

А.М. Гагинский

О СМЫСЛЕ БЫТИЯ И ЗНАЧЕНИЯХ СУЩЕГО: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ РАЗЫСКАНИЯ

Гагинский Алексей Михайлович – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: algaginsky@gmail.com

Задача данной статьи заключается в том, чтобы прояснить онтологическое различие, используя материал истории философии, а также наметить некую границу, за которую нельзя возвращаться, говоря о бытии. Такая задача методологически корректна ввиду того, что об онтологическом различии говорится задолго до М. Хайдеггера, судя по всему, оно созревает уже в недрах античного платонизма. Поэтому в статье рассматривается лексикон греческой онтологии, который был ориентирован на исследование сущего. Вводя в философский оборот понятие сущность, Платон придает онтологии специфический ракурс, поистине судьбоносный для европейской метафизики. Его дело продолжил Аристотель, который выделил различные значения сущего, однако не прояснил, что их объединяет. Вопрос о бытии был заново поставлен только Хайдеггером, который сделал онтологическое различие отправной точкой своей философии. Благодаря этому различию можно увидеть разницу в подходах Фомы Аквинского и Иоанна Дунса Скота, что проливает свет на то, как осмыслялось бытие в Средние века. Вместе с тем автор полагает, что имеет смысл говорить об однозначности бытия и многозначности сущего, потому что за всеми значениями сущего стоит нечто общее. Поскольку бытие сказывается обо всем, но не есть что-либо из того, о чем оно сказывается, в нем отсутствует какая-либо множественность. Однако, несмотря на это, бытие не едино, поскольку по своей природе оно вообще не связано с числом, т. е. анаритмично.

Ключевые слова: бытие, существование, сущее, сущность, чтойность, онтологическое различие, история онтологии

Открылась бездна звезд полна;
Звездам числа нет, бездне дна.

М.В. Ломоносов

Научившись плавать, уже нельзя разучиться. Вникнув в различие бытия и сущего, нельзя заниматься историей онтологии, не замечая того, что бытие осталось непродуманным. И хотя распутывать онтологические «узлы» достаточно сложно, обращение к истории дает возможность увидеть, как осмыслился вопрос о бытии в прежние времена, без чего нельзя понять то, чем мы располагаем сегодня. К примеру, о различии бытия и сущего было известно задолго до М. Хайдеггера, о чем последний нескромно умалчивает. Судя по всему, оно созревает в недрах платонизма, являясь плодом осмысления диалектики единого и многого, что впервые фиксируется в анонимном «Комментарии к “Пармениду” Платона»¹; через Мария Викторина оно попадает к Боэциу², который, однако, не смог оценить его философский потенциал. Данное различие присутствует в Ареопагитском корпусе и у Максима Исповедника³, причем, в отличие от западной традиции, на Востоке оно играет более заметную роль. Иными словами, великие умы прошлого то и дело подступали к онтологическому различию, но до Хайдеггера оно все-таки оставалось на периферии философской мысли. Ввиду этого, обращаясь к античности или Средним векам, но при этом учитывая то, что бытие и сущее – не одно и то же, мы не погрешим против историко-философской методологии, требующей от исследователя всячески избегать анахронизмов. Впрочем, задача данной статьи состоит не в реконструкции прецедентов онтологического различия в истории философии, она заключается в том, чтобы, обернувшись назад, *прояснить само это различие*, показать, что оно привносит нового в наше понимание бытия, т. е. очертить границу, *за которую нельзя возвращаться, говоря о бытии*. Едва ли эта задача сама по себе нуждается в обосновании, поскольку трудно найти более важную тему для философии. Вместе с тем такое исследование можно вести лишь в диалоге с философами прошлого, воспринимая их не как музейные экспонаты, с которых страшно сдувать пыль, а скорее как собеседников, которые интересуются той же самой темой. То, что это поистине великие собеседники, отнюдь не делает их менее доступными для диалога, ибо сами они всегда поступали точно так же.

Лексикон греческой онтологии

За два тысячелетия существования греческой философии основная терминология, конечно, дополнялась, уточнялась, но в целом оставалась неизменной, поскольку была обусловлена одним языком. В самом общем виде, отнюдь не претендующем на полноту, ее можно представить следующим образом.

Разумеется, основные термины греческой онтологии восходят к глаголу *быть* (εἶναι), от которого образуются такие понятия, как *бытие* (τὸ εἶναι), *сущее* (τὸ ὄν) и *сущность* (ἡ οὐσία). Соответственно, бытие и сущее четко

¹ <Porphyrius>. In Parm. 12. 23–35.

² Hadot P. La distinction de l'êtré et de l'étant dans le “De Hebdomadibus de Boèce” // Miscellanea Medievalia. Vol. 2. B., 1963. P. 147–153.

³ Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. V. 4; Maximus Confessor. Ambigua. Col. 1072c, 1180d.

различаются грамматически, однако греки обычно не придавали этому теоретического значения. Это объясняет, почему τὸ εἶναι в философских текстах использовалось сравнительно редко и зачастую ему предпочитали односложное τὸ ὄν – между ними не видели принципиальной разницы. Именно последнее, таким образом, оказывается наиболее употребительным понятием: «Сущее – наиболее общее из всего, поэтому оно и сказывается обо всем»⁴.

Сущее (τὸ ὄν) вообще – это все, что есть, совокупность *сущих*, взятых в аспекте своего существования. В русском языке, однако, данное слово вышло из обихода и употребляется теперь лишь в работах по истории философии, поэтому не лишним будет напомнить: сущее есть не что иное, как существующее, т. е. то (все), что существует, а также его существование (сущность и существование – два аспекта сущего). При этом сущее может пониматься как общее или единичное, что порою заставляет мыслителя уточнять: «... сущее, и не какое-либо сущее, а сущее вообще (οὐ τὶ ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς)»⁵. Когда сущее берется как единичное, оно понимается как одно из *сущих*, т. е. как некая *сущность*.

Сущие (τὰ ὄντα) – это множество сущностей (οὐσίαι). Как и всякое множество, оно может рассматриваться в аспекте своего единства – и тогда оно означает сущее вообще.

Сущность (ἡ οὐσία) – это то, что есть (τὸ ἔστιν), иествово, естество, существо, существующее нечто, которое опять-таки понимается двояко: в узком смысле – как индивид, нечто конкретное (τόδε τὶ, πρῶται οὐσίαι), в широком – как род и вид (εἶδος, ἰδέα, δεῦτεραί οὐσίαι). В обоих случаях οὐσία указывает на то, что есть, т. е. употребляется в значении τὸ ὄν. Проблема в том, что философская история этих терминов спутана, поскольку в одних случаях οὐσία и τὸ ὄν отождествляются⁶, тогда как в других подчеркиваются их различия⁷. Ввиду этого порою встает вопрос о смысле выражения τὰ ἐλέγεῖναι τῆς οὐσίας: означает ли оно «за пределами бытия» или «за пределами сущности»? Однако для Платона тут не было никакой дилеммы, ибо οὐσία включала оба значения. Например, Платон противопоставляет οὐσία καὶ τὸ μὴ εἶναι (сущность и небытие) или говорит, что «μὴ πρότερόν... ὄν [не сущее прежде] впоследствии приведено εἰς οὐσίαν... [в бытие, букв. в сущность]»⁸. В обоих случаях οὐσία имеет значение бытия, а не сущности в позднейшем смысле слова. Впоследствии, прояснив такие вопросы, как «есть ли (εἰ ἔστι) нечто» и «что́ есть (τί ἔστι) нечто»⁹, Аристотель впервые четко отделил онтологическое значение сущности от семантического, отграничивая последнее понятием *чтойности* (τὸ τί ἦν εἶναι). Таким образом, сущность объединяет онтологическое и семантическое значения, иначе говоря, сущность – это бытие чтойности¹⁰ (*что-есть*).

⁴ Joannes Damascenus. Dialectica. 15.

⁵ Aristoteles. Met. 1028a 30–31.

⁶ Ср.: ἡ ὄντως οὐσία и τὸ ὄντως ὄν у Платона и Плотина (Plato. Phaed. 247c 7; Soph. 240b 12, 248a 11; Plotinus. Enn. IV. 7. 8. 46); равным образом и позднее: «сущность означает сущее (Ἦ τε γὰρ οὐσία τὸ ὄν σημαίνει)» (Theodoretus. Eranistes. I. 4. 7); «сущностью называется то, что есть (ὅτερ ἔστιν, οὐσίαν καλεῖ)» (Theodorus Raihuensis. Προλαρασκευή. S. 201).

⁷ Aristoteles. Anal. post. 92b 13–14; Met. 998b 14–28, 1045b 6; позднее: «Нельзя сказать, что сущее *есть сущность* (τὸ ὄν οὐσία ἔστιν), *ибо не только сущность есть сущее, но и присутствующее* (τὸ σμυβεβηκός)» (Joannes Damascenus. Dialectica. 15).

⁸ Plato. Theaet. 185c; Soph. 219b; Аристотель использует выражение ὁδὸς εἰς οὐσίαν [путь в бытие] (Aristoteles. Met. 1003b 7); Климент Александрийский: εἰς οὐσίαν ἦγαγεν αὐτὰ [привел их в бытие] (Clemens Alexandrinus. Excerpta ex Theodoto. III. 45. 2. 3–4).

⁹ Aristoteles. Analytica posteriora. 89b 24–35.

¹⁰ Ср.: Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 100.

Такова основная терминология греческой онтологии, восходящая к глаголу *быть*. Данная лексика была ориентирована на исследование *сущности сущего*: вводя в философский оборот понятие οὐσία, Платон придает онтологии специфический ракурс, поистине судьбоносный для европейской метафизики. Он пишет:

Ты имел в виду, что истинно то, что на самом деле существует, не правда ли? – Так. – Что же, неистинное разве не противоположно истинному? – А как же. – Таким образом, подобное (τὸ εἰκόδες) ты не именуешь подлинно сущим, если в самом деле называешь его неистинным (μὴ ἀληθινόν). – Тем не менее оно некоторым образом есть (Ἄλλ' ἔστι γὰρ μὴν πως). – Однако же не истинно, говоришь ты. – Конечно нет, за исключением того, что оно – подлинно образ (πλήν γ' εἰκὼν ὄντως)¹¹.

Поскольку истинное – это сущее, а сущее – это то, что есть, возникает вопрос: как нечто может *быть*, но при этом *не быть сущим*, т. е. истинным? С точки зрения Платона, подобное существует неистинным образом, потому что оно изменчиво и преходяще, в силу чего оно непознаваемо¹². И тем не менее оно существует. Отсюда следует, что разница между подлинно и неподлинно сущим определяется тем, что одно изменчиво, тогда как другое неизменно. Однако и то, и другое существует, поэтому различие между τὸ ὄν и εἰκόδες (сущим и образом) оказывается различием в способе существования, причем последнее в обоих случаях остается *одним и тем же*, т. е. различие касается существа предмета, а не его бытия. Но проблема в том, что Платон не разграничивает бытие и сущность, в его текстах τὸ εἶναι, τὸ ὄν и ἡ οὐσία взаимозаменяемы, поэтому различие между ὄν и εἰκόδες осмысливается не только эпистемически, но и онтологически. Так появляется представление об иерархии бытия. При этом способ существования у Платона соответствует способу познания: различие между типами сущего задается свойствами предмета и тем, как он познается, т. е. различием между знанием и мнением: «что сущее по отношению к становлению, то истина по отношению к вере (ὄτι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια)»¹³. Мнимое принадлежит вере, которой «друзья идей» мало интересовались, вследствие чего вопрос о *бытии неподлинно сущего* выносится за скобки. Таким образом, вопрос о бытии сводится к исследованию подлинно сущего, оставляя без внимания само бытие, то самое *есть* (ἔστι γὰρ μὴν πως), которое объединяет разные типы сущего.

Подобным образом Платон разворачивает вопрос о бытии и в «Государстве»: линия, на которой упорядочены различные типы сущего, каждому из которых соответствует свой способ познания, объединяет все сущее, вне за-

¹¹ Plato. Soph. 240b 3–11.

¹² Plato. Crat. 440a–b.

¹³ Plato. Tim. 29c. Платон во многом опирается на Парменида, в поэме которого речь идет о путях исследования (ὁδοὶ διζήσιος): необходимо либо допустить, либо исключить небытие из мышления (28 В 2 ДК). Именно способ исследования, таким образом, задает различие истинного и мнимого, т. е. истина и мнение представляют собой *пути познания*, тогда как бытие остается единым: мнение не обладает самостоятельным онтологическим статусом, ведь только истинное существует, а противоположное ему лишь мнится. В этом смысле можно говорить о монизме Парменида, но и о дуализме Платона нужно говорить с осторожностью: регионы сущего различаются по степени подлинности в соответствии с тем, как они познаются. Как отмечает Э. Перл: «“Теория идей” – не постулат “иного”, абстрактного мира, но скорее указание на наш уровень понимания, наш способ схватывания реальности...» (Perl E.D. Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition. Leiden; Boston, 2014. P. 31). Если следовать типичному для платонизма представлению о том, что *на самом деле* существует только умопостигаемое, тогда различие между регионами сущего будет зависеть лишь от способа познания, как и у Парменида.

висимости от того, насколько оно достоверно и причастно истине¹⁴. Следовательно, линию можно в нестрогом смысле истолковать как бытие само по себе, а то, что на ней расположено, как различные типы сущего. Однако Платон этого не делает, он занят тем, как упорядочить сущее, как найти подлинное среди многообразия существующего. Так бытие уходит в тень сущего.

В отличие от своего учителя, Аристотель проводит четкое различие между бытием и сущностью, однако и он не выводит бытие на свет. Скорее наоборот, в силу своей натуралистической (антиплатонической) установки, Стагирит обосновывает сведение вопроса о бытии к сущности: выделяя различные значения сущего, Аристотель не проясняет, что их объединяет, потому что вопреки Платону он методически движется от абстрактного к конкретному, а бытие не есть какая-либо вещь. Действительно, Стагирит пишет:

Не одно и то же некое бытие и бытие вообще (οὐ γὰρ ταὐτὸ τὸ εἶναι τέ τι καὶ εἶναι ἀπλῶς). В противном случае [говорят] обратное: сущее не есть сущее, если оно не есть что-либо из сущего (ὄν οὐκ ἔστιν ὄν, εἰ τῶν ὄντων τι μὴ ἔστιν), например, если оно не есть человек. На самом деле не одно и то же не быть чем-то и не быть вообще (οὐ γὰρ ταὐτὸ τὸ μὴ εἶναι τι καὶ ἀπλῶς μὴ εἶναι). Так кажется [что это одно и то же] из-за сходства выражения и небольшого различия бытия чего-то от бытия, а также небытия чего-то от небытия (τὸ εἶναι τι τοῦ εἶναι, καὶ τὸ μὴ εἶναι τι τοῦ μὴ εἶναι)¹⁵.

Иными словами, бытие и бытие чего-либо – не одно и то же; быть сущностью – значит быть чем-то, ибо сущность есть бытие чтойности, но быть – не всегда значит быть чем-то¹⁶. Поскольку речь может идти о бытии вообще, нужно различать бытие чего-либо и бытие (διαφέρειν τὸ εἶναι τι τοῦ εἶναι). Разводя вопросы о существовании (εἰ ἔστι) и о сущности (τί ἐστι)¹⁷, Аристотель приходит к утверждению: «то, что есть человек, отлично от того, что человек есть» (τὸ δὲ τί ἐστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο), т. е. чтойность и бытие человека – не одно и то же; после этого Стагирит добавляет: «бытие ни для чего не есть сущность, ибо сущее – не род (τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν)»¹⁸. Данное различие находит отражение в «Метафизике», где Аристотель отмечает: «ни единое, ни сущее не могут быть сущностью для вещей (οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὄν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων)»¹⁹. Ввиду этого ошибочно говорить о радикальном отождествлении бытия и сущности у Аристотеля²⁰, напротив, он вполне осознает различие между ними, равно как и чисто абстрактный характер первого:

Итак, “быть” или “не быть” не есть обозначение вещи (οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖον ἐστὶ τοῦ πράγματος), как если скажешь просто “бытие” (οὐδ' εἰς τὸ ὄν εἴρηξ ψιλόν), ибо оно – ничто (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν), хотя также имеет значение некоего связывания, без которого слагаемые не мыслятся²¹.

¹⁴ Plato. Resp. 509d–511e.

¹⁵ Aristoteles. Soph. el. 167a 2–7.

¹⁶ Непонимание этого различия «можно назвать смешением экзистенциального “есть” и предикативного “есть”» (Schreiber S. Aristotle on False Reasoning: Language and the World in the “Sophistical Refutations”. N.Y., 2003. P. 142–143). Как отмечает Е.В. Орлов: «Одно дело – утверждение бытия какого-то человека... и другое дело – утверждение, что “быть человеком” значит быть животным двуногим. Речь идет об аристотелевской дистинкции “бытия чего-то” (τὸ εἶναι τίνος) и “бытия чем-то” (τὸ εἶναι τινί)» (Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск, 2011. С. 116).

¹⁷ Aristoteles. Anal. post. 89b 24–35.

¹⁸ Ibid. 92b 10–14.

¹⁹ Aristoteles. Met. 1040b 18–19.

²⁰ Добрыхомов А.И. Указ. соч. С. 128.

²¹ Aristoteles. De interp. 16b 22–25.

Отсюда следует, что Аристотель различает значения экзистенции и связки²². Если бытие не есть значение вещи, то взятое само по себе, безотносительно к чему бы то ни было, оно оказывается пустым понятием, как пишет Стагирит, оно – ничто ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \o\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$), но при этом соозначает ($\pi\rho\omicron\sigma\sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\epsilon\iota$) некое связывание, т. е., кроме того, имеет значение связки. Однако в силу своей методологической установки Аристотель упускает философское значение этих дистинкций, впрочем, важно уже то, что он их выявляет. Ведь если бы бытие однозначно сводилось к сущности, как хотят представить дело некоторые исследователи, то нужно было бы заключить, что бытие как таковое ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ / $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \psi\iota\lambda\acute{o}\nu$) есть какой-нибудь человек или живое существо ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \tau\iota$ / $\tau\acute{i}\ \delta\upsilon\nu$). Однако, как было показано выше, Аристотель отчетливо различает бытие чего-то и бытие вообще, более того, само бытие не возникает и не уничтожается ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \o\upsilon\delta\ \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \o\upsilon\delta\acute{\epsilon}\ \phi\theta\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\alpha\iota$)²³, вследствие чего первая сущность не может претендовать на роль бытия. Но бытием не может быть и вторая сущность, ибо вопреки важнейшему тезису о том, что бытие не может быть сущностью для вещей, оно все-таки оказалось бы родом, и все, что не является живым существом, было бы не-сущим. Именно поэтому Аристотель и говорит, что бытие не есть обозначение вещи и ни для чего не есть сущность. К сожалению, Стагирит не разъясняет, чем же является это загадочное бытие, которое сказывается обо всем ($\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \delta\upsilon\tau\omega\nu$)²⁴ и при этом не является ничем из сущего. По этой причине Аристотелю уже в Средние века приписали взгляд, разделяемый многими и поныне²⁵, согласно которому различные значения сущего объединяются единством аналогии. Однако, как показал П. Обенк, хотя Стагирит и говорит об аналогии, он не применяет этот термин к бытию, т. е. у него вовсе отсутствует учение об *analogia entis*, которое впервые появляется лишь на исходе античности²⁶. Уже само это многовековое недоразумение свидетельствует о том, что Стагирит не только не прояснил данный вопрос, но и довольно сильно запутал его.

В самом деле, понимая, что ни род, ни вид, ни индивид не могут рассматриваться как бытие само по себе, Аристотель тем не менее не хочет искать иного начала, возможно, опасаясь возвращения к платонизму. Стагирит не

²² На возможность такой интерпретации указывает Дж. Экрилл (см.: *Aristotle. Categories and De interpretation / Trans. with notes by J.L. Ackrill. Oxf., 2002. P. 123*). Даже те исследователи, которые в целом отрицают наличие экзистенциальной семантики у Аристотеля, тем не менее признают, что он достаточно ясно выделяет ее в логических сочинениях. Как пишет Ч. Кан: «Я должен пояснить, что мой тезис об отсутствии экзистенции как отдельной темы не предполагает отрицания очевидного факта, что греческие философы порой *обсуждали* вопросы существования. Скорее, мой тезис заключается в том, что концепция экзистенции никогда не “тематизировалась”: сама по себе она не стала предметом философской рефлексии» (*Kahn Ch. Essays on Being. Oxf., 2009. P. 65*).

²³ *Aristoteles. Met. 1051b 29–30*.

²⁴ *Ibid. 998b 20; Top. 127a 27–29*.

²⁵ Напр.: *Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 3; Черняков А.Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001. С. 139*. М. Хайдеггер в данном случае следует за Ф. Brentano, который платонизировал «горизонтальную» аналогию Аристотеля, превратив ее в «вертикальную». См.: *Antonelli M. Seiendes, Bewusstseins, Intentionalität im frühen Werk von Franz Brentano. München; Freiburg, 2001. S. 93–94*.

²⁶ См.: *Aubenque P. Sur la naissance de la doctrine pseudo-Aristotélicienne de l’analogie de l’être // Les Études philosophiques. 1989. Vol. 44. No. 3/4. P. 291–304*. В частности, П. Обенк показывает, что Дексипп был первым, кто начал интерпретировать понятие аналогии в контексте сущностного единства, но в значении, близком к средневековому, оно впервые встречается только у Иоанна Филопона (*Ibid. P. 303*); см. также обширное исследование Ж.-Ф. Куртина: *Courtine J.-F. Inventio Analogiae: Métaphysique et Ontothéologie. P., 2005. P. 153–239*.

проводит теоретического различия между бытием и сущим²⁷, а потому полагает, что бытием для всего существующего является сущность, в том смысле, что «сущим все остальное называется по понятию сущности»²⁸, ибо «сущность – причина бытия для всего»²⁹. По Аристотелю, бытие ни для чего не есть сущность, но сущность есть бытие для всего сущего. Это означает, что бытие и сущность не тождественны, но ввиду того, что все причастно бытию через сущность, Аристотель имеет основание утверждать, что сущность и есть бытие, т. е. не нужно искать какого-то другого бытия для вещи, кроме сущности. Другими словами, нет такой вещи, сущностью которой было бы бытие, тем не менее каждая вещь обладает бытием через сущность. Именно поэтому *бытие* сказывается о том, что обозначается через формы категориального высказывания, «ибо сколькими способами они сказываются, столькими же способами обозначается бытие (τὸ εἶναι σημαίνει)»³⁰. Как пишет Аристотель: «И теперь, и прежде, да и всегда искомое, всегда вызывающее затруднения: “что такое сущее” – это “что такое сущность” (τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία)»³¹; «сущность первоначально есть сущее, и не какое-либо сущее, но сущее вообще (τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη)»³². Таким образом, бытие как бы заслоняется сущностью, вопрос *о бытии сущности* не ставится, потому что *сущность ни в чем не нуждается*, следовательно, она не нуждается и в бытии, потому что она по определению включает его в себя. Согласно Аристотелю, все категории зависят от первой, т. е. сущности, которая уже не зависит ни от чего³³; сущность не находится в каком-либо подлежащем и не сказывается о каком-либо подлежащем³⁴, а потому бытие, которое само по себе есть ничто, не осмысливается как нечто более раннее по отношению к сущности. Более того, поскольку ничто бытия (τὸ ὄν ψιλόν) нельзя истолковать как *иное*, т. е. ложное в платоновском смысле, ведь бытие не может быть ложью (в «Софисте» же Платон обосновывает невозможность речи о небытии³⁵), постольку бытие, понятое как ничто, неизбежно элиминируется, ему просто не находится места в этой системе координат. Так речь о бытии оказывается невозможной. А в силу того, что чувственное восприятие обеспечивает человека безошибочными сведениями о том, что существует³⁶, сущность понимается как нечто самодостаточное и основополагающее: «сущность – первое во всех отношениях (ὅμως δὲ πάντως ἢ οὐσία πρῶτον) и по определению, и по познанию, и по времени»³⁷. Если сущность – первое, то бытие уже не мыслится как нечто изначальное, а если оно не мыслится так – оно вообще не мыслится. Как следствие, бытие становится избыточным понятием³⁸.

²⁷ Выражение τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (*Aristoteles*. *Phys.* 185a 21, 206a 21; *De anima* 410a 13; *Met.* 1003a 33, 1003b 5, 1019a 4–5) равнозначно τὸ εἶναι πολλαχῶς (*Met.* 1019a 4–5, 1077b 17; *Phys.* 206a 21).

²⁸ *Aristoteles*. *Met.* 1045b 27–31.

²⁹ *Aristoteles*. *De anima*. 415b 12–13.

³⁰ *Aristoteles*. *Met.* 1017a 22–27.

³¹ *Ibid.* 1028b 2–5.

³² *Ibid.* 1028a 30–31.

³³ *Aristoteles*. *Phys.* 185a 31–32.

³⁴ *Aristoteles*. *Cat.* За 7–9.

³⁵ *Plato*. *Soph.* 237b–239b.

³⁶ *Aristoteles*. *De anima*. 428a 11–12, 428b 18–19; *Met.* 1051b 17–32.

³⁷ *Aristoteles*. *Met.* 1028a 32–33.

³⁸ Если все же допустить, что Аристотель в каком-то смысле различал бытие и сущее, которые соотносятся как возможное и действительное (см.: *Aristoteles*. *Met.* 1017a 35–36), то и в таком случае бытие оказывается вторичным, поскольку действительное предшествует возможному, т. е. высшее сущее будет предшествовать бытию.

В результате вопрос о бытии на долгие века оказывается забыт. Однако утонченные дистинкции, продуманные Аристотелем, не остались незамеченными, все-таки ощущалась необходимость как-то обобщить различные типы сущего (что характерно, без привлечения понятия аналогии). Поэтому не случайно, что в онтологическом лексиконе греков вскоре появится еще одно важное понятие – существование.

Существование (ὑπαρξις) – это дление сущности, ее пребывание, наличие, т. е. некая данность. Как известно, этот термин восходит к глаголу ὑπάρχω, который этимологически не содержит бытийного значения, но со временем приобрел его³⁹, подобно русскому «наличие», фиксируя чисто экзистенциальную семантику, намеченную Аристотелем. По-видимому, ὑπαρξις становится полноправным философским термином лишь у Филона Александрийского, которому потребовалось четко разграничить сущность и существование Бога⁴⁰. Это кажется вполне правдоподобным: поскольку οὐσία употреблялась в смысле εἶναι⁴¹, их противопоставление должно было выглядеть довольно сомнительным; во всяком случае, его нужно было бы дополнительно обосновывать, тогда как обращение к нейтральному понятию ὑπαρξις являлось более удобным выходом из ситуации. Для того чтобы подчеркнуть экзистенциальный смысл данного термина, Филон использует связку εἶναι καὶ ὑπάρχειν (быть и существовать)⁴² – ввиду отсутствия корреляций с чтойностью, ὑπαρξις перенимает собственно бытийное значение εἶναι и оказывается в поздней античности онтологическим понятием *par excellence*. А поскольку εἶναι и его дериваты были зарезервированы лишь для определенных типов сущего, понятие ὑπαρξις стало охватывать вообще все, что так или иначе связано с существованием: подлинно сущее, неподлинно сущее, вообще не сущее (материя) и даже «сверхбытийное» Единое⁴³.

Так ὑπαρξις обретает экзистенциальное значение. Впоследствии этот термин будет переведен на латинский язык как *existentia*⁴⁴, откуда попадет в современные европейские языки, сохраняя за собой исключительно бытийное значение. К примеру, английское *existence* указывает только на существование, тогда как *being* может означать как бытие, так и сущность

³⁹ Подробнее: *Glucker J. The Origin of ὑπάρχω and ὑπαρξις as Philosophical Terms // Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 1–3 ottobre 1992). Firenze, 1994. P. 1–24.*

⁴⁰ *Ibid. P. 19–20; Kahn Ch. Essays on Being. P. 39.*

⁴¹ Как отмечает Иоанн Дамаскин: «философы... сущностью называли бытие вообще (οὐσίαν μὲν εἰπόντες τὸ ἀπλῶς εἶναι)» (*Joannes Damascenus. Dialectica. 31*). Похоже, эта пара встречается даже в виде гениадиса: в ключевом тексте из «Государства» (509b 9) речь идет, предположительно, именно о таком случае: τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν. См.: *Hitchcock D. The Good in Plato's «Republic» // Apeiron. 1985. Vol. 19. No. 2. P. 69; Gerson L. Knowing Persons: A Study in Plato. Oxf., 2003. P. 174, n. 40.*

⁴² Опять-таки – гениадис (см.: *Glucker J. The Origin of ὑπάρχω and ὑπαρξις. P. 19–20*). Как пишет Дамаский: «существовать и быть – одно и то же (ταῦτόν... ὑπάρχειν καὶ εἶναι)» (*Damascius. De principiis. 120. P. 310. 27 – 311. 1*).

⁴³ На мой взгляд, есть какая-то ирония в том, что вопреки многочисленным заявлениям Единое все же связывается с бытием, хотя бы и через посредство наличности. См. об этом: *Steel C. Ὑπαρξις chez Proclus // Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo. P. 85–95; Narbonne J.-M. The Origin, Significance and Bearing of the ἐπέκεινα Motif in Plotinus and the Neoplatonic Tradition // Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Vol. 17. Leiden, 2002. P. 191; Kahn Ch. Essays on Being. P. 116–117.*

⁴⁴ Для того чтобы передать значение ὑπαρξις на латинском языке, Марию Викторину (IV в.) потребовалось ввести новое понятие – *existentia*. Это «ученое изобретение», как говорит Ч. Кан, указывало на чистое существование, в отличие от термина *substantia* (οὐσία), который содержал в себе определенную чтойность; тем не менее в широкое употребление термин *existentia* входит только после Дунса Скота (см.: *Kahn Ch. Essays on Being. P. 54–61*).

(с его помощью переводят и τὸ εἶναι, и τὸ ὄν, и οὐσία). Ввиду своей многозначности *being* (как и εἶναι) оказывается менее конкретным понятием, чем *existence*. Вероятно, в какой-то момент эта подмена была необходима, но это не могло не отразиться на истории метафизики, потому что ὑπαρξίς и *existentia* – искусственные понятия, которые не имеют такого значения для языка, как глагол *быть*. Поэтому открытие экзистенции не стало открытием бытия.

Онтологическое различие

При всем интересе к онтологической проблематике в греческой философии существовали определенные препятствия для строгой постановки вопроса о бытии. Основная проблема заключалась в том, что само направление поисков было иным. Перед греками стояла задача объяснить *то, что есть*, поэтому вопрос сводился главным образом к исследованию *сущности* сущего, вопрос же о его *бытии* так и не был поставлен: «История бытия начинается, притом необходимо начинается с забвения бытия»⁴⁵. Данный вопрос ставится исходя из отличия бытия от сущего (Sein und Seiendes), которое М. Хайдеггер сделал отправной точкой своей философии. В марбургских лекциях 1927 г., которые затем появляются под заголовком «Основные проблемы феноменологии», он поясняет смысл этой дифференции:

И что может еще быть дано кроме природы, истории, Бога, пространства, числа? Обо всем перечисленном мы говорим, хотя и в разных смыслах, что оно *есть*... Помимо этого сущего *нет ничего*. Возможно, помимо перечисленного сущего ничто иное не *есть*, но, возможно, *дано* (es gibt) кое-что еще, что, правда, не *есть*, но, тем не менее, в некотором смысле, который еще предстоит определить, *дано*⁴⁶. <...>

Мы способны схватывать сущее как таковое, как сущее, только если мы понимаем нечто такое, как *бытие*. Это понимание действительности, соответственно, – бытия в самом широком смысле – в противоположность опыту сущего есть в некотором определенном смысле *более раннее*. Мы должны понимать бытие, бытие, которое само больше уже не может быть названо сущим, бытие, которое не находится среди прочего сущего как сущее, но которое, тем не менее, должно быть дано и в самом деле дано в понимании бытия, в бытийной понятности⁴⁷. <...>

Сущее – это нечто. Стол, стул, дерево, небо, тела, слова, поступки. Сущее – пожалуй, но бытие?.. Нечто такое, как бытие, изымает себя [из этого ряда] как ничто⁴⁸. <...>

Каждое сущее есть *нечто*, т. е. оно имеет свое «*что*», и как сущее обладает определенным *способом быть*⁴⁹. <...>

Бытие и его определения в некотором смысле лежат в основе сущего, ему предшествуют, суть *πρότερον*, нечто более раннее. ...Бытие как а *πρίοτι* есть раньше сущего⁵⁰.

⁴⁵ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Исток художественного творения. М., 2008. С. 362.

⁴⁶ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 12.

⁴⁷ Там же. С. 13.

⁴⁸ Там же. С. 16.

⁴⁹ Там же. С. 21.

⁵⁰ Там же. С. 24. Ср.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир – конечность – одиночество. СПб., 2013. С. 533–542.

Так античная онтология была пересмотрена: сущность не нуждается ни в чем, кроме бытия, ибо для того, чтобы чтойность стала сущностью, ей необходимо бытие. Когда выше речь шла о лексиконе греков, я сказал лишь о том, что бытие и сущее различаются – теперь пришло время поговорить об этом подробнее. Однако сразу нужно отметить, что я не ставлю своей задачей излагать философию М. Хайдеггера, тем более, что далеко не во всем с ним можно согласиться; я лишь опираюсь на онтологическое различие, которое он сделал принципиальным и неустранимым.

Бытие (τὸ εἶναι, Sein) – это *есть* того, что есть, благодаря которому то, что есть – есть, ввиду чего сущее опознается именно как *сущее*, т. е. как то, что есть. О чем бы ни шла речь, о каком бы сущем мы ни говорили, оно есть сущее лишь в отношении к бытию. Бытие – это смысл значений сущего. Здесь нужно «повернуть глаза души», чтобы мыслить не о вещи, а о бытии вещи, ведь стол и бытие стола – не одно и то же. Что такое бытие стола, что такое бытие вообще (τὸ ὄν ψιλόν)? Ясно, что бытие стола не есть стол, бытие – не нечто, не какая-то чтойность, оно – ничто, которое имеется, каким-то образом дано нам (*es gibt*). Все, что есть, – это сущее; сущее есть, а бытие сущего не есть, потому что оно иное, чем сущее. Стол есть, а его бытие – не есть. Поэтому нельзя сказать, что бытие есть, ибо бытие – это то, чем обеспечивается (высвечивается) всякое есть, всякое присутствие: «Бытие не может *быть*. Если бы оно было, оно не оставалось бы уже бытием, а стало бы сущим (*Sein kann nicht sein. Würde es sein, bliebe es nicht mehr Sein, sondern wäre ein Seiendes*)»⁵¹. Бытия нет, потому что оно предшествует (πρότερον) всякому сущему, но без сущего оно теряет свой смысл: бытие без сущего есть небытие, потому что бытие есть именно бытие сущего. Стало быть, само бытие не есть, а то, что есть, – это сущее; сущее – это существующее, причем всегда – *нечто*. Этим «нечто» может быть как что-то конкретное, так и что-то абстрактное. Вместе с тем бытие не есть нечто, оно – ничто, потому что оно ничто из сущего. Тем не менее было бы ошибкой говорить, что бытие и ничто тождественны. То обстоятельство, что бытие и ничто пусты *содержательно*, еще не дает основания отождествлять их, ибо они принципиально различны семантически. Бытие, отличное от сущего, не есть нечто (сущее) и лишь в этом смысле может рассматриваться как ничто. Другими словами, обращение к ничто – лишь необходимое ἐποχή, позволяющее увидеть различие бытия и сущего, элиминирующее сущее и оставляющее наедине с неуловимой легкостью бытия.

Из сказанного явствует, что бытие ничего не прибавляет к вещи, оно ведь – ничто. Будучи пустым *содержательно*, бытие представляет собой чистое *полагание*, как говорит И. Кант⁵². Полагание есть полагание чего-то, но не самого себя, следовательно, оно не может быть *causa sui*: если мыслить бытие без привязки к сущему, для него нельзя найти ни начала, ни конца, ибо начинается и прекращается только бывающее, сущее, тогда как бытие лишь позволяет сущему быть (сущим). Поскольку бытие безначально, у него нет причины, оно ведь не является следствием чего-либо, но и само оно не причина, т. к. *ничто* не может быть *причиной* для чего-либо. Из-за этого мысль о бытии оставляет ощущение бессилия, а потому и избыточности: для того чтобы завоевывать соседние народы, обращаться к бытию не нужно, вся работа вершится в области сущего; одно сущее порождает другое сущее, не задумы-

⁵¹ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 380.

⁵² Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 452.

ваясь о бытии и не спрашивая у него позволения; бытие не дает власти над чем-либо, его нельзя использовать, поэтому оно остается непродуманным. В этом смысле Аристотель все же прав: сущность, поскольку она *уже есть*, в своем существовании не зависит от бытия, но зависит от других сущих, которые могут ей повредить или ее уничтожить. Тем не менее с помощью бытия мы опознаем сущее в качестве сущего, констатируем наличие или отсутствие чего-либо, т. е. фиксируем, что нечто является сущим и потому имеет значение. Точнее говоря, бытие является ориентиром, благодаря которому мы вообще способны иметь представление о том, что нечто может существовать или, следовательно, не существовать. Бытие есть критерий сущего.

Однозначность бытия и многозначность сущего

Собирая воедино различные значения, понятийность помогает отвлечься от конкретных проявлений того, что есть, обращаясь к тому, что общего у всего сущего. При этом бытие как бы отвлекается от сущего, вследствие чего оказывается бессодержательным и пустым. На этом эвристический потенциал абстракции, судя по всему, и заканчивается, потому что в действительности бытие никогда не отделено, не оторвано от сущего. После изъятия сущего остается лишь глагольная бытийность, кроме которой в бытии уже ничего не мыслится. Этот остаток есть нечто простое, он не состоит из частей, следовательно, бытие прежде какой-либо сложности, оно мыслится как нечто единое, в отличие от сущего, которое множественно.

Однако проблема в том, что понятия бытия и сущего долгое время не разграничивались, что привело к большой путанице в метафизике. Именно она побудила М. Хайдеггера говорить о необходимости деструкции истории онтологии. На мой взгляд, один из наиболее ярких примеров такой путаницы – спор между томистами и скотистами. Как известно, Фома Аквинский отстаивал учение об аналогии сущего, которое является разновидностью эквивокации⁵³, тогда как Дунс Скот настаивал на его унивокальности. Главное различие их позиций состоит в том, что Фома отождествляет сущее с бытием, тогда как Дунс Скот – бытие с сущим. Поясню, о чем идет речь.

Аналогия сущего (*analogia entis*) – это представление, восходящее к платоновской типологии сущего, не объединенного общей линией бытия, вследствие чего различные типы сущего рассматриваются обособленно, как отдельные регионы, связанные отношением причинности. Как следствие, Фома не может допустить унивокации, ведь чувственное и умопостигаемое рассматриваются как два иерархически различных *бытия*. А поскольку Аристотель не проясняет вопрос о том, что объединяет различные значения сущего, Фома опирается на платоническую идею *подобия* (τὸ ἑοικὸς) низшего высшему, из чего следует, что ни одно имя не может сказываться о Боге и творении унивокально (*nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur*)⁵⁴. Иными словами, различные регионы сущего не могут быть подведены под какое-то более общее понятие⁵⁵. Для Фомы такого понятия просто нет: если он и говорит о бытии (*actus purus, actus essendi*), то оно тождественно сущности Бога, а потому указывает лишь на *высший регион сущего*, который онто-

⁵³ *McInerney R.* Aquinas and Analogy. Washington, 1996. P. 93.

⁵⁴ *Thomas Aquinas.* Summa theologiae. I. q. 13, a. 5, resp.; ср.: *Plotinus.* Enn. VI.1.1–3.

⁵⁵ *Wippel J.F.* The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being. Washington, 2000. P. 571–572.

логически отличен от низшего. Таким образом, мысль Фомы ориентирована на различные значения сущего, которые принимаются за различные значения бытия, из чего следует, что Аквинат отождествляет сущее с бытием.

Дунс Скот занимает противоположную позицию. Уже Аристотель говорит, что бытие и единое сказываются *обо всем*⁵⁶, т. е. бытие каким-то образом объединяет все многообразие сущего, причем не эквивокально (οὐχ ὁμώνυμος)⁵⁷. А поскольку никакая наука не доказывает существование своего предмета, Дунс Скот полагает, что сомневаться можно только в том, каким является то или иное сущее, например конечное оно или бесконечное, однако в обоих случаях речь будет идти о чем-то существующем⁵⁸. *Doctor subtilis* замечает то, что упускают Платон и Фома: низшее сущее, отличаясь по сущности, тем не менее так же остается сущим, как и высшее, поскольку любое сущее является сущим лишь в отношении к бытию, которое всякий раз, следовательно, одно и то же⁵⁹. Иными словами, мы обладаем предельно простым (*simpliciter simplex*) понятием бытия, основанным на естественном восприятии, благодаря чему можем опознать нечто как сущее, даже если оно не дано нам непосредственно⁶⁰. Однако, проясняя то, что объединяет различные значения сущего, Дунс Скот не видит необходимости в различении бытия и чтойности⁶¹, что ставит под вопрос иерархию и различие типов сущего, вследствие чего божественное сущее оказывается принадлежащим тому же порядку, что и тварное. Имея это в виду, Дунс Скот говорит о том, что разные типы сущего могут совпадать концептуально (*in conceptibus*) и различаться в реальности (*in realitate*)⁶². Обычно считается, что такое решение объясняется логическим характером унивокации, которая, таким образом, сводится к процессу познания⁶³. Но тогда общим у всего сущего будет *только имя* и, следовательно, учение Дунса Скота окажется лишь изощренным вариантом эквивокации. Между тем сама постановка такого вопроса возможна только в случае отождествления бытия и сущего, когда одно сущее оказывается в каком-то отношении тождественным другому по причине того, что бытие в обоих случаях одно и то же. В отличие от Фомы, Дунс Скот ориентируется на однозначность бытия, но понимает ее как унивокацию сущего, т. е. отождествляет бытие с сущим, что и приводит к опасности пантеизма.

Несмотря на то, что Дунс Скот пытается совместить аналогию и унивокацию, уже современники восприняли его учение как «разрушение всей философии»⁶⁴. Поскольку платонизм в широком смысле стал нормативным языком христианской мысли, позицию Дунса Скота иногда представляют чем-то вроде грехопадения, «поворотным моментом в судьбе Запада», после которого начинается кризис европейской культуры⁶⁵. Такого рода обвинения есть не что иное, как борьба за иерархическое понимание бытия, борьба за платонизм, который пал на фронтах Нового времени, оставив христианскую

⁵⁶ *Aristoteles*. Met. 998b 20; Top. 127a 27–29.

⁵⁷ *Aristoteles*. Met. 1003a 33–34.

⁵⁸ *Duns Scotus*. Ordinatio I. Prologus, p. 3, q. 1, a. 1, n. 136; d. 3, p. 1, q. 2, n. 27–29.

⁵⁹ *Duns Scotus*. Lectura I. d. 3, p. 1, q. 2, n. 21–25.

⁶⁰ *Duns Scotus*. Ordinatio I. d. 3, p. 1, q. 2, n. 35, 80.

⁶¹ *Duns Scotus*. Ordinatio I. d. 3, p. 1, q. 2, n. 11–12, 16.

⁶² *Duns Scotus*. Ordinatio I. d. 8, p. 1, q. 3, n. 82–83.

⁶³ См.: Антононов А.В. Иоанн Дунс Скот и его философская теология // Иоанн Дунс Скот. Трактат о Первоначале. М., 2001. С. XVI; подробнее: Boulnois O. Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot. P., 1999. P. 223–292.

⁶⁴ *Duns Scotus*. Lectura I. d. 3, p. 1, q. 2, n. 105.

⁶⁵ Milbank J. The Word Made Strange: Theology, Language, Culture. Oxf., 1997. P. 44; Perl E.D. Thinking Being. P. 6.

философию вдовую. И Дунс Скот, конечно, внес свой вклад в этот процесс, который, впрочем, является не более негативным, чем коперниканская революция. Платонизм в данном случае означает следующее: различные способы познания накладываются на различные значения сущего, в результате чего возникает представление о различных регионах бытия, которые параллельно сосуществуют друг с другом, высвобождая один из них для Бога. После открытия унивокации становится ясно, что речь может идти о сотворенном или несотворенном *сущем*, о наличном или подручном *сущем*, но бытие остается вне этих противопоставлений, потому что оно охватывает то и другое и по своему смыслу противоположно небытию, а не какому-то типу сущего. Сущее есть множество сущих, которому принадлежит многозначность: региональные онтологии касаются различных областей сущего, которое суть сущее в отношении к бытию⁶⁶. Различие наличного и подручного, идеального и материального, следовательно, заключено в них самих, а не в бытии. Например, стол и лес различаются сами по себе, по своей сущности, а не какими-то особенными способами бытия. Ведь что позволяет относить то или иное сущее к определенному региону? По-видимому, соответствующие *сущностные свойства*, характер их отношения к нам, ибо для нас одно наличное, а другое подручное, но бытие всякий раз остается одним и тем же. По этой причине одно есть не в большей мере сущее, чем другое, ὄστε οὐκ ἄν ἐπιδέχοιτο ἢ οὐσία τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον, как говорит Аристотель⁶⁷.

Если сказанное о бытии верно, то за всеми значениями сущего должно стоять какое-то одно (πρὸς ἓν). Причем это единое не может быть сущностью, потому что в таком случае оно не обладало бы достаточной степенью всеобщности. Поскольку бытие сказывается обо всем, но не есть что-либо из того, о чем оно сказывается, в нем отсутствует какая-либо множественность, что отражается в языке: нет бытий, но лишь бытие. Поэтому можно сказать, перефразируя Аристотеля: τὸ ὄν μὲν λέγεται πολλαχῶς, τὸ δὲ εἶναι μοναχῶς⁶⁸.

Заключение: анаритмия бытия

Бытие *мыслится* как некое единство. Однако это еще не все: само по себе оно даже не едино. Как известно, уже Парменид поддается соблазну мыслить бытие как единое⁶⁹, столь пленительному для философов, что даже повинный в «отцеубийстве» Платон не может помыслить бытие иначе⁷⁰. До определенной степени это оправданно: если бытие мыслится единым, то множественность следует отнести к сущему. Однако бытие как таковое не едино, оно – *анаритмично* (ἀνάριθμος), т. е. бесчисленно, но не в смысле

⁶⁶ Думается, это можно пояснить словами И. Канта о пространстве: «Представить себе можно только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними разумеют лишь части одного и того же единственного пространства. К тому же эти части не могут предшествовать единому, всеохватывающему пространству словно его составные части (из которых можно было бы его сложить): их можно мыслить только находящимися в нем. Пространство в существе своем едино; многообразное в нем, а стало быть, и общее понятие о пространствах вообще основываются исключительно на ограничениях» (Кант II. Критика чистого разума. С. 66). То же самое нужно отнести и к бытию: если говорят о многих *бытиях*, то под ними разумеют лишь части (регионы) сущего, которые можно мыслить только находящимися в бытии как в чем-то едином и всеохватывающем.

⁶⁷ «Нельзя быть сущностью в большей или меньшей степени» (Aristoteles. Cat. 4a 8–9).

⁶⁸ «Сущее сказывается многозначно, а бытие – однозначно».

⁶⁹ 28 В 8. 5–6 DK

⁷⁰ Plato. Soph. 241d; Гагинский А.М. Бытие и единое у Платона // Платоновские исследования. Вып. 1. М., 2014. С. 97.

бесконечной множественности («звездам числа нет»), а в значении полной непричастности к числу, как то, что в принципе не поддается счислению, не имеет числа, не связано с ним («открылась бездна»). Как единое объединяет многое, так бытие охватывает сущее, что позволяет нам оперировать *понятием* бытия. Но понятие субстантивирует свой предмет, что мешает услышать его глагольное звучание. Основная характеристика сущего как сущего – та, что оно *есть*, но это последнее не является ни единым, ни множественным. В глаголе «быть», если его взять как таковой, еще нет единства или множества, оно появляется вместе с сущим, когда *что-то* есть.

Иными словами, за пределами категориальной сетки нашего восприятия, говоря по-кантовски, т. е. вне категории число, ничего числового быть не может. Или, как говорит Платон, продумывая первую гипотезу в «Пармениде», единое – не едино, потому что оно не существует как единое, ибо «в таком случае оно было бы уже сущим (ὄν)»⁷¹. Как поясняет Прокл, единое на самом деле находится *в нас*, а то первое, что вовне, оно даже и не едино, т. е. мы сами привносим единство в мышление первоначала⁷². Изначальное «единое» уже в анонимном «Комментарии к “Пармениду” Платона» было понято как бытие в его отличии от сущего⁷³. И хотя Прокл впоследствии не соглашался с такой интерпретацией⁷⁴, с моей точки зрения, она гораздо ближе к истине.

Список литературы

Апполонов А.В. Иоанн Дунс Скот и его философская теология // *Иоанн Дунс Скот*. Трактат о Первоначале. М.: Изд-во Францисканцев, 2001. С. V–XXXVI.

Гагинский А.М. Бытие и единое у Платона // Платоновские исследования. Вып. 1 / Ред.: И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа. М.: РГГУ; РХГА, 2014. С. 89–107.

Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. 248 с.

Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.

Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: СО РАН, 2011. 317 с.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad marginem, 1997. 452 с.

Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир – конечность – одиночество / Пер. с нем. В.В. Библихин, А.В. Ахутин, А.П. Шурбелев. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.

Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» / Пер. с нем. А.В. Михайлова // *Хайдеггер М.* Исток художественного творения. М.: Академический Проект, 2008. С. 302–367.

Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии / Пер. с нем. В.В. Библихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 361–381.

Черняков А.Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.

Aristotelis analytica priora et posteriora / Ed. W. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1964. 183 p.

Aristotelis categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf.: Clarendon Press, 1966. 120 p.

Aristotelis physica / Ed. W. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1950. 214 p.

⁷¹ *Plato*. Parm. 141e 11.

⁷² *Proclus*. In Parm. 54к. 11–14.

⁷³ <*Porphyrus*>. In Parm. 12. 23–35.

⁷⁴ *Proclus*. In Platonis rem publicam commentarii. 282. 20–22.

- Aristotelis topica et sophistic elenchi / Ed. W. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1958. 272 p.
- Aristotle*. Categories and De interpretation / Trans. with Notes by J.L. Ackrill. Oxf.: Oxford University Press, 2002. 162 p.
- Aristotle*. De anima / Ed. W. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1961. 122 p.
- Aristotle's metaphysics: in 2 vols. / Ed. W. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1970.
- Athanasius Magnus*. Epistula ad Afros episcopos // *Patrologia graeca* / Ed. J.-P. Migne. T. 26. P., 1857. Col. 1029–1048.
- Aubenque P.* Sur la naissance de la doctrine pseudo-Aristotélicienne de l'analogie de l'être // *Les Études philosophiques*. 1989. Vol. 44. No. 3/4. P. 291–304.
- Boulnois O.* Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot. P.: PUF, 1999. 528 p.
- Clément d'Alexandrie*. Extraits de Théodote // *Sources chrétiennes* / Ed. F. Sagnard. Vol. 23. P.: Cerf, 1948. P. 52–212.
- Damascii successoris dubitationes et solutions / Ed. C.É. Ruelle. Vol. 1. P.: Klincksieck, 1889. 324 p.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos / Ed. B. Kotter. Vol. 1. B.: De Gruyter, 1969. 350 S.
- Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus – Corpus dionysiacum I / Hrsg. von B.R. Suchla. B.: De Gruyter, 1990. 238 S.
- Duns Scotus*. Lectura prol. I, dist. 1–7 / Ed. C. Balić et al. Vol. 16. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. 567 p.
- Duns Scotus*. Ordinatio I, dist. 1–2 / Ed. C. Balić et al. Vol. 2. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. 465 p.
- Duns Scotus*. Ordinatio I, dist. 3 / Ed. C. Balić et al. Vol. 3. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. 427 p.
- Duns Scotus*. Ordinatio I, dist. 4–10 / Ed. C. Balić et al. Vol. 4. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. 442 p.
- Gerson L.* Knowing Persons. A Study in Plato. Oxf.: Oxford University Press, 2003. 318 p.
- Glucker J.* The Origin of ὑπάρχω and ὑπαρξις as Philosophical Terms // *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 1–3 ottobre 1992)* / A cura di F. Romano, D. Taormina. Firenze: L.S. Olschki, 1994. P. 1–24.
- Hadot P.* La distinction de l'être et de l'étant dans le «De Hebdomadibus de Boèce» // *Miscellanea Medievalia*. Vol. 2. B.: De Gruyter, 1963. P. 147–153.
- Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 9. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1976. 491 S.
- Hitchcock D.* The Good in Plato's "Republic" // *Apeiron*. 1985. Vol. 19. No. 2. P. 65–92.
- Kahn Ch.* Essays on Being. Oxf.: Oxford University Press, 2009. 240 p.
- Maximus Confessor*. Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis ss. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi // *Patrologia graeca* / Ed. J.-P. Migne. T. 91. P., 1865. Col. 1031–1417.
- McInerny R.* Aquinas and Analogy. Washington: Catholic University of America Press, 1996. 180 p.
- Milbank J.* The Word Made Strange: Theology, Language, Culture. Oxf.: Blackwell, 1997. 312 p.
- Narbonne J.-M.* The Origin, Significance and Bearing of the ἐπέκεινα Motif in Plotinus and the Neoplatonic Tradition // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. 17 / Ed. by J.J. Cleary, G.M. Gurtler. Leiden: Brill, 2002. P. 185–197.
- Perl E.D.* Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition. Leiden; Boston: Brill, 2014. 216 p.
- Philo Alexandrinus*. De posteritate Caini // *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* / Ed. P. Wendland. Vol. 2. B.: Reimer, 1897. S. 1–41.
- Plotinis opera: in 5 vols. / Ed. by J. Burnet. Oxf.: Clarendon Press, 1900–1905.
- Plotini opera: in 3 vols. / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill, 1951–1973.
- <Porphyrius.> In Platonis Parmenidem commentaria (fragmenta) // *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. 2. P.: Études Augustiniennes, 1968. P. 64–112.

Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeke / Ed. R. Klibansky, L. Labowsky. Londinii: Instituti Warburgiani, 1953. 138 p.

Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii. Vol. 1 / Ed. W. Kroll. Leipzig: Teubner, 1899. 316 p.

Schreiber S. Aristotle on False Reasoning: Language and the World in the “Sophistical Refutations”. N.Y.: State University of New York Press, 2003. 264 p.

Steel C. “Υπαρξις chez Proclus // Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 1–3 ottobre 1992) / A cura di F. Romano, D. Taormina. Firenze: L.S. Olschki, 1994. P. 79–100.

Theodoret of Cyrus. Eranistes / Ed. G.H. Ettlinger. Oxf.: Clarendon Press, 1975. 281 p.

Theodorus Raihuensis. Προπαρασκευή / Ed. F. Diekamp // Analecta Patristica: Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1938. P. 173–222.

Thomas Aquinas. Summa theologiae. Editio altera romana ad emendatiores editiones impressa et noviter accuratissime recognita. T. 1. Pars prima. Romae: Ex typographia Forzani, 1894. 125 p.

Wippel J.F. The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Un-created Being. Washington: Catholic University of America Press, 2000. 630 p.

On the sense of Being and the meanings of beings

Alexey Gaginsky

PhD, Research Fellow. Institute of Philosophy. Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

Once having grasped the distinction between Being and beings (*Sein und Seiendes*), it is no longer possible to study the history of ontology without understanding the forgetfulness of Being. The purpose of the present paper is to clarify the ‘**ontological difference**’ by **inquiring** into specific cases from the history of philosophy and, on the other hand, to outline the limit beyond which one cannot go back in time when speaking of Being. It can be argued that there is nothing methodologically incorrect about such an attempt, since the distinction of Being and beings appears to have been known long before Heidegger and started to take shape already in ancient Platonism. There is ample evidence for this in the lexicon of Greek ontology, focused as it was **on the study of beings, or things**. **By introducing the concept of essence**, Plato established for ontology a new and specific perspective which had a determining influence on European metaphysics. This work was continued by Aristotle who distinguishes between the different meanings of beings but fails to clarify the underlying unity behind them. It was only Heidegger who gave the question of Being an unambiguous formulation by making ‘ontological difference’ the foundation and starting point of his philosophy. With this **difference in mind, one is able to discern the core of the debate between Thomas Aquinas and John Duns Scotus**, which sheds light on how Being was conceptualized during the Middle Ages. From the above it becomes clear that Being has only one meaning, whereas beings are said in many ways. Being is predicated of all things but is identical with none of the things of which it is predicated, because Being excludes multiplicity. Despite this, Being is not the one, since by its nature it is in no way related to number.

Keywords: Being, existence, beings, essence, quiddity, ‘ontological difference’, history of ontology

References

Ackrill, J.L. (ed.) Aristotle, *Categories and De interpretatione*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 162 pp.

- Appolonov, A. "Ioann Duns Skot i ego filosofskaya teologiya" [John Duns Scotus and his philosophical theology], in: John Duns Scotus, *Traktat o Pervonachale* [Treatise on the First Principle]. Moscow: The Franciscans Publ., 2001, pp. V–XXXVI. (In Russian)
- Athanasius Magnus, "Epistula ad Afros episcopos", *Patrologia graeca*, ed. J.-P. Migne, T. 26. Paris, 1857. Col. 1029–1048.
- Aubenque, P. "Sur la naissance de la doctrine pseudo-Aristotélicienne de l'analogie de l'être", *Les Études philosophiques*, 1989, Vol. 44, No. 3/4, pp. 291–304.
- Balić, C. et al. (ed.) Duns Scotus, *Lectura prol. I*, dist. 1–7, Vol. 16. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. 567 pp.
- Balić, C. et al. (ed.) Duns Scotus, *Ordinatio I*, dist. 1–2, Vol. 2. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. 465 pp.
- Balić, C. et al. (ed.) Duns Scotus, *Ordinatio I*, dist. 3, Vol. 3. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. 427 pp.
- Balić, C. et al. (ed.) Duns Scotus, *Ordinatio I*, dist. 4–10, Vol. 4. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. 442 pp.
- Boulnois, O. *Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot.* Paris: PUF, 1999. 528 pp.
- Burnet, J. (ed.) *Platonis opera*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1900–1905.
- Chernyakov, A. *Ontologiya vremeni: Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera* [Ontology of time: Being and time in philosophy of Aristotle, Gusserl, and Heidegger]. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 460 pp. (In Russian)
- Clément d'Alexandrie, "Extraits de Théodote", *Sources chrétiennes*, ed. F. Sagnard, Vol. 23. Paris: Cerf, 1948, pp. 52–212.
- Diekamp, F. (ed.) Theodoros Raithuensis, "Προπαρασκευή", *Analecta Patristica: Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik.* Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1938, pp. 173–222.
- Dobrokhotov, A. *Kategoriya bytiya v klassicheskoi zapadnoevropeiskoi filosofii* [The category of Being in classical European philosophy]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1986. 248 pp. (In Russian)
- Ettlinger, G.H. (ed.) Theodoret of Cyrus, *Eranistes.* Oxford: Clarendon Press, 1975. 281 pp.
- Gaginsky, A. "Bytie i edinoe u Platona" [Being and the One in Plato], *Platonovskie issledovaniya* [Platonic Studies], Vol. 1, ed. by I. Protopopova, O. Alieva & A. Garadzha. Moscow: RGGU Publ.; RHGA Publ., 2014. pp. 89–107. (In Russian)
- Gerson, L. *Knowing Persons. A Study in Plato.* Oxford: Oxford University Press, 2003. 318 pp.
- Glucker, J. "The Origin of ὑπάρχω and ὑπαρξις as Philosophical Terms", *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 1–3 ottobre 1992)*, a cura di F. Romano, D. Taormina. Firenze: L.S. Olschki, 1994, pp. 1–24.
- Hadot, P. (ed.) <Porphyrius,> "In Platonis Parmenidem commentaria (fragmenta)", in: P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Vol. 2. Paris: Études Augustiniennes, 1968, pp. 64–112.
- Hadot, P. "La distinction de l'être et de l'étant dans le 'De Hebdomadibus de Boèce'", *Miscellanea Medievalia*, Vol. 2. Berlin: De Gruyter, 1963, pp. 147–153.
- Heidegger, M. "Slova Nietzsche 'Bog mertv'" [Words of Nietzsche 'God is dead'], trans. by A. Mikhailov, in: M. Heidegger, *Istok khudozhestvennogo tvoreniya* [The Origin of the Work of Art]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2008. pp. 302–367. (In Russian)
- Heidegger, M. "Tezis Kanta o bytii" [Thesis of Kant about being], trans. by V. Bibikhin, in: M. Heidegger, *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and being: Articles and speeches]. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 361–381. (In Russian)
- Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and time], trans. by V. Bibikhin. Moscow: Ad marginem Publ., 1997. 452 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. 491 S.

Heidegger, M. *Osnovnye ponyatiya metafiziki: Mir – konechnost' – odinochestvo* [Main concepts of metaphysics: World – Ending – Loneliness], trans. by V. Bibikhin, A. Akhutin & A. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2013. 592 pp. (In Russian)

Heidegger, M. *Osnovnye problemy fenomenologii* [The main problems of phenomenology], trans. by A. Chernyakov. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 446 pp. (In Russian)

Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (ed.) *Plotini opera*, 3 vols. Leiden: Brill, 1951–1973.

Hitchcock, D. “The Good in Plato’s ‘Republic’”, *Apeiron*, 1985, Vol. 19, No. 2, pp. 65–92.

Kahn, Ch. *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 240 pp.

Kant, I. *Sochineniya* [Works], Vol. 3. Moscow: Choro Publ., 1994. 741 pp. (In Russian)

Klibansky, R. & Labowsky, L. (ed.) *Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeke*. Londinii: Instituti Warburgiani, 1953. 138 pp.

Kotter, B. (ed.) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Vol. 1. Berlin: De Gruyter, 1969. 350 S.

Kroll, W. (ed.) *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, Vol. 1. Leipzig: Teubner, 1899. 316 pp.

Maximus Confessor, “Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis ss. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi”, *Patrologia graeca*, ed. J.-P. Migne, T. 91. Paris, 1865, Col. 1031–1417.

McInerny, R. *Aquinas and Analogy*. Washington: Catholic University of America Press, 1996. 180 p.

Milbank, J. *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*. Oxford: Blackwell, 1997. 312 pp.

Minio-Paluello, L. (ed.) *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1966. 120 pp.

Narbonne, J.-M. “The Origin, Significance and Bearing of the ἐπέκεινα Motif in Plotinus and the Neoplatonic Tradition”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. 17, ed. by J.J. Cleary & G.M. Gurtler. Leiden: Brill, 2002, pp. 185–197.

Orlov, E. *Filosofskii yazyk Aristotelya* [Philosophical language of Aristotle]. Novosibirsk: SO RAN Publ., 2011. 317 pp. (In Russian)

Perl, E.D. *Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Leiden; Boston: Brill, 2014. 216 pp.

Philo Alexandrinus, “De posteritate Caini”, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. P. Wendland, Vol. 2. Berlin: Reimer, 1897, S. 1–41.

Ross, W. (ed.) *Aristotelis analytica priora et posteriora*. Oxford: Clarendon Press, 1964. 183 pp.

Ross, W. (ed.) *Aristotelis physica*. Oxford: Clarendon Press, 1950. 214 pp.

Ross, W. (ed.) *Aristotelis topica et sophisticorum elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958. 272 p.

Ross, W. (ed.) Aristotle, *De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961. 122 pp.

Ross, W. (ed.) *Aristotle’s metaphysics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Ruelle, C.É. (ed.) *Damascii successoris dubitationes et solutions*, Vol. 1. Paris: Klincksieck, 1889. 324 pp.

Schreiber, S. *Aristotle on False Reasoning: Language and the World in the ‘Sophistical Refutations’*. New York: State University of New York Press, 2003. 264 pp.

Steel, C. “Υπαρξίς chez Proclus”, *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 1–3 ottobre 1992)*, a cura di F. Romano, D. Taormina. Firenze: L.S. Olschki, 1994, pp. 79–100.

Suchla, B.R. (Hg.) Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus – Corpus dionysiacum* I. Berlin: De Gruyter, 1990. 238 S.

Thomas Aquinas, *Summa theologiae. Editio altera romana ad emendatiores editiones impressa et noviter accuratissime recognita*, T. 1, Pars prima. Romae: Ex typographia Forzani, 1894. 125 pp.

Wippel, J.F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington: Catholic University of America Press, 2000. 630 pp.