытие не существует в рамках не одной, а двух категорий. Поэтому, переключаясь на следующую по списку категорию, мы только кумулируем затруднения. Поэтому сосредоточиться, в первую очередь, нужно на решении вопроса о возможности бытия небытия в рамках категории «сущность». О возможности некоторого решения убедительно свидетельствует то обстоятельство, что Стагирит постулирует бытие не-сущего по отношению ко всем категориям, не упоминая ни о каких исключениях.

Именно последнее обстоятельство и свидетельствует об актуальности постановки этого вопроса. В самом деле, Аристотель, говоря о диалектике бытия и небытия в соответствующих случаях, постулирует существование небытия по отношению именно ко всем категориям, т.е. и к сущности тоже. Надо отметить, что в историко – философской литературе данный вопрос рассматривается редко. Например, в неявной форме он поднимается А.Н. Чанышевым. Этот автор настаивает на том, что небытие у Аристотеля существует во всех категориях, кроме сущности, ссылаясь при этом на указанное выше противоречие. Вот как эта мысль представлена у отечественного специалиста: «необходимо отметить, что Аристотель связывает первый смысл допущения небытия с категориями. Небытие не существует само по себе, оно в относительном смысле существует в некоторых категориях (например, не-белый, нигде, никогда и т.п.), но не в

²¹⁹ Там же

категории сущности – сущности ничто не противоположно»²²⁰. Однако изложенная позиция представляется спорной. Никакого противоречия здесь не усматривается, если принять во внимание рассмотренное выше положение о том, что у Стагирита речь не идет об онтологическом небытии. Другими словами, если любой конкретной сущности нет и не может быть имманентно сущей, феноменальной, противоположности, то это отнюдь не является поводом для утверждения противоречия в учении Аристотеля о небытии. Нам представляется, что смысл существования небытия эксплицируется следующим образом. Если мы имеем некоторую сущность А, то можно предположить наличие некоторых ситуаций, предполагающих словосочетание не-А. К примеру, «не Сократ». И это сочетание не означает, что непосредственно существует некоторое нечто, именуемое «не Сократ». При этом, в известном смысле, любое из числа существующих нечто, которые не являются Сократом, существуют. Но существуют они как таковые, а не как «не Сократ». И таким образом, небытие применительно к первой сущности не только существует, но существует необходимо и именно в относительном смысле. Необходимость существования небытия в рамках категории «сущность обусловлена уже тем, что в противном случае все сущности будут не отличны друг друга, будут представлять собой одно. И это лишает сущее многообразия в его единстве. Если же говорить о вторичной сущности, то ситуация видится схожей. Только небытие здесь существует в качестве связки «не есть», т.е. о бытии небытия можно говорить, когда отрицается причастность первичной сущности не свойственной ей родо-видовой характеристики. Можно также сказать, что небытие в качестве связки «не есть» необходимо существует, когда отрицается принадлежность субъекту некоторого предиката. Но даже если некоторое истинное суждение имеет структуру А есть В, то и здесь присутствует небытие. Ведь говорится, что некоему субъекту присущ именно этот предикат, следовательно, А не есть ни С, ни D и пр. Отмечаем здесь

²²⁰ Чанышев А.Н. Указ. соч. – С. 294

близость трактовки небытия Аристотелем и учением Платона о небытии. Напомним, что, согласно Платону, идея небытия присутствует во всех идеях, обеспечивая тем самым тождественность каждой из них себе самой. Поскольку каждая из идей существует как она сама, то никакая идея не есть другая, сколь бы ни было велико число идей. Следовательно, и у Платона, и у Аристотеля тезис о бытии небытия выступает принципом, объясняющим многообразие сущего. Заканчивая анализ способов существования небытия в отношении того понимания сущности, которое представлено в «Категориях», отметим, что в случае со второй сущностью, небытие имеет статус существующего лишь в относительном смысле. Ибо «не есть» как таковое, т.е. непосредственно, не существует. Но об этом сказано выше.

Однако высказанные нами соображения по поводу возможности существования небытия в рамках категории «сущность» надлежит признать предварительными. Дело в том, что определения первой и второй сущности дают отнюдь не полное представление о том, что есть сущность в философии Аристотеля. Наоборот, как само деление сущности на первую и вторую, наличествующее в «Категориях», так и даваемые здесь определения служат началом, отправной точкой в многовековых спорах по этому вопросу. И действительно, эта категория по-иному трактуется в других произведениях философа, главным образом, в «Метафизике». Более того, ее понимание, приводимое в «Категориях», противоречит некоторым ключевым пунктам философии Аристотеля вообще. Это несоответствие четко фиксирует П.П. Гайденко: «Определив первую сущность как единичный индивидуум, как «вот это», Аристотель не мог не видеть, что в качестве единичного она не может быть предметом познания. А между тем, именно стремление найти в качестве сущего то, что познаваемо, руководило Аристотелем в его размышлениях о сущности»²²¹. Последнее без труда обнаруживается в текстах самого философа: «если помимо единичных вещей ничего не

²²¹ Гайденко П.П. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля // Философия природы в Античности и в Средние века. – М., 2000. – С.52

существует, тогда, можно сказать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все подлежит восприятию через чувства, и нет науки ни о чем, если только не назвать наукой чувственное восприятие»²²². Данное противоречие, порой, приводит исследователей к выводу о том, что Аристотель не является автором «Категорий». Однако известны и иные мнения, согласно некоторым из них, никакого несоответствия между трактовками сущности в двух указанных сочинениях Стагирита нет. Просто учение о сущности в «Метафизике» является развитием представлений Аристотеля об этой категории в одноименном сочинении²²³. Мы придерживаемся второй точки зрения.

В «Метафизике» Аристотель говорит уже о нескольких видах сущностей. Проблема классификации этих видов давно является предметом дискуссии в научной среде. Разночтение трактовок в этом вопросе, как, впрочем, и во многих других, обусловлено целым рядом причин. К числу таковых относятся и колебания Аристотеля между материализмом и идеализмом, и плохое состояние самого первоисточника. И этот перечень может быть продолжен. В настоящем исследовании мы не можем уделить пристальное внимание ни указанным разночтениям, ни их причинам. На наличие того и другого указано с той целью, чтобы обозначить вариативность подходов к классификации сущностей, ибо нам надлежит сделать выбор в пользу одной из них, минуя при этом процедуру фальсификации иных версий.

Итак, в первой главе XII книги мы читаем: «Имеется три вида сущностей: прежде всего воспринимаемые чувствами; из них одни – вечные, другие – преходящие, признаваемые всеми (например, растения и животные), и для таких сущностей надлежит указать их элементы – либо один, либо несколько. Далее, сущности неподвижные»²²⁴. Как мы видим, здесь, также как и в «Категориях», под сущностью понимается единичная вещь. Поэтому

²²² Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С. 59

²²³ См., напр., Гайденок П.П. Указ. соч. – С. 53

²²⁴ Аристотель. Метафизика // Аристотель Собр. соч.: В 4 т. – М., 1976-1984. – т.1. - С. 300.

и можно говорить о том, что наличествует преобладание понимания сущности в «Категориях» и «Метафизике». Далее, Аристотель делает важное замечание: «Чувственно воспринимаемые сущности составляют предмет учения о природе (ибо им свойственно движение), а с неподвижными имеет дело другая наука, поскольку у них нет начала, общего с первыми»²²⁵. Последнее суждение, на наш взгляд, чрезвычайно важно. Оно позволяет предположить, что основанием для классификации сущностей служит соответствие каждого вида предмету исследования той или иной науки. В этом случае сущности, воспринимаемые посредством чувств, являются предметом рассмотрения физики, или второй философии, а неподвижные сущности рассматриваются только первой философией. Когда Аристотель говорит о неподвижных сущностях, главное, на что он обращает внимание - это бог. О нем философ говорит: «бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его»²²⁶. Согласно иным наиболее значимым характеристикам бог также «перводвигатель», «мышление мышления» и даже «форма форм». Очевидно, что этой сущности ничего не может быть противоположно и небытие, применительно к ней, может существовать только таким образом, как было показано на примере первой и второй сущностей из «Категорий». Т.е. исключительно в качестве логического отрицания в суждении, в виде «не-бог» и «бог не есть нечто (не является чем-то)». Относительно же чувственно воспринимаемых сущностей сказано выше. Впрочем, в классификации, наличествующей в первой главе XII книги, к сущностям, имеющими феноменальную природу, относятся также и вечные сущности. Обоснованным представляется мнение, согласно которому в этом случае речь идет о небесных светилах, также состоящих из материи. В качестве таковой здесь подразумевается т.н. эфир. Небесные светила подвижны; но движение это вечное и круговое. Итак, с одной стороны, как и иные

²²⁵ Там же. – С. 300-301

²²⁶ Аристотель С. Метафизика. - М., 2006. – С. 332

чувственно данные сущности, небесные светила состоят из материи и движутся. Поэтому они относятся к природным сущностям. Но поскольку небесные светила вечные, то они и выделяются Аристотелем в отдельный подвид феноменальных сущностей. Но небытие по отношению к индивидам этого подвида сущностей существует точно таким же образом, как и в рассмотренных выше случаях, ибо никакой онтологической противоположности у них быть не может. И при этом, подчеркнем еще раз, небытие, согласно Стагириту, существует по отношению ко всем категориям, т.е. и по отношению к категории сущности.

Следовательно, существование небытия применительно к категории «сущность», означает логическое отрицание некоторой сущности. К общей характеристике этой категории относится самостоятельное существование и выразимость в понятии. Этот аспект присутствует и в «Категориях» (во всяком случае, это касается первой сущности) и в «Метафизике». Развивая свое учение о сущности в «Метафизике», Аристотель не отходит и от принципа, согласно которому «нет ничего, что было бы сущности противоположно»²²⁷. Этот же тезис, напомним, присутствует и в «Категориях», но в этом произведении практически не представлено учение о небытии. В «Метафизике» же не единожды подчеркивается, что не-сущее существует применительно ко всем категориям, т.е. и к «сущности» в том числе. Это означает, что тезис, согласно которому утверждение Аристотелем возможности существования противоположности внутри той или иной категории является обязательным условием существования небытия в указанной его ипостаси, представляется спорным. Для существования небытия по отношению к некоторой сущности достаточно наличия другой сущности, которая вовсе не является противоположностью данной.

Безусловно, надлежит признать, что эксплицировать смысл существования небытия в рамках категории «сущность» непосредственно из текста «Метафизики» не просто. И здесь-то как раз и выходит на первый

²²⁷ Там же. – С. 313

план трактовка сущности, данная в «Категориях». В самом деле, разделение сущности на первую и вторую, на субъект и предикат, позволяет предположить решение вопроса о том, может ли небытие существовать в рамках категории «сущность». Суть этого решения в том, что, несмотря на тезис, утверждающий отсутствие противоположности у сущности, такое существование возможно в форме логического отрицания: «не-А» и «А не есть В». То обстоятельство, что трактовка сущности, даваемая в «Категориях», позволяет решить этот вопрос также может свидетельствовать о преемственности трактовок сущности в двух произведениях. В завершении ответа на вопрос о том, существует ли небытие в отношении сущностей, хотелось бы сделать акцент на еще одном весьма примечательном моменте.

Дело в следующем. Если, согласно одной из трактовок сущности, она представляет собой единичную вещь и подлежащее без сказуемого, то есть основание предположить, что первая сущность есть несоставная вещь. А как было показано выше, в отношении несоставной вещи небытие существует потенциально, причем вместе с бытием. Поскольку онтологический статус несоставной вещи, не определен, то в отношении нее всегда наличествует дихотомия «А есть – А не есть». Но сущность, согласно одному из двух критериев, не может не существовать и в этом ее отличие от несоставной вещи. То, что не есть, может мыслиться в качестве сущности, но если вещь не существует в действительности, то она лишь предмет мысли, но не сущность. Поэтому потенциальное небытие несоставной вещи – это еще и критерий отличия сущности от вещи. При этом речь идет не о существующей вещи, а о вещи, онтологический статус которой не ясен. Конечно, таковым критерием является и потенциальное бытие. Диалектика потенциального бытия и потенциального небытия в отношении мыслимой вещи представляется важным моментом в различении мыслимого и реального. Кроме того, она как бы предваряет диалектику актуального и потенциального, которая будет рассмотрена в ходе анализа третьего смысла

существования небытия. Сейчас же вкратце укажем, каким образом небытие существует в рамках других девяти категорий.

В первую очередь, надлежит вспомнить, что у категории «количество» также нет противоположного. Но поскольку «количество», как и прочие девять категорий, которые не суть сущность, самостоятельно не существует, то она изначально не требует феноменальной противоположности для утверждения бытия небытия в отношении к себе самой. Достаточно простого отличия. В самом деле, обращение к некоторому числу, подразумевает использование данной категории. Но любое конкретное число есть оно само, а никакое другое, и очевидно, что единица не есть двойка. Подобным образом обстоит дело и с категорией «качество», т.е. белое есть не только не черное, но и не желтое, не красное и пр. Следующая категория – «соотнесенное». К ней, согласно Аристотелю, обращаются в случае, когда речь идет о противоположностях. Сам философ приводит такой пример: знание противоположно неведению. Это также означает, что знание не есть неведение. И по отношению к «соотнесенному» небытие также существует в виде отрицания несоответствия некоторого нечего себе самому. Единственным уточнением здесь является то, что этот принцип существования небытия утверждается не в отношении всех иных нечего, а только лишь в отношении к тому нечему, которое является противоположностью данного. Остальные шесть категорий суть «действие», «претерпевание», «положение», «место», «время» и «обладание». В рамках категории «действие» допускается наличие противоположности. Следовательно, охлаждение не есть нагревание. Равным образом такой же подход применим и по отношению к категории «претерпевание», т.е. быть охлаждаемым значит не быть нагреваемым. Находиться в каком-то положении означает не находится в другом. Быть в одном месте - не быть в другом, так же как если что-то происходит в одно время, то оно не происходит в другое. И, наконец, под категорией «обладание» понимается обладание чем-то. Соответственно, быть вооруженным означает не быть

разоруженным и т.д. Как мы видим, в отношении девяти категорий небытие существует в виде связки «не», «не есть».

Далее, переходим к третьей ипостаси небытия, коей является возможность. Во многом определяющей для понимания истоков устанавливаемой Аристотелем взаимосвязи между небытием и возможностью является суждение, наличествующее во второй главе XIV книги «Метафизики». Утверждается следующее: «все, что возникает, возникает из существующего в возможности (ведь из невозможного оно не возникло бы и не могло из него состоять), а то, что существует в возможности, может и обладать действительностью и не обладать»²²⁸. Мы видим, что этот вид небытия Аристотелем понимается в качестве своего рода источника возникновения. Но поскольку возникшее существует феноменально, то встает вопрос о том, не является ли частью эмпирической реальности и то, из чего возникает любое нечто. Но под возможностью, как мы знаем, в определенном отношении понимается именно небытие. А потому озвученный вопрос приобретает следующий вид: «не существует ли небытие в действительности?». Сомнение, безусловно, усиливается, если мы обратим внимание на суждение из 7 главы книги VII. Согласно ему: «то, из чего нечто возникает,— это, как мы говорим, материя»²²⁹. И далее философ уточняет: «материя есть у всего, что возникает либо по природе, либо посредством искусства: каждая из таких вещей способна быть и не быть» («ἅπαντα δὲ τὰ γινόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην: δυνατόν ἢ γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἔκαστον αὐτῶν») ²³⁰. Итак, из материи возникают вещи. И очевидно наличие определенной взаимосвязи материи и небытия. Далее, Аристотель постулирует некое определение материи: «А под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как

²²⁸ Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С.385

²²⁹ Аристотель. Метафизика // Аристотель Собр. соч.: В 4 т. – М., 1976-1984. – т.1. – С. 198

²³⁰ Аристотель Метафизика 1032 а // электронный ресурс Интернет (дата обращения 3.03.2013):

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D7%3Asection%3D1032a>

определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее»²³¹. Это определение близко тому, что можно считать первоматерией, которая, таким образом, предстает как некое бесформенное, неопределенное вещество. При этом принято различать два вида материи: первую материю, о которой сейчас сказано, и вторую. Под второй материей понимается то, из чего непосредственно возникает некоторая вещь: «каждая вещь имеет некоторую свойственную лишь ей материю»²³². Вторая материя, действительно, это то, из чего возникает определенная вещь. Однако она являет собой все же нечто более общее. Например, из глины возникает и кирпич, и глиняная посуда. А из меди – медный круг. Получается как бы две материи для разных вещей, тем не менее, Аристотель не исключает, что обе они «происходят из одного и того же»²³³. Ясно, что под одним и тем же понимается первая материя. Теперь безусловным представляется то, что материя признается существующей, из нее возникают вещи, и из нее они состоят. Более того, материя, согласно Аристотелю, признается одним из первоначал. И наконец, в философии Стагирита остро стоит вопрос о том, является ли материя сущностью. К примеру, в «Физике» читаем: «материя близка к сущности и в некотором смысле есть сущность»²³⁴. Если учесть обозначенную выше взаимосвязь небытия и материи, то в данной ситуации неизбежно возникает предположение о том, что небытие не только существует феноменально, но и обладает статусом сущности. Разумеется, это предположение противоречит основным аспектам учения о небытии, во всяком случае, в той части, где утверждается относительное бытие небытия. Однако в «Метафизике» Аристотель утверждает, что статусом сущности материя не обладает: «оказывается, что сущностью является материя. Но это невозможно»²³⁵. Этот

²³¹ Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С.169

²³² Аристотель. Метафизика // Аристотель Собр. соч.: В 4 т. – М., 1976-1984. – т.1. - С. 229

²³³ Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С. 220

²³⁴ Аристотель Политика. Метафизика. Аналитика. – СПб..2008. – С. 27

²³⁵ Аристотель С. Метафизика. – М., 2006. – С.169

тезис философ аргументирует тем, что материя не удовлетворяет одному из критериев сущности, а именно – она как таковая, сама по себе, не существует в виде отдельной, вот этой вот вещи. Впрочем, отрицание статуса сущности у материи не снимает вопроса об эмпирическом характере ее существования. При этом напомним, что изначально под небытием понимается все-таки возможность, а не материя как таковая. Возможно, это уточнение имеет решающее значение для аннигиляции противоречия между учением Стагирита о небытии и положения о существовании материи. Дело здесь в самом факте разделения мыслителем материи и возможности. Материя, поскольку она существует, не может быть небытием, небытием является возможность. Но возможностью чего? В этой связи надлежит вспомнить, что вещи не состоят только из материи, но также и из формы. Последняя, также как и материя, есть вечное начало. Важным моментом в понимании Стагиритом формы является тот факт, что в «Метафизике» она в своем значении близка первой сущности. Вещь становится собой, только обретя форму. Поэтому под возможностью понимается возможность обретения материей формы. Т.е. вещь, получившаяся в результате единения материи и формы, есть действительность. Действительность вещи есть ее бытие, возможность бытия вещи – небытие этой вещи. Возможность же как таковая, как феномен, не существует. Следовательно, как таковое не существует и небытие.

Подведем теперь итоги этого параграфа второй главы. В философии Аристотеля наличествуют обращения к понятию «небытие». Анализ этих фрагментов позволяет эксплицировать вопросы, формирующие одноименную проблему. Первый из этих вопросов звучит так: существует ли небытие как таковое? На основании основного закона бытия философом дается отрицательный ответ. Однако Аристотель признает небытие существующим в относительном смысле. Это объясняется необходимостью объяснения возникновения и движения. Поскольку в указанном смысле небытие признается существующим, то отсюда следует и второй вопрос,

формирующий проблему: что есть небытие? Согласно Аристотелю, небытие имеет три модуса относительного существования. Во-первых, небытие существует в качестве лжи. Во-вторых, о небытии говорится в отношении к категориям. В рамках анализа этого модуса небытия было выявлен еще один вопрос, касающийся существования небытия по отношению к категории «сущность». И было показано, что когда говорится о существовании небытия применительно к этой категории, то это означает логическое отрицание некоторой сущности. Последнее также является условием многообразия сущего. В-третьих, небытие существует как возможность материи при посредстве формы становиться вещью. Далее, было выявлено, что учение Аристотеля о небытии содержит в себе некоторые аспекты, имеющиеся в предшествующих учениях. В частности, Стагирит отстаивает позицию Парменида о небытии небытия как такового. Наличествует также и взаимосвязь с учением о небытии Платона, о чем более подробно будет сказано ниже. И наконец, нужно отметить, что в большинстве фрагментов, содержащих упоминания понятия «небытие», на языке оригинала имеет форму «μη ὄν».

Таким образом, в рамках философии Платона и Аристотеля наличествует обращение к проблеме небытия. Платон ставит два вопроса в этой проблеме. Во-первых, существует ли идея небытия? Во-вторых, если идея небытия существует, то какова ее феноменальная ипостась? Идея небытия создателем Академии признается существующей. Учитывая специфику его идеализма, можно сказать, что философ признает именно онтологическое существование небытия, ибо любая идея есть подлинно существующая. При этом идея небытия не рассматривается им в качестве противоположности идее бытия. О небытии он говорит лишь как об ином бытия. Существованием этой идеи решается затруднение, касающееся тождества любой идеи самой себе. Иными словами, причастность идей идее небытия является главным условием отличия одного трансцендентно сущего

нечто от другого. Феноменальным аналогом трансцендентно сущей идеи небытия выступает ложь. Ложь понимается Платоном как высказывание, отображающее противоположность существующему. Поскольку ложное суждение произнесено, оно в каком-то смысле есть. Но т.к. то, о чем оно сказывается не существует, ложь можно считать относительно существующим небытием. Аристотель развивает этот аспект учения о небытии. Он угадывает интенцию Платона по приданию небытию статуса относительного существования. Стагирит, по вполне очевидным причинам не ставит вопрос о том, существует ли идея небытия. Он возвращается к формулировке досократиков и вопрошает об онтологическом статусе не-сущего как такового. В этом пункте они расходятся, ибо Аристотель признает только относительный смысл бытия небытия. И он утверждает, что относительно сущее небытие имеет три модуса. Одним из них является ложь, что напрямую свидетельствует о преемственности учений двух философов о небытии. Другие два модуса суть отрицание и возможность. Нужно также отметить, что и Платон, и Аристотель, говоря о небытии, в подавляющем большинстве случаев используют сочетание «μη ὄν».

Таким образом, можно сказать, что ключевое различие учений Платона и Аристотеля о небытии заключается в понимании онтологического статуса не-сущего. Что, кстати, демонстрируется на примере приведенного ими анализа учения Парменида. Платон не принимает тезис элеата о небытии небытия в качестве подлинной онтологической реальности, Аристотель, напротив, отстаивает эту позицию. Сходство же в том, что оба философа под небытием понимают ложь. Но Стагирит добавляет к этому пониманию еще отрицание и возможность.

Заключение

В заключении обратимся к полученным результатам. В рамках досократического этапа были проанализированы учения Парменида и Демокрита. В рамках своей поэмы Парменид использует определенные лингвистические единицы, которые с разной степенью близости можно перевести как «небытие». Эти слова суть «не быть» («μὴ εἶναι»), не есть («οὐκ ἔστιν»), не-сущее («μὴ ἔστιν») и ничто («μηδὲν»). При этом было выявлено, что в философии элеата наличествует именно проблема небытия. Об этом можно говорить, исходя из следующих оснований. Мыслитель утверждает наличие дихотомии: существует либо бытие, либо небытие. Сам Парменид, утверждая существование бытия, стремится обосновать, почему, собственно, небытие надлежит признавать не существующим. Тот факт, что философ стремится доказать положение о небытии небытия и позволяет говорить о наличии указанной проблемы в его учении, проблемы, которую нужно решить. Причем предложенное Парменидом решение весьма обстоятельно. Кроме того, при анализе доказательной базы этого тезиса чаще всего акцентируется внимание на тех положениях онтологии философа, в которых утверждается невозможность мысли и слова о небытии. Однако нами было показано, что у Парменида наличествует, по меньшей мере, еще один пункт этого доказательства. Определяя бытие как безусловно существующую реальность, элеат наделяет сущее такими признаками, совокупность которых исключает возможность утверждения бытия небытия.

Поэтому в указанном смысле можно утверждать, что онтология строится Парменидом с учетом его видения решения проблемы небытия. Это еще раз подчеркивает и проблемный характер небытия, и важность данной проблемы для понимания философии элеата в целом. Также было обосновано положение, о том, что именно Парменид поставил проблему небытия, получившую дальнейшее развитие в древнегреческой философии. В этой связи были рассмотрены некоторые положения учения Гераклита о противоположностях. В результате этого анализа было выявлено, что, поскольку Гераклит постулирует тождество противоположностей, то он не обращается к небытию как таковому. Следовательно, утверждение наличия проблемы небытия в философии мудреца из Эфеса представлялось бы, по меньшей мере, спорным.

Следующий шаг как в развитии, так и в решении проблемы небытия на досократическом этапе представлен в концепции атомистов. О том, что Демокрит обращается к небытию, мы узнаем из многочисленных сведений доксографии. Также как и в философии Парменида, в учении Демокрита нет единого понятия, при помощи которого отображалось бы слово, потенциально переводимое как «небытие». Наличествующие в свидетельствах слова суть «пустота» или «пустое» («κενόν»); «небытие» или «несуществующее» («μή όν»); «лишенность» («στέρησις»); «бесконечное» («άλείρον»). А также слово «ουδέν» («ничто» или «ноль»). Отсутствие четко определенной лингвистической единицы, в той или иной степени соответствующей русскому слову «небытие», таким образом, надлежит признать характерной чертой учений о небытии Парменида и Демокрита. О небытии мыслитель говорит как о втором первоначале, а потому в философии Абдерита вопрос о существовании небытия не стоит. Однако поскольку тезис о бытии небытия способствует формированию известных противоречий, что отображено и в историко – философской литературе, то можно говорить о наличии проблемы небытия в философии Демокрита. И ключевым пунктом здесь является вопрос о том, что есть небытие. Согласно

мнению философа, небытие – это место, бесконечно большое по величине, в котором отсутствуют тела и находятся атомы. При этом небытие у Демокрита предстает в качестве субстанции. Кроме того, наличие в свидетельствах, передающих учение Демокрита, упоминаний о двух видах пустоты позволило выдвинуть гипотезу о разделении небытия и ничто. В том числе наличие этой гипотезы является тем основанием, в силу которого надлежит видеть развитие проблемы небытия именно в учении атомистов, несмотря на наличие на досократическом этапе в чем-то схожих представлений о небытии, в частности, в учении пифагорейцев.

Следовательно, в философии Парменида проблема небытия представлена вопросом о существовании небытия. В учении Демокрита основным пунктом данной проблемы является вопрос о том, что есть небытие. И взгляды на онтологический статус небытия в концепциях названных философов имеют ярко выраженный характер антитезы.

На стадии классического этапа в развитии проблемы небытия были рассмотрены концепции Платона и Аристотеля. Платон переосмысливает учение Парменида о небытии и приходит к выводу об ошибочности тезиса о несуществовании небытия. Обращение философа к проблеме небытия обусловлено историко – философскими предпосылками. Во многом оно связано со стремлением обосновать несостоятельность учения софистов, чьи взгляды, характеризуемые как релятивистские, основаны на отрицании существования лжи. В философии Платона, в соответствии со спецификой объективного идеализма, по-новому формулируется и проблема небытия, и ее решение. У Платона данная проблема представлена вопросами о существовании идеи небытия и ее феноменального аналога. Философ постулирует бытие идеи небытия. Это, в свою очередь, означает, что небытие предстает как подлинно существующее, поскольку речь идет именно об идее небытия. Однако небытие не является противоположностью бытия, но предстает лишь как «иное» бытия. При этом идея небытия играет определяющую роль в решении важнейшего вопроса в платоновской версии

объективного идеализма, поскольку причастностью идей идее небытия объясняется, почему каждая из идей является самой собой, т.е. является иной по отношению к любой другой идее. Феноменальным аналогом идеи небытия является ложь в человеческой речи. Причем в результате анализа первоисточника было выявлено, что идея небытия и ложь имеют едва ли ни идентичные определения. И идея небытия, и ложь философом понимаются как «иное бытия». Такая близость определения идеи и ее феномена, безусловно, не характерна для философии Платона. И объясняется данная ситуация этической направленностью платоновской версии объективного идеализма, вследствие чего он не мог признать существующей идею лжи. Нужно также отметить, что при обозначении слова «небытие» Платоном в подавляющем большинстве случаев используются древнегреческое «μὴ ὄν» и соответствующие склонения слова «ἔτερος». Следовательно, это говорит о минимизации использования слов-синонимов при обращении к небытию, что свидетельствует о большей определенности в понимании предмета познания у Платона, чем у досократиков, что, впрочем, объяснимо.

В рамках своей философии Аристотель обращается к небытию. Стагирит задается вопросом о существовании небытия в связи с необходимостью объяснения возникновения и изменения. Признавая существование и возникновения, и изменения, философ, тем не менее, отрицает существование небытия как такового. Постулируя тезис о небытии небытия, Аристотель исходит из аксиомы своей философии, согласно которой не может одно и то же в одном и том же смысле и существовать, и не существовать. Бытие и небытие им мыслятся как противоположности, но противоположности не могут существовать одновременно в одном и том же смысле. Иными словами, поскольку в качестве безусловно существующей реальности Стагирит признает бытие, то небытие в этом качестве существовать не может. Однако данная аксиома философии Аристотеля не обуславливает запрет на существование небытия в каком-либо ином смысле, т.е. не в качестве онтологической реальности. И Стагиритом признается

существование небытия в относительном смысле. Объясняя наличие такого феномена эмпирической реальности, как возникновение, философ отрицает возникновение из небытия, но говорит о возникновении некоторого нечего, которое до этого не существовало. По сути, идентичный подход наблюдается и при объяснении изменения. Изменившись, некоторый феномен является собой уже иное нечего, в данном виде и до определенного момента несуществующее. Таким образом, запрещая существование небытия как такового, Аристотель утверждает существование небытия в относительном смысле. При этом Стагирит утверждает наличие трех модусов такого, относительного, небытия. Эти модусы суть возможность, ложь и отрицание, существующее в рамках десяти категорий. Кроме того, надлежит отметить, что в подавляющем большинстве рассмотренных случаев Стагирит, при выражении слова, выражающего собою, в том или ином смысле, противоположность бытию, использует древнегреческое «μὴ ὄν».

Итак, и Платон, и Аристотель обращаются к проблеме небытия, а также предлагают ее решения. Согласно решению проблемы небытия, которое выдвигает Платон, небытие признается существующим в онтологическом плане, в качестве идеи, и в относительном смысле в качестве лжи. Аристотель отрицает существование небытия как такового, но признает существование небытия в относительном смысле. При этом оба философа под относительным небытием понимают ложь, но Стагирит, в отличие от Платона, под относительным небытием понимает еще и возможность, и отрицание. Кроме того, хотелось бы отметить, что при решении вопроса об онтологическом статусе небытия, оба философа обращаются к учению Парменида о небытии. Соответственно, приходя к противоположным выводам о состоятельности взглядов элеата в этом вопросе. И наконец, нельзя не отметить, что и Платон, и Аристотель в большинстве случаев используют древнегреческое «μὴ ὄν» при обозначении слова, переводимого на русский язык как «небытие».

Таким образом, доказано, что в философии Парменида, Демокрита, Платона и Аристотеля наличествует и проблема небытия, и ее решения. Рассмотрены соответствующие слова и словосочетания на древнегреческом языке, потенциально переводимые как «небытие». И здесь можно выделить следующую закономерность в развитии: от семантического плюрализма досократиков к единому слову «μὴ ὄν», используемому Платоном и Аристотелем. Показано, что проблема небытия в истории древнегреческой философии впервые обнаруживается именно в философии Парменида, а не в учении Гераклита о противоположностях. По результатам анализа фрагментов доксографии, в которых говорится о наличии двух видов пустоты, выдвинута гипотеза о разделении небытия и ничто в атомизме. Проведен сравнительный анализ учений Платона и Аристотеля о небытии.

Следовательно, заявленные во введении задачи надлежит признать решенными. Однако из этого пока не следует, что достигнута цель исследования, согласно которой надлежит выявить, каков принцип развития решений проблемы небытия, предложенных этими четырьмя философами. Мы полагаем, что диалектика решений проблемы небытия проходит стадии, соответствующие триаде «тезис-антитезис-синтез». В качестве тезиса выступает учение Парменида, который постулировал небытие небытия. Антитезисом является решение Демокрита, который утверждал существование небытия в качестве субстанции. Синтезом надлежит признать учение Аристотеля о небытии, поскольку он принимает и тезис Парменида о небытии небытия, и положение Демокрита о существовании небытия, но только в относительном смысле. Что касается Платона, то его концепция формально не входит в эту триаду, но, в значительной мере, взгляды афинского философа отображены в учении Стагирита, что было показано в рамках второй главы исследования. Следовательно, тем принципом в развитии решений проблемы небытия, предложенных Парменидом, Демокритом, Платоном и Аристотелем, свидетельствующим о наличии преемственности и взаимообусловленности этих решений на

досократическом и классическом этапах античной философии, является принцип развития согласно закону отрицания отрицания.

Таким образом, задачи исследования выполнены, а цель представляется достигнутой. В завершении скажем о перспективах развития полученных результатов. Здесь видится несколько возможных вариантов. Во-первых, представляется перспективным компаративный анализ постановки и решений проблемы небытия в истории древнегреческой философии и в некоторых направлениях восточной мысли. Во-вторых, интересны результаты применения проблемного подхода к изучению представлений о небытии других античных философов, причем самых разных этапов. На наш взгляд, отнюдь не исчерпан потенциал проблемного подхода к взглядам досократиков и философов классического этапа. А на эллинистическом этапе, подлежащим рассмотрению и в чем-то даже требующим такового, видится учение Плотина и неоплатоническая традиция. Наконец, в-третьих, учитывая значение философии Аристотеля для формирования средневековой мысли, вероятным видится и некоторое влияние учения Стагирита о небытии на определенные положения, к примеру, схоластической философии. Впрочем, какое из предположений ни нашло бы выражение в дальнейшем, оно необходимо представляется предметом будущего исследования.

Библиография

1. Авраамова М.А. Учение Аристотеля о сущности. – М.: Издательство Московского университета, 1970. – 68 с.
2. Адо П. Что такое античная философия? – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. – 317 с.
3. Аристотель. Метафизика. - М. – Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. – 348 с.
4. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. – СПб.: Алетейя, 2002; Киев: Эльга, 2002. – 832 с.
5. Аристотель С. Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. – 608 с.
6. Аристотель. Метафизика. Электронный ресурс Интернет: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0051>
7. Аристотель Политика. Метафизика. Аналитика. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008. – 960 с.
8. Аристотель // Собр. соч.: В 4т. – М., Мысль, 1976-1984.
9. Арним Г. История античной философии. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 264 с.
10. Асмус В.Ф. Античная философия. – М., Высшая школа, 1976. – 543 с.
11. Асмус В.Ф. Демокрит. – М.: Изд-во МГУ, 1960. – 77 с.
12. Асмус В.Ф. Платон. – М., Мысль, 1975. – 220 с.

13. Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. – 784 с.
14. Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента от античности до XVII века. – М.: Наука, 1976. – 292 с.
15. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – М.: Наука, 1988. – 208 с.
16. Ахутин А.В. Тяжба о бытии. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 304 с.
17. Богомолов А.С. Античная философия. – М.: Высш. шк., 2006. – 390 с.
18. Богомолов А.С. Диалектический логос: становление античной диалектики. – М., Мысль, 1982. – 263 с.
19. Блэкбэрн С. Платон «Республика». – М.: Издательство АСТ, 2009. – 246 с.
20. Бородай Т.Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. – М., Изд. Савин С.А., 2008. – 284 с.
21. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Книга первая. Греческая философия. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – 254 с.
22. Бочаров В.А. Аристотель и традиционная логика. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – 133 с.
23. Brentano T.F. Древние и современные софисты. – Санкт-Петербург, Синодальная типография, 1886. – 255 с.
24. Бродский И.Н. Категория небытия в древнегреческой философии // Вестник Ленинградского университета № 11. Серия экономики, философии и права, вып. 2, 1959. С. 61 – 68.
25. Бродский И.Н. Отрицательные высказывания. – Л., Издательство ЛГУ, 1973. – 104 с.
26. Варламова М.Н. DYNAMIS как причина движения в «Физике» Аристотеля. Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Санкт-Петербург, 2012. – 27 с.

27. Васильева Т.В. Афинская школа философии. – М.: Наука, 1985. – 160 с.
28. Васильева Т.В. Комментарии к курсу истории античной философии. – М.: Издатель Савин С.А. М., 2002. – 452 с.
29. Васильева Т.В. Неписанная философия Платона // Вопросы философии, 1977. - № 11. – С. 152-160.
30. Васильева Т.В. Поэтика античной философии. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – 735 с.
31. Васильева Т.В. Путь к Платону: Любовь к мудрости или мудрость любви. – М.: Логос, 1999. – 195 с.
32. Вернан Ж. – П. Происхождение древнегреческой мысли. – М.: Прогресс, 1988. – 224 с.
33. Визгин В.П. Идея множественности миров: очерки истории. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 336 с.
34. Виндельбанд В. История древней философии. – М.: Типография Русского Товарищества, 1911. – 402 с.
35. Виндельбанд В. Платон. – К.: Зовнішторгвидав України, 1993. – 176 с.
36. Виц Б.Б. Демокрит. – М.: Мысль, 1979. – 212 с.
37. Вольф М.Н. Онтологические аспекты иранских влияний на раннюю греческую философию. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Новосибирск, 2003. – 213 с.
38. Вольф М.Н. Ранняя греческая философия и Древний Иран. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2007. – 214 с.
39. Вольф М.Н., Берестов И.В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // ΣΧΟΛΗ Ancient Philosophy and the Classical Tradition Vol. I Issue 2, 2007 С. 203-246
40. Вольф М.Н. Рецензия на кн.: Mourelatos, Alexander P.D. The Route of Parmenides: revised and expanded edition; with a new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos (originally published

- 1970). Las Vegas: Parmenides Pub., 2008. lix, 408 p. // Гуманитарные науки в Сибири Сер. Философия и право 2009, № 1. – С.110-112.
41. Вольф М.Н. Стандартная англоязычная интерпретация учения Парменида // Вестник НГУ. Серия «Философия», 2009. Т.7. Вып. 2. – С. 96-105.
42. Вольф М.Н. Становление эпистемического поиска в раннегреческой философии: Гераклит Парменид. Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. – Новосибирск, 2011. – 38 с.
43. Вольф М.Н. Становление эпистемического поиска в раннегреческой философии: Гераклит и Парменид. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – Новосибирск, 2011. – 441 с.
44. Воробьев Д.В. Роль ничто в реальности умственных построений Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. – Нижний Новгород, 2010. – 33 с.
45. Воробьев Д.В. Основные формы социального небытия. Н. Новгород: ННГАСУ, 2009. – 119 с.
46. Гаспаров М.Л. Эллинские поэты VII – III века до н.э.: эпос, элегия, ямбы, мелика. – М.: Ладомир, 1999. – 528 с.
47. Гайденок П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогресс – Традиция, 2006. – 464 с.
48. Гайденок П.П. История греческой философии в ее связи с наукой. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 264 с.
49. Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс – Традиция, 2003. – 528 с.
50. Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
51. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. – Санкт-Петербург, Наука, 1993. – 350 с.

52. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. – Санкт-Петербург, Наука, 1994. – 424 с.
53. Гиляров А.Н. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. – Киев, 1891. – 358 с.
54. Голбан Н.В. Проблема бытия в древнегреческой философии: Парменид – софисты – Сократ – Платон. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Санкт-Петербург, 2008. – 175 с.
55. Гомперц Т. Греческие мыслители т.1. – Санкт-Петербург, Алетейя, 1999. – 605 с.
56. Гомперц Т. Греческие мыслители т.2. – Санкт-Петербург, Алетейя, 1999. – 268 с.
57. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск, Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 335 с.
58. Горан В.П. Теоретические и методологические проблемы истории западной философии. – Новосибирск.: Издательство СО РАН, 2007. – 269 с.
59. Грановская М.В. Космология Платона. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Москва, 2008. – 121 с.
60. Греческая философия // под ред. Канто – Спербер М. Т.1. – Москва., Греко – Латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. – 499 с.
61. Греческая философия // под ред. Канто – Спербер М. Т.2. – Москва., Греко – Латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2008.
62. Дамаский Комментарий к «Пармениду» Платона. – СПб.: Мирь, 2008. – 752 с.
63. Дворецкий И.Х. Древнегреческо – русский словарь. Т.1. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – 1043 с.

64. Дворецкий И.Х. Древнегреческо – русский словарь. Т.2. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – 1908 с.
65. Джохадзе Д.В. Диалектика Аристотеля. – М.: Наука, 1971. – 264 с.
66. Джохадзе Д.В., Джохадзе Н.И. История диалектики: эпоха античности. – М.: КомКнига, 2005. – 328 с.
67. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.
68. Дмитриева В.А. Методологическая роль категории ничто, небытие в античной и средневековой философии // Вестник Поволжской академии государственной службы, 2011, №3. С. 197-202
69. Доброхотов А.Л. Избранное. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. – 472 с.
70. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М.: Издательство Московского университета, 1986. – 248 с.
71. Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. – М.: Издательство Московского университета, 1980. – 85 с.
72. Долгов К.М. Учение о Логосе и его значение для европейской и мировой культуры // Вопросы философии, 2012. №3. С. 163-166.
73. Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 239 с.
74. Дынник М.А. Очерк истории философии классической Греции. – М., Соцэкгиз, 1936. – 271 с.
75. Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической тематики. – М.: Гардарики, 2003. – 318 с.
76. Жмудь Л.Я. Зарождение истории науки в античности. – Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ, 2002. – 424 с.
77. Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. – СПб.: Алетейя, 1994. – 384 с.

78. Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. – Л.: Наука, 1990. – 192 с.
79. Жмудь Л.Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. – 445 с.
80. Зубов В.П. Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 368 с.
81. Иванов С.Ю. Диалектическая τεχνη в «Софисте» Платона. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Санкт-Петербург, 2011. – 210 с.
82. История античной диалектики. – М., Мысль, 1972. – 335 с.
83. Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия // Вопросы философии 2001 № 6. С. 52-67.
84. Каменский З. А. История философии как наука. – М.: Ин-т философии РАН, 1992.-123 с.
85. Кассен Б. Эффект софистики. – М. – СПб.: Межвузовский философский фонд, 2000. – 238 с.
86. Кессиди Ф.Х. Гераклит. – М.: Мысль, 1982. – 200 с.
87. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (становление греческой философии). – М.: Мысль, 1972. – 310 с.
88. Кессиди Ф.Х. Сократ. – М.: Мысль, 1988. – 220 с.
89. Комаров В.Я. Становление философского материализма в Древней Греции. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1975. – 136 с.
90. Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. – М.: Прогресс – Традиция, 2005. – 880 с.
91. Космос и душа (Выпуск второй). Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время: [Исследования и переводы] / под ред. А.В. Серегина. – М.: Прогресс – Традиция, 2010. – 272 с.
92. Кутырев В.А. Бытие или ничто. – СПб.: Алетейя, 2010. – 496 с.
93. Кутырев В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критика) // Вопросы философии, 2000, №5. С. 15 – 32.

94. Лосев А.Ф. Античность как тип культуры. – М.: Наука, 1988. – 336 с.
95. Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
96. Лосев А.Ф. История античной философии. – М.: ЧеРо, 1998. – 192 с.
97. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2000. – 624 с.
98. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2000. – 846 с.
99. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 624 с.
100. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 880 с.
101. Лосев А.Ф. Критика платонизма у Аристотеля (перевод и комментарий XIII-й и XIV-й книги «Метафизики» Аристотеля). – М.: Академический проект, 2011. – 251 с.
102. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М.: Мол. гвардия, 1993. – 338 с.
103. Лошаков Р.А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. – СПб.: Изд-во С.- Петерб. ун-та; Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2007. – 233 с.
104. Луканин Р.К. Органон Аристотеля. – М.: Наука, 1984. – 303 с.
105. Лурье С.Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. – Л.; - М., Наука, 1970. – 666 с.
106. Любищев А.А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры. – СПб.: Алетейя, 2001. – 256 с.
107. Маковельский А.О. Досократики. Часть вторая (элеатовский период). – Казань, издание книжного магазина М.А. Голубева, 1915. – 243 с.

108. Маковельский А.О. Досократики. Часть третья (пифагорейцы, Анаксагор и др.). – Казань, Книгоиздательство М.А. Голубева, 1919. – 193 с.
109. Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. – Баку, Издательство АН Азербайджанской ССР, 1946. – 401 с.
110. Маковельский А.О. История логики. – М.: Наука, 1967. – 502 с.
111. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. – М.: Аграф, 1997. – 311 с.
112. Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. – 690 с.
113. Материалисты Древней Греции. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – 239 с.
114. Меньчиков Г.П. Об изменении основного вопроса философии // Ученые записки Казанского государственного университета. Гуманитарные науки, 2010. Т. 152, № 1. С. 125-134.
115. Михайлова Э.Н., Чанышев А.Н. Ионийская философия. – М.: Издательство Московского университета, 1966. – 184 с.
116. Надточаев А.С. Философия и наука в эпоху античности. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 286 с.
117. Нуруллин Р.А. Метафизика виртуальности. – Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2009. – 544 с.
118. Нуруллин Р.А. Небытие как виртуальное основание бытия. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – Казань, 2006. – 426 с.
119. Овчинников Н.Ф. Парменид – чудо античной мысли, и непреходящая идея инвариантов // Вопросы философии, 2003, № 5. С. 81-95.

120. Ойзерман Т.И. Проблемы историко – философской науки. – М.: Мысль, 1982. – 301 с.
121. Платон. Диалоги. Книга первая. – М.: Эксмо, 2008. – 1232 с.
122. Платон. Диалоги. Книга вторая. – М.: Эксмо, 2008. – 1360 с.
123. Платон и его эпоха. – М.: Наука, 1979. – 319 с.
124. Платон: pro et contra: Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. – СПб.: РХГИ, 2001. – 646 с.
125. Платон. Собрание сочинений в 6 т. – Санкт-Петербург, Типография духовного журнала «Странник»; Москва, Синодальная типография., 1863-1879.
126. Платон. Собрание сочинений в 4 т. – М.: Мысль, 1990-1994.
127. Плутарх. Сочинения. СПб.: Изд-во С. – Петерб. ун-та, 2008. – 384 с.
128. Платон. Диалог «Софист» // Электронный ресурс Интернет: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0171%3atext%3dSoph>.
129. Рассел Б. История западной философии. В 3 кн.: 4-е изд. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2003. – 992 с.
130. Рационализм и иррационализм в античной философии. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. – 396 с.
131. Родзинский Д.Л. Небытие и бытие в ранних формах индийской, китайской и греческой философии. – М.: Московский психолого-социальный институт, 2006. – 280 с.
132. Рожанский И.Д. Анаксагор. – М.: Мысль, 1983. – 141 с.
133. Рожанский И.Д. Античная наука. – М.: Наука, 1980. – 198 с.
134. Романенко Ю.М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. – СПб.: Алетейя, 2003. – 779 с.
135. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.

136. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. – М., Мысль, 1975-1976.
137. Селиванов А.И. Бытие и постижение развивающихся миров. – Уфа: Башкир. гос. ун-т, 1998. – 359 с.
138. Селиванов А.И. К вопросу о понятии ничто // Вопросы философии, 2002. № 7. – С. 52-65.
139. Семенов В.В. Уроки Платона. Наука и политика. – Пущино: Фотон-век, 2011. – 160 с.
140. Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. Начало древнегреческой философии М.: Интерпракс, 1996. – 192 с.
141. Сергеев К.А., Слинин Я.А. Природа и разум: античная парадигма. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – 238 с.
142. Соколов В.В. От философии античности к философии Нового времени: субъект – объектная парадигма. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 336 с.
143. Солодухо Н.М. Бытие и небытие как предельные основания мира // Вопросы философии, 2001. № 6. – С.176-184.
144. Солодухо Н.М. Философия небытия. – Казань: Изд-во КГТУ, 2002. – 146 с.
145. Солопова М.А. Античный атомизм: к вопросу о типологии учений и истока генезиса // Вопросы философии, 2011. № 8. – С. 157-168.
146. Тимошенко В.Е. Материализм Демокрита. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 96 с.
147. Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. – Москва, Типография Э. Лиснера и Ю. Романа, 1890. – 516 с.
148. Философия природы в античности и в средние века. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 608 с.
149. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических космогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – 576 с.

150. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Академический Проект, 2011. – 460 с.
151. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – Санкт-Петербург, Высшая религиозно-философская школа, 1997. – 302 с.
152. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
153. Хайдеггер М. Гераклит. – Санкт-Петербург, Владимир Даль, 2011. – 504 с.
154. Хайдеггер М. Парменид. – СПб., Владимир Даль, 2009. – 384 с.
155. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – СПб.: Алетейя, 1996. – 295 с.
156. Чайковский Ю.В. О первых философах – для всех. Пояснения к сборнику фрагментов // Вопросы философии, 2012. №5. – С. 59-76.
157. Чанышев А.Н. Аристотель. – М.: Мысль, 1987. – 221 с.
158. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М.: Высш. школа, 1981. – 374 с.
159. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии, М.: Высш. школа, 1991. – 512 с.
160. Чанышев А.Н. Начало философии. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 184 с.
161. Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии, 1990. № 10. – С. 158-165.
162. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.
163. Шичалин Ю.А. История античного платонизма (в институциональном аспекте). – М., 2000. – 439 с.
164. Ямвлих Халкидский. Жизнь Пифагора. – М.: Алетейя: Новый Акрополь, 1998. – 240 с.

165. Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. – СПб.: Алетейя, 2000. – 318 с.
166. Aristotle. *Metaphysics* // Great books of the Western world. – Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1994-1996. Vol. 7: Aristotle I. – 621 P.
167. Diels H. *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. – Berlin-Neukölln, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Bd. I., 1960. – 504 S.
168. Diels H. *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. – Berlin-Neukölln, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Bd. II., 1959. – 428 S.
169. Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*. – Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 40. - Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, s.a.. – 234 S.
170. Burnet J. *Early Greek Philosophy*. – London, Adam and Charles Black, 1908. – 433 P.
171. *Readings in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle*. Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc. 2011. – 1008 P.

