

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Гагинский А.М. — Идея блага у Платона и Хайдеггера // Философская мысль. – 2023. – № 11. DOI:

10.25136/2409-8728.2023.11.69032 EDN: VKWLWS URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=69032

Идея блага у Платона и Хайдеггера

Гагинский Алексей Михайлович

ORCID: 0000-0001-9412-9064

кандидат философских наук

Старший научный сотрудник, Институт философии РАН

109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, 12/1, оф. 412

✉ algaginsky@gmail.com



[Статья из рубрики "Онтология: бытие и небытие"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.11.69032

EDN:

VKWLWS

Дата направления статьи в редакцию:

19-11-2023

Аннотация: В статье рассматривается вопрос о рецепции Платона в философии Хайдеггера. В частности, в центре исследования стоит вопрос о том, как Хайдеггер осмыслял идею блага из «Государства» Платона. Здесь возникает ряд важных для истории философии затруднений. Каков онтологический статус идеи блага? Как идея блага связана с демиургом из диалога «Тимей»? С одной стороны, хорошо известно, что поздний Хайдеггер критиковал Платона и всю европейскую метафизику, которая была и остается платонизмом. С другой стороны, у раннего Хайдеггера совершенно отчетливо представлена попытка освоить сияющие высоты платонизма: вопрос о смысле бытия нуждается в таком ракурсе, с которого можно высветить определенный ответ – и этот ракурс Хайдеггер заимствует у Платона. Подобно тому, как благо наделяет сущее бытием и истиной, так понимание бытия возможно из времени, ибо именно временность есть условие понимания бытия, она высвечивает его смысл. И если у Платона бытие «набрасывается» на благо, или на единое, то для Хайдеггера таким условием выступает время. Этот ход мысли, принципиальный для всего проекта фундаментальной онтологии, напрямую связан с философией Платона, который впервые смог подняться столь

высоко, чтобы стать $\pi\alpha\rho\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\omega\varsigma\ \omicron\pi\sigma\iota\alpha\varsigma$, увидеть сущее как бы со стороны, т.е. в с π запредельной идеи блага. Тем не менее Хайдеггер критикует Платона, что позволяет поставить вопрос: как Хайдеггер понимал платоновское $\pi\alpha\rho\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\omega\varsigma\ \omicron\pi\sigma\iota\alpha\varsigma$ и учение блага? Ответить на этот вопрос однозначно нельзя, поскольку Хайдеггер подходил с разных сторон к этому вопросу и в разное время по-разному трактовал это важнейшее положение греческого мыслителя. Тем не менее основные замечания можно свести к двум: (1) благо мыслилось Платоном как нечто моральное и поэтому смешивалось с сущим, (2) благо подчиняет бытийное, подводит его под пригодность.

Ключевые слова:

благо, запредельность, бытие, существование, действительность, изготовленность, Платон, Хайдеггер, демиург, Аристотель

Вступление

Отношение Хайдеггера к Платону было весьма неоднозначным (см.: [\[1\],\[2\]](#)). С одной стороны, хорошо известно, что поздний Хайдеггер критиковал Платона и всю европейскую метафизику, которая была и остается платонизмом: «На протяжении всей истории философии мысль Платона в модифицированных формах остается руководящей. Метафизика — это платонизм. Ницше обозначает свою философию как перевернутый платонизм» [\[3, с. 71\]](#). С другой стороны, у раннего Хайдеггера совершенно отчетливо представлена попытка освоить сияющие высоты платонизма: вопрос о смысле бытия нуждается в таком ракурсе, с которого можно высветить определенный ответ — и этот ракурс Хайдеггер заимствует у Платона. Подобно тому, как благо наделяет сущее бытием и истиной, так понимание бытия возможно из времени, ибо именно временность есть условие понимания бытия, она высвечивает его смысл. Т. Шихан, известный и весьма основательный хайдеггеровед, в своей итоговой работе утверждает, что центральная проблематика философии Хайдеггера связана по преимуществу с этой оптикой, ибо основным для немецкого философа был вовсе не вопрос о бытии, как обычно считается, а именно вопрос о понимании бытия, т.е. вопрос о той точке, с которой бытие вообще становится постижимо. Более того, Шихан полагает, что большинство исследователей Хайдеггера не учитывают это принципиальное обстоятельство, а потому предлагает сменить парадигму, доминирующую в хайдеггероведении: «В первую очередь, философия Хайдеггера вообще не была устремлена к Sein. Скорее, он искал das Woher des Seins, "откуда" бытия, "то, из чего и через что случается бытие"» [\[4, с. 9\]](#). Точнее говоря, позиция Хайдеггера такова:

«Вопрос о бытии, однако, может также подразумевать: сущность самого бытия — что есть бытие (не сущее). Это тот вопрос (die Frage), который сперва должен быть поставлен в связи с ведущим вопросом и как вопрос должен сделаться ощутимым в его необходимости. В нем ищется сущность самого бытия — то, откуда и через что оно как бытие существует (das von woher und wodurch es als das Sein west) —; этот вопрос есть основной вопрос (die Grundfrage), к которому прежний ведущий вопрос должен быть возвращен» [\[5, с. 82\]](#).

И именно эта оптика у Хайдеггера в 20-е гг. ясно связывается с Платоном и его учением о блага. Что это вообще за оптика? Почему она необходима? Хайдеггер говорит так:

«Мы понимаем сущее только в той мере, в какой мы набрасываем его на бытие; при том

и само бытие должно некоторым образом быть понято, т.е. бытие, в свою очередь, должно набрасываться на что-то. <...> Если существующий (Dasein) в самом себе содержит понимание бытия (Seinsverständnis), а *временность* делает возможным существующего в его бытийном устройении (Seinsverfassung), то *временность* также должна быть *условием возможности понимания бытия* и, вместе с тем, *наброска бытия на время* (*des Entwurfs des Seins auf die Zeit*). Вопрос в том, есть ли время на деле то самое, на что набрасывается само бытие, есть ли время то самое, из чего мы понимаем нечто такое, как бытие. <...> Бытие набрасывается на что-то, откуда оно становится понятным, хотя и *не предметно*» [\[6, с. 396-398\]](#).

Чтобы бытие стало более отчетливым, чтобы его можно было как-то понять, необходимо увидеть его «со стороны», выйти «за пределы» бытия, ступить как бы вовне: понимание есть набрасывание (*das Verstehen ein Entwerfen ist*) [\[6, с. 396\]](#), поэтому бытие понимается лишь тогда, когда оно набрасывается на что-то. И если у Платона бытие «набрасывается» на благо, или на единое, то для Хайдеггера таким условием выступает время. Впрочем, на этом основании нельзя сказать, что время есть более раннее по отношению к бытию, подобно тому, как это было в неоплатонизме, где единое мыслилось как предшествующее бытию, ибо последнее представляет собой нечто вторичное и несколько ущербное по сравнению с первоначалом. Скорее же, бытие и время следует понимать в их взаимосвязи, ибо бытие и есть время, говорит Хайдеггер: *das Sein... ist die Zeit* [\[7, с. 442\]](#). Тем не менее они не тождественны и вполне различимы, поскольку бытие определяется временем, оно набрасывается на время, из чего только и становится понятным то, что называется бытием как таковым.

Этот ход мысли, принципиальный для всего проекта фундаментальной онтологии, напрямую связан с философией Платона, который впервые смог подняться столь высоко, чтобы стать $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\acute{\omega}\varsigma\ \omicron\pi\sigma\tau\alpha\varsigma$, увидеть сущее как бы со стороны, т.е. в сф. запредельной идеи блага [\[8, с. 504e-509d\]](#). И хотя Хайдеггер считает необходимым «предотвратить роковое недоразумение» [\[9, с. 372\]](#) и прояснить свою позицию, отличив ее от той, которую занимал Платон, он все же прямо говорит, что остается в рамках платонизма (правда, Хайдеггер отличает свой платонизм от платонизма варваров (Platonismus der Barbaren), см.: [\[10, с. 42-43\]](#)). Лишь после поворота Хайдеггер будет стремиться освободиться от этой роковой проблемы всей европейской метафизики, однако в 20-х гг. это еще не так.

«Перед нами стоит задача не только от- и при-ходить от сущего к его бытию, но и, если мы спрашиваем об условии возможности понимания бытия как такового, *вопросать даже за пределы бытия* (*noch über das Sein hinaus*) о том, на что оно само как бытие *набрасывается* (*woraufhin es selbst als Sein entworfen ist*). <...> Мы видели с разных сторон, что вопрос о бытии вообще в явном виде попросту больше не ставится, но что он повсеместно требует своей постановки. Когда мы ставим его заново, мы вместе с тем понимаем, что философия в своем кардинальном вопросе не продвинулась дальше по сравнению с тем, какой она была у Платона, и что в итоге ее глубинная тоска — не столько о том, чтобы продвинуться дальше, т. е. уйти от самой себя, сколько о том, чтобы *прийти к самой себе*. <...> Не нужно пространных доказательств, чтобы стало понятно, сколь непосредственно мы, пытаясь выйти за пределы бытия к свету (*über das Sein hinauszugehen zu dem Licht*), из которого и в котором оно само вступает в просвет понимания, движемся в поле основной проблемы Платона» [\[9, с. 374-375, с изм.\]](#).

Это и есть искомый ракурс: время есть свет, в котором постигается бытие. Поэтому,

когда Хайдеггер говорит, что на протяжении «всей истории философии мысль Платона в модифицированных формах остается руководящей» [3, с. 71], вполне вероятно, что он включает в эту историю и самого себя. Отсюда становится понятной та постоянная борьба, которую Хайдеггер ведет с Платоном. Однако это сближение Хайдеггера с Платоном остается с внешней стороны лишь формальным. Так, хотя в 20-х гг. Хайдеггер воспринимает любую попытку философии продвинуться дальше Платона как уход от самой себя (на что сам он пока еще не решается, это произойдет в 30-х), тем не менее уже тогда немецкий философ был достаточно критичен по отношению к Платону в частности и античной онтологии в целом. Образно выражаясь, Хайдеггер поднимается на горную вершину, где беседуют Сократ и Главкон, откуда открывается прекрасный вид на всю округу, на ослепительное солнце и все, что оно освещает, однако Meister aus Deutschland хочет остаться там один... Хайдеггер заимствует ракурс, принимает во внимание точку зрения, но его акценты расставлены иначе, что в итоге приводит к отказу от этой перспективы. Поэтому до поворота задача состояла вовсе не в том, чтобы преодолеть Платона и всю метафизику, а в том, чтобы подняться на его высоту, постараться увидеть горизонт его глазами. И хотя сам вопрос о бытии был пробужден Аристотелем, а точнее той его интерпретацией, которую Хайдеггер нашел в диссертации Ф. Brentano. Как вспоминал Хайдеггер спустя годы: «По некоторым намекам в философских журналах я узнал, что образ мыслей Гуссерля был определен Францем Brentano. Его диссертация "О многозначности сущего по Аристотелю" (1862) с 1907 года была посохом и жезлом (Stab und Stecken) в моих первых неуклюжих попытках проникнуть в философию. До-вольно смутно задело меня размышление: если сущее сказывается во многих значениях, какое тогда ведущее основозначение? (Wenn das Seiende in mannigfacher Bedeutung gesagt wird, welches ist dann die leitende Grundbedeutung?) Что называется бытием? (Was heißt Sein?)» [11, с. 93]. Тем не менее путь осмысления этого вопроса был подсказан именно Платоном и его учением о благе, которое $\pi\alpha\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\acute{\omicron}\varsigma\ \omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$, по ту сторону сущести. О синтезе у раннего Хайдеггера аристотелевской многозначности и платоновской унивокальности говорит, например, Ф. Вольпи: [12, с. 14–19, 30, 47].

Здесь необходимо сделать одно методологическое замечание. То, что у Хайдеггера были «сложные отношения» с неоплатонизмом, отмечалось неоднократно. Начиная по меньшей мере с наблюдений В. Байервальтеса, хорошо известно, что Хайдеггер зачастую игнорирует учение о едином и связанную с этим проблематику, а если и высказывается, то не вполне определенно или не вполне корректно (напр.: [13], [14], [15]). Однако неоплатоническая критика в адрес Хайдеггера исходит из презумпции доверия букве греческих текстов, вследствие чего носит в основном филологический, а не философский характер. Встречая высказывания, которые на первый взгляд не согласуются с трактовкой Хайдеггера, исследователи толкуют их как свидетельства, опровергающие взгляды немецкого философа. Но как сказал однажды Плотин о своем коллеге: $\phi\iota\lambda\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \mu\upsilon\ldots\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\varsigma\ \delta\acute{\omicron}\ \omicron\sigma\tau\alpha\mu\acute{\omicron}\varsigma$ («Лонгин филолог... но никоим образом не философ» [16, с. 14]). Возможно, именно так на неоплатоническую критику мог бы ответить и Хайдеггер. В связи с этим я однажды представил попытку *деконструкции генологии*, основанную на необходимости учитывать онтологическое различие, когда речь идет о едином или благе [17, с. 51–117]. Тем не менее сказанное еще не означает, что Хайдеггеру следует верить на слово и его трактовка $\epsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ верна.

Итак, две крайности, которых следует избегать, можно сформулировать следующим образом: (1) метафизика приводит к забвению бытия, потому что оно всегда сводилось к сущему и вообще не было помыслено в истории философии, (2) единое/благо прежде не

только сущего, но и бытия в его отличии от сущего. Первая позиция принадлежит Хайдеггеру и выражается в его бытийной истории, вторую исследователи связывают если не с Платоном, то по меньшей мере с Плотинем и Проклом. Однако обе точки зрения весьма сомнительны, хотя и по разным причинам. И поскольку вторую позицию мне уже приходилось рассматривать, в данной статье речь пойдет только о первой. Точнее говоря, в центре внимания будет отождествление Хайдеггером идеи блага с демиургом, что становится понятным в контексте редукции античного понимания бытия к изготовленности, которую немецкий философ осуществил еще в начале 20-х гг.

Идея блага и демиург

На протяжении всего своего философского пути Хайдеггер то и дело затрагивал проблематику $\pi\alpha\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$, однако довольно редко углублялся в ее обсуждение — зачастую эта тема просто встраивается в движение мысли немецкого философа для подтверждения собственных воззрений. Это особенно характерно для поздних упоминаний, когда Хайдеггер пересматривает свои взгляды 10-х и 20-х гг. и разрабатывает концепцию бытийной истории, так что к концу 30-х оказывается, что философии все-таки необходимо «продвинуться дальше, т. е. уйти от самой себя», выйти из поля «основной проблемы Платона», ибо в идее блага и ее запредельности уже кроется забвение бытия и разрушение истины. В конце 30-х гг. Хайдеггер будет писать так:

«В какой-то мере уже в $\pi\alpha\theta\eta\nu$ как высшей “идее” предначертано ценностное мышление и тем самым решен нигилизм метафизики. $\delta\alpha$ как сущность сущего; $\delta\alpha$ то $\pi\alpha\theta\eta\nu$ ($\pi\alpha\theta\eta\nu$ как $\delta\alpha$), тем не менее $\pi\alpha\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ τὸ οὐκ οὐκ. Сущность (Seiendheit) сд~~ел~~ающее-пригодным (das Tauglichmachende), и все же снова постигается как $\delta\alpha$ Неудовлетворительное прочтение $\pi\alpha\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ в “О сущности основания” — в $\pi\alpha\theta\eta\nu$ фактическое разрушение $\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$. <...> Метафизика есть (ср. уже $\pi\alpha\theta\eta\nu$ как $\pi\alpha\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ οὐκ οὐκ) разрушение $\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$; но тем самым и уничтожение различимости сущего и бытия ее основности; и в этом кроется: оставленность бытия сущего и забвение бытия (die Seinsverlassenheit des Seienden und die Vergessenheit des Seins). Уничтожение “различимости”, тогда как она сама уже — двусмысленное начало возможности бытийного-вопроса и основание ἀλήθεια (уничтожение в пользу сущего)» [\[19, с. 41, 55\]](#).

Прежде всего, пара пояснений. 1) Этот и другие тексты в таком духе не позволяют согласиться с интерпретацией А. Серафина, который пытается провести аналогию между $\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ и внеэтическим $\pi\alpha\theta\eta\nu$, ибо Хайдеггер прямо утверждает, что идея блага разрушает истину (см.: [\[20\]](#)). Тем не менее к этой теме еще предстоит вернуться ниже. 2) О «неудовлетворительном прочтении $\pi\alpha\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ в “О сущности основания”» [\[18, с. 114-115\]](#). Речь идет о том, что в 1929 г., когда Хайдеггер писал эту статью, он еще считал возможным говорить о благе как запредельном бытию: «Трансценденция отчетливо высказана в платоновском $\pi\alpha\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ τὸ οὐκ οὐκ» [\[18, с. 114\]](#). Однако затем Хайдеггер пересмотрел свою позицию, а потому впоследствии добавляет примечание к этому предложению: «Нет! Вот-бытие (Da-sein) вовсе не понятно и не узноано. $\pi\alpha\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ тоже не трансценденция, а ἀγαθόν как αἰτία» [\[18, с. 114\]](#).

Ясно, что такие размышления по-настоящему уже не предполагают заинтересованности в мысли Платона, которая воспринимается, скорее, как пройденный этап. Как было сказано выше, в 30-х гг. Хайдеггер пересматривает свое отношение к Платону и приходит к мысли, что в идее блага уже сокрыто разрушение истины — «в $\pi\alpha\theta\eta\nu$ фактическое разрушение $\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ ». Однако в 20-х гг. его позиция была совершенно

иной, ибо Хайдеггер принимает точку зрения Платона: перенимая оптику, переосмысляя идею блага и заменяя ее временностью, он не отказывается от этого ракурса в целом, связывая его с самим существом философии, в том числе и своей. Как заметил Р. Петковшек: «В кратком комментарии к платоновской аллегории солнца Хайдеггер ясно показал, что экзистенциальная реинтерпретация идеи блага Платона есть основание его экзистенциальной аналитики» [\[21, с. 45\]](#). В этом смысле философия раннего Хайдеггера — это все еще платонизм, который он будет впоследствии настойчиво преодолевать. В частности, он воспроизводит классический локус:

«Что солнечный свет — для чувственного зрения, то $\delta\alpha$ то $\gamma\alpha\theta\alpha$, идея блага, научной мысли и особенно для философского познания. <...> То, что высветляет познание сущего (позитивную науку) и познание бытия (философское познание), как выявление, лежит за пределами бытия. Только если мы стоим в этом свете, мы познаем сущее, мы понимаем бытие. Понимание бытия коренится в наброске некоего $\pi\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ $\tau\epsilon$ $\sigma\alpha\varsigma$. Тем самым Платон сталкивается с чем-то таким, что он называет “возвышающимся за пределы бытия (über das Sein hinausragend)”. И это нечто выполняет функцию света, высветления для любого выявления сущего, или здесь — высветления для понимания самого бытия» [\[9, с. 375–377, с изм.\]](#).

В неоплатонизме подобную функцию выполняло единое, которое мыслилось как тождественное благу, ибо все сущее представляет собой большую или меньшую степень единства, большую или меньшую меру блага, тогда как то, что не причастно единству/благу, непознаваемо и вовсе не существует, а потому даже бытие постигается лишь в свете идеи блага, или в рамках той или иной степени единства, ведь единое и благо тождественны. В дальнейшем в патристической и средневековой философии единое/благо будет отождествляться с Богом. Как говорит Григорий Богослов: «Солнце в чувственном то же, что Бог в мысленном, сказал один из не наших. Оно просвещает взор, как Бог ум, и всего прекраснее в видимом, как и Бог в умопостигаемом» [\[22, or. 28.30.1–3\]](#), [\[22, or. 40.5.3–5\]](#). Ср.: «...что благо в умопостигаемой области (ν $\tau\epsilon$ $\nu\alpha\upsilon\tau\alpha$ $\tau\acute{o}\nu$ по отношению к уму и умопостигаемому, то в области зримого Солнце по отношению к зрению и зримому» [\[8, с. 508b–c\]](#). Впоследствии эта трактовка стала настолько общепринятой, что именно через нее исследователи XIX в. рассматривали не только патристическую или средневековую философскую теологию, но и философию самого Платона начали толковать в свете этой интерпретации. В частности, Э. Целлер в своем классическом труде по античной философии пишет:

«...согласно Resp. VI, 508 E, VII, 517 B, идея блага есть причина всего совершенства, всего бытия и познания; с благом же совпадает (Phileb. 22 C) божественный разум, и на том самом месте, которое обычно занимают идеи, мы встречаем в Филебе (23 C и сл., 26 E и сл., 28 C и сл.) “причину”, от которой происходит всякий порядок и разум в мире. <...> Таким образом, благо как абсолютная основа всего бытия совпадает для него с божеством, которое в “Тимее” (28 C, 37 A) характеризуется теми же чертами, как и благо, а в “Филебе” (22 C...) отождествляется с божественным разумом» [\[23, с. 137–139\]](#), (см. также: [\[24, 172–173, 183\]](#)).

Хайдеггеру эта трактовка была хорошо известна (в курсе «Основные понятия античной философии», прочитанном в 1926 г., Хайдеггер указывает исследовательскую литературу, на которую он опирается и которую рекомендует студентам, включая сюда исследования Э. Целлера, В. Виндельбанда и других, см.: [\[25, с. 16\]](#)) и потому отнюдь не случайно, что он воспроизводит ее — на тот момент она не могла вызвать каких-либо

нареканий. Вместе с тем Хайдеггер дополняет эту трактовку весьма характерной деталью, которая давала ему возможность подтвердить, что бытие мыслится Платоном в рамках изготовленности, т.е. соответствует общей характеристике античной онтологии, которую немецкий философ разработал еще в летнем курсе 1922 г. и позднее развивал в курсе «Основные проблемы феноменологии» (подробнее: [\[26\]](#)). В соответствии с этим он пишет:

«Мы не вдаемся здесь в трудности платоновой интерпретации, мы не вдаемся и в доказательство взаимосвязи идеи блага с тем, что мы разобрали ранее, говоря об античной понятности бытия (*das antike Seinsverständnis*), ее происхождении из изготовления (*Ursprung aus dem Herstellen*). Все выглядит так, будто наш тезис о том, что античная философия интерпретирует бытие в горизонте изготовления (*im Horizont des Herstellens*) в самом широком смысле этого слова, не имеет никакого отношения к тому, что Платон фиксирует в качестве условия возможности понимания бытия. Наша интерпретация античной онтологии и ее путеводной нити кажется произвольной. Что общего может иметь идея блага с изготовлением? Мы не будем в это вдаваться, напомним только, что $\delta\alpha\tau\omicron\ \gamma\alpha\theta\omicron$ есть не что иное, как $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\omicron\varsigma$, изготовитель таковой (*der Hersteller schlechthin*). Уже это позволяет увидеть, как $\delta\alpha\tau\omicron\ \gamma\alpha\iota$ связана с $\rho\omicron\iota\epsilon\iota\nu$, $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, $\tau\acute{\epsilon}\chi\upsilon\eta$ в самом широком смысле» [\[9, с. 379, с изм.\]](#).

Несмотря на то, что здесь дается лишь намек, для Хайдеггера это принципиальное обстоятельство. Именно в рамках этой интерпретации он рассматривает всю античную и средневековую онтологию. Однако истолковать бытие как изготовленность у Платона можно только при помощи довольно искусной герменевтики, включающей отождествление идеи блага с демиургом. И хотя это весьма распространенная в прошлом трактовка, тем не менее для нее нет достаточных оснований (о чем будет сказано ниже).

Как бы там ни было, намек Хайдеггера вполне понятен. Во-первых, следуя стандартной интерпретации Целлера, Хайдеггер подтверждает тождество идеи блага и демиурга, что является чрезвычайно важным для его концепции онтотеологии, а значит и для понимания метафизики, т.е. бытийной истории в целом. Во-вторых, Хайдеггер тем самым дополнительно обосновывает свою интерпретацию античного понимания бытия как изготовленности, ибо $\acute{\iota}\delta\epsilon\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \gamma\alpha\theta\omicron\iota$ связывается с $\rho\omicron\iota\epsilon\iota\nu$, $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ и $\tau\acute{\epsilon}\chi\upsilon\eta$, *der Hersteller* — с *das Herstellen*, Творец — с сотворенным. Это значит, что идея блага и демиург были истолкованы Платоном в рамках такого понимания бытия, которое было считано с изготовления и обусловлено характером производящего поведения (*das herstellende Verhalten*) человека. Отсюда вытекает и следующий тезис Хайдеггера:

«Все сущее, которое не есть Бог, нуждается в изготовлении в самом широком смысле и поддержании. Изготовление для имеющегося-пред-рукой (*Herstellung zu Vorhandenem*) и для не нуждающегося в изготовлении (*Herstellungsunbedürftigkeit*) составляют горизонт, внутри которого понимается "бытие". Всякое сущее, которое не есть Бог, есть *ens creatum*» [\[112, с. 123\]](#).

Так история метафизики у Хайдеггера замыкается в самой себе, образуя рамку онто-теологии: Платон открывает такой ракурс, с которого становится понятным само бытие, однако он не удерживается на этой высоте, потому что демиург в любом случае есть лишь высшее сущее, которое заслоняет бытие и препятствует его пониманию. (Апофатическая теология и связанная с этим проблематика, которая была знакома Хайдеггеру на примере Плотина и Майстера Экхарта, выносятся за скобки и по существу не играет никакой роли в бытийной истории и онтотеологии. О связи Экхарта с

неоплатонизмом, апофатикой и соответственно с Платоном: [27]). Поэтому Хайдеггер хочет изгнать Платона с этих сияющих вершин, он намерен остаться здесь в гордом одиночестве. Отождествляя идею блага с демиургом, Хайдеггер дает понять, что Платон на самом деле не выходит за пределы изготовленности, за пределы бытия, т.е. $\pi\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$, но остается в области сущего. Как будет писать поздний Хайдеггер:

«Задумывался ли кто-нибудь о том, как неразрывно $\pi\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ ($\pi\acute{\alpha}\theta\upsilon$) остается связанно с $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$? Даже в самом дальнем отталкивании (*Absprung*) этот *Absolutum*, через который хотят протащить Бога в философию, остается определенным в качестве $\pi\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ т.е. $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ через $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, через υ и $\epsilon\pi\upsilon\nu\alpha\iota$ — так же несомненно, как вечность в смысле *nunc stans* от времени как *nunc fluens*» [28, с. 74].

Это очень важное и очень характерное замечание для Хайдеггера. Еще в 20-х гг. философ пришел к заключению, что вечность в философии мыслится незаконным образом. Так, если Платон определяет время как подвижный образ вечности ($\epsilon\pi\kappa\kappa\iota\nu\eta\tau\acute{o}\nu\ \tau\iota\nu\alpha\ \alpha\pi\acute{\alpha}\nu\omicron\varsigma$) [29, с. 37d], что предполагает вторичность времени по отношению к вечности, то на самом деле логика здесь обратная: идею вечности мы выводим из нашего понимания времени. Стало быть, можно сказать, что вечность есть неподвижный образ времени, вечность есть застывшее, остановленное время. Хайдеггер полагает, что вечность есть «простой дериват бытия-во-времени» [30, с. 140]. Это можно увидеть из знаменитого определения вечности, которое Фома приписывает Боэцию (хотя у последнего оно не встречается): *nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatum* — преходящее настоящее производит время, пребывающее настоящее производит вечность [31, с. I,q.10,a.2,a.1]. Эта же логика присутствует, согласно Хайдеггеру, и в $\pi\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$, которое мыслится через $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, т.е. через υ и $\epsilon\pi\upsilon\nu\alpha\iota$: за пределами сущности мыслится именно из сущности. Значит, нет легитимного способа говорить о трансценденции в платоническом, т.е. метафизическом, смысле. Всякая за пределами, $\pi\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$, понимается через имманентность, посюсторонность: эпекейничность выводится из эпитадичности ($\pi\acute{\alpha}\pi\tau\acute{\alpha}\delta\epsilon$ — по сю сторону, противоположность $\pi\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ — по ту сторону), а не наоборот. И надо признать, что это весьма сильный тезис.

Стало быть, трансцендентность опустошается, но все же можно присвоить освободившееся пространство, открытое Платоном, что Хайдеггер успешно и делает. Как было отмечено выше, Хайдеггер замещает идею блага понятием временности, в свете которой постигается бытие. Как пишет Р. Петковшек: «По Хайдеггеру, *epekeina* относится к наиболее собственной бытийной структуре существующего (*Seinsstruktur des Daseins*), которая проявляется как забота о себе (*Selbstsorge*). А забота о себе, по Хайдеггеру, предполагает временность как изначальную трансцендентность, занимающую в фундаментальной онтологии то место, которое в (нео)платонической онтологии имела идея блага. Почти дословно Хайдеггер дважды перефразирует знаменитую аллегорию солнца из "Государства" и ее неоплатоническую интерпретацию, чтобы описать роль темпоральности как "превосходства источника (*Übermacht der Quelle*)" в иерархической, феноменологической хронологии» [21, с. 61].

Таким образом, следуя по стопам великих предшественников, Хайдеггер совершает новое «отцеубийство» и производит отмщение за «отца нашего Парменида» [32, с. 241d]. Казалось бы, на этом статью можно было бы и окончить, однако мотивы Хайдеггера пока что совершенно неясны. Нужно присмотреться, на каком вообще основании он отождествляет идею блага с демиургом?

Вообще говоря, понятие *das Hergestelltsein*, т.е. истолкование бытия как

изготовленности, очень походит на анахронизм, обязанный своим происхождением как христианскому образованию Хайдеггера, так и тому видению мира, которое господствует с эпохи промышленной революции. Достаточно сказать, что до и вне распространения библейской парадигмы творения (через Филона Александрийского и всю эпоху патристики) весьма затруднительно сводить понимание бытия к изготовленности. Причем не только человек ранней или классической античности, но и какой-нибудь средневековый монах вряд ли мог бы сказать про «дом и двор, лес, поле, солнце, свет и тепло», что это *Erzeugnisse der Natur* — продукты природы, словно она есть некая фабрика (А. Г. Черняков не случайно перевел это неточно, как «то, что постоянно дает природа» [\[9, с. 143\]](#)). Когда Хайдеггер впервые начинает толковать античное бытие в контексте изготовления, т.е. в 1922 г., не следует забывать, что за плечами у него семинария и теологический факультет, искренняя юношеская вера, от которой он постепенно отходил, а также увлечение Лютером [\[33, с. 172-210\]](#), поэтому вполне вероятно, что такой бэкграунд накладывает отпечаток на его ранние интерпретации Аристотеля, на которого он невольно проецировал христианский креационизм и через которого стал рассматривать всю античную онтологию.

Тем не менее хорошо известно, что космология Аристотеля не предполагает идеи творения, или произведенности, но утверждает учение о вечности мира, что естественно вызывало определенные трудности в средневековой культуре (см.: [\[34\]](#)). Перводвигатель не творит мир и ничего не изготавливает, но лишь актуализирует, от века движет. Нет нового в подлунном мире, с точки зрения Аристотеля, нет эволюции, все формы целесообразно упорядочены. И вопреки Хайдеггеру, не возможное имеет приоритет, а действительное. (Как отметил Дж. Милбанк, приоритет возможного перед действительным, постулируемый от Дунса Скота до Хайдеггера, является весьма проблематичным для традиционной и более ранней христианской онтологии, поскольку предполагает иное понимание бытия. Тем более ошибочно с такой позиции рассматривать античную философию и патристическую мысль. См.: [\[35, с. 45-55\]](#)). Это маленький и уютный мир, хотя для современного человека, быть может, довольно тесный и скучный. Как в доме присутствует определенный порядок, так всеобщая гармония характеризует весь космос, который не создал никто из богов. Ранние христиане ясно осознавали, насколько сильно их креационизм отличался от эллинского этернализма. Климент Александрийский, описывая заблуждения эллинов, цитирует Гераклита:

«Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей (οὐτε τίς θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν), но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем (ἀλλ' ἦν καὶ καὶ στίβη καὶ σται πῦρ καὶ ζῶν), мерами вспыхивающим и мерами угасающим [\[36, 22B, 30\], \[37, V.104.2\]](#)».

Примечательно, что Хайдеггер игнорирует это обстоятельство. См.: [\[38\]](#). Он несколько раз упоминает фрагмент В 30 [\[38, с. 119, 132, 210\]](#), но не обсуждает, что значит οὐτε τίς θεῶν οὐτε ἀνθρώπων ἐποίησεν с точки зрения его тезиса о бытии как изготовленности, который он снова и снова воспроизводит [\[38, с. 444 и далее\]](#).

В этой космологии нет творения мира, нет изготовления, как его не было и в метафизике Парменида: едва ли греки осознавали себя производящими существами. Считается, что представление о божественном демиурге впервые появляется лишь у Платона в позднем диалоге «Тимей», при этом оно почти не проясняется — исследователи сломали немало копий, пытаясь понять, кто это вообще и как он связан с идеей блага. Весьма примечательно, что фигура демиурга появляется не на раннем этапе, когда

формировалась онтология Платона, а на позднем, т.е. она попросту не могла определять уже сложившееся к тому времени понимание бытия и скорее сама являлась выражением этого понимания. Поэтому отождествление демиурга с благом и через это истолкование бытия в горизонте изготовления выглядит чрезвычайно сомнительным: демиург не является для Платона условием возможности понимания бытия.

Судя по всему, впервые отождествление демиурга и единого/блага появляется в школе Платона, причем под влиянием Аристотеля. Именно теология Аристотеля, а не тексты Платона, на самом деле задает всю структуру хайдеггеровской интерпретации, из которой затем рождается концепция онтотеологии и вообще трактовка всей западной метафизики. Следуя сложившейся традиции, Хайдеггер переносит взгляды ранних и средних платоников на самого Платона. Как отмечает Дж. Диллон: «В отличие от Спевсиппа, Ксенократ отождествляет Монаду с Умом... Можно предположить, что к таким воззрениям он пришел под влиянием критики Спевсиппа Аристотелем. Как бы там ни было, идея созерцающего себя божественного Ума стала с тех пор и до времен Плотина доминирующей концепцией официального платонизма» [\[39, с. 36\]](#). Эта концепция в среднем платонизме дополняется уточнением: божественное мышление не может быть пустым, его предметом должны быть вечные и неизменные идеи, которые суть его мысли. (Обычно считается, что такая интерпретация принадлежит Антиоху из Аскалона, однако имеются основания сомневаться в этом [\[40, с. 62-63, 32\]](#); с другой стороны, Дж. Диллон полагает, что она может восходить уже к Ксенократу, что представляется вполне вероятным [\[41, с. 94\]](#), подробнее [\[42\]](#)). Это не что иное, как попытка гармонизировать Платона и Аристотеля, в результате чего в платонизме и возникает отождествление блага и демиурга.

Однако далеко не все греки разделяли это учение, ведь боги и божественное обычно мыслились как нечто вторичное по отношению к первоэлементам. К примеру, Анаксимен «говорил о том, что начало — это беспредельный воздух, из которого происходит и становящееся, и ставшее, и грядущее, и даже боги и божественное (καὶ θεοὶ καὶ θε...» [\[36, 13A7\]](#). Следовательно, боги вторичны по отношению к всеобщему началу, коим в данном случае выступает воздух. Такой способ осмысления божественного оставался близок не только народной религии, повествовавшей о теогонических процессах, т. е. происхождении богов из некоего первоисточника, но и нашел продолжение в атомизме, для которого боги δὲ σφθάρτα μὲν, οὐκ ἐσθάρτα δὲ — хотя и с трудом, но разрушимы, они состоят из атомов и пустоты, как и все сущее. Иными словами, вечны только атомы и пустота, боги же являются сложными, сложенными, поэтому было время, когда их не было, а значит когда-нибудь они могут исчезнуть, ибо могут распасться на атомы, из которых составлены. В неоплатонизме божественное вторично по отношению к единому/благу, поскольку ипостась ума есть нечто более сложное, чем единое, она как минимум двойственна, поскольку в ней присутствует аристотелевская концепция мыслящего себя мышления. Поэтому Прокл говорил том, что демиурга нельзя отождествлять с благом, а все те, кто делают это, «попросту смешны (γέλοιοι), ибо не одно и то же благо (τἀγαθόν) и благой (ὁ ἀγαθός): первое — непричастуемо, оно само по себе, из всего наивысшее, а второй — благ потому, что причастует первому» [\[43, II.359.22-28\]](#). Следует иметь в виду, что у Прокла различаются первый бог и демиург, поэтому благо может быть названо богом, но не демиургом. Ср.: [\[44, § 113\]](#).

Стало быть, нельзя не учитывать, что для греков отождествление блага и демиурга вовсе не было очевидным, поэтому демиургический принцип бытия для многих из них был совершенно неприемлем, а значит и хайдеггеровское понятие *das Hergestelltsein* не

характеризует античную онтологию в целом. Тем не менее средний платонизм действительно оказал значительное влияние на патристику, а через нее на средневековую и всю последующую христианскую традицию вплоть до Целлера и Хайдеггера.

Однако и в немецкоязычной литературе XIX в. вопрос о тождестве блага и демиурга решался по-разному. Как отмечает Р. Фербер, если Г. Бониц и К. Штумпф отождествляли благо и божество, то К. Ф. Херманн отстаивал противоположную точку зрения (см.: [\[45, с. 118-119, Anm. 11\]](#); Фербер ссылается на следующие работы: [\[46\],\[47\],\[48\],\[49\]](#); здесь же Фербер добавляет по поводу отождествления Бога и блага: «Однако это утверждение исторически ошибочно, поскольку идея блага не тождественна Богу, как его представляет Платон в образе Демиурга (уже в R. 507c7-8)». И если в XIX и первой половине XX вв. исследователи в основном считали, что идея блага тождественна демиургу, то во второй половине XX в. ситуация меняется и многие ученые сегодня говорят о недопустимости такого отождествления ([\[50, с. 193-195\],\[51, с. 179-183\],\[52, с. 71-72\],\[53, с. 95\],\[54, с. 112\],\[55\],\[56, с. 175\]](#)). Как заметила Т. Ю. Бородай: «Если бы удалось доказать, что Демиург принадлежит "идее", то есть области умопостигаемого бытия, систематическое и ясное изложение "Тимея" не представляло бы труда. Но против такого отождествления восстают платоновские тексты, и поэтому его не приняли ни Прокл, ни большинство современных комментаторов» [\[57, с. 50\]](#).

Исходя из сказанного, можно сделать вывод, что есть серьезные основания сомневаться в том, что Платон отождествлял идею блага и демиурга (тем не менее в пользу отождествления высказываются и современные исследователи, напр.: [\[58\]](#)), а значит сомнительно и то, что он воспринимал бытие в рамках изготовления. Интерпретация Хайдеггера неубедительна с точки зрения истории философии. И даже в том случае, если бы данное тождество все же удалось установить, нет никаких оснований полагать, что это позднее учение как-то влияло на становление ранней онтологии Платона, а тем более определяло ее в самом основании. И уж совсем невероятным было бы распространять эту трактовку на досократиков, т.е. обобщенно говорить об античном понимании бытия и сводить его к изготовленности.

Идея блага и бытие

Идея блага не была отчетливо ясна и самому Хайдеггеру — он отнюдь не сразу пришел к наиболее приемлемой интерпретации. Дело в том, что онтологический статус блага можно осмыслять различными способами: оно может пониматься как сущее или как запредельное бытию, но также и как бытие само по себе. Так, Хайдеггер трактует идею блага в качестве сущего в летнем курсе 1926 г. «Основные понятия античной философии», о чем будет сказано ниже; он указывает на ее запредельность бытию в курсе 1927 г. «Основные проблемы феноменологии» [\[6, с. 396-398\]](#), о чем было сказано выше; однако он никогда всерьез не говорит о том, что ее можно истолковать и как бытие, хотя именно это и является наиболее адекватной интерпретацией идеи блага (подробнее: [\[17\]](#)).

На каком основании Хайдеггер интерпретирует благо в качестве чего-то сущего? На том основании, что она представляет собой *моральную* идею и в этом смысле не может быть по ту сторону бытия. И если поздний Хайдеггер говорит о том, что идею блага не следует мыслить как добро в христианско-моралистическом смысле, ибо в «греческом понимании и у Платона $\pi\rho\omicron\theta\epsilon\omicron\varsigma$ означает пригодное, нечто такое, что на что-то годно и что самс

может делать годным что-либо другое» [59, Т. 2, с. 197], то в 20-х гг. философ мыслит благо еще не по-гречески, задаваясь вопросом о том, как в онтологии возникает этическое измерение:

«οὐσία и γὰρ. Как переходят от основоположений и основоопределений сущего, с идей как бытийных структур к идее γὰρ, из логического в этическое (aus dem Logischen ins Ethische), от бытия к должному (vom Sein zum Sollen)? οὐσία и γὰρ [25, с. 140].

Этот вопрос Хайдеггер обсуждает в летнем курсе 1926 г. «Основные понятия античной философии», где он предлагает и «возможное решение» этого затруднения. Идея блага здесь толкуется в контексте придания ценности, она сама понимается как ценность и должное в связи с этической тематикой. На данном этапе именно в этом Хайдеггер видит основную проблематичность мысли Платона, который не смог устоять на высоте чистой онтологии. Идея блага в рамках такой интерпретации как минимум подпадает под необходимость рассечения ее с помощью гильотины Юма (хотя нельзя сказать, что принцип разделения сущего и должного не требует уточнений: [60], [61]). Тем не менее для античной философии такой подход был вполне естественным, таковым он был и для Платона: «Так почему же Благо является *этически* благом? <...> Ответ не надо далеко искать: этика для древних должна быть частью природы. Иными словами, изучение этики было тесно связано с изучением природы. <...> Если современные философы склоняются к мысли, что нельзя выводить должное из сущего, то древние, напротив, часто начинают свое морализирование с рассуждений о природе человека» [62, с. 132-133]. Впрочем, вопрос о том, насколько благо является добром, т.е. насколько благо является *этически* благом, требует специального рассмотрения. Однако среди антиковедов такая точка зрения вполне устоялась. Сходным образом высказывается и Д. В. Бугай: «Для Платона — в отличие и от многих его современников, и от многих философов Нового времени — нет принципиальной разницы между физическим и моральным. Наоборот, одним из главных мотивов всей его философской деятельности было желание показать, что мораль — в природе вещей, и что физическое в подлинном смысле слова есть как раз моральное» [63, с. 303]. Однако с точки зрения Хайдеггера, который в этот период еще следует за новоевропейской традицией, такой подход оказывается весьма проблематичным, ведь именно он указывает на то, что Платон подменяет бытие сущим, ибо моральное вторгается в онтологическое.

Поскольку это чрезвычайно важно для целей данного исследования, я рассмотрю два достаточно больших и весьма репрезентативных фрагмента из курса «Основные понятия античной философии», чтобы можно было уяснить ход мысли философа. Следует отметить, однако, что этот курс лекций восстановлен по конспектам учеников, зачастую очень обрывочных и не вполне понятных, поэтому стилистика текста оставляет желать лучшего.

Итак, поставив вопрос о переходе из логического в этическое, от сущего к должному, Хайдеггер продолжает вдумываться в то, что хотел сказать Платон, а также в то, почему он это сказал.

«Бытие, то есть сущее-бытие (das Seiende-Sein), есть то, что понимается просто *ради самого себя* и оно единственное, что может так пониматься. *Ради самого себя*, предел (das Ende) всякого понимания. Когда я говорю "*ради самого себя*" (umwillen seiner selbst), то это все еще некое утверждение о нем: предел, πᾶς, γὰρ. Наивн онтическое: некое еще более высокое, чем само бытие, при этом оно еще им же и

остается. Однако при внимательном рассмотрении: не высказывание о бытии, но *удаление* от него, как раз не к нему самому, но обратно, из понимания его относительно, что оно *для* этого, а не в самом себе. Так "бытие" как принцип оказывается производной характеристикой. Речь идет о бытии существующего (das Sein des Daseins), о самой душе. О чем речь — это бытие, ради-чего есть это сущее, "бытие". Сущее, чьему бытию принадлежит понимание бытия. Понимание бытия: способность бытия (Seinkönnen), которая направлена на бытие. По-гречески: то, *к чему все идет, ради-чего*, само как *сущее, благо* (selbst als Seiendes, Gutes). Бытие есть τὸ λος, "цель", ὡς ὅτι. Оно становится ὡς ὅτι потому, что бытие понимается как сущее (Sein verstanden wird als Seiendes), некое сущее свойство, благо (eine seiende Eigenschaft, das Gute). О душе говорится больше, чем по своему смыслу может вынести благо. Нужно вернуть онтологическое высказывание в свои пределы. Познание, созерцание есть *действие, стремление к*. ὡς ὅτι, πέρας, всякое созерцание уже есть, и оно прежде всего связано со светом. В нем завершается понимание бытия. Бытие через ὅρα, "увиденное", быти через ὡς ὅτι, "ради-чего", "цель". Идея блага есть подлинное бытие и сущее (das eigentliche Sein und Seiende). <...> Бытие означает, прежде всего, присутствие (Anwesenheit). Помимо этого, оно есть "*ради-чего*", *для-чего*, ὡς ὅτι, ὡς φέλει "пригодность". Оно само *отделяется* и как ὡς, соответственно, приравнивается к οὐκ ὡς. *Способствование* (Beiträglichkeit) само не понимается онтологически, а ставится рядом с бытием, поскольку само бытие сужается до *чистого состояния, голого присутствия вещи* (puren Bestand, nackte Dingenwesenheit). При этом вещь, однако, имеет "еще" *к-чему* ("noch" *umzu*), *ценность*, на основе неполного оформления бытия (unzureichenden Fassung des Seins). <...> Бытие отличается от сущего. Свой способ восприятия: λόγος, и эта возможность принадлежит существующему (Dasein), пониманию бытия. Бытие в λόγος. λόγος: ἀλήθεια. λόγος: κατηγορεῖν, κατηγορία. λόγος: σύν, "с", "вместе". Центральная проблема — основная проблема: λόγος — ψυχή — κίνησις» [25, с. 140-142].

Поскольку это весьма насыщенный фрагмент, полезно зафиксировать несколько моментов, хотя здесь все важно. Тем не менее следует проговорить:

1. Наивно онтическое: то, что считается более высоким, чем само бытие, все же остается чем-то причастным бытию.
2. Поэтому речь идет вовсе не о бытии, а о понимании бытия, которое принадлежит существующему (душе).
3. Бытие становится ὡς ὅτι потому, что на самом деле оно мыслится как сущее, ведь *благость* есть лишь некое свойство, т.е. бытие подменяется сущим, сущее выдается за то, что выше бытия.
4. Бытие двояко: оно означает присутствие и пригодность, при этом в качестве присутствия бытие сужается до *чистого состояния, голого присутствия вещи*, а как пригодность оно избыточно обрастает ценностью.

Здесь стоит обратить внимание на то, что сам Хайдеггер трактует сущее предельно широко, а бытие у него оказывается попросту беспредельным [111, с. 12-13]. Поэтому сужение бытия до голого присутствия оказывается проблематичным, ведь оно должно пониматься как данность, как открытость [64]. Но еще более проблематичным для него является удвоение бытия, когда на присутствие наслаивается пригодность, которая затем трансформируется в ценность, т.е. когда Платон интерпретирует бытие в свете блага, полезности, ὡφέλεια.

То обстоятельство, что в тексте всплывают такие понятия, как λόγος, κατηγορία, κίνησις, говорит о том, что Хайдеггер не изменяет себе и прочитывает Платона через Аристотеля. На это неоднократно указывал и Х.-Г. Гадамер, отмечая, что критика Аристотелем учения о благе оказала на Хайдеггера колоссальное влияние: «Аристотель стал вдруг удивительно актуальным. Хайдеггер отдавал предпочтение этике, риторике, короче, тем дисциплинам аристотелевской учебной программы, которые он четко отделял от принципиального вопроса теоретической философии. Прежде всего ему казалось, что встреченная здесь критика идеи блага, этого высшего принципа платоновского учения, соответствовала его собственной задаче — задаче осмысления темпорально-историчной экзистенции, а также критике трансцендентальной философии. Его интерпретация *phronesis* как ἄλλο ἐπὶ δὲ γνώσεως [65, с. 440b], т.е. другого способа знания, была своего рода подтверждением его теоретических и экзистенциальных интересов. Это отразилось и на понимании теоретической философии, т.е. метафизики, поскольку в те годы, как любил выражаться Хайдеггер, он видел “знаменитую аналогию” все еще не вполне адекватно и не был уверен в себе. Это был тот элемент в аристотелевской метафизике, исходя из которого он мог оспорить любое систематическое выведение всех ценностей из одного принципа, будь то трансцендентальное *Ego* Гуссерля или идея блага Платона» [66, с. 179] (относительно φρονήσις: [67, с. 112–139]). Поскольку Хайдеггер понимает Платона через свою экзистенциальную аналитику [21, с. 45], постольку он рассматривает идею блага через вопрос о бытии существующего (*das Sein des Daseins*), т.е. в рамках вопроса о самой душе (*Seele selbst*). (Ср.: «Кроме того, аристотелевской критикой платоновской идеи блага молодой Хайдеггер смог удивительным образом усилить свою “экзистенциальную” критику трансцендентальных понятий субъекта и объекта. Как благо не является наивысшим объектом или принципом, но дифференцируется в многообразии способов встречи с ним, так и “бытие” присутствует во всем, что есть, даже если в конечном счете есть некое эминентное сущее, гарантирующее всякое присутствие. Это был вопрос о бытии как таковом, на который пытался ответить Аристотель, а вместе с ним и Хайдеггер» [68, с. 198]). А поскольку экзистенциальная аналитика в значительной степени обусловлена интерпретацией Аристотеля, постольку и идея блага трактуется в смысле практической и этической проблематики: летний семестр 1924 г. Хайдеггер посвятил курсу «Основные понятия аристотелевской философии», в котором постоянно обращался к обсуждению темы блага. В частности, Хайдеггер отдельно останавливается на аристотелевской критике идеи блага Платона. См.: [69, с. 305–310].

Так, если Платон говорит о том, что все сущее постигается в свете идеи блага, причем последняя мыслится метафизически, то Аристотель отвергает такой подход, считая невозможным свести разнообразие благ к одному источнику, ибо благо не может быть чем-то общим и единым (ὁμοῦ καὶ ὁμοῦ ἐν ἑνὶ κοινόν τι καθόλου καὶ ὁμοῦ) [70, с. 1096a10 и далее]. Аристотель предварительно определяет благо как «то, к чему все стремится (οὐκ πάντῃ φέεται)» [70, с. 1094a3], но поскольку не существует общего блага, соответствующего одной идее (οὐκ ὅτιν ἅρα τὸ ἁπλοῦς κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν) [70, с. 1096b27], философ обращается к выяснению того, в чем заключается благо для человека. В связи с этим он рассматривает цели, к которым можно стремиться: «Значит, если есть некая цель для всех практик (ἐν τῇ τῶν πρακτικῶν πάντων ὅτι τέλος), то она и есть практическое благо (πρακτικὸν ἁπλοῦς)», а если таких целей больше, то больше и благ [70, с. 1097a22–25]. Иначе говоря, если благо у Платона выступает в первую очередь как принцип бытия и познания, то у Аристотеля оно мыслится практически и этически, т.е. в отношении *Dasein*, самой души, откуда в тексте Хайдеггера возникает κατηγορεῖν и указанная

триада: λόγος — ψυχή — κίνησις (ср.: [\[69, с. 306–308\]](#)).

По всей видимости, Хайдеггер просто не мог рассматривать бытие и, соответственно, идею блага как что-то единое, поскольку вслед за Аристотелем он выстроил логику фундаментальной онтологии таким образом, что она не допускает понимания первоначала как определенного единства. Вот как пишет об этом А. Б. Паткуль: «В онтологии на хайдеггеровском примере, в отличие кстати от предшествующих опытов трактовки времени, например у Канта или у Гуссерля, обнаруживается *содержательное* затруднение — невозможность обнаружения универсальной схемы, которая позволяла бы *схематизировать* все прочие схемы. Иначе говоря, *феноменологически* вид, который делал бы видимыми все прочие частные виды, оказывается *содержательно* недостижимым. И в этом состоит одно из принципиальных отличий по-хайдеггеровски, т. е. из экстатической горизонтности и трансценденции, понятой темпоральности от функционально столь близкой ей платоновской идеи блага (а стало быть, и от гегелевской абсолютной идеи)» [\[110, с. 444\]](#).

Разумеется, Платон тоже говорит о таком благе, «к которому стремится всякая душа и ради него все совершает (τοῦτου ὅνεκα πάντα πράττει)» [\[8, с. 505d-e\]](#), однако здесь есть принципиальное отличие: душа стремится к благу не потому, что это морально правильно, а по той причине, что оно заранее обосновывает всякое действие, включая моральное. В этом вообще существо философии Платона, который постоянно задается вопросом о том, в чем смысл того или иного понятия, например, в чем суть священного, чем божественен бог и т.д.

«Ты часто слышал, что идея блага — великое знание (ὅτι τοῦτο ὁ γὰρ θεὸς ὁ δὲ αὖ μέγιστον μάθησις) через нее и справедливость и прочее используемое становится пригодным и полезным (χρήσιμα καὶ φέλιμα γίγνεται). Пожалуй, ты и теперь знал, что я собираюсь это сказать, и кроме того, что ее мы недостаточно знаем» [\[8, с. 505a\]](#).

Платон подчеркивает, что постоянно говорит об этом, т.е. именно в этом суть его философии: через идею блага справедливость и прочее такого рода становится пригодным и полезным. Значит, благо мыслится как то, что определяет природу справедливости, а потому оно предшествует морали: справедливость бесполезна, если мы не знаем, какой от нее толк, в чем ее благо. Иначе говоря, это все еще чистая онтология, раз речь идет о том, как устроена мораль. Здесь уместно вспомнить евангельский образ: «Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на поприще людям» (Мф. 5:13); «Соль — добрая вещь; но если соль потеряет силу, чем исправить ее? Ни в землю, ни в навоз не годится, вон выбрасывают ее» (Лк. 14:34–35). Иначе говоря, Платона интересует то, что делает соль соленой, чем она солонa. Зачем быть справедливым? Почему справедливость справедлива? В чем значимость справедливости? Чем она лучше несправедливости? Практическая этика обычно не ставит таких вопросов. Более того, она даже не ставит вопроса о том, что такое добро, ибо занимается тем, как его достичь. Хотя именно эта стратегия, с точки зрения Платона (или Сократа), наиболее сомнительна, ведь мы должны ясно понимать, к чему стремимся. Стало быть, проблема добра и зла выходит за рамки практических вопросов и принадлежит скорее области метаэтики, которая включает в себя метафизику [\[71, с. 168\]](#). Поэтому в «Евтифроне» ставится вопрос о том, «священное (τὸ ἅγιον) любимо богами потому, что оно священно, или оно священно потому, что его любят боги? (ὅτι τὸ φιλεῖται ἅγιον ὅτιν, ἢ ὅτι φιλεῖται)» [\[72, с. 10a\]](#). Это значит, что священное интересует Платона не как некая данность, а он хочет понять, в чем суть священного, почему священное священно, в чем его соль. В «Федре» Платон

говорит, что разум философа обращен на то, в чем заключена божественность бога (οσπερ θεός ον θεός οτιν) [\[73, с. 249c\]](#) — философ хочет понять, в чем суть божественного. Говоря в общем: в чем сущность всякого сущего? Но это не предмет этики, а предмет онтологии. Всякий раз Платон пытается найти некие общие принципы, но лишь в «Государстве» он поднимается столь высоко, что ему удается приоткрыть источник этой существенности, т.е. того, что наделяет сущее его сутью. Всякая идея обретает свою значимость и существенность через нечто иное и почти непостижимое. В «Государстве» это образно называется Солнцем и идеей блага:

«То, что наделяет познаваемое истиной и придает силу познающему, ты и считай идеей блага. Будучи причиной познания и истины, как и разум познавания, так сколь ни прекрасны эти сущие (όντων), — знание и истина (γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας), — ты будешь прав, если сочтешь благо более прекрасным (κάλλιον), чем они. Как там правильно считать свет и зрение солнцобразными, а признать их Солнцем неправильно, так и здесь правильно считать познание и истину благообразными (ἀγαθοειδής), а признавать какое-то из них благом неправильно. Впрочем, еще больше надо почитать обладание благом (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν)» [\[8, с. 508e–509a\]](#).

Прекрасно познавать что-то мудрое и важное, например, красоту, священное, божественное, справедливое, но если это знание не принесет пользы, а только навредит, то можно задаться вопросом, нужно ли оно вообще? Почему идея блага прекраснее знания и истины? Потому что она более изначальна, ведь люди давно погибли бы, стремясь к истине, если бы истина не приносила блага, если бы не являлась пригодной и полезной. И раз уж все люди от природы стремятся к познанию (πάντες οἰσὶν ὅτι εἰδέναι πρέχοντα φύσει), как говорит Аристотель [\[74, с. 980a22\]](#), то как вообще возможно существование человечества, если знание не приносит пользы? Стало быть, благо здесь выступает не в качестве морального понятия, а как онтологический принцип. Платон открывает, что истина не есть лишь правильность, вопреки Хайдеггеру, поскольку можно спросить, а какое нам вообще дело до правильности? (Важно обратить внимание, что Хайдеггер впоследствии и сам отказался от трактовки истины у Платона как лишь правильности: [\[3, с. 87\]](#); в беседе Дж. Саллисом в 1975 г. Хайдеггер подтвердил, что его выводы в работе «Учение Платона об истине» уже не состоятельны — nicht mehr haltbar [\[75, с. 186\]](#)). Как и справедливость, правильность важна не сама по себе, а лишь потому, что она полезна, она есть благо для нас, ибо для заблуждающегося, например, для заблудившегося в лесу, правильное направление есть возможность выжить; однако правильная дорога в болото — это гибель. Благо прекраснее истины и знания не потому, что оно выступает как моральный принцип, а потому, что оно обосновывает, «делает соленой» как истину, так и знание. Поэтому Платон и говорит, что даже бытие от блага — оно сохраняет, удерживает от разрушения, благо выступает как онтологический принцип.

С этой точки зрения, интересно посмотреть на следующий афоризм Ницше: «Истина есть тот род заблуждения, без которого некоторый определенный род живых существ не мог бы жить. Ценность для жизни является последним основанием» [\[76, с. 285, § 493\]](#). В свете сказанного выше, Ницше не высказывает чего-то экстраординарного, но вполне остается в русле платоновской мысли, которая здесь пересекается с эволюционной эпистемологией: ценность для жизни решает, но решает не потому, что истина есть род заблуждения, а по причине того, что человек, тысячелетиями выживая во враждебном мире, обретает определенное познание жизни, без которого он бы погиб, т.е. когнитивный аппарат человека исторически формировался таким образом, что его

ошибки приводили к преждевременной смерти и, следовательно, не сохранялись. Платон увидел, как функционирует интенциональность, в свете чего она действует.

Повторюсь, впоследствии Хайдеггер и сам будет говорить, что идею блага Платона нельзя мыслить как добро в моралистическом смысле, ибо она означает пригодное [59, Т. 2, с. 197]. Поэтому и содержание критики в дальнейшем меняется: «Сущность (Seiendheit) сдвинулась под делающее-пригодным (das Tauglichmachende)» [19, с. 41]. Это значит, что запредельное благо, или делающее-пригодным, превосходит сущность, согласно Хайдеггеру, бытийность понимается в свете пригодности. Эта трактовка основана на известном высказывании Платона:

«Считай, что и познаваемые не только познаются от присутствия блага, но и бытие, и сущность придаются им от него, хотя благо не есть сущность, а даже по ту сторону сущности, превосходя ее старшинством и силой (Καὶ τὸς γιγνώσκοντοίς τὸν μὴ μὴ γινώσκεσθαι φῶναι ὅτι τὸ γαθοὶ παρέσθαι, ἅλλο καὶ τὸ ἐσθαι τε καὶ τὸν οὐ αὐτοὺς προσεσθαι, οὐκ οὐσθας ὄντος τοῦ γαθοῦ, ἅλλ' ὅτι πᾶν κεῖνα τὸς οὐσθ δυνάμει ὑπερέχοντος)» [8, с. 509b].

Однако этот фрагмент нельзя рассматривать изолированно от всего текста или понимать его в трактовке неоплатоников. Как показал М. Балтес, более корректная интерпретация высказываний Платона о благе в «Государстве» заставляет признать, что оно есть не столько что-то запредельное бытию, но скорее само бытие, τὸ *per se*; причем здесь важно то, что все платоники до Плотина именно так и понимали благо, ни о какой запредельности бытию и речи не было [77]. Эту точку зрения разделяют и другие исследователи: [78], [79], [80], [81]. Впрочем, в платоноведении распространена и другая интерпретация, согласно которой благо превышает бытия. См.: [45]. Эта интерпретация может быть затруднительной, если не проводить различия между бытием и сущим, которое намечается у Платона. Поэтому тезис Хайдеггера о том, что сущность сдвигается под делающее-пригодным, нуждается в пояснениях и уточнениях. Но в данном случае нужно обратить внимание не на то, как Хайдеггер меняет свою критику с течением времени, а на то, что в 20-х гг. под влиянием Аристотеля и философии ценностей он обращает внимание в первую очередь на моральность блага и через это строит свою критику Платона. Как отметил Х.-Г. Гадамер: «Платон с самого начала воспринимался Хайдеггером в критическом свете, поскольку Хайдеггер перенял и плодотворно преобразовал аристотелевскую критику идеи блага, уделив особенное внимание аристотелевскому понятию аналогии» [82, с. 82]. Хайдеггер видит в идее блага моральное начало, хотя более корректным было бы сказать, что благо как онтологический принцип предшествует этическому, обосновывая справедливость и прочее.

Дело в том, что у Платона и в более ранней греческой мысли благо не имело четких этических коннотаций, они понимались как нечто производное, как об этом впоследствии будет говорить и сам Хайдеггер [20, с. 215–218]. См. также: [83, с. 10–14]. Как отмечают Лакс и Мост, прилагательное γαθός «обычно означает "от-личный", "полезный", не обязательно имея моральный оттенок, который придается этому термину в английском языке, так же как kakos (какός, "плохой", "злой") зачастую имеет смысл "разрушительный"» [84, с. 220]. На этом основании А. Серафин предлагает вообще пересмотреть идею блага и понять ее по аналогии с истиной: благо приходит в забвение подобно тому, как несокрытость превращается в правильность, поэтому, если очистить благо от моральных коннотаций, которые изначально ему не были свойственны, идея блага станет аналогичной истине как несокрытости. Серафин полагает, что эта точка

зрения вполне применима к философии Хайдеггера [20, с. 218–232]. (Впрочем, здесь следует учитывать в целом отношение Хайдеггера к этической проблематике: «Хотя концептуальная пара подлинности (*Eigentlichkeit*) и неподлинности (*Uneigentlichkeit*), которая структурирует композицию и весь анализ *Sein und Zeit*, напоминает этически-ориентированную метафизику Платона, Хайдеггер неоднократно защищался от читательских подозрений, что его экзистенциальная онтология тоже содержит контуры этики. Он проявлял даже легкое презрение к дисциплине, называемой “этикой”...» [85, с. 258]). И хотя в рамках более поздней бытийной истории интерпретация Серафина мне представляется сомнительной, тем не менее такой подход подтверждается текстами раннего периода: «Обнаруживается, что подобно тому, как $\square\lambda\eta\theta\Box\varsigma$ распалась на *verum* и *certum*, так $\square\gamma\alpha\theta\Box\upsilon$ претерпевает характерный процесс распада вплоть до настоящего времени, когда оно определяется как *ценность*» [86, с. 276].

Это также совпадает с тем, как Х.-Г. Гадамер предлагает рассматривать благо Платона: «Хайдеггер, как известно, увидел в учении Платона об эйдосах первый шаг в направлении трансформации истины как несокрытости в соразмерность и правильность высказываний. Позже он сам сказал, что это было понято слишком односторонне. <...> Я же хотел бы поставить вопрос иначе: не спрашивал ли сам Платон о том, что выходит за пределы этого допущения, причем спрашивал с самого начала, а не только вследствие известных осложнений и затруднений, внутренне присущих допущению идей, и не пытался ли он, по меньшей мере в идее блага, осмыслить эту сферу несокрытости? На мой взгляд, некоторые моменты его учения подтверждают такое предположение. <...> Ведь идея блага тоже не укладывается в схему аристотелевской критики отделенности, и на самом-то деле легко показать, что аристотелевская критика идеи блага лишь с большими натяжками и с изрядной долей осмотрительности может быть вписана в контекст общей критики идей: собственно говоря, критика идеи блага возможна лишь с практической точки зрения. С теоретической точки зрения эта проблема так и остается нерешенной, ведь это не просто случайные эквивокации, которые позволяют назвать “хорошим” все разнообразие вещей, — за ними стоит ключевая аристотелевская проблема *analogia entis*» [87, с. 100–102]. Из слов Гадамера следует, что интерпретация Хайдеггера со временем начинает двигаться в ошибочном направлении.

Трактуя идею блага как цель, Хайдеггер понимает и бытие Платона как « $\tau\Box\lambda\omicron\varsigma$, “цель”, $\square\gamma\alpha\theta\Box\upsilon$ », в чем и заключается подмена бытия высшим сущим: «Оно оказывается $\square\gamma\alpha\theta\Box\upsilon$ потому, что бытие понимается как сущее, некое сущее свойство, благо» [25, с. 140–141]. Это значит, что к бытию примысливается нечто извне, кроме *чистого состояния* и *голового присутствия* предполагается еще некое дополнительное *свойство*, сущее свойство, которое не может быть запредельным бытию. Поэтому в идее блага объединяются бытийное и должное, присутствие и пригодность, т.е. к сути добавляется еще и некое свойство, «“еще” *к-чему*, *ценность*». Это «*к-чему*» возникает из того, что благо видится с точки зрения первого лица, т.е. рассматривается душой. Эта направленность рождает ценность. В следующем фрагменте разъясняется этот момент:

«Вопрос: каким образом $\square\gamma\alpha\theta\Box\upsilon$ может играть фундаментальную роль в прояснении бытия? Так в позднем диалоге Платона “Тимей”, а также у Аристотеля. Возможное решение: познание — это некая $\kappa\Box\upsilon\eta\sigma\iota\varsigma$ души, действие. Каждое действие направлено на что-то, что нужно осуществить. Сущее есть то, из-за чего я совершаю путь познания. Бытие характеризуется как то, ради чего я познаю: отношение бытия к цели, ради чего оно существует. Это наивно воспринимается как сущее и как $\delta\upsilon\alpha\theta\acute{o}\nu$. Поскольку познание воспринимается как действие, бытие должно характеризоваться как $\square\gamma\alpha\theta\Box\upsilon$. Это “ради-

чего" воспринимается как более высокое по сравнению с бытием. Но это уже не характеристика бытия как такового, а в отношении познания. $\square\upsilon\alpha\theta\square v$ не есть чисто онтологическое определение. Отношение бытия и ценности. Ценности как таковые суть фикция. Установление ценностей — это непонимание греческой постановки вопроса. "Значимость" (Gelten) ценностей — современное измышление (Лотце). Это понятие должно быть редуцировано к $\square v$. Если анализ $\square v$ остается чисто тематическим, то перехода к $\square\upsilon\alpha\theta\square v$ необходимо избегать. Обращение с бытием как с $\square\upsilon\alpha\theta\square v$ ошибочно понимает бытие. Не случайно, что у Платона впоследствии проблема $\square\upsilon\alpha\theta\square v$ исчезает в своей изначальной функции. Платон все же не удержался на чисто онтологической постановке вопроса, но заново смешал ее с бытием природы и объяснил сущее в отношении его бытия через творение (с помощью демиурга). Ниспадение с высоты "Софиста". Аристотель пытается удержать высоту онтологической проблемы» [25, с. 283–284].

Здесь нет необходимости останавливаться на вопросе о хронологии диалогов Платона и некоторых нестыковках с высказываниями Хайдеггера. Как и во многих своих текстах, Хайдеггер констатирует слабость и непоследовательность Платона, высоту которого пытается удержать Аристотель. Ключевыми для трактовки Хайдеггера являются следующие положения:

1. Познание — это некая $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ души, действие.
2. Бытие характеризуется как $\square\upsilon\alpha\theta\square v$, "ради-чего" ошибочно воспринимается как более высокое по сравнению с бытием.
3. Бытие характеризуется как то, ради чего я познаю: отношение бытия к цели, ради чего оно существует.
4. Это характеристика не бытия, а познания.

Движение души, осуществляемое в познании, означает, что познание воспринимается как действие, а бытие характеризуется как $\square\upsilon\alpha\theta\square v$, ибо всякое действие направлено на благо. При этом Хайдеггер полагает, что «Платон все же не удержался на чисто онтологической постановке вопроса, но заново смешал ее с бытием природы и объяснил сущее в отношении его бытия через творение (с помощью демиурга)». Как можно видеть, Хайдеггер не ограничивается лишь «Государством», но привлекает также «Софиста» и «Тимея», чтобы составить общее представление о позиции Платона. Насколько это оправданно? Само по себе это довольно сомнительно, поскольку в каждом из упомянутых диалогов Платон преследовал вполне конкретные и разные цели, а потому язык и постановка вопросов в них существенно различны. Так, Платон в «Софисте» довольно много говорит о бытии, но там нет ни идеи блага, ни фигуры божественного демиурга. Можно ли смешивать эти дискурсы? Едва ли. Тем не менее общую позицию Платона все же можно как-то прояснить, ведь у этих диалогов один автор.

В самом деле, бытие в «Софисте» осмысливается в связи с действием и движением, однако это решение нельзя назвать окончательным и, что самое интересное, нельзя утверждать, что Платон его разделял. Однако Хайдеггера интересует именно этот момент, поскольку через него он легко переходит к Аристотелю и своей экзистенциальной аналитике. Платон пишет:

«Я же говорю, что все, обладающее по природе какой-либо способностью ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\nu$) воздействовать ($\tau\acute{\iota}\square\ \rho\omicron\iota\epsilon\square v$) на что-то другое или претерпевать хоть малейшее от самого

незначительного, хотя бы лишь разок, все это подлинно есть (πῶς τοῦτο ὡς ἐπὶ αὐτῷ). связи с этим я даю определение: сущее (τὸ ὄντα) есть не что иное, как способность (δύναμις). <...> Считаете ли вы, что познавать или познаваться — это действие или претерпевание (ποίημα ἢ πάθος), или то и другое вместе? <...> Если познавать — это как-то действовать (ποιεῖν τι), то познаваться — необходимо соответствует претерпеванию. Сущность же (τὸν οὐσίαν), познаваемая познанием, согласно этому рассуждению насколько познается, настолько и движется посредством претерпевания (κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν), которое, как мы говорим, не могло бы возникнуть у покоящегося» [88, с. 247d-248e].

В своей трактовке идеи блага Хайдеггер подразумевает это размышление. Здесь важно то, что в этих рассуждениях Платона нет ни цели, ни блага, ни демиурга. Бытие в «Софисте» осмысливается существенно иначе и вне проблематики, которая разрабатывается в «Государстве», но поскольку Хайдеггер двумя годами раньше читал большой курс по «Софисту», вполне естественно, что он использовал оставшиеся наработки (особенно в связи с действием и демиургией: [89, с. 463-486]). И все же нужно согласиться с тем, что корпус текстов Платона можно рассматривать как единое целое.

Платон определяет познание как некое движение души, а также понимает сущее как силу, или возможность, или способность. Причем именно сущее (τὸ ὄντα), а не бытие (τὸ ἐπὶ αὐτῷ). Вероятно, Хайдеггер полагает, что у Платона бытие и сущее не различаются, поэтому он говорит «бытие, то есть сущее-бытие (das Seiende-Sein)», бытие «наивно воспринимается как сущее и как ὄντα ὄν». Однако позиция Платона в этом отношении более утонченная. Он действительно не проводил последовательного различия между понятиями бытие, сущее и сущность, но в своей диалектике единого и многого он как раз закладывает основание для такого различия. Поскольку мне уже доводилось писать об этом, в данном случае я лишь кратко обобщу наиболее важные моменты в мысли Платона [17, с. 63-81, 81-117].

В диалоге «Парменид» Платон разработал диалектику единого и многого, которая отражает онтологические взаимосвязи. Как известно, «вторая гипотеза» начинается с тезиса о бытии единого: «если единое есть...» [32, с. 142b]. Платон рассуждает о том, что следует из этого утверждения, и приходит к выводу, что «само единое, раздробленное сущностью/бытием (ὅτι τὸ οὐσίαν), является огромным и беспредельным множеством (πολλὰ τε καὶ ἀπειρα τὰ πλῆθη) <...> единое само по себе, разделенное сущим (ὅτι ὄντος), необходимо должно быть многим» [32, с. 144e]. Здесь важно то, что единое может дробиться бытием лишь в том случае, если последнее представляет собой множество, т.е. бытие для Платона — это совокупность сущностей, именно поэтому единое дробится на беспредельное множество. Однако это лишь нижний уровень бытия, еще есть верхний:

«Бытие/сущность (ὅτι οὐσίαν) поделено между всем множеством сущих (πολλὰ ὄντα) и отсутствует ни в чем из сущего (τὸν ὄντων)... Как, в самом деле, бытие/сущность (οὐσίαν) могло бы отделиться от чего-либо из сущего (τὸν ὄντων)? – Никак. – Следовательно, оно раздроблено на мельчайшие, крупнейшие и любые другие сущности (ὄντα), оно больше всех разделено, и частей бытия/сущности (μῆρ... τὸ οὐσίαν) беспредельное множество» [32, с. 144b].

Как было сказано выше, на теоретическом уровне Платон не разграничивает бытие и сущность, поэтому термин οὐσίαν в данном случае означает не сущность в обычном смысле

этого слова, поскольку οὐσῶα здесь, во-первых, употребляется как синоним τὸ ὅν и εἶναι, во-вторых, объединяет все сущее вообще, наконец, потому что сущность для Платона есть нечто простое и неделимое, тогда как в данном случае он говорит о частях τὰς οὐσῶας. Ввиду этого οὐσῶα здесь нужно понимать как бытие, т.е. как сущест- бытийность, или как единство сущего.

Далее, из выражения «οὐσῶα поделена между множеством ὄντα» следует, что Платон в же почувствовал различие между ними, напоминающее онтологическую дифференцию: бытие поделено между множеством сущих. Речь идет о наиболее общем роде (ὁ οὐσῶα, ὄν), охватывающем все виды (τὰ ὄντα, τὰ εἶδη), о противопоставлении единой οὐσῶα множественных ὄντα. Понятие бытия Платон осмысляет в рамках диалектики единого и многого, вследствие чего бытие для него — это совокупность сущих, однако в то же время, взятое как целое, оно представляет собой единство, поэтому οὐσῶα объединяет τὰ ὄντα так же, как единое объединяет многое, или как род — виды. Взятая в аспекте своего единства, οὐσῶα есть не что иное, как идея сущего (τὸ τοῦ ὄντος [\[88, с. 354a\]](#)), или высший род, τὸ ὅν *per se*.

Разумеется, здесь еще нет той точности понятий, которую можно найти в более зрелой онтологии, Платон остается в рамках диалектики единого и многого, родов и видов. Однако из этого следует, что Платон вовсе не нуждался в фигуре демиурга, чтобы объяснить бытие как таковое, что у него было представлено различие между бытием и сущими, хотя и не разработано в должной мере и с нужной ясностью. Тем не менее это нашло свое продолжение в неоплатонизме, на основании чего, как отмечалось во «Введении», философия Хайдеггера подвергается критике с точки зрения генологии. См. сравнение онтологии Хайдеггера и генологии Платина: [\[90\]](#). См. также классические исследования П. Адо: [\[91\]](#), [\[92\]](#), [\[93\]](#). Таким образом, понятие бытия у Платона вовсе не так уж наивно, как полагал Хайдеггер. Платон не нуждался в том, чтобы понимать бытие с точки зрения блага или осмыслять его в рамках движения души. Это просто совершенно разные дискурсы.

Ситуация с трактовкой Хайдеггером идеи блага осложняется тем, что в разных текстах он предлагает разные интерпретации. Так, если в 20-х гг. он связывает благо с моральностью и понимает его как сущее, некое сущее свойство, то в 30-х гг. он вполне может истолковать его в смысле запредельности бытию, т.е. как Ничто. Вот интересный пример:

«Это, пожалуй, решающая во всем платоновском творчестве мысль, в которой Платон высказывается о благе. Благо — *по ту сторону* бытия (*jenseits des Seins*), ὁπῶκαίνα τὸ οὐσῶας... поэтому = Ничто (формально говоря). Это означает, что если мы вопрошаем о благе, как спрашиваем о чем-то благом, то мы его не найдем, мы всегда будем наталкиваться на Ничто. Благо вообще не может быть найдено среди сущего и бытия. Оно требует, чтобы мы вопрошали другим способом. ὡς ὅτι — не только по ту сторону бытия, но *потусторонне* как раз *по отношению к бытию и истине* (ὡς ἡθελία) а именно как то, что *наделяет* (*ermächtigt*) обоих тем, что они суть. По достоинству, и по δύναντις, и по власти благо превосходит все остальное; благо само по себе еще есть власть, власть наделяния (*Macht des Ermächtigens*). Благо — высшая власть, поскольку оно наделяет силой (*ermächtigt*) ὅντως ὄν и ὡς ἡθελία, что, в свою очередь, уже есть само могущественное» [\[94, с. 199–200\]](#).

Здесь Хайдеггер трактует благо совершенно иначе, чем в лекциях 20-х гг. Он уже не называет его сущим свойством, но указывает на его запредельность, на то, что оно

ненаходимо, ибо оно — Ничто. Это более тонкая и глубокая трактовка Платона, хотя и опосредованная философией Ницше. Единственная трудность тут состоит в том, что Хайдеггер в 1933/34 гг. активно включен в политическую повестку, следуя духу времени, он предлагает трактовку блага как *власти и силы* (die Macht), что соответствует интересам Хайдеггера того времени и связано с его вниманием к философии Ницше. Однако это «демоническое прочтение» Платона (учитывая контекст!) не соответствует греческой проблематике, т.е. Хайдеггер мыслит не по-гречески, да и сами его подходы к Платону постоянно меняются. Важные детали в подходе Хайдеггера и перемены в его взглядах отмечает А. Глухов. См.: [\[95, с. 429–453\]](#). Впрочем, я не склонен к гиперкритицизму, каковым отличается известная работа Э. Фая, который предлагает вообще забыть о Хайдеггере как о философе [\[96\]](#). На мой взгляд, позиции М. Бубера и В. Франкла, не побрезговавших после войны общаться с Хайдеггером, в этом вопросе более адекватны и репрезентативны.

Итак, указанную трактовку блага 30-х гг. полезно соотнести с более ранней, когда Хайдеггер понимает бытие Платона как благо: «Обращение с бытием в качестве $\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ ошибочно понимает бытие», говорит Хайдеггер: *das Ansprechen des Seins als $\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ mißversteht das Sein* [\[25, с. 284\]](#), или так: «Раскрытие бытия как блага превратно понимает бытие». Но так ли это на самом деле?

Во-первых, Платон не намеревался отождествлять их, выдавая благо за бытие или бытие за благо, ибо он стремился их разграничить, различая их смыслы, откуда и возникает $\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ $\tau\acute{o}\varsigma$ $\sigma\acute{o}\phi\acute{o}\varsigma$. Причем «по ту сторону» не значит иерархически до и без, ск просто вне, иное.

Во-вторых, бытие и благо явно соотносятся, между ними нет тождества, но все же Платон говорит, что познаваемое познается $\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ $\pi\alpha\rho\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, благодаря *присутствию* блага (пар- $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ — бытие при благе); бытие и сущность $\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ $\pi\alpha\rho\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ *присутствуют*, *присутствуют* в познаваемом благодаря благу (про- $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ — бытие к благу) [\[8, с. 509b\]](#). Едва ли эта игра префиксами с глаголом *быть* случайна в данном пассаже. С одной стороны, благо не есть сущность, они различны, с другой же, где благо — там и бытие, поскольку бытие и сущность придают познаваемому именно от блага. Как благо само по себе может наделять познаваемое чем-то иным, нежели оно само, т.е. бытием? Это возможно только в том случае, если благодать и бытийность в каком-то отношении идентичны, ведь благо самой своей благодатью, а не чем-либо иным, наделяет познаваемое бытием. И если бытие от блага, то все причастующее бытию причастует тем самым и благу. Благо наделяет познаваемое бытием и сущностью и лишь в этом смысле оказывается $\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ $\tau\acute{o}\varsigma$ $\sigma\acute{o}\phi\acute{o}\varsigma$ (вероятно, что $\tau\acute{o}\varsigma$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\tau\acute{o}\varsigma$ $\sigma\acute{o}\phi\acute{o}\varsigma$ в данном фрагменте — это гендиадис [\[98, с. 69\]](#), [\[99, с. 174, n. 40\]](#)). Ср.: «...сущее и благо в области идей не только соразмерны, но необходимо, что это так. Иными словами, необходимо, что каждая идея есть сущее и каждая идея есть благо; далее, если, как мы полагаем, где-либо — по необходимости — мы находим благо, мы находим и сущее, и где бы — по необходимости — мы ни находили сущее, мы находим и благо, то стремление отождествить их действительно будет сильным. <...> Благо распространяется дотуда, докуда же и сущее, и наоборот, без исключений обращаясь в топосе идей. Тем не менее идея блага не есть сущее, она прежде, таким образом, превосходя его достоинством и силой. Хотя то, что сущее есть, дается именно благом» [\[97, с. 293\]](#).

И здесь возникает вопрос, насколько ошибочно раскрытие бытия как блага? Ошибочно ли оно вообще...?

Заключение

Настало время подведения итогов этой затянувшейся статьи. Как Хайдеггер понимал платоновское $\pi\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ $\tau\acute{\omega}\varsigma$ $\sigma\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ и его учение о благе? Ответить на этот вопрос однозначно нельзя, поскольку Хайдеггер подходил с разных сторон к этому вопросу и по-разному трактовал это важнейшее положение греческого мыслителя. Тем не менее основные замечания Хайдеггера можно свести к двум: (1) благо мыслилось Платоном как нечто моральное и поэтому смешивалось с сущим, (2) благо подчиняет бытийное, подводит его под пригодность. При этом саму запредельность блага Хайдеггер рассматривал как нечто принципиальное для всей европейской философии в целом и для самого Платона в частности. Хайдеггер говорит: «То, что мы ищем, есть $\pi\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ $\tau\acute{\omega}\varsigma$ $\sigma\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. Для Платона это $\pi\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ представляет собой условие возможности всякого познания» [9, с. 379]. И хотя далеко не все современные исследователи готовы согласиться с такой трактовкой, тем не менее с философской точки зрения у нее есть основания. Противоположную точку зрения высказывает, например, Д. В. Бугай, который считает, что у Платона вообще не надо искать какое-то особое учение о благе и тем более рассматривать его в рамках онтологии [63, с. 286-304]. Тем не менее эта смелая интерпретация не поддерживается большинством ученых и собственно историей философии, т.е. традицией рецепции платонизма, а значит и метафизикой в целом, о которой и говорит, как правило, Хайдеггер. В свою очередь, я полагаю, что и с точки зрения платоноведения такая трактовка выглядит скорее скептическим жестом, нежели желанием понять великого Платона. Впрочем, утверждение о том, что « $\pi\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ представляет собой условие возможности всякого познания» все же несколько преувеличивает значение и место идеи блага в корпусе текстов Платона, Хайдеггер рассматривает эту проблематику как трансцендентальную, что уже не вполне соответствует корректной постановке вопроса.

В дальнейшем Хайдеггер многократно возвращался к этой проблематике, но всякий раз придерживался уже сформировавшейся интерпретации. Так, он говорил о том, что « $\pi\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ $\tau\acute{\omega}\varsigma$ $\sigma\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ как $\pi\rho\chi\acute{\omega}$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ имеет, в соответствии со своей мерой $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$, характер $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ и $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$, ср.: *Аристотель*. Вопрос о сущем как таковом (в смысле ведущего вопроса), онтология, есть тем самым с необходимостью *тео-логия*» [100, с. 273, с. изм]. Такая трактовка исходит, конечно, из аристотелевской проблематики, которая влияет на то, как Хайдеггер понимает Платона. Отсюда и отождествление идеи блага с демиургом, а также трактовка бытия как изготовленности. Вот характерный пример:

«Поэтому $\pi\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ может быть определена лишь как нечто, что отныне отмечает сущее (die Seiendheit) как таковую в ее отношении к человеку ($\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$), как $\pi\acute{\upsilon}\alpha\theta\epsilon\iota\omicron\nu$ *Понное* (das *Taugliche*), обосновывающее всякую *годность*, а значит, как условие "жизни", $\psi\upsilon\chi\acute{\omega}$ и вместе с тем самой ее сущности. Тем самым сделан шаг к "ценности", к "смыслу", к "идеалу". Ведущий вопрос о сущем как таковом находится уже на своей границе и одновременно на том месте, где он откатывается назад и уже не так исходно постигает *сущность*, а о-ценивает (be-wertet) таким образом, что само оценивание выдается за высшее» [100, с. 272, с. изм.].

Такой подход можно считать нормативным для позднего Хайдеггера, в различных модификациях он встречается в разных текстах немецкого философа. В свете сказанного выше, данный пассаж не должен вызвать каких-либо затруднений. Но интересно, что впоследствии сам Хайдеггер дает намек на то, что эта интерпретация Платона ошибочна. Если эта трактовка основана на сближении творения и демиургии, или идеи блага и демиурга, с чем связана трактовка всей античной онтологии у Хайдеггера (опять

сошлюсь на свою статью: [\[26\]](#)), то разграничение блага и творения существенным образом ограничивает интерпретацию Хайдеггера. Точнее говоря, заставляет от нее попросту отказаться.

В 1962 г. Хайдеггер участвовал в семинаре после его доклада «Время и бытие» (сам доклад: [\[101\]](#); обсуждение: [\[102\]](#)). Среди прочего здесь было озвучено принципиально важное для данного исследования замечание. Участники обсуждали позицию Хайдеггера, которая касается трактовки античной онтологии. Но прежде чем привести этот фрагмент, необходимо кое-что пояснить.

В немецком языке das Anwesen означает не столько присутствие, как иногда переводят [\[103, с. 205, 207\]](#), сколько имение, усадьба, в чем данное понятие совпадает с греческой οἰσῶα. Тем не менее А. П. Шурбелёв так поясняет свое понимание данного слова: «Anwesen — присутствие (понимаемое как приход, прибытие сущего в нескрытость, как бы непрестанное прибывание этой сущности в ее динамике). Anwesenheit — присутствие (в более статичном смысле по сравнению с динамизмом Anwesen)» [\[59, Т. 2, с. 440-441\]](#). К сожалению, переводчик не поясняет, откуда берется этот динамизм. Словари об этом не говорят. Из самих текстов Хайдеггера этого вывести нельзя (либо надо дополнительно обосновать). Поэтому есть основания не доверять этой трактовке. А вот то, что при таком понимании упускается связь с греческой οἰσῶα, т.е. имением и усадьбой, на мой взгляд, является упущением. Кроме того, эта связь ставит под сомнение и указанный динамизм. Поэтому фразу das Anwesen des Anwesenden нельзя просто перевести как «присутствование присутствующего», но следует учитывать смысл собственности, который имеется в Anwesen и οἰσῶα, что было важно для Хайдеггера. С другой стороны, Хайдеггер явно противопоставляет Anwesen и Abwesen как присутствие и отсутствие. Ср.: «Как первое самозабрасывание *схватывается* и увязает в том, что оно открывает (бытие — присутствие (Anwesenheit) — восприятие — взгляд). ... Располагать по приоритету: единственности и единства присутствия (Anwesen) ... От-сутствие (Ab-wesen) остается отвергнутым; это вопрошание не совладевает с ним при господстве и превосходстве при-сутствия (An-wesen)» [\[104, с. 95\]](#). Передать на русский язык все это весьма затруднительно, но поскольку οἰσῶα есть сущность, я решил перевести Anwesen буквально, т.е. как присушество, чтобы хотя бы как-то удержать необходимую семантику. Впрочем, вполне может статься, что это можно передать и как-то лучше. Итак, запись семинара фиксирует следующее:

«Присушество присутствующего (Das Anwesen des Anwesenden) — т.е. позволение присутствовать: присутствующее (das Anwesenlassen: das Anwesende) — трактуется Аристотелем как ποιησις. Позже переосмысленное как creatio, наряду с большой простотой это приводит к полаганию (Setzung), в качестве которого есть трансцендентальное сознание предметов. Это показывает, что основная черта позволения присутствовать в метафизике — это произведение (das Hervorbringen) в своих многочисленных образах. В противоположность этому [участниками семинара] утверждалось, что хотя в его [Платона] поздних работах — прежде всего в “Законах” — поийетический (poietische) характер νοῖς выступает уже все более отчетливо, определяющее отношение, которое есть между присушеством и присутствующим (zwischen Anwesen und Anwesendem), у Платона не понимается как ποιησις. В τῷ καλῷ τῷ καλῷ καὶ есть лишь παρουσία, пребывание (das Beisein) καλόν в καλῶ, без того чтобы к этому пребыванию подходил смысл поийетического в отношении присутствующего. А это указывает на то, что у Платона определяющее остается непродуманным. Ведь у него нигде не разработано, что такое эта подлинная παρουσία, нигде прямо не сказано, что

παρουσία выполняет по отношению к ὄντα. Этот пробел не устраняется и тем, что Платон стремится ухватить связь присущести с присутствующим (den Bezug des Anwesens zum Anwesenden) в метафоре света, — т.е. не как ποίησις, деяние и т.д., а как свет, — хотя в этом, несомненно, имеется близость к Хайдеггеру. Ведь по мысли Хайдеггера позволение присутствия есть выведение-в-открытое (ein ins-Offene-Bringen), хотя в рассматриваемом пункте доклада оно подразумевает нейтральное, а также есть и должно быть открытым для всех способов действия, конституции и т.д. Таким образом, греческое “свет и явление (das Licht und das Scheinen)” теперь стало явным. Однако остается задаться вопросом: что хочет, но пока еще не может сказать этот метафорический намек на свет» [\[102, с. 55–56\]](#).

Здесь важно обратить внимание на то, что именно у Аристотеля позволение присутствовать трактуется как ποίησις, откуда потом возникают creatio и Setzung, однако у Платона это определяющее отношение понимается существенно иначе, не как ποίησις, а как свет. Хайдеггер соглашается с этими поправками, которые предложили участники семинара. Однако это означает, что метафора света, представляя собой оппозицию ποίησις в данном контексте, не позволяет увязывать идею блага с демиургией. А это значит, что под вопросом оказывается вообще вся трактовка Хайдеггером античной онтологии, поскольку она связывается с изготовленностью, подручностью, т.е. с ποίησις. Хайдеггер навязывает свою трактовку Платону, но с историко-философской точки зрения это явно ошибочно.

Отсюда и превратная трактовка creatio в христианской онтологии. Ведь несмотря на ярко выраженный креационизм христианской традиции, весьма сомнительно, что он определял *понимание бытия*, поскольку оно сложилось еще в ранней античной культуре, т.е. гораздо раньше появления идеи творения из ничего. Хайдеггер выводит базовую характеристику средневековой онтологии: «Бытие сущего состоит в его сотворенности (Geschaffensein) Богом (omne ens est ens creatum)» [\[59, Т. 2, с. 115\]](#). Однако в латинских базах данных такого высказывания нет (видимо, его придумал сам Хайдеггер). Немногочисленные похожие фразы, конечно, можно найти в средневековых трактатах, но утверждать на этом основании, что вся патристическая и средневековая онтология определялась таким пониманием, является большим преувеличением. В рамках христианской традиции, поскольку Бог совершенно свободен, он мог бы и не творить мир (см. по этому поводу: [\[106\]](#), [\[107\]](#)), а это значит, что идея творения, несмотря на всю ее принципиальную важность, не определяет ни природу Бога, в отличие от демиурга, ни существо бытийности. Выражаясь схоластическим языком, творение контингентно, т.е. не необходимо, а потому бытие в христианской философии воспринимается не как изготовленность (Hergestelltsein), а как свободное дарение, чистое проявление любви. Вследствие этого, например, Максим Исповедник именует Бога ὁ τοῦ ἐκείνου δωτῆρ даритель, или податель бытия [\[108, с. 1073c\]](#). Мыслители эпохи патристики стремились избежать даже малейшего намека на необходимость творения, а тем более переносить ее во внутритроичную жизнь, из-за чего Григорий Богослов критикует Плотина, который писал о некоем излинии блага: «Да не введем невольное порождение и нечто вроде естественного и неудержимого выделения, менее всего подобающего в предположениях о Божестве» [\[22, or. 29.2.13–24\]](#) (подробнее об этом: [\[109\]](#)). Короче говоря, сведение понимания бытия сущего к сотворенности (Geschaffensein) противоречит догматике, т.е. самопониманию христианства. А это ставит под сомнение трактовку истории метафизики как онто-тео-логии. Но это уже тема для другой статьи.

Библиография

1. Heidegger and Plato: Toward Dialogue / Ed. C. Partenie, T. Rockmore. Evanston: North-western University Press, 2005. 234 p.
2. Gonzalez F. J. Heidegger's Ambiguous and Unfinished Confrontation with Plato // Brill's Companion to German Platonism / Ed. A. Kim. Leiden; Boston: Brill, 2019. P. 299–327.
3. Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Idem. Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 67–90. Gesamtausgabe, 14.
4. Sheehan Th. Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift. London; New York: Rowman and Littlefield, 2015. 370 p.
5. Heidegger M. Zum Ereignis-Denken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013. 496 S. Gesamtausgabe, 73/1.
6. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. 474 S. Gesamtausgabe, 24.
7. Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. 448 S. (Gesamtausgabe 20).
8. Plato. Respublica // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 4. P. 406–621.
9. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 445 с.
10. Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. (Gesamtausgabe 63).
11. Heidegger M. Mein Weg in die Phänomenologie // Idem. Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 91–102. Gesamtausgabe, 14.
12. Volpi F. Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger. Padova: Cedam, 1976. 140 p.
13. Beierwaltes W. Identität und Differenz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. 328 S.
14. Beierwaltes W. Epekeina: Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption // Transzendenz: Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik: Festschrift für Klaus Kremer / Hrsg. L. Honnefelder, W. Schüssler. Paderborn: Schöningh, 1992. S. 39–55.
15. Narbonne J.-M. Hénologie, ontologie et Ereignis: Plotin, Proclus, Heidegger. Paris: Belles Lettres, 2001. 378 p.
16. Porphyrius. De vita Plotini // Plotini opera / Hrsg. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill, 1951. Vol. 1. S. 1–41.
17. Гагинский А. М. Философия беспредпосылочных начал. М.: ИФРАН, 2018. 193 с.
18. Хайдеггер М. О существе основания / Пер. с нем. В. В. Биbihин // Философия: в поисках онтологии. Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Самара: СаГА, 1998. Вып. 5. С. 78–130.
19. Heidegger M. Metaphysik und Nihilismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. Gesamtausgabe, 67.
20. Serafin A. Heidegger on Plato's Originary Good: A Phenomenological Reconstruction // Kronos. Philosophical Journal. 2019. N 8. P. 214–232.
21. Petkovšek R. Die Idee des Guten in Heideggers existenzialer Analyse // Bogoslovskia Smotra. 2012. N. 82 (1). P. 43–64.
22. Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 // Sources chrétiennes / Ed. P. Gailly, M. Jourjon. Paris, 1978. Vol. 250.
23. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Пер. с нем. С. Л. Франка. М.:

- Канон+, РООИ Реабилитация, 2012. 296 с.
24. Виндельбанд В. История древней философии / Пер. с нем. под ред. А. И. Введенского. Киев: Тандем, 1995. 368 с.
 25. Heidegger M. Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1993. (Gesamtausgabe, 22).
 26. Гагинский А. М. Тезис Хайдеггера об античной онтологии: бытие как изготовленность // Философия и культура. 2023. № 10. С. 77–99.
 27. Реутин М. Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М.: РГГУ, 2011. 462 с.
 28. Heidegger M. Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/53 bis 1957). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2020. (Gesamtausgabe, 100).
 29. Plato. Timaeus // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 4. P. 17–92.
 30. Хайдеггер М. Понятие времени / Пер. С нем. А. П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2021. 199 с.
 31. Thomas Aquinas. Summa theologiae // <https://www.corpusthomicum.org/>
 32. Plato. Parmenides // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 2. P. 126–166.
 33. Philipse H. Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation. Princeton University Press, 1998. 576 p.
 34. Апполонов А. В. Латинский аверроизм XIII века. М.: ИФРАН, 2004. 215 с.
 35. Милбанк Дж. По ту сторону секулярного порядка: репрезентация бытия и репрезентация народа / Пер. с англ. А. Кырлежева. М.: ББИ; Теоэстетика, 2023. 360 с.
 36. Die Fragmente der Vorsokratiker: Bd. 1 / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Berlin: Weidmann, 1951.
 37. Clemens Alexandrinus. Stromata I–VI / Hrsg. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu. Berlin, 1960. (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 52).
 38. Хайдеггер М. Гераклит / Пер. с нем. А. П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2011. 503 с.
 39. Диллон Дж. Средние платоники: 80 г. до н.э. – 220 н.э. СПб., 2002. 448 с.
 40. Karamanolis G. Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry. Oxford university press, 2006. 419 p.
 41. Alcinous. The Handbook of Platonism. Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon. Oxford, 1993. 272 p.
 42. Armstrong A. H. The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not outside the Intellect // Entretiens sur l'Antiquité classique. Geneva, 1960. T. 5: Les Sources de Plotin. P. 391–413.
 43. Proclus. In Platonis Timaeum commentaria – Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Hrsg. E. Diehl. Leipzig: Teubner, 1904. Vol. 2. S. 1–317.
 44. Proclus. The elements of theology / Ed. E.R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963. P. 2–184.
 45. Ferber R. Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ // Ferber R. Platonische Aufsätze. Berlin; Boston: de Gruyter, 2020. S. 115–138.
 46. Bonitz H. Disp. Platonicae duae: de idea boni; de animae mundanae apud Platonem

- elementis. Dresden, 1837.
47. Hermann K. F. De loco Platonis de republica pag. 505 sqq., Ind. Lect. Marburg, 1832.
 48. Hermann K. F. Vindiciae disputationis de idea boni apud Platonem. Marburg, 1839.
 49. Stumpf K. Das Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten. Halle, 1869.
 50. Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1968. 591 S.
 51. Robin L. Platon. Paris: Presses Universitaires, 1968. 272 p.
 52. Brisson L. Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon. Paris: Klincksieck, 1974. 591 p.
 53. Gerson L. P. Plato's Development and the Development of the Theory of Forms // Plato's Forms: Varieties of Interpretation / Ed. W. Welton. Lanham: Md. Lexington Book, 2003. P. 85–110.
 54. Хлебников Г. В. Античная философская теология. М.: Ленанд, 2014. 312 с.
 55. Gkatzaras Th. The Form of the Good in Plato's Timaeus // Plato Journal: The Journal of the International Plato Society. 2017. N. 17. P. 71–83.
 56. Ferber R. Who is the Measure of All Things in Plato? // Ferber R. Platonische Aufsätze. Berlin; Boston: de Gruyter, 2020. S. 167–176.
 57. Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М.: С. А. Савин, 2008. 284 с.
 58. Benítez E. E. The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato // Apeiron. 1995. N. 28. P. 113–140.
 59. Хайдеггер М. Ницше / Пер. с нем. А. П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2007. В 2 т.
 60. Гагинский А. М. «Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденталиях // Вопросы философии. М., 2018. № 10. С. 189–200.
 61. Гагинский А. М. «Гильотина Юма» как псевдопроблема // Этическая мысль. М., 2021. Т. 21. № 2. С. 63–77.
 62. Nathan A. R. Why Is Plato's Good Good? // Peitho. Examina Antiqua. 2022. Vol. 13. N. 1. P. 125–136.
 63. Бугай Д. В. Единство платоновского «Государства». М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. 454 с.
 64. Гагинский А. М. Бытие и данность в философии М. Хайдеггера // Философская мысль. 2023. № 10. С. 93–105.
 65. Plato. Cratylus // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 1. P. 383–440.
 66. Гадамер Х.-Г. История философии // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А. В. Лаврухина. Минск: Пропилеи, 2007. С. 176–191.
 67. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем. Н. А. Артёменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2012. 224 с.
 68. Гадамер Х.-Г. Религиозное измерение // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А. В. Лаврухина. Минск: Пропилеи, 2007. С. 192–207.
 69. Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. (Gesamtausgabe, 18).

70. Aristotelis ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962.
71. Васильев А. Ф. Метаэтика: обзор проблематики // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 2. С. 167–186.
72. Plato. Euthyphron // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 1. P. 2–16.
73. Plato. Phaedrus // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 2. P. 227–279.
74. Aristotle's metaphysics / Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970. 2 vol.
75. Sallis J. Plato's Other Beginning // Heidegger and the Greeks: Interpretive essays / Ed. D. A. Hyland, J. P. Manoussakis. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 156–169.
76. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Грецык и др. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
77. Baltes M. Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being? // Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker / Ed. M. Joyal. Aldershot, 1997. P. 3–23.
78. Brisson L. Lectures de Platon. Paris: Vrin, 2000. 272 p.
79. New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good / Ed. G. Reale, S. Scolnicov. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002. 444 p.
80. Dixsaut M. Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon. Paris: Vrin, 2001. 352 p.
81. Dixsaut M. Platon. Le désir de comprendre. Paris: Vrin, 2003. 288 p.
82. Гадамер Х.-Г. Язык метафизики // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А. В. Лаврухина. Минск: Пропилеи, 2007. С. 81–93.
83. Wörterbuch der antiken Philosophie / Hrsg. C. Horn, C. Rapp. München: Beck, 2008. 501 S.
84. Early Greek Philosophy. Introductory and Reference Materials / Ed. A. Laks, G. W. Most. Cambridge: Harvard University Press, 2016. Vol. 1.
85. Peperzak A. Heidegger and Plato's Idea of the Good // Reading Heidegger: Commemorations / Ed. J. Sallis. Bloomington: Indiana University Press, 1993. P. 258–285.
86. Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. (Gesamtausgabe, 17).
87. Гадамер Х.-Г. Платон // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А. В. Лаврухина. Минск: Пропилеи, 2007. С. 94–108.
88. Plato. Sophista // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 1. P. 216–268.
89. Heidegger M. Platon: Sophistes. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (Gesamtausgabe, 19).
90. Kremer K. Zur ontologischen Differenz: Plotin und Heidegger // Zeitschrift für philosophische Forschung. Frankfurt am Main, 1989. Bd. 43/4. S. 673–694.
91. Hadot P. Heidegger et Plotin // Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères. Paris, 1959. № 145. P. 539–556
92. Hadot P. La distinction de l'être et de l'étant dans le "De Hebdomadibus" de Boèce // Die Metaphysik im Mittelalter: Ihr Ursprung und ihre Bedeutung / Hrsg. P. Wilpert.

- Berlin, 1963. P. 147–153.
93. Hadot P. L'être et l'étant dans le néoplatonisme // Revue de théologie et de philosophie. Strasbourg, 1973. № 23. P. 101–115.
 94. Heidegger M. Sein und Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001. (Gesamtausgabe, 36/37).
 95. Глухов А. А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 584 с.
 96. Фай Э. Хайдеггер. Введение нацизма в философию: на материале семинаров 1933–1935 гг. / Пер. с франц. А. Хайцмана. М.: Дело, 2021. 696 с.
 97. Shields Ch. Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's Republic // Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas / Ed. G. Anagnostopoulos. Dordrecht: Springer, 2011. P. 281–296.
 98. Hitchcock D. The Good in Plato's "Republic" // Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science. Austin, 1985. Vol. 19, N. 2. P. 65–92.
 99. Gerson L. Knowing Persons: A Study in Plato. Oxford university press, 2003. 320 p.
 100. Хайдеггер М. К философии (О событии) / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. 640 с.
 101. Heidegger M. Zein und Sein // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 3–30.
 102. Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein" // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 31–64.
 103. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Территория будущего, 2006. 320 с.
 104. Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. 584 с.
 105. Plato. Phaedo // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 1. P. 57–118.
 106. Флоровский Г. Тварь и тварность // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2005. С. 280–315.
 107. Флоровский Г. Идея творения в христианской философии // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2005. С. 316–342.
 108. Maximus Confessor. Ambigua 7 // Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / Ed. N. Constas. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014. Vol. 1. P. 62–450; Vol. 2. P. 2–330.
 109. Шичалин Ю. А. Свт. Григорий Богослов — читатель Плотина (по поводу Plot. 11.5.2.1.2–4: OION ENEΔΡΑΜΕ etc.) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2006. Вып. 5/6. С. 681–688.
 110. Паткуль А.Б. Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. СПб.: Наука, 2020. 810 с.
 111. Heidegger M. Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 583 S. (Gesamtausgabe 2)

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не

раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья представляет собой оригинальное по замыслу и исполнению научное исследование, которое будет интересно как специалистам, изучающим античную философию или Хайдеггера, так и достаточно широкому кругу читателей. Вторую часть высказывания следует пояснить, поскольку текст статьи, как может показаться, является весьма сложным с «технической» точки зрения, и его освоение потребует даже от эрудированного читателя времени и сил. Тем не менее, следует помнить, что Платон и Аристотель – мыслители, отсутствие интереса к наследию которых несовместимо ни с какими другими философскими интересами, поэтому обсуждение платоновской мысли (вспомним слова Уайтхеда, что вся западная философия – лишь последовательность примечаний к Платону) способно заинтересовать читателя и заставить его пожертвовать время на изучение этого достаточно сложного текста. Кроме того, следует иметь в виду, что история восприятия западноевропейской философии в нашей стране сложилась таким образом, что Хайдеггер оказался наиболее притягательным философом для тех молодых исследователей, которые искали в философии не «широкие дороги», а именно потаённые «лесные тропы» как некую альтернативу поверхностному мышлению, «поставлявшемуся» как позднесоветской идеологией, так и примитивным буржуазным дискурсом последних десятилетий. И рецензируемая статья вполне удовлетворяет требованиям, предъявляемым к философским текстам читателями, которые ищут собеседников, способных открыть им нечто неочевидное и даже неожиданное. Несмотря на то, что статья заслуживает самой высокой оценки, невозможно умолчать и о некоторых её недостатках, которые, впрочем, связаны не с содержанием и не с «техникой анализа», а просто с тем, что она не вполне соответствует привычному формату журнальной статьи. Так, её объём составляет (без учёта библиографии) более 2 а. л., да и библиография выглядит слишком внушительной для журнальной статьи. Сам автор в первом предложении заключения признаётся, что статья слишком «затянулась», но тут же снова погружается в детали перевода и толкования, «затягивая» её ещё больше. Далее, хотелось бы порекомендовать автору там, где это возможно, сократить цитаты из Хайдеггера и снять немецкие и греческие эквиваленты, если они не приносят принципиально важного смысла. Конечно, автору нелегко будет исполнить эти пожелания, но для публикации в журнале статья всё же выглядит слишком громоздкой. Возможно, имеет смысл также снять и те фрагменты, в которых автор даёт оценки исследователям, упоминает других философов и т.п. Думаю, однако, что только сам автор должен в каждом случае принимать решение, чем он готов пожертвовать. Не сомневаюсь, что статья заслуживает публикации в научном журнале.