

## Рецепции платонизма

*Алексей Богомолов, Роман Светлов*

### Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии\*

ALEXEI BOGOMOLOV, ROMAN SVETLOV

CONVERSATION WITH NOTHING: APOPHATIC DISCOURSE IN ANCIENT PHILOSOPHY

**ABSTRACT.** Currently, the interest in issues related to the topic of apophasis in the history of ancient philosophy is quite high, as evidenced by the increase in publications that address various aspects of the problem. On the one hand, this enriches knowledge in this area, but, on the other hand, it greatly complicates the work of searching and orienting oneself in the available material. The situation is also complicated by the problem that is traditional for works on the history of ancient philosophy — apophatic problems are often present here only in an implicit form, but at the same time such works become important innovations in the study of “conversations with nothing”. In this regard, the problem of the systematization of what researchers write and publish on this problem is considered relevant. As far as the authors of this article know, there are practically no special studies aimed at systematizing the works on the topic of negativity in the history of ancient thought. It is true, in any case, if we are talking about the historical and philosophical studies in Russian. This article aims to partially fill this gap.

**KEYWORDS:** apophasism, non-being, history of ancient philosophy.

© А.В. Богомолов (Нижний Новгород). [ensestens@mail.ru](mailto:ensestens@mail.ru). Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина.

© Р.В. Светлов (Калининград, Новгород). [spatha@mail.ru](mailto:spatha@mail.ru). Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта. Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 15.2 (2021)

DOI: 10.25985/PI.15.2.02

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-111-50402.

Обзор публикаций по проблематике негативности в истории античной философии необходимо начать с уточнения параметров поиска и прежде всего — хронологических рамок. Представляется оправданным, что начало проблематики негативности в античной философии — это учение о Хаосе в воззрениях, в частности, Гесиода. Анализ некоторых публикаций из числа тех, что посвящены экспликации апофатического контекста учений о Хаосе, по существу, и станет отправной точкой обзорной статьи. Далее мы будем следовать традиционной хронологии: досократики, классический этап, эллинизм. В рамках позднего эллинизма центральным пунктом станет неоплатонизм. Во-вторых, авторы исходят из того, что настоящая статья представляет собой именно обзор имеющихся публикаций по теме, поэтому к первоисточникам мы будем обращаться, только если это потребует-ся в контексте исследуемых интерпретаций. Тематика античного апофазиса затрагивается не только в историко-философских работах, но и, к примеру, в исследованиях с выраженной онто-эпистемологической проблематикой. В таких работах интересующий нас аспект негативности рассматривается как бы в общем контексте и часто не анализируется подробно<sup>1</sup>. Здесь следует отметить и исследования, затрагивающие специфику самого понятия «апофазис» в отношении истории античной мысли. И, наконец, в-третьих, еще раз подчеркнем, что публикаций, в той или иной степени затрагивающих интересующую нас тематику, действительно много. И сколь бы мы ни ограничивали область поиска, в рамках настоящей статьи неизбежно может быть рассмотрена лишь некоторая их часть.

Понятие «апофазис» или «негативность» в отношении античной философии не столь часто становится предметом исследования. Здесь отметим работу П. Адо «Апофатизм и негативная теология»<sup>2</sup>. Автор фиксирует различия между двумя греческими словами:  $\alpha\lambda\omicron\varphi\alpha\sigma\iota\varsigma$  и  $\alpha\varphi\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ . Значение первого — отрица-

---

<sup>1</sup> См., напр., Солодухо 2002; Чанышев 1990.

<sup>2</sup> Hadot 1987.

ние, а второго — абстракция. Адо показывает, что в отношении негативной теологии следовало бы говорить, скорее, об аферетическом, чем апофатическом методе. Отметим, что это различие фиксируется и в отечественных исследованиях<sup>3</sup>. Упомянутая небольшая работа Адо вводит нас в сложную проблему типологии негативности в античной философии. Мы не станем подробно останавливаться на этом, однако укажем некоторые исследования, в которых данная тема затрагивается. Одним из частных случаев различения отрицаний в античной философии является необходимость «разведения» философской апофатики и негативной теологии. На это, в частности, указывает А.В. Ахутин<sup>4</sup>. В.Н. Дробышев отмечает, что «а-теологическая» сущность апофазиса остается незамеченной<sup>5</sup>. В целом можно согласиться, что ограничение рамками теологии является односторонним и ведет к неверным оценкам апофатики для философии<sup>6</sup>. Однако отметим также, что и понимание негативной теологии не является однородным. В частности, А.Х. Армстронг в работе «Архитектура интеллигибельной вселенной в философии Плотина», говоря об апофатическом содержании генологии Плотина, указывал на три вида негативной теологии<sup>7</sup>.

Переходя теперь к учению о Хаосе в предфилософии, подчеркнем, в частности, что интересующие нас работы, как правило, не предполагают специального рассмотрения апофатического контекста понятия. Исследований же, посвященных самым разным аспектам учений, в которых говорится о негативных характеристиках, достаточно. К некоторым из них и обратимся далее.

Прежде всего, как верно отмечает Т. Крацерт, «Теогония» Гесиода содержит слишком мало сведений, чтобы дать точное определение Хаоса<sup>8</sup>. Дж. С. Клэй в работе «Космос Гесиода» указы-

---

<sup>3</sup> См., напр., Вишняков 2016.

<sup>4</sup> Ахутин 2005: 49.

<sup>5</sup> Дробышев 2016: 11.

<sup>6</sup> Оплетева 2010: 30.

<sup>7</sup> Armstrong 1967: 29–30.

<sup>8</sup> Kratzert 1998: 10.

вает, что Хаос — это не беспорядок (a jumble) «неопределенной материи», но, скорее, ее отрицание, а также «безликая пустота» (a featureless void). При этом автор отмечает, что «Хаос» не имеет эпитетов, признаков, которые можно описать<sup>9</sup>. В рамках настоящей статьи мы не видим необходимости соответствующих отсылок к многочисленным указаниям на то, что Хаос — это «зияние», «пра-бездна», «разверстое пространство», «пустое протяжение» и др. Вместе с тем отметим, к примеру, исследование Дж. Буссанича, в котором упоминается следующая интерпретация: «понимание Хаоса как зияющего пространства обеспечивает основу для теоретического определения Хаоса. Прежде всего следует подчеркнуть... Хаос должен интерпретироваться качественно, а не количественно. Его не следует отождествлять с эмпирическим пространством или пустотой»<sup>10</sup>. В указанной работе также, пусть и косвенно, затрагивается важный вопрос о соотношении Хаоса и ничто. Дж. Буссанич упоминает, в частности, известное исследование О. Жигона «Происхождение греческой философии»<sup>11</sup> и отмечает определение Хаоса как «качественного ничто» (ein qualitatives Nichts)<sup>12</sup>.

В свою очередь, соотношение Хаоса и ничто обуславливает дискуссию о его онтологическом статусе, хотя из текста «Теогонии» следует, что Хаос признается существующим. Этот аспект, безусловно, представлен в специальной литературе. Выделим две взаимосвязанные статьи «Гесиодовы и милетские космогонии — I»<sup>13</sup> и «Гесиодовы и милетские космогонии — II»<sup>14</sup>. М. К. Стоукс, обращаясь к данной проблеме, делает акцент на взаимосвязи «беспредельного» (ἄπειρον) в философии Анаксимандра и Хаоса. Интересными представляются несколько моментов. Во-первых, само сравнение между Хаосом, апейроном Анакси-

---

<sup>9</sup> Clay 2003: 15.

<sup>10</sup> Bussanich 1983: 214.

<sup>11</sup> Gigon 1945.

<sup>12</sup> Bussanich 1983: 214.

<sup>13</sup> Stokes 1962.

<sup>14</sup> Stokes 1963.

мандра и воздухом Анаксимена<sup>15</sup>. Во-вторых, отмечается: о Хаосе можно сказать, что это была реально существующая сущность (entity) в развитом мире, в пределах настоящего космоса<sup>16</sup>. Хаос признается реально существующим, но почему же возникает сам вопрос об онтологическом статусе, ведь в «Теогонии» говорится о том, что Хаос возникает, притом самым первым (πρώτιστα Χάος γένετ', *Th.* 116)? Мы полагаем, данный аспект связан с проблемой «расположения» Хаоса. К примеру, в той же статье Стоукса дается указание, что Хаос расположен между Небом и Землей<sup>17</sup>, т.е. речь идет о некоем «промежуточном» состоянии. Эта особенность удачно «схвачена» в работе Р. Монди «Χάος и Гесиодова космогония», где говорится о том, что Хаос, по Гесиоду, является посредником (mediates) между существованием и несуществованием (non-existence and existence)<sup>18</sup>. Ввиду этого, говоря об онтологическом статусе Хаоса, мы, разумеется, не предполагаем его тождества с ничто — Хаос существует. Впрочем, «положительные» характеристики отмечаются, в частности, и в упоминаемой статье<sup>19</sup>. И вместе с тем, это существование, по всей видимости, имеет свою специфику, т.е. Хаос сочетает в себе и положительные, и негативные характеристики, в отличие, к примеру, от Геи. Отметим также, что апофатический, «отрицательный», контекст прочитывается не только в онто-гносеологическом аспекте. Так, например, В.Г. Драч указывает: «Хаос чужд Олимпу как духовно, так и пространственно. Потомство его — бесформенные и враждебные силы — контрастирует с потомством Геи. Боги ненавидят Хаос, недаром он является местом, где обречены жить титаны»<sup>20</sup>. Хаос, таким образом, содержит и этико-эстетические негативные характеристики, что также неоднократно отмечалось в специальной литературе<sup>21</sup>. Конечно, мы находим обращения

---

<sup>15</sup> Stokes 1963: 21.

<sup>16</sup> Ibid.: 23.

<sup>17</sup> Ibid.: 20.

<sup>18</sup> Mondy 1989: 25.

<sup>19</sup> Ibid.: 26.

<sup>20</sup> Драч 2003: 79–80.

<sup>21</sup> См., напр., Лосев 1957: 63.

к Хаосу с присущими ему негативными характеристиками на протяжении всей истории античной философии; соответственно, в специальной литературе наличествуют и обобщающие характеристики. Так, к примеру, отмечается: «Он — мировое чудовище, сущность которого есть пустота и ничто. Но это такое ничто, которое стало мировым чудовищем, это — бесконечность и нуль одновременно. Все элементы слиты в одно нераздельное целое...»<sup>22</sup>. Однако, подчеркнем еще раз, подобные описания носят обобщающий характер, т.е. не относятся исключительно к предфилософским воззрениям, в частности Гесиода.

Вопрос о влиянии учения Гесиода о Хаосе на становление представлений о негативности в истории греческой мысли выходит за рамки настоящей обзорной статьи. Апофатическая проблематика в философии досократиков также не столь часто становится предметом специальных исследований. Как правило, этот аспект представлен в тех исследованиях, в которых досократическая философия рассматривается в целом. Впрочем, это наше утверждение не следует рассматривать как указание на то, что едва ли не каждая такая работа содержит обращение к интересующей нас проблематике. Далее укажем некоторые из числа тех, что наиболее подходят для целей настоящего обзора.

Итак, если следовать принятой хронологии и обратиться к учениям представителей Милетской школы, то интерес, пожалуй, вызывает только учение об апейроне. Апофатический контекст этого понятия отмечается, часто не явно, в значительной части тех работ, в которых говорится о философии Анаксимандра в целом. Как правило, это связано с этимологией понятия, где важным пунктом является указание на бесконечность или беспредельность апейрона. К числу таковых отнесем исследования П. Селигмана<sup>23</sup>, Э. Асмис<sup>24</sup>, Ч. Кана<sup>25</sup>, М. Риделя<sup>26</sup>, Т. Калво<sup>27</sup>,

---

<sup>22</sup> Лосев 1988: 581.

<sup>23</sup> Seligman 1962.

<sup>24</sup> Asmis: 1981.

<sup>25</sup> Kahn 1960.

<sup>26</sup> Riedel: 1987.

<sup>27</sup> Calvo 2018.

А. Дроздека<sup>28</sup>; выделим также относительно недавно вышедшее исследование «Апейрон: Анаксимандр о рождении и уничтожении»<sup>29</sup>. Вместе с тем, обращаясь к учению Анаксимандра об апейроне, нельзя не упомянуть исследования А.В. Лебедева, в которых было показано, что субстантивация ἄπειρον произошла не раньше IV в. до н.э.<sup>30</sup>.

Апофатический аспект философии Гераклита в целом может быть дедуцирован из учения о противоположностях, и, как следствие, релятивизма. Непосредственно же тематика апофазиса в учении Гераклита рассмотрена, к примеру, в работе К. Т. Миллсапса «Развитие апофатической теологии от досократиков до раннехристианских отцов церкви», где особое внимание уделяется как раз учению мыслителя из Эфеса. Так, говорится, что в работах ранних греческих философов упоминаний об апофатике практически нет и что, возможно, исключением здесь является только Гераклит<sup>31</sup>. При этом важно подчеркнуть, что речь идет именно о негативной теологии, философская апофатика не упоминается. Акцентируется внимание на том, что отношение Гераклита к религиозным верованиям его времени было «враждебным», а их критика и есть начало апофазиса в истории западноевропейской философии. В обоснование этой позиции приводится свидетельство Климента Александрийского, в котором говорится о том, что люди молятся образам, «не зная природы богов и героев»<sup>32</sup>. В частности, это суждение позиционируется как «протоапофатическое представление о „Боге“»<sup>33</sup>. Мы не имеем сейчас возможности с должной основательностью рассмотреть данный подход к теме зарождения негативной теологии. Однако отметим, что Г.В. Хлебников в работе «Античная философская теология» ссылается на свидетельство Плутарха о Гераклите, в котором гово-

---

<sup>28</sup> Drozdek: 2008.

<sup>29</sup> Kočandrlje, Coupric 2017.

<sup>30</sup> См., напр., Лебедев 1978а, Лебедев 1978b.

<sup>31</sup> Millsaps 2006: 27.

<sup>32</sup> Ibid.: 30–31.

<sup>33</sup> Ibid.: 31.

рится, что относящееся к божественным вещам настолько невероятно, что ускользает от акта познания: в подобные вещи никто не может поверить<sup>34</sup>. В фундаментальной работе А.В. Лебедева «Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова» в той части, где говорится о теологии мыслителя из Эфеса, также отмечается, что критика всех общепризнанных авторитетов в области знания о богах обусловлена в том числе и труднодостижимостью предмета<sup>35</sup>. Кроме того, там отмечается: Гераклит избегает слово θεός 'бог' — правда, предположительно ввиду нежелательной ассоциации с антропоморфными богами поэтов<sup>36</sup>. И вместе с тем об апофатике здесь речь не идет и, более того, используется термин «позитивная теология»<sup>37</sup>.

Особое место в формировании апофатического дискурса занимает философия Парменида. Во многом это связано с диалектикой бытия и небытия и с тем, что в его поэме мы впервые сталкиваемся с проблематизацией небытия, ничто<sup>38</sup>. Основным моментом этой диалектики является указание на существование бытия и несуществование небытия. Впрочем, следует отметить, что двумя этими вариантами возможная взаимосвязь бытия и небытия не исчерпывается. На это указывал, в частности, 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»<sup>39</sup>. Здесь интересен и вопрос о соотношении «пути „не есть“» и «пути мнения», на что обращает внимание, к примеру, М.Н. Вольф<sup>40</sup>, причем оба пути трактуются как «негативные».

---

<sup>34</sup> Хлебников 2014: 29.

<sup>35</sup> Лебедев 2014: 132.

<sup>36</sup> Ibid.: 133.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Богомолов 2014: 14–41.

<sup>39</sup> Маковельский 1915: 2.

<sup>40</sup> Вольф 2012а: 296.



Принято также акцентировать внимание на том, что в поэме именно бытие наделяется характеристиками: нерожденность, неподвижность и др. Следовательно, некоторые из этих признаков позволяют предположить и апофатическое описание бытия. Кроме того, не столь часто говорится и о том, что эти признаки подобраны с целью обосновать несуществование небытия. В целом, в том или ином контексте интересующая нас проблематика затрагивается во многих исследованиях, посвященных учению Парменида. Так, можно выделить известную работу А. Л. Доброхотова<sup>41</sup>, исследования М. Н. Вольф<sup>42</sup>, труды Ф. М. Корнфорда<sup>43</sup>, П. Керд<sup>44</sup>, А. П. Д. Мурелатоса<sup>45</sup>, Г. Э. Л. Оуэна<sup>46</sup>, Н. Л. Кордеро<sup>47</sup> и др.

В атомизме Демокрита тематика апофазиса, конечно, представлена учением о пустоте (κενόν). Во многих свидетельствах доксографии используются различные слова: μή ὄν, στήρησις, ἄλειρον, οὐδέν. Мы не станем акцентировать внимание на дискуссии о том, является ли пустота именно вторым началом, наряду с атомами. Однако заметим, что в специальной литературе существование пустоты часто трактуется как некий парадокс. К примеру, В. Я. Визгин говорит о парадоксе бытия небытия<sup>48</sup>. Дж. Бернет отмечал: «атомисты, которых обычно считают великими материалистами античности, были в действительности первыми, кто отчетливо сказал, что предмет может быть реальным, не являясь телом»<sup>49</sup>.

Обратимся также к фундаментальной работе С. Я. Лурье «Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования». В контексте темы настоящей обзорной статьи примечательным в этой книге является то, что автор объединяет несколько фрагментов под общим названи-

---

<sup>41</sup> Доброхотов 1986: 8–10.

<sup>42</sup> Вольф 2009, Вольф 2012b.

<sup>43</sup> Cornford 1939.

<sup>44</sup> Curd 2004.

<sup>45</sup> Mourelatos: 2008.

<sup>46</sup> Owen 1960.

<sup>47</sup> Cordero 2004.

<sup>48</sup> Визгин 2000: 86.

<sup>49</sup> Burnet 1908: 389.

ем «Два вида пустоты (промежуточная пустота и внешняя пустота)», т.е. предполагается наличие двух видов пустоты: τὸ μεταξὺ κενόν и τὸ ἔξω κενόν. Здесь приведем следующие фрагменты: «Пустота рассеяна и внутри тел и препятствует им быть непрерывными, как утверждали сторонники Демокрита и Левкиппа... Вне же космоса есть пустота, существующая отдельно»<sup>50</sup>. И следующее свидетельство принадлежит Симпликию: «Они утверждали, что существует актуально такого рода промежуток, который, находясь между телами, препятствует телам быть непрерывными, как говорили сторонники Демокрита и Левкиппа. Они утверждали, что не только в космосе есть некая пустота, но и вне космоса; ясно, что эта пустота уже не только место, но существует сама по себе»<sup>51</sup>. Специфика данной книги Лурье такова, что она не предполагает анализа фрагментов, и мы, в конечном счете, можем лишь предполагать, в чем суть указанных различий между τὸ μεταξὺ κενόν и τὸ ἔξω κενόν. Возможно, это возвращает нас к вопросу о типологии апофатики в истории античной мысли, о чем мы говорили выше.

В завершение обзора, посвященного тематике негативности в философии досократиков, скажем вкратце о литературе, посвященной учениям Протагора и Горгия. Назовем лишь некоторые исследования. Среди отечественных авторов отметим работу М. Н. Вольф «Софистика. Горгий Леонтийский: трактат „О не-сущем, или О природе“ в современных интерпретациях»<sup>52</sup>, в которой, к слову, представлен весьма обстоятельный анализ исследований, посвященных и Протагору, и Горгию. Необходимо также выделить исследование Р. Б. Галанина «Риторика Протагора и Горгия»<sup>53</sup>, в которой упоминаются разные интерпретации учений обоих софистов. Из числа зарубежных исследований выделим работу «Эпистемология после Протагора: Ответы на реляти-

---

<sup>50</sup> Лурье 1970: 267.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> Вольф 2014.

<sup>53</sup> Галанин 2016.

визм у Платона, Аристотеля и Демокрита»<sup>54</sup>, а также классический труд Дж. Б. Керферда «Софистическое движение»<sup>55</sup>. Отдельного внимания заслуживает и еще одна работа Керферда «Горгий о природе, или о том, чего нет»<sup>56</sup>. В целом заметим, что в западной литературе исследований, посвященных софистам, значительно больше. Однако в течение последних нескольких лет и число публикаций отечественных авторов увеличивается.

В рамках классического этапа истории античной мысли обратимся к взглядам Платона и Аристотеля. То, что Платон связан с возникновением апофатической диалектики, спорить не станет никто. Влияние неоплатонической трактовки учения Платона, в которой он рассматривался как апофатический мыслитель, было достаточно велико еще в XIX столетии, что видно по ряду оценок Гегеля, Шеллинга и в особенности русских философов-идеалистов. Различение учений неоплатонизма от собственно платоновских, начатое еще Якобом Брукером в XVIII столетии, продолженное Фридрихом Шлейермахером, окончательно стало «общим местом» лишь после появления в 1860-х годах исследований по истории платонизма Генриха фон Штайна. В качестве примера того, что это был длительный процесс, приведем мнение о понятии единого в диалоге «Парменид» выдающегося русского переводчика платоновских текстов В. Н. Карпова. Хотя он считает трактовку неоплатониками единого как божественного начала преувеличением, тем не менее, по его мнению, «Платон в этой части своего Парменида (имеется в виду первая гипотеза) описал высочайшее начало всего, что истинно существует, — то есть, бесконечную сущность, чуждую разнообразия всяких форм, отношений и условий»<sup>57</sup>. Один из зачинателей классического антиковедения Эдуард Целлер видел в платоновской идее блага, возвышающейся над всем и отождествляемой Целлером с непости-

---

<sup>54</sup> Lee 2005.

<sup>55</sup> Kerferd 1981.

<sup>56</sup> Kerferd 1955.

<sup>57</sup> Карпов 1879: 189.

жимым божеством из «Тимея», высшее начало всего<sup>58</sup>. Для отечественной мысли метафизическая трактовка сохранила актуальность и в более близкое нам время. Вполне определенно Э. Радлов видит в апофатической диалектике первой гипотезы «Парменида» предвосхищение Гегеля: «Чистое бытие есть нечто равное небытию. Здесь мы имеем начало Гегелевской Логики»<sup>59</sup>.

Однако довольно быстро развитая европейская история философии начинает отходить от неоплатонического или метафизического чтения Платона. В наше время основной вопрос для исследователей составляет все-таки то, насколько апофатика Платона была, просим прощения за каламбур, апофатической. Иными словами, не путаем ли мы дискурсы, которые в неоплатонизме будут призваны доказать наличие сверхсущего начала, с платоновскими суждениями, которые имели несколько иную или даже совершенно иную задачу.

Конечно, далеко не все ученые были согласны на подобную «ревизию» платоновского наследия. Как пример поиска новых аргументов в пользу «метафизического Платона» можно указать на так называемую Тюбингенскую школу исследования платоновского наследия, возродившую идею таких ученых начала XIX века, как Фридрих Тренделенбург и Кристиан Вайсе, о необходимости обязательного учета свидетельств Аристотеля и более поздних авторов о «неписанных доктринах» Платона. Ганс Кремер, Конрад Гайзер, Томаш Слезак, Джованни Реале — вот наиболее известные сторонники теории «неписаного учения» Платона. «Реметафизация» Платона происходила через отсылку к известному месту из первой книги «Метафизики» Аристотеля, где Стагирит утверждает, что с точки зрения Платона «для всех других эйдосы — причины того, чем они являются, а для самих эйдосов такая причина — единое» (*Metaph.* 988a11–12). В «Государстве» именно благо является причиной для эйдосов, что и было основанием для неоплатоников поставить между единым и бла-

---

<sup>58</sup> Целлер 1996: 118.

<sup>59</sup> Радлов 1929: 7.

гом знак равенства. Тюбингенская школа видит основу платоновской метафизики в противопоставлении двух принципов — Единого и Двоицы, к которым можно редуцировать все остальные элементы и явления нашего мира. Отсюда фундаментальна с точки зрения такого подхода роль математики, которая становится описанием и онтологической, и эпистемологической сторон реальности. Предельность этих принципов приводит к таким формам их описаний, которые действительно могут привести к апофатическим ходам<sup>60</sup>. Не вступая в споры с данной доктриной (в текстах Платона имеются прямые указания на границы математики как способа описания сущего), отметим, что подобная трактовка метафизики Платона позволяет перебросить мостик между его учением и попытками представителей Древней Академии систематизировать наследие учителя. Во всяком случае, Спевсипп полагал высшим началом Единое, которое из-за его простоты не следует называть даже сущим, и это, как представляется, вполне можно возвести к учению Платона-метафизика<sup>61</sup>.

Но специфика представителей Древней Академии заключается в том, что до нас дошли лишь фрагменты их текстов. Любая попытка выстроить на их основании какое-то целостное воззрение является гипотетической. Как гипотетично и учение о «неписаной метафизике» Платона. Большинство современных ученых предпочитают иной методический подход — читать «Платона из Платона», не обращаться к тем выводам, которые делали из обучения в Академии его ближайшие наследники, как и на выводы, каковые делали из его текстов наследники позднейшие. В связи с этим Платон чаще всего начинает восприниматься как несистематический мыслитель, а его тексты — как школа мысли, но не как школа метафизической картины мира.

В связи с этим переосмысливается и платоновская апофатика. Особенно это заметно на примере диалога «Парменид», который, лишившись своего теолого-метафизического статуса, об-

---

<sup>60</sup> См. Gaiser 1968; Krämer 1969.

<sup>61</sup> Ср. Taran 1981: 35–37; Диллон 2007: 56–60.

ретенного более чем на полтора тысячелетия благодаря неоплатоникам, становится проблемой для современных толкователей. Как писал У. Гатри, невозможно сомневаться в личной религиозности Платона и в его интересе к богословской тематике. Однако «то, что сухие антигитетические суждения Парменида о Едином, по крайней мере софистические по форме и неотделимые, как можно было бы подумать, от полемики пятого-четвертого веков, стали рассматриваться как изложение высочайших истин богословия, — несомненно, один из самых странных поворотов в истории человеческой мысли»<sup>62</sup>. В любом случае сторонники неоплатонического прочтения апофатки «Парменида» в научном мире в настоящее время находятся в меньшинстве; пример одной из попыток «реабилитации» неоплатонической трактовки — книга Ф.-П. Хагера «Дух и единое. Исследования проблемы сущностного определения высшего начала в качестве духа или единого в греческой философии»<sup>63</sup>; ср. также книгу Ж. Труйяра «Платоновский „Парменид“ и его неоплатоническая интерпретация»<sup>64</sup>. Это только подтвердил очередной Платоновский симпозиум, организованный Международным Платоновским обществом, который был посвящен именно «Пармениду» (Париж, 2019 год).

Но даже если мы не будем рассматривать первую гипотезу «Парменида» в неоплатоническом духе, то есть не станем приписывать ей статус дискурса о высшем принципе сущего, нет сомнений, что она является попыткой предельной проверки возможности рассуждать о том, что абсолютно атомарно, а потому не различимо, не именуемо и не описываемо. Платон именно так и строил свою стратегию в «Пармениде» (как, к слову, и в «Теэтете»): проясняя пределы языка как важнейшего проявления наших познавательных способностей, он создавал формы диалектического дискурса, которые в дальнейшем становились парадигмой для апофатической диалектики. Современные сторонники «скепти-

---

<sup>62</sup> Guthrie 1978: 33–34.

<sup>63</sup> Hager 1970.

<sup>64</sup> Trouillard 1973.

ческого» или «апоретического» толкования диалога «Парменид» по сути превращают небытие единого первой гипотезы в некоторый признак фатальной неправильности изначального предположения об абсолютном существовании Одного, которая приводит к парадоксам самореференции. И эта ошибка оценивается как пародия и критика элеатской концепции<sup>65</sup>, как пример упражнения ума для юных академиков<sup>66</sup>. Либо же ошибка, парадокс самореференции, полагается намеренной, имеющей целью показать реальные сложности теории идей, но не опровергнуть ее<sup>67</sup>.

Наконец, ряд исследователей отстаивает «реалистическое» связывание одного и многого с «идеями» и «вещами» (как предметами предшествующего спора Парменида и Сократа) соответственно. Так, А. Ф. Лосев в классическом издании диалогов Платона писал о чем-то подобном, утверждая, что единое — это максимально обобщенная идея, максимально обобщенная материя — иное<sup>68</sup>. О том же писали К. Майнволд<sup>69</sup> и особенно аргументированно С. Скольников, который полагал, что первые четыре гипотезы излагают онтологию самого Платона, в то время как завершающие демонстрируют проблемы онтологии элеатов<sup>70</sup>. Хотя эта точка зрения часто критикуется сторонниками «апоретичности» диалога, она наиболее близка нам.

Во введении к новейшему переводу «Парменида» на русский язык Ю. А. Шичалин все-таки возвращает дискуссию к теме различения бытия и единства. Он считает, что в Академии «спорили о том, можно ли отделить одно от сущего, то есть от того, что есть: сам Аристотель считал, что это бессмысленно, поскольку, когда речь идет о чем-то сущем, всегда имеется в виду нечто одно, так что сущее и одно — одно и то же; но некие его оппоненты (к числу которых можно отнести платоновского Парменида и так или ина-

---

<sup>65</sup> Tabak 2015: 58–71.

<sup>66</sup> Shorey 1933: 287–293; Miller 1986: 9–10.

<sup>67</sup> Бугай 2017.

<sup>68</sup> Лосев 1993: 498.

<sup>69</sup> Meinwald 1991: 25–26, 74–75.

<sup>70</sup> Scolnicov 2003.

че стоявшего за ним Платона) считали, что одно и сущее можно и нужно развести»<sup>71</sup>. Не входя в дальнейшее обсуждение этой темы, мы тем не менее не можем не коснуться двух известных мест, которые постоянно обсуждают в связи с вопросом о том, была ли апофатика у Платона всего лишь логико-дидактическим упражнением.

Первое — знаменитое место из 6-й книги «Государства», повествующее об идее блага, превосходящей все сущие старшинством и силою (R. 509b), предваряющее два важнейших для философии Платона образа — четырехчастной линии познавательных способностей и пещеры. Вся фраза звучит следующим образом:

καὶ τοῖς γιγνώσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρᾶσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

подобным же образом тебе нужно полагать, что и познаваемые вещи благодаря наличию блага не только познаются: оно также дарует им их бытие и сущность, само при этом не будучи сущностью, но находясь за пределами сущностей, превосходя их старшинством и силою.

Все исследователи отмечают, что это суждение в будущем оказало важнейшее воздействие на неоплатонические представления об области ὑπερουσιότης, однако насколько сам Платон вкладывал в это суждение апофатический смысл? Еще в 1902 году в своем классическом комментированном издании «Государства» Джеймс Адам отмечал, что слова о благе за пределами сущностей — это всего лишь способ, при помощи которого Платон показывает невыводимость первоначала из чего-либо. Адам видит специфически платоновскую черту в том, что он обращается не к «холодной и бесцветной» категории бытия, а к чему-то более живому и не абстрактному, и оценивает всю концепцию как не только философскую, но также религиозную и поэтическую<sup>72</sup>. Спустя несколько десятилетий Пол Шори, комментируя

---

<sup>71</sup> Шичалин 2017: 121.

<sup>72</sup> Adam 1902: 62.



это место, пишет, что весь предшествующий и данный параграф наполнены «трансцендентальной риторикой», и не видит оснований противопоставлять Платона и «александрийцев» (имеются в виду позднеантичные авторы, понимавшие это место апофатически)<sup>73</sup>. Порой обсуждается возможность вернуться к позднеантичному отождествлению идеи блага с высшим богом, правда накапливается все большее число аргументов против этого отождествления<sup>74</sup>.

Но после Второй мировой войны усиливается совершенно очевидный тренд в «очищении» Платона от каких-либо трансценденталистских идей. Последние с точки зрения современной аналитической философии выглядят как довольно примитивные и даже нелепые тезисы<sup>75</sup>. Как заключает в итоге разбора этого места «штрауссианский» (то есть требующий небуквального чтения Платона) историк мысли С. Розен, «идея блага мало чем помогает правителю-философу, а ее эпистемическая роль совершенно неясна»<sup>76</sup>. По мнению Д. Шеппарда, хотя Платон и говорит о превосходстве блага над всем сущим, он не отрицает возможности познать его, что демонстрирует отличие его взгляда от теологической интерпретации неоплатоников. Однако это означает, что, выражаясь языком Г. Мура, платоновский Сократ совершает классическую «натуралистическую ошибку», совмещая ценность (благо) и фактическое бытие<sup>77</sup>. Н. Паппас утверждает, что идея блага позволяет Платону объединить онтологию и эпистемологию, однако описание превосходящего все начала не слишком помогает его этической теории. Трансцендентный принцип не имеет какой-либо роли в конкретных этических построениях, кроме, разве что, роли косвенной<sup>78</sup>. У. Гатри в своей шеститомной «Истории греческой философии» видит в идее блага действенное орудие против софистического «интеллектуального скептицизм-

---

<sup>73</sup> Shorey 1935: 106.

<sup>74</sup> McPherran 2006: 95–96.

<sup>75</sup> Penner 2006.

<sup>76</sup> Rosen 2005: 268.

<sup>77</sup> Sheppard 2009: 110–111.

<sup>78</sup> Pappas 2003: 103.

ма», который приводит к «моральной анархии». В связи с этим благо для Платона, с точки зрения Гатри, есть цель нашей жизни, высший объект стремления, условие познания и причина бытия идей<sup>79</sup>. Как некоторую цель ноэтического восхождения рассматривает благо и Кеннет Дортер, предполагая, тем не менее, что вкупе с предшествующей метафорой солнца этот образ составляет хорошую основу для дальнейшего неоплатонического эманационизма<sup>80</sup>.

Если эти авторы пытаются увидеть реальные основания будущей неоплатонической интерпретации в тексте Платона, то другие пытаются обнаружить некое более современное рациональное зерно, которое за этим текстом стоит. Приведем несколько наиболее показательных примеров. Дж. Эннас в своем «Введении в „Государство“ Платона» предлагает, с ее точки зрения, простое решение «энигматического» высказывания о запредельности блага, которое можно свести к следующему положению: если благо является чем-то основополагающим для нашего понимания природы вещей, тогда оно должно быть основополагающим в природе самих вещей, иначе наше понимание не будет отражать мир таким, какой он есть<sup>81</sup>. Этот довольно простой ход тем не менее в чем-то перекликается с развиваемыми именно в североамериканской аналитической среде формами реформатской эпистемологии, которая, впрочем, имеет совершенно специфический и совсем не платоновский терминологический ряд.

Еще один из учеников Лео Штрауса Сет Бенардет дает более развернутую характеристику «преизбыточности» блага в сравнении со всем иным сущим, которая несет отпечаток хайдеггеровского понимания греческого концепта истины. Для Бенардета существенно различие знания и бытия — бытие обнаруживается не само собой, а при помощи знания; знание также не есть бытие, но это знание о бытии. Бытие, обнаруживаясь в знании, в сущности останется самым собой, то есть сокрытым этим знанием, но

---

<sup>79</sup> Guthrie 1978: 506–507.

<sup>80</sup> Dorter 2006: 188–189.

<sup>81</sup> Annas 1981: 246–247.

в то же время некоторым образом они едины, ибо без этого было бы невозможно их обнаружение. Идея блага является основанием этого единства, не сводимым к его элементам<sup>82</sup>. Дж. Сантас полагает, что платоновские идеи — это условия совершенства и благодати тех вещей, которые им причастны. С этой точки зрения идея блага — их общий знаменатель и сущность их бытийных форм<sup>83</sup>. Примерно в том же направлении рассуждает Сара Броди, автор новейшего исследования по платоновскому «Государству» — идея блага потому описывается как превосходящая бытие, что она является принципом взаимного сочетания конкретных благ и добродетелей<sup>84</sup>.

Две значительные работы, посвященные «Государству», опубликованные в последнее десятилетие отечественными учеными, также не обошли стороной эту проблему. Д. В. Бугай полагает, что не следует приписывать идее блага какой-то онтологический смысл. Не нужно рассматривать «эти несколько страниц текста как отдельный и темный метафизический трактат спекулятивного содержания, непонятно зачем оказавшийся посреди вполне ясного этического и политического изложения». В этом случае становится ясно, что тема блага возникает в связи с поиском основания и цели для человеческой жизни<sup>85</sup>. А. А. Глухов, который также рассматривает «Государство» в политико-этическом контексте, объясняет слова Платона исходя из логики описания истинной суверенности: «Благо исключено из мира сущего, как суверенная аномалия из системы»<sup>86</sup>.

Со своей стороны, хотелось бы предложить еще одно объяснение апофатического высказывания Платона, позволяющее на терминологическом уровне увидеть природу этого суждения (и отличить от апофатики неоплатоников). Платон утверждает, что благо дарует всему бытие и сущность, превосходя все сущно-

---

<sup>82</sup> Benardete 1989: 157–165.

<sup>83</sup> Santas 2010: 143.

<sup>84</sup> Brodie 2021: 159–160.

<sup>85</sup> Бугай 2016: 300–301.

<sup>86</sup> Глухов 2014: 387.

сти старшинством и силою. Слово *δύναμις*, на наш взгляд, здесь не случайно. Это один из важнейших онтологических терминов основателя Академии, появляющийся и в том же «Государстве» при ответе на вопрос о том, что такое знание, и в «Софисте», где Платон устами Чужеземца говорит о бытии (об этом также чуть ниже). Не будучи чем-то, некоторой конкретной сущностью, благо тем не менее обладает силой, способностью на все воздействовать. И именно в этом заключено его превосходство и его же специфическая сверхсущностная бытийственность<sup>87</sup>.

На возможность такого толкования указывает и второе место, где идея блага звучит в близком к апофатическому «режиме». Мы имеем в виду фрагмент из завершающей части «Филеба», где обсуждение блага приводит собеседников (Сократа и Протарха) к выводу, что «охотиться» (*θηρεῖσθαι*) на него при помощи одной идеи невозможно. Какая бы это идея ни была, она не вместит в себя или не вынесет на себе благо как таковое. Если использовать метафору охоты, к которой Платон, говоря о познавательных операциях, прибегает не единожды, то нужны сразу все три гончие идеи, или, возможно, три охотничьих скакуна, которые могли бы унести добычу (благо), то есть красота, соразмерность и истина. Соединившись вместе, они дают искомую идею, которая, впрочем, не равна их арифметической сумме.

Характерно использование Сократом в «Филебе», как и в «Государстве», слова «сила» по отношению к идее блага: «Теперь сила блага у нас укрылась в природе прекрасного (*νῦν δὲ κατακλύφου-γεν ἡμῖν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν*)» (64e). В отношении блага как того, что придает возможность быть всему существующему, как мы видели, это вполне закономерный термин. Но, несмотря на свое очевидное воздействие на сущее, само оно сущим не является: как условие всего оно остается необусловленным, как первично действующее оно само не воздействуемо. Это та сила, которая действует, но ничего не претерпевает. Будучи истиной, красотой и соразмерностью, оно не является ни одной

---

<sup>87</sup> Светлов 2020: 665–673.

из этих идей. Апофатическая риторика в данном месте «Филеба» сглажена, но она все равно заметна, и исследователи отмечают невозможность непосредственного усмотрения блага, фиксируемую собеседниками данного диалога<sup>88</sup>. Вполне очевидна и перекличка с рассуждением о благе в «Государстве»<sup>89</sup>.

Помимо апофатической темы у Платона мы можем видеть и его рассуждения о небытии. Особенно важен в этом плане «Софист», где обсуждается парменидовский запрет на возможность суждения о небытии как полном отсутствии. В варианте «Софиста» этот запрет становится скорее языковым и терминологическим. Так, Чужеземец, ведущий персонаж этого диалога, объясняет, что слова «никоим образом не сущее» (τὸ μηδὲν ὄν, 237b) невозможно отнести ни к чему. Ниже он даже усиливает этот тезис, утверждая, что «следует оставить даже мысль решить о противоположном бытию, существует ли оно или нет, выражается ли через логос или совершенно через логос не выразимо» (257e–258a). Наша речь имеет предметный и даже интенциональный характер, она всегда указывает на что-то, ей всегда обязательно нечто соответствует (ср. то, что говорит об этом М. Хайдеггер в Марбургском курсе лекций, посвященном этому диалогу<sup>90</sup>). Тем не менее, мы произносим слова «никоим образом не сущее», или «полное небытие» — следовательно, что-то позволяет нам это сделать. Появление таких языковых аномалий означает не бессмыслицу, но проблему.

Чужеземец решает данную проблему, первоначально даже усиливая ее — показывая, что не менее сложным является определение противоположного небытию понятия — бытия. Лишь выработав определение бытия как способности оказывать и претерпевать воздействие, он получает возможность говорить и о несущем. Таковым оказывается род другого — он наличествует, следовательно, причастен бытию<sup>91</sup>. Однако, даже будучи причаст-

---

<sup>88</sup> Ferber 2010: 260–261.

<sup>89</sup> Hampton 1990: 84.

<sup>90</sup> Heidegger 1992: 558–568.

<sup>91</sup> Ibid.: 537–557; Klein 1973: 57–60.

ным, другое бытием не является, а потому может быть названо небытием (традиционное наименование в учебниках и книгах по платонизму «небытием относительным»). Бытие и небытие, как отмечает С. Розен, в таком случае оказываются необходимо сосуществующими друг с другом<sup>92</sup>. Это ничто, с которым и о котором возможна беседа. С. Бенардет вообще отмечает, что из всех пяти родов, о которых идет речь в «Софисте», «есть только один, в котором он что-то обнаруживает, и это природа иного». Данный род становится важнейшим инструментом различения, которое является важнейшим делом философа<sup>93</sup>. Вспомним, что в «Тимее» иное становится одним из элементов смеси, из которой возникает душа, благодаря чему последняя может высказывать логос не только при касании тождественного, но и при соприкосновении с иным (37ab). Небытие как иное/другое оказывается вписано в космоонтологию Платона<sup>94</sup>. С точки зрения Нобору Нотомии, сама дискуссия о небытии в «Софисте» показывает, как происходит диалектическое движение, вынуждающее собеседников менять свои позиции<sup>95</sup>.

В диалоге «Тимей» мы видим пример того, как Платон осуществляет стратификацию уровней реальности, каковая в дальнейшем оказывается очень популярна (в том числе и в контексте критики Платона Аристотелем). В самом начале своей «космогонической» речи Тимей требует различить «τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε (то, что существует всегда, никогда не становясь, и то, что всегда становится, никогда не существуя)». В полном соответствии с представлениями о видимом и умопостигаемом, первое относится к предмету мысли и знания, второе — к восприятию и мнению (28ab). Однако это различие имеет лишь тот смысл, что становящееся всегда становится иным, а потому здесь мы более всего встречаемся с небытием, которое поистине «распространено повсюду». Когда

---

<sup>92</sup> Rosen 1983: 289–290.

<sup>93</sup> Benardete 2006: 153–154.

<sup>94</sup> Протопопова 2019: 56–86.

<sup>95</sup> Notomi 1999: 211.

режим мысли и ее предметность у Платона меняется, он напоминает читателям о том, что не-сущее и становление являются вполне актуальной проблемой, не только интеллектуальной, но и вполне реальной. Вот характерный фрагмент из диалога «Политик» (284ab):

Чужеземец. Если мы примем, что природе большего не позволено иметь отношение ни к чему иному, кроме меньшего, у нее не будет никакого отношения к тому, что имеет меру, разве не так?

Сократ мл. Не будет.

Чужеземец. Но тогда не сводит ли это суждение на нет и сами искусства, и все их труды, а, в итоге, не скроются ли от нас и политик, которого мы ищем, и ткачество, о котором мы уже сказали? Ведь все они тщательно оберегают себя от того, что больше или меньше имеющего меру, рассматривая в этом не то, чего нет (οὐκ ὄν), но преграду для их дел: сохраняя свой путь, опирающийся на меру, они приводят к свершению все благое и прекрасное.

В качестве продолжения анализа смысла, который Платон вкладывает в существующее небытие, можно указать еще одну работу уже не раз упоминавшегося нами С. Розена<sup>96</sup>.

В отличие от Платона Аристотель утрачивает все, что хоть как-то напоминает экзистенциальное переживание перед небытием, перед гесиодовскими ужасными даже для богов «истоками и исходами» всех вещей, сводя небытие к трем основным смыслам: негация в отношении категорий, сущего в возможности и ложного (см., напр., *Metaph.* 1051a34–b5, 1089a26–31). В первом смысле Аристотель попросту отмечает, что в стольких же смыслах мы можем что-то утверждать, как и отрицать. Во втором смысле, по Аристотелю, не-сущее не может быть истоком и причиной возникновения сущего. В третьем случае не-сущее связано с ложью. Когда мы лжем, то говорим о том, чего нет, как о наличествующем. Для Аристотеля это просто некоторый очевидный эпистемический факт: ложь не является загадкой ни в коей мере. Это

---

<sup>96</sup> Rosen 1995: 123–130.

просто речь о том, чего нет. Довольно полное рассмотрение темы небытия у Аристотеля можно найти в недавней диссертации А. Гринстайна<sup>97</sup>.

Аристотель, таким образом, удалил из своего описания несущего все то нуминозное и экзистенциальное, что порой чувствуется у Платона. И этот тренд становится доминирующим и в эпоху эллинизма, когда противопоставление бытия и ничто перестает быть чем-то важным для учений стоиков и эпикурейцев (если не забывать о близости ничто и пустоты атомистов), проявляясь разве что в эпистемологической терминологии<sup>98</sup>.

В рамках позднеантичных философских школ небытие понималось либо в аристотелевском, либо в стоическом духе и в первые два века нашей эры. Даже такой представитель «онтотеологии», как Филон Александрийский, у которого мы видим строгое разграничение Божества и мира, толкует Тетраграмматон как «Сущий». В среднем платонизме, нашедшем способ синтезировать Платона, Аристотеля и стоиков, доминировало представление о том, что первое начало, или Благо, лучше всего объединить с умом и считать его «истинно сущим» (например, у Плутарха). Исключение составляли так называемые неопифагорейцы, от которых, вероятно, и ведет происхождение как переоценка «Парменида», так и повышенное внимание к таинственному месту из второго письма Платона, где говорится о «Трех царях» (*Ep.* 312e). Ряд современных ученых считает второе письмо плодом самих неопифагорейцев: соответственно, все апофатические концепты, которые обсуждались в I в. до н.э. и впоследствии в связи с этим письмом, возможно, порождались теми же авторами, которые их и создавали<sup>99</sup>. Достаточно полный анализ неопифагорейских воззрений на сверхсущее первоначало содержится в известной книге Дж. Диллона «Средние платоники»<sup>100</sup>. Возможно, именно этот

---

<sup>97</sup> Greenstine 2020.

<sup>98</sup> Ср. Sedley 1985.

<sup>99</sup> Ср. Rist 1965: 78–81; Dodds 1928.

<sup>100</sup> Диллон 2002: 119–143, 326–368.



«кластер» идей стал причиной появления апофатических суждений в гностической и «халдейской» литературе. И, несомненно, неопифагореизм стал настоящим «прологом» к неоплатонической метафизике.

Литература, посвященная двум типам трансценденции у Плотина — трансцендентному сверхсущему Единому и «недосущему», почти-небытию материи — очень велика. В связи с этим выделим лишь наиболее важные издания и научные «тренды». Первый — крайне часто встречающиеся параллели апофатическим суждениям о первоначале в традициях иных регионов (Индия, Китай) и иных эпох (христианская мистика, суфийская мистика) (см. вступление к совсем недавнему переводу трактата VI.9<sup>101</sup>). Важнейшей темой для исследователей, конечно же, является обсуждение того, как можно вести речь о сверхсущностном начале и о том, каким образом эта сверхсущностность, по мнению Плотина, все-таки являет себя на онтологическом уровне<sup>102</sup>.

Часто тема Единого рассматривается в контексте познания и самопознания человека, его «практик себя». Сверхсущностность Единого часто трактуется как важнейшее основание его свободы, что, в свою очередь, позволяет говорить и о свободе души<sup>103</sup>.

Тема «материи тел», этой абсолютной «нужды» и «лишенности», которая не в состоянии удерживать форму, а потому становится причиной разрушения и гибели всего возникшего, традиционно обсуждается прежде всего в контексте вопроса о ее происхождении, так как этот вопрос прямо связан с темой происхождения и природы зла. Материя является апофатически описываемым началом, причем это апофатика того, чего действительно нет и что само по себе не является силой и действием в каком-либо смысле (см. эпистемологическое рассмотрение принципа материи у Плотина в контексте последующей истории науки

---

<sup>101</sup> Clark 2020: 23–26.

<sup>102</sup> См., напр., Gerson 1994: 2–36; O'Meara 1995: 54–87; Bussanich 1988; Bussanich 1996; Banner 2018.

<sup>103</sup> Адо 1991: 49–109; Hines 2004; Рист 2005: 31–66; Берестов 2007: 92–132.

в книге Д. Никулина «Материя, воображение и геометрия»<sup>104</sup>). Именно поэтому вопрос о небытии связан с вопросом о природе зла, проявляющегося, по Платону, лишь на низшем, «материальном» уровне. Н. П. Волкова не так давно выделила два основных направления понимания происхождения материи по Плотину в исследовательской литературе<sup>105</sup>. Первое видит исток зла в материи как принципе не-существования, полностью противоположном Единому. В этом случае появляется несомненная опасность дуалистического понимания «системы» Плотина<sup>106</sup>. Другие видят источник зла не в материи и небытии как таковых (ибо мы не можем небытие назвать чем-то «как таковым»), но в «грехе» индивидуальной души<sup>107</sup>. Сама Волкова стремится показать, что вполне возможно совмещение этих позиций, которое не приведет к дуалистическим выводам. Единое-Благо безусловно творит материю, которая, будучи противоположащей ему, становится отсутствием единства (беспредельностью) и благодати (злом). Но сама по себе она бездеятельна (здесь Плотин следует аристотелевскому пониманию материи), и причиной реального зла становится забвение своей природы частной душой<sup>108</sup>.

После Плотина в неоплатонизме тематика негативности по-прежнему тесно связана с учением о материи и генологии. Пожалуй, особенно интересен аспект, связанный с Единым. Так, в специальной литературе есть мнение, что последующие неоплатоники будут над Единым Плотина надстраивать другое Единое — как бы уже абсолютно тайный чердак, черный ящик<sup>109</sup>. С этим можно согласиться. К примеру, у Ямвлиха мы находим не одно, а два Единых. С. В. Месяц в своей работе «Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух Единых» приводит цитату Йенса Хальфвассена о необычном удвоении Абсолюта в теории начал

---

<sup>104</sup> Nikulin 2002: 6–28.

<sup>105</sup> Волкова 2018: 330–338.

<sup>106</sup> См. O'Brien 1971; Van Riel 2001; Opsomer 2001; Бородай 2008.

<sup>107</sup> Rist 1961; Rist 1967; Schaefer 2004.

<sup>108</sup> Волкова 2017.

<sup>109</sup> Чанышев 1999: 674.

Ямвлиха<sup>110</sup>. Различное понимание Единого мы находим и у Дамаския Диадоха<sup>111</sup>, которого в известном отношении можно считать последним философом Античности.

Подводя теперь итоги нашей обзорной статьи, скажем, что несмотря на обилие работ, в которых в той или иной степени затрагивается тематика негативности, этот аспект истории античной философии в значительной степени не исследован. Мы полагаем, что данная проблематика имеет значительный потенциал для отечественной историко-философской науки, а потому «беседа с ничто» отнюдь не завершена.

---

### Литература

- Адо, П., (1991), *Плотин или простота взгляда*. Пер. Е. Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Ахутин, А.В. (2005), “Введение. Дело философии”, in Id., *Поворотные времена*, 22–87. СПб.: Наука.
- Берестов, И.В. (2007), *Свобода в философии Плотина*. СПб.: Издательство СПбГУ.
- Богомолов, А.В. (2014), *Диалектическое решение проблемы небытия в истории древнегреческой философии (досократический и классический этап)*. Кандидатская диссертация. Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина.
- Бородай, Т.Ю. (2008), *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. М.: Издатель Савин С.А.
- Бугай, Д.В. (2016), *Единство платоновского «Государства»*. М.: Издатель Воробьев А.В.
- Бугай, Д.В. (2017), “Единое не на потребу: к интерпретации второй части платоновского «Парменида»”, *Вопросы философии* 1: 109–121.
- Вишняков, В.П. (2016), “Апофатический метод в «Пире»: между апофазой и аферезой”, *Платоновские исследования* 2: 164–186.
- Визгин, В.Я. (2000), “Взаимосвязь онтологии и физики в атомизме Демокрита (на примере анализа понятия пустоты)”, in Id., *Философия природы в античности и в средние века*, 78–90. М.: Прогресс-Традиция.
- Волкова, Н.П. (2017), *Плотин о материи и зле*. М.: Аквилон.

---

<sup>110</sup> Месяц 2007: 85.

<sup>111</sup> Собольникова 2018.

- Волкова, Н.П. (2018), “Проблема зла в современных исследованиях философии Платона”, *Диалог со временем* 63: 330–338.
- Вольф, М.Н. (2009), “Стандартная англоязычная интерпретация учения Парменида”, *Вестник новосибирского государственного университета. Серия «Философия»* 2: 96–105.
- Вольф, М.Н. (2012a), “Знаки сущего на пути «есть» Парменида”, *Идеи и идеалы* 4: 97–110.
- Вольф, М.Н. (2012b), *Философский поиск: Гераклит и Парменид*. СПб.: Издательство РХГА.
- Вольф, М.Н. (2014), *Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О несущем, или О природе» в современных интерпретациях*. Новосибирск: РИЦ НГУ.
- Галанин, Р.Б. (2016), *Риторика Протагора и Горгия*. СПб.: Издательство РХГА.
- Глухов, А.А. (2014), *Перехлест волны. Политическая логика Платона и постничищанское преодоление платонизма*. М.: ИД Высшей школы экономики.
- Диллон, Дж. (2002), *Средние платоники*. Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко; Алетейя.
- Диллон, Дж. (2005), *Наследники Платона. Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.)*. Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: СПбГУ.
- Доброхотов, А.Л. (1986), *Категория бытия в классической западноевропейской философии*. М.: Издательство Московского университета.
- Драч, В.Г. (2003), *Рождение античной философии и начало антропологической проблематики*. М.: Гардарики.
- Дробышев, В.Н. (2016), *Апофатическая рациональность и ее трансформация в современной западной философии*. Кандидатская диссертация. Санкт-Петербургский государственный университет.
- Карпов, В.Н. (1879), “Парменид. Введение”, in Id. (пер.), *Сочинения Платона*, 6.161–243. М.: Синодальная типография.
- Лебедев, А.В. (1978a), “Τὸ ἄλκυρον: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель”, *Вестник древней истории* 1: 39–54.
- Лебедев, А.В. (1978b), “Τὸ ἄλκυρον: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель”, *Вестник древней истории* 2: 43–58.
- Лебедев, А.В. (2014), *Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова*. СПб.: Наука.
- Лосев, А.Ф. (1957), *Античная мифология в ее историческом развитии*. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство министерства просвещения РСФСР.

- Лосев, А.Ф. (1988), “Хаос”, in С.А. Токарев (ред.), *Мифы народов мира*, 2:579–581. М.: Советская энциклопедия.
- Лосев, А.Ф. (1993), “Парменид. Диалектика одного и иного как условие возможности существования порождающей модели”, in Id., В.Ф. Асмус, А.А. Тахо-Годи (ред.), *Платон. Собрание сочинений в 4 томах*, 2:497–504. М.: Мысль.
- Лурье, С.Я. (1970), *Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования*. Л.; М.: Наука.
- Маковельский, А.О. (1915), *Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности, и в свете новейших исследований. Часть 2 (элеатовский период)*. Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева.
- Месяц, С.В. (2007), “Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух Единых”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 2: 81–91.
- Оплетаева, О.Н. (2010), “Истоки и смысл апофатической традиции. Философия и теология”, *Вестник адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология* 4: 30–36.
- Протопопова, И.А. (2019), “Интерпретация диалога”, in Id. (tr.), *Платон. Софист*, 32–92. СПб.: ПФО.
- Радлов, Э. (1929), “Введение к «Пармениду»”, Id. (ред.), *Полное собрание творений Платона*, 4:3–13. Л.: Academia.
- Рист, Дж. (2005), *Плотин. Путь к реальности*. Пер. Е.В. Афонасина и И.В. Берестова. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Светлов, Р.В. (2020), “Математическая шутка из «Политика» и пределы рациональности в философии Платона”, *СХОЛН (Scholē)* 14.2: 665–672.
- Собольникова, Е.Н. (2018), “«Выводы о невозможном»: к проблеме интерпретации мистического опыта в философии Дамаския Диадоха”, in *Универсум платоновской мысли. Сборник материалов XXVI научной конференции. Санкт-Петербург, 28–30 августа 2018 года*, 330–337. СПб.: ПФО; РХГА.
- Солодухо, Н.М. (2002), *Философия небытия*. Казань: Изд-во КГТУ.
- Хлебников, Г.В. (2014), *Античная философская теология*. М.: Ленанд.
- Целлер, Э. (1996), *Очерки истории античной философии*. Пер. С.Л. Франка. СПб.: Алетейя.
- Чанышев, А.Н. (1990), “Трактат о небытии”, *Вопросы философии* 10: 158–165.

- Чанышев, А.Н. (1999), *Философия Древнего мира*. М.: Высшая школа.
- Шичалин, Ю.А. (2017), “Введение”, in Id. (пер.), *Платон. Парменид*, 7–146. СПб: Издательство РХГА.
- Adam, J. (1902), *The Republic of Plato*. Cambridge University Press.
- Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Armstrong, A.H. (1967), *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Asmis, E. (1981), “What is Anaximander's Apeiron”, *Journal of the History of Philosophy* 19.3: 279–297.
- Banner, N. (2018), *Philosophic Silence and the 'One' in Plotinus*. Cambridge University Press.
- Benardete, S. (1989), *Socrates' Second Sailing. On Plato's Republic*. The University of Chicago Press.
- Benardete, S. (2006), *The Being of the Beautiful. Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*. Translated and with Commentary. The University of Chicago Press.
- Bogomolov, A. (2014), *Dialectical Solution of the Problem of Non-being in the History of Ancient Greek Philosophy (Pre-Socratic and Classical Stage)*. Candidate of Sciences Diss. Nizhny Novgorod State Pedagogical University. (In Russian.)
- Broadie, S. (2021), *Plato's Sun-Like Good. Dialectic in the Republic*. Cambridge University Press.
- Burnet, J. (1908), *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black.
- Bussanich, J. (1983), “A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos”, *Classical Philology* 78.3: 212–219.
- Bussanich, J. (1988), *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*. Leiden: E.J. Brill.
- Bussanich, J. (1996), “Plotinus's Metaphysics of the One”, in Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, 38–65. Cambridge University Press.
- Calvo, T. (2018), “Mundos y Cosmos en Anaximandro”, *Hypnos* 41: 109–118.
- Clark, S.R.L., tr. (2020), *Plotinus. Ennead VI.9: On the Good Or the One*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Clay, J.S. (2003), *Hesiod's Cosmos*. Cambridge University Press.
- Cordero, N.L. (2004), *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Cornford, F. M. (1939), *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Curd, P (2004), *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Drozdek, A. (2008), *In the Beginning Was the Apeiron: Infinity in Greek Philosophy*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Dodds, E.R., (1928), "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *Classical Quarterly* 22: 129–142.
- Ferber, R. (2020), "Platons Nebensonnen: Schönheit, Symmetrie und Wahrheit Einige Bemerkungen zum semantischen Monismus und Pluralismus des „Guten“ im „Philebos“ (65a1–5)", in John Dillon and Luc Brisson (eds.), *Plato's Philebus: Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, 259–265. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Gaiser, K. (1968), *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Gerson, L.P. (1994), *Plotinus (Arguments of the Philosophers)*. Routledge.
- Gigon, O. (1945), *Der Ursprung der Griechischen Philosophie: von Hesiod bis Parmenides*. Basel: Benno Schwabe & Co.
- Greenstine, A. (2020), *The Ontology of Not-Being in Aristotle and His Predecessors*. Doctoral dissertation. Duquesne University.
- Guthrie, W.K.C. (1978), *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5: *The Later Plato and the Academy*. Cambridge University Press.
- Hager, F.-P. (1970), *Der Geist und das Eine. Untersuchungen zur Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*. Bern: Paul Haupt.
- Hadot, P. (1987), *Apophatisme et théologie négative*, in Id., *Exercices spirituels et philosophie antique*, 185–193. Paris: Études augustinienes.
- Heidegger, M. (1992), *Platon. Sophistes (Wintersemester 1924/25)*. Herausgegeben von I. Schüßler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hampton, C. (1990), *Pleasure, Knowledge, and Being. An Analysis of Plato's Philebus*. State University of New York Press.
- Hines, B. (2004), *Return to the One. Plotinus's Guide to God-Realization*. Bloomington; Salem: Unlimited Publishing.
- Kahn, Ch. (1960), *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press.
- Kerferd, G.B. (1981), *The Sophistic Movement*. Cambridge University Press.
- Kerferd, G.B. (1955), "Gorgias on Nature or That Which Is Not", *Phronesis* 1: 3–25.
- Kočandrle, R.; Couprie, D. (2017), *Apeiron: Anaximander on Generation and Destruction*. Springer International Publishing.
- Kratzert, T. (1998), *Die Entdeckung des Raums: Vom hesiodischen „χάος“ zur platonischen „χώρα“*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

- Klein, J. (1973), *Plato's Trilogy*. University of Chicago Press.
- Krämer, H. (1969), "ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509b", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51.1: 1–30.
- Lee, M.-K. (2005), *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Clarendon Press.
- McPherran, M. (2006), "The Gods and Piety of Plato's *Republic*", in G. Santos (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, 84–103. Blackwell.
- Meinwald, C. (1991) *Plato's Parmenides*. Oxford University Press.
- Miller, M. (1986), *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*. Princeton University Press.
- Millsaps, K.T. (2006), *The Development of Apophatic Theology from the Pre-Socratics to the Early Christian Fathers*. East Tennessee State University.
- Mondi, R. (1989), "Χάος and the Hesiodic Cosmogony", *Harvard Studies in Classical Philology* 92: 1–41.
- Mourelatos, A.P.D. (2008), *The Route of Parmenides: Revised and Expanded Edition with a new Introduction, Three Supplemental Essays, and an Essay by Gregory Vlastos*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Nikulin, D. (2002), *Matter, Imagination and Geometry. Ontology, Natural Philosophy and Mathematics in Plotinus, Proclus and Descartes*. Ashgate.
- Notomi, N. (1999), *The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge University Press.
- O'Brien, D. (1971), "Plotinus on Evil: A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil", in P.M. Schuhl and P. Hadot (eds.), *Le Néoplatonisme*, 113–146. Paris: CNRS.
- Opsomer, J. (2001), "Proclus vs Plotinus on Matter", *Phronesis* 46.2: 154–188.
- Owen, G.E.L. (1960), "Eleatic Question", *Classical Quarterly* 10: 48–81.
- O'Meara, D.J. (1995), *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford University Press.
- Pappas, N. (2003), *Plato and the Republic*. Routledge.
- Penner, T. (2006), "The Forms in the *Republic*", in G. Santos (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, 234–262. Blackwell Publishing.
- Protopopova, I.A. (2019), "Interpreting the Dialogue", in Id. (tr.), *Plato. The Sophist*, 32–92. Saint Petersburg: PFO. (In Russian.)
- Rist, J.M. (1961), "Plotinus on Matter and Evil", *Phronesis* 6: 154–166.
- Rist, J.M. (1965), "Neopythagoreanism and 'Plato's' Second Letter", *Phronesis* 10: 78–81.
- Rist, J.M. (1967), *Plotinus: the Road to Reality*. Cambridge University Press.
- Rosen, S. (1983), *Plato's Sophist: Drama of Original and Image*. Yale University Press.



- Rosen, S. (1995), *Plato's Statesman: The Web of Politics*. Yale University Press.
- Rosen, S. (2005), *Plato's Republic: A Study*. Yale University Press.
- Riedel, M. (1987), "Ἀρχή und ἄπειρον. Über das Grundwort des Anaximander", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69.1: 1–17.
- Santas, G. (2010), *Understanding Plato's Republic*. Blackwell Publishing.
- Schaefer, Ch. (2004), "Matter in Plotinus' Normative Ontology", *Phronesis* 49.3: 266–294.
- Scolnicov, S. (2003), *Plato's Parmenides*. University of California Press.
- Sedley, D. (1985), "The Stoic Theory of Universals", *The Southern Journal of Philosophy* 23.1, Supplement: 87–92.
- Seligman, P. (1962), *The Apeiron of Anaximander: A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas*. London: The Althone Press.
- Sheppard, D.J. (2009), *Plato's Republic. An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh University Press.
- Shorey, P. (1933), *What Plato Said*. University of Chicago Press.
- Shorey, P., tr. (1942), *Plato. The Republic*. Vol. 2: Books VI–X. Harvard University Press.
- Stokes, M.C. (1962), "Hesiodic and Milesian Cosmogonies — I", *Phronesis* 7.1: 1–37.
- Stokes, M.C. (1963), "Hesiodic and Milesian Cosmogonies — II", *Phronesis* 8.1: 1–34.
- Svetlov, R. (2020), "Mathematical Joke from the *Statesman* and the Limits of Rationality in the Philosophy of Plato", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2: 665–672. (In Russian.)
- Tabak, M. (2015), *Plato's Parmenides Reconsidered*. Palgrave Macmillan.
- Taran, A. (1981), *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*. Leiden: Brill.
- Trouillard, J. (1973), "Le «Parménide» de Platon et son interpretation néoplatonicienne", *Revue de Théologie et de Philosophie* 23.2: 83–100.
- Van Riel, G. (2001), "Horizontalism or verticalism? Proclus vs Plotinus on Procession of Matter", *Phronesis* 46.2: 129–153.