

Предметность апофатики Платона*

Р. В. Светлов

Балтийский федеральный университет им. И. Канта,
Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, 14

Для цитирования: *Светлов Р. В.* Предметность апофатики Платона // *Философия истории философии*. 2022. Т. 3. С. 120–128.
<https://doi.org/10.21638/spbu34.2022.108>

В статье обсуждается тема апофатического дискурса у Платона. Специфической чертой платоновской диалектики является способность усмотрения двух противоположных точек зрения на предметность. Эта формулировка диалектических апорий является стимулом и ключом для дальнейшего движения мысли. Однако при достижении некоторых «предельных» понятий она приостанавливается, завершаясь негативным выводом — о невозможности признать нечто даже сущим. Неоплатоники пришли к выводу о том, что таковая предметность имеет трансцендентный характер, причем говорили о двух трансцендентностях — Единого и Материи как формах абсолютной полноты и пустоты от собственной природы. Современные исследователи трактуют соответственные места из Платона либо как примеры «аномалии» дискурса, вынужденного впадать в рекурсию и негацию при неправильно изначально выбранных нормах мысли, либо как некие подступы к будущим темам оснований знания и науки. Статья показывает, что возможен иной путь: три предметные области апофатического в диалогах Платона (единое, благо, не-сущее), возможно, связаны с тремя планами суждения о любом сущем. Первая из них — о том, что должно мыслиться совершенно в себе и, по этой причине, отдельно от бытия, вторая — о том, что позволяет сущему быть, третья — о том, что делает его отдельным, отличным от всего остального.

Ключевые слова: Платон, апофатическая диалектика, единое, не-сущее, идея блага.

Давно уже стало общим местом утверждение о том, что платоновские сочинения стали одним из базисов для апофатической диалектики. Однако при этом обычно упускают из внимания, что предметы, которые обсуждаются в его текстах в апофатическом духе, различаются. Отсюда можно сделать предварительный вывод, что в каждом конкретном случае апофатика получала свое собственное методическое и предметное выражение. Изучение этих контекстов, как представляет

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44178 «Формирование рациональной теологии в Античности и раннем Средневековье».

ся, особенно актуально сейчас, когда современные исследователи, чаще всего имеющие отношение к аналитической традиции, рассматривают «апофатические» фрагменты Платона либо как примеры методических ошибок, которые основатель Академии якобы нам демонстрирует, либо как примеры отсутствия должного языка описания сущего, каковой формируется лишь у Аристотеля. Обзор этих подходов нам уже доводилось совершать [1, с. 51–63].

В первую очередь при обсуждении темы апофатического у Платона ссылаются на первую гипотезу «Парменида». Что неудивительно в связи с тем, как ее толковали неоплатоники — от Плотина до Дамаския Диадоха. Но даже если мы уклонимся от принятия неоплатонического толкования ее апофатизма, нет сомнений, что этот текст является попыткой проверки границ наших способностей вести речь о том, что едино, а потому неразлично и неизменно. Можно согласиться с Ю. А. Шичалиным, утверждающим, что в «гипотезах» «Парменида» отражается внутриакадемическая дискуссия о возможности помыслить единство не как признак, но как некий уникальный объект, не наделяемый каким-либо признаком, кроме единства. Такая попытка означает попытку мыслить нечто вне бытия [2, с. 121]. Вероятно, эта дискуссия была одной из причин расхождения философских установок Платона и Аристотеля: последний полагал, что различать единое и бытие бессмысленно, «одно» уже означает наличие, следовательно, — бытие. Но Платон принципиально проходит все возможные способы связать или отторгнуть друг от друга единое и бытие, что вызывает у современных исследователей, вполне солидаризирующихся с Аристотелем, недоумение и подозрение, что перед нами всего лишь софистическая игра, или же критика мегарского либо элейского дискурсов [3, с. 58–71].

Богатство тем и проблем, которые стоят за рассуждениями в «Пармениде», хорошо иллюстрируется аналогией с вопросом об экстенциональном и интенциональном употреблении имени. Как это видно на примере известного диалога из шестой главы «Алисы в Зазеркалье» Кэрролла, понимание имени исключительно экстенционально размыкает его содержание (Алисой может быть названо все кто и что угодно), в то время как понимание его исключительно интенционально не позволяет приписать носителю имени никакого признака, кроме самого этого имени (Шалтай-Болтай в его уникальности, как выражение того, что «ни то ни се»). Парадокс Шалтая-Болтая и Алисы — это иллюстрация апории, возникающей при противопоставлении понимания единого как чего-то эксклюзивного (первая гипотеза) и единого как переходящего в иное (вторая гипотеза).

Уже здесь видна кажущаяся странной, но вместе с тем являющаяся вполне объективной, сторона апофатических суждений — формально будучи негациями, они не просто отрицают, но сообщают нечто о рассматриваемом предмете. Незнание порождает знание, хотя и иного рода: знание о том, как неправильно судить о предмете, не обязательно означает нашей «гносеологической капитуляции». Другое дело, что рассуждение о предмете апофатики в «Пармениде» может завести нас далеко — все три основных варианта его толкования имеют вполне основательные «резоны» как в свою пользу, так и против себя: «неоплатоническое» отождествление единого с первоначалом¹, «скептическое» толкование диалога «Парменида» как чисто диалектико-эристического упражнения, наконец «реалистическое» (наиболее симпатичное нам) связывание одного и много с «идеями» и «вещами» (как предметами предшествующего спора Парменида и Сократа) соответственно [4]. Поэтому просто остановимся на констатации того, что апофатический алгоритм здесь присутствует, причем уже во вполне отрефлексированном виде, как присутствует и понимание проблем, стоящих за перенесением логики языка на структуру сущего.

Если предметность апофатики в «Пармениде» вызывает споры (что такое это одно/единое — некая пустая логическая форма, или нечто, подразумевающее сущностное содержание), то в других диалогах апофатика присутствует уже не только в качестве логико-диалектического упражнения. И тот предмет, для описания которого она используется, называется по имени.

Прежде всего это — идея блага (неоплатоники полагали, что благо «Государства» совпадает с единым «Парменида», но это только допущение, которое еще требует доказательств). В шестой книге «Государства» о благе говорится следующее: «...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» (Pl. Rep. 509b) [ср. 5, с. 291].

Это рассуждение является аналогией с предшествующим текстом, где Солнце объявляется причиной возможности видеть, рождаться, расти, питаться, хотя само оно, по мнению Сократа, не является становящимся сущим [ср. 5, с. 291]. Подобная стратегия описания сущего — когда причина и условие выносятся за рамки области, в отношении

¹ Инициированное, вполне вероятно, местом из первой книги «Метафизики», где Аристотель утверждает, что «для всех других эйдосы — причины того, чем они являются, а для самих эйдосов такая причина — единое» (Arist. Met. 988a 11–12), ср.: [6, с.80].

которой она осуществляет причинение, — становится ведущей в неоплатонизме. Но здесь она только проговаривается, проходит апробацию. Платон использует вполне зримый пример (Солнце), чтобы на его основе сформировать подобную же модель для области умопостигаемого. Пример с Солнцем достаточно убедителен, так как очевиден (для античного человека по крайней мере). Однако в целом рассуждение об идее блага требует прояснения, так как отказ от обозначения блага как того, что можно назвать сущим, как кажется, лишает его предметности [7, с. 268].

Это прояснение, на наш взгляд, дается в рассуждениях Платона о беспредпосылочном начале, которые следуют ниже (Pl. Rep. 510b–511c) [ср. 5, с. 293–294]. Если движение ученого, находящегося в рамках «разумения», которого мы бы сейчас назвали представителем конкретных наук, движется от одной предпосылки к другой, проясняя и обосновывая собственные гипотезы и не выходя за рамки этой череды предпосылок, то мышление диалектика работает по-иному. Оно рассматривает предпосылки лишь с целью добраться до уже указанного безусловно условия, для которого никаких предпосылок нет. После исчерпания всего умопостигаемого (т. е. умного постижения идей) остается то, что оказывается совершенно очевидным, поскольку оно само предпосылок не имеет. О чем бы мы ни рассуждали, мы всегда используем что-то еще: понятие справедливости требует понятия добродетели, понятие политики — понятия знания. Благо же как таковое невозможно описать таким образом: ни одно из понятий, которые мы используем, говоря о нем, не превращается в элемент его определения, но остается всего лишь гипотезой, которую мы постигаем, но возможность отождествить ее с благом отклоняем. Таким образом, движение диалектической мысли в своей высшей части видится Платону как апофатическая процедура. Само же благо в таком случае оказывается некоторой не определенной в самой себе очевидностью [8, с. 157–165; 9, с. 387].

Вернемся к исходному суждению Платона об идее блага (Pl. Rep. 509b). Платон говорит там, что благо не является сущностью. Но чуть выше утверждает, что оно дарует всему бытие и сущность. Не означает ли это, что «трансцендентность» блага Платон понимает иначе, чем много более поздние неоплатоники? Платон, похоже, не отрицает его бытия, но последнее для него — тот самый загадочный δύναμις (сила, каковой оно превосходит все), о котором нам уже доводилось писать [10]. Благо не является какой-то сущностью, подобной идеям или вещам. Тем не менее оно обладает силой-способностью и благодаря ей воздействует на все. В этом и заключается его превосходство и его же сверхсущность.

Подтверждает наше толкование и «Филеб», а именно то место в данном диалоге, где Сократ и Протарх понимают, что «поймать» благо при помощи одного именованя и одной идеи невозможно (Pl. Phil. 65a) [ср. 11, с. 75]. Приходится привлечь три иные идеи — т. е. красоту, соразмерность и истину. Только их соединение дает нам искомое благо, причем некоторым неарифметическим путем, т. е. не путем простого сложения.

Вновь в «Филебе» при упоминании блага мы видим слово «сила»: «Теперь сила блага у нас укрылась в природе прекрасного...» (Pl. Phil. 64e) [ср. 11, с. 75]. Сила в данном случае — один из модусов бытия блага — в той мере, в какой мы можем говорить о его бытии. Благо — причина всего прекрасного, соразмерного и истинного и, будучи причиной, оно все это превосходит, будучи самым совершенным и потому самодовлеющим (Pl. Phil. 20d) [ср. 11, с. 18]. Апофатический дискурс в этом месте вполне прочитываем, и его хорошо улавливали неоплатоники.

Напомним, что «приобретение» (κτήμα), которого следует человеку добиваться в жизни, в «Филебе» имеет целых пять уровней, первым из которых является мера, все, что обладает ею, а также все, случающееся вовремя, «сила удовольствия» оказывается пятой (Pl. Phil. 66a–67b) [ср. 11, с. 76–78], а разум и разумение занимает среднюю, третью, позицию. Эта схема, вероятно, перекликается с некоторыми похожими способами объяснения Платоном дуальности организации мироздания. Так, в «Лисиде» он говорит, что есть три рода сущего: «Мне кажется, что есть как бы три рода: благой, дурной, а также не благой и не дурной» (Pl. Lys. 216d) [ср. 12, с. 331]. Первый род просто благ, второй — дурен, а потому их действия остаются исключительно в рамках их родовых признаков. Способность стремиться к благому или дурному имеется лишь у среднего рода. Параллель с «Филебом» может быть такой: разум, который занимает третье, т. е. среднее, место в «приобретениях», согласно Сократу, и есть то начало, которое совершает выбор. При этом он может быть направлен и в сторону низшего (удовольствия), которое из приятного следствия разумно устроенной жизни может превратиться в исключительную цель нашего существования, и в сторону высших, совершенных «приобретений». Все же, что существует в соответствии с мерой и происходит в нужное время, является по определению благим. Правильно развитый разум, конечно, направит нас к нему, но сам по себе он еще не есть искомая мера и своевременность.

Приведенный выше пример с Солнцем проясняет эту ситуацию: согласно Платону, наше светило не становится чем-то, не рождается и не изменяется, оно не переходит собственной меры (на что указывал еще Гераклит) и всегда своевременно. Мерность его вечного небесного

странствия позволяет нам появляться на свет, изменяться, питаться. В еще большем масштабе тот же образ можно применить и по отношению к благу: ведь все имеющее меру является его очевидным проявлением. Следовательно, первый, высший, вид «приобретений» человека имеет прямое отношение к тому, что постигается лишь с помощью иного ему (идей красоты, соразмерности и истины), так что и эти рассуждения «Филеба» отсылают нас к апофатической тематике и даже позволяют говорить о прямой перекличке с текстом «Государства» [13, с. 84].

Еще одним «предметом», который в текстах Платона связан с апофатикой, является небытие. Уж если основатель Академии провел в «Пармениде» мысленный эксперимент, обсуждая возможность мыслить единое без бытия, то и небытие вполне может быть протестировано с точки зрения его доступности языку и мышлению. В конце концов великий элеец уверяет в «Пармениде» Сократа, что, когда философия овладеет тем полностью, ни один из предметов не будет ему казаться ничтожным (Pl. Parm. 130e) [ср. 14, с. 351]. Элейский запрет на суждение о небытии в «Софисте» подвергается разностороннему исследованию. Становится понятно, что для Чужеземца из Элеи, протагониста этого диалога, данный запрет является скорее языковым, чем сущностным. «Никоим образом не сущее» (τὸ μηδὲν ὄν — см. Pl. Soph. 237b [ср. 15, с. 301]) действительно не говорит ни о чем сущем. В итоге Чужеземец утверждает, что «следует оставить даже мысль решить о противоположном бытию, существует ли оно или нет, выражается ли через логос, или совершенно через логос невыразимо» (Pl. Soph. 257e–258a) [ср. 15, с. 330–331]. Однако нельзя отрицать сам факт произнесения нами слов «никоим образом не сущее», «полное небытие». Раз мы говорим об этом, следовательно, они на что-то указывают, о чем-то сказывают.

Путь решения этой проблемы у Чужеземца вполне последователен. Вначале он демонстрирует сложности определения бытия (как того, что противоположно небытию). И только после выведения (точнее — постулирования) определения бытия как способности оказывать и претерпевать воздействие, переходит к рассуждению о не-сущем. Не-сущим является род иного, который бытию причастен, однако от него отличается. Он придает всем сущим момент различия, позволяя им быть в своей индивидуальности. Получается так, что различие/иное/небытие имеет творческую, созидательную природу [16, с. 56–86]. Ведь и в «Тимее» иное выступает элементом смеси, из которой возникает душа (Pl. Tim. 37 a–b) [ср. 17, с. 439]. Там же утверждается, что эта «инаковость» является одной из онтологических основ физического мира: мы должны различать «то, что существует всегда, никогда не становясь, и то, что всегда становится, никогда не существуя»

(Pl. Tim. 28a–b) [ср. 17, с. 439]. Бытие и ничто действуют «рука об руку» [18, с. 289–290]; «Софист» и «Парменид» в будущем станут вполне ощутимыми поводами для формирования дуалистических версий платонизма (Плутарх, Нумений).

Таким образом, даже краткий обзор ряда мест, в которых Платон обращается к темам апофатического дискурса, показывает, что последний у него функционировал как минимум в трех различных аспектах, имея три разные предметности. Первая — такая предметность, каковая должна совершенно мыслиться вне и без бытия (единое/одно), вторая — как та, которая позволяет бытию быть («благо»), третья — как то, что предопределяет бытию быть разным (не-сущее). И, возможно, в рамках «внутреннего» учения Платона (если оно имелось) связь между этими аспектами была иной, чем та, которую установили неоплатоники.

Литература

1. Богомолов, А. В., Светлов, Р. В. (2021), Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии, в: *Платоновские исследования*, т. 15, № 2, с. 41–73.
2. Шичалин, Ю. А. (2017), Введение. Жанр и композиция, в: Платон. *Парменид*, пер., интерп., прил. и прим. Шичалина, Ю. А., СПб.: Изд-во РХГА.
3. Tabak, M. (2015), *Plato's Parmenides reconsidered*, New York: Palgrave Macmillan.
4. Scolnicov, S. (2003), *Plato's Parmenides*, Berkeley: University of California Press.
5. Платон (1994а), Государство, в: Платон. *Собрание сочинений в 4 т.* Т. 3, М.: Мысль, с. 79–420.
6. Аристотель (1975), Метафизика, в: Аристотель. *Сочинения в 4 т.* Т. 1, М.: Мысль, с. 63–368.
7. Rosen, St. (2005), *Plato's Republic. A study*, Yale University Press.
8. Benardete, S. (1989), *Socrates' Second Sailing. On Plato's Republic*. University of Chicago Press.
9. Глухов, А. А. (2014), *Перехлест волны. Политическая логика Платона и постничищенское преодоление платонизма*, М.: Изд. дом Высшей школы экономики.
10. Светлов, Р. В. (2020), Математическая шутка из «Политика» и пределы рациональности в философии Платона, в: *Scholé*. Т. 14, № 2, с. 665–672.
11. Платон (1994б), Филеб, в: Платон. *Собрание сочинений: в 4 т.* Т. 3, М.: Мысль, с. 7–78.
12. Платон (1990), Лисид, в: Платон. *Собрание сочинений: в 4 т.* Т. 1, М.: Мысль, с. 314–340.
13. Hampton, C. (1990), *Pleasure, Knowledge, and Being. An Analysis of Plato's Philebus*, State University of New York Press.
14. Платон (1993а), Парменид, в: Платон. *Собрание сочинений: в 4 т.* Т. 2, М.: Мысль, с. 346–412.
15. Платон (1993б), Софист, в: Платон. *Собрание сочинений: в 4 т.* Т. 2, М.: Мысль, с. 275–345.
16. Протопопова, И. А. (2019), Интерпретация диалога, в: Платон. *Софист*, пер., интерп., прил. и прим. Протопопова, И. А., СПб.: Платоновское философское общество.

17. Платон (1994в), Тимей, в: Платон. *Собрание сочинений: в 4 т.* Т.3, М.: Мысль, с. 421–500.

18. Rosen, St. (1983), *Plato's Sophist. Drama of original and image*, Yale University Press.

Статья поступила в редакцию 21 октября 2022 г.;
рекомендована к печати 31 октября 2022 г.

Контактная информация:

Светлов Роман Викторович — д-р филос. наук, проф.; spatha@mail.ru

Objects of Plato's apophaticism*

R. V. Svetlov

Immanuel Kant Baltic Federal University,
14, ul. A. Nevskogo, Kaliningrad, 236041, Russian Federation

For citation: Svetlov R. V. Objects of Plato's apophaticism. *Philosophy of the History of Philosophy*, 2022, vol. 3, pp. 120–128. <https://doi.org/10.21638/spbu34.2022.108> (In Russian)

The article discusses the theme of Plato's apophatic discourse. A specific feature of Plato's dialectics is the ability to perceive two opposite points of view on objectivity. This formulation of dialectical aporias is the stimulus and key for the further movement of thought. However, when some ultimate concepts are reached, it stops, ending with a negative conclusion — about the impossibility of recognizing something even as existing. Neoplatonists came to the conclusion that such objectivity has a transcendental character, and they argued about two transcendences — the One and Matter, as forms of absolute fullness and emptiness from one's own nature. Modern researchers interpret the corresponding passages from Plato differently. They believe that these are either examples of an anomaly of discourse, forced to fall into recursion and negation with incorrectly chosen norms of thought, or some kind of search for future themes of the foundation of knowledge and science. The article shows that another way is possible: the three subject areas of the apophatic in Plato's dialogues (the one, the good, the non-existence) are possibly associated with three planes of judgment about any being. The first of them is about what must somehow be conceived completely in itself and apart from being, the second is about what allows beings to be, the third is about what makes it separate, different from everything else.

Keywords: Plato, apophatic dialectic, one, idea of the good, non-existence.

References

1. Bogomolov, A. V., Svetlov, R. V. (2021), Conversation with Nothing: Apophatic Discourse in Ancient Philosophy, in: *Platonic investigations*, vol. 15, no. 2, pp. 41–73. (In Russian)

* The reported study was funded by the Russian Foundation for Basic Research according to the research project no. 21-011-44178 “Formation of rational theology in antiquity and the early Middle Ages”.

2. Shichalin, Yu. A. (2017), Introduction. Genre and composition, in: *Plato. Parmenides. Translation, interpretation, applications and notes* by Shichalin, Yu. A., St. Petersburg: RCAF Publishing House. (In Russian)
3. Tabak, M. (2015), *Plato's Parmenides reconsidered*, New York: Palgrave Macmillan.
4. Scolnicov, S. (2003), *Plato's Parmenides*, Berkeley: University of California Press.
5. Plato (1994a), The Republic, in: Plato. *Collected Works in 4 vols*, vol. 3, Moscow: Mysl' Publ., pp. 79–420. (In Russian)
6. Aristotle (1975), *Metaphysics*, in: Aristotle. *Works in 4 vols*, vol. 1, Moscow: Mysl' Publ., pp. 63–368. (In Russian)
7. Rosen, St. (2005), *Plato's Republic. A study*, Yale University Press.
8. Benardete, S. (1989), *Socrates' Second Sailing. On Plato's Republic*, University of Chicago Press.
9. Glukhov, A. A. (2014), *Wave Overlap. The political logic of Plato and the post-Nietzschean overcoming of Platonism*, Moscow: HSE University Publ. (In Russian)
10. Svetlov, R. V. (2020), Mathematical joke from the Statesman and the limits of rationality in the philosophy of Plato, in: *Schole*, vol. 14, no. 2, pp. 665–672. (In Russian)
11. Plato (1994b), Philebus, in: Plato. *Collected Works in 4 vols*, vol. 3, Moscow: Mysl' Publ., pp. 7–78. (In Russian)
12. Plato (1990), Lysis, in: Plato. *Collected Works in 4 vols*, vol. 1, Moscow: Mysl' Publ., pp. 314–340. (In Russian)
13. Hampton, C. (1990), *Pleasure, Knowledge, and Being. An Analysis of Plato's Philebus*, State University of New York Press.
14. Plato (1993a), Parmenides, in: Plato. *Collected Works in 4 vols*, vol. 2, Moscow: Mysl' Publ., pp. 346–412. (In Russian)
15. Plato (1993b), Sophist, in: Plato. *Collected Works in 4 vols*, vol. 2, Moscow: Mysl' Publ., pp. 275–345. (In Russian)
16. Protopopova, I. A. (2019), *Plato. Sophist. Translation, interpretation, applications and notes* by Protopopova, I. A. St. Petersburg: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo. (In Russian)
17. Plato (1994b), Timaeus, in: Plato. *Collected Works in 4 vols*, vol. 3, Moscow: Mysl' Publ., pp. 421–500. (In Russian)
18. Rosen, St. (1983), *Plato's Sophist. Drama of original and image*, Yale University Press.

Received: October 21, 2022

Accepted: October 31, 2022

Author's information:

Roman V. Svetlov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; spatha@mail.ru