

Платон

Парменид

Когда мы прибыли в Афины из нашего родного города Клазомены [1 – Клазомены – ионийский город в Малой Азии, родина философа Анаксагора (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 27).], мы встретились на площади с Адимантом и Главконом. Адимант, взяв меня за руку, сказал:

– Здравствуй, Кефал! Если тебе здесь что-нибудь нужно, скажи, и мы сделаем, что в наших силах.

– Затем-то я и прибыл, – ответил я, – чтобы обратиться к вам с просьбой.

– Скажи же, что тебе нужно, – сказал он.

Тогда я спросил:

– Как было имя вашего единоутробного брата? Сам я не помню: он был еще ребенком, когда я прежде приезжал сюда из Клазомен. С той поры, однако, прошло много времени. Отца его звали, кажется, Пирилампом.

– Совершенно верно.

– А его самого?

– Антифонтом. Но к чему, собственно, ты об этом спрашиваешь?

– Вот эти мои сограждане, – объяснил я, – большие почитатели мудрости; они слышали, что этот вот самый Антифонт часто встречался с приятелем Зенона, с неким Пифодором, и знает на память ту беседу, которую вели однажды Сократ, Зенон и Парменид, так как часто слышал от Пифодора ее пересказ.

– Ты говоришь совершенно верно, – сказал Адимант.

– Вот ее-то, – попросил я, – мы и хотели бы послушать.

– Это не трудно устроить, – ответил Адимант, – потому что Антифонт в юности основательно ее усвоил, хотя теперь-то он, по примеру своего деда и тезки, занимается главным образом лошадыми. Но, если надо, пойдите к нему: он только что ушел отсюда домой, а живет близко, в Мелите [2 – Мелита – аттический дем.].

После этого разговора мы пошли к Антифону и застали его дома; он отдавал кузнецу в починку уздечку. Когда он того отпустил, братья сообщили ему о цели нашего прихода; он узнал меня, помня по моему прежнему приезду сюда, и приветствовал. А когда мы стали просить его пересказать ту беседу, он сначала отказывался, говоря, что дело это трудное, но потом стал рассказывать.

Итак, Антифонт сказал, что, по словам Пифодора, однажды приехали на Великие Панафинеи [3 – См.: т. 1, Евтифрон, прим. 17.] Зенон и Парменид. Парменид был уже очень стар, совершенно сед, но красив и представительен; лет ему было примерно за шестьдесят пять. Зенону же тогда было около сорока, он был высокого роста и приятной наружности; поговаривали, что он был любимцем Парменида. Они остановились у Пифодора, за городской стеной, в Керамике [4 – Керамик – северо-западное предместье Афин (часть Керамика находилась внутри города). Ср.: т. 1, Протагор, прим. 21.]. Сюда-то и пришли Сократ и с ним многие другие, желая послушать сочинения Зенона, ибо они тогда впервые были привезены им и Парменидом. Сократ был в то время очень молод. Читал им сам Зенон, Парменид же как раз отлучился; оставалось дочитать уже совсем немного, когда вошел сам Пифодор и с ним Парменид и Аристотель,

бывший впоследствии одним из Тридцати, и вошедшие успели еще услышать кое-что из сочинения, но очень немного; впрочем, сам Пифодор еще прежде слушал Зенона.

Прослушав все, Сократ попросил прочесть снова первое положение первого рассуждения и после прочтения его сказал:

(Основной элейский тезис)

– Как это ты говоришь, Зенон? Если существует многое, то оно должно быть подобным и не подобным а это, очевидно, невозможно, потому что и неподобное не может быть подобным, и подобное неподобным. Не так ли ты говоришь?

– Так, – ответил Зенон.

– Значит, если невозможно неподобному быть подобным и подобному неподобным, то невозможно и существование многого, ибо если бы многое существовало, то оно испытывало бы нечто невозможное? Это хочешь ты сказать своими рассуждениями? Хочешь утверждать вопреки общему мнению, что многое не существует? И каждое из своих рассуждений ты считаешь доказательством этого, так что сколько ты написал рассуждений, столько, по-твоему, представляешь и доказательств того, что многое не существует? Так ли ты говоришь, или я тебя неправильно понимаю?

– Нет, – сказал Зенон, – ты хорошо схватил смысл сочинения в целом.

– Я замечаю, Парменид, – сказал Сократ, – что наш Зенон хочет быть близок тебе во всем, даже в сочинениях. В самом деле, он написал примерно то же, что и ты, но с помощью переделок старается ввести нас в заблуждение, будто он говорит что-то другое: ты в своей поэме утверждаешь, что все есть единое, и представляешь прекрасные доказательства этого; он же отрицает существование многого и тоже приводит многочисленные и веские доказательства [5 – Сократ иронически отмечает одну и ту же суть учения Парменида и Зенона («единое» Парменида и «не многое» Зенона), хотя Зенон пытался в отсутствие Парменида проявить самостоятельность.]. Но то, что вы говорите, оказывается выше разумения нас остальных: действительно, один из вас утверждает существование единого, другой отрицает существование многого, но каждый рассуждает так, что кажется, будто он сказал совсем не то, что другой, между тем как оба вы говори те почти что одно и то же.

– Да, Сократ, – сказал Зенон, – но только ты не вполне постиг истинный смысл сочинения. Хотя ты, подобно лакейским щенкам [6 – О том, что лаконские щенки очень ценились в древности, есть намек у Петрония («Сатирикон» гл. XL, лаконские собаки богача Тримальхиона).], отлично выискиваешь и выслеживаешь то, что содержится в сказанном, но прежде всего от тебя ускользает, что мое сочинение вовсе не притязает на то, о чем ты говоришь, и вовсе не пытается скрыть от людей некий великий замысел. Ты говоришь об обстоятельстве побочном. В действительности это сочинение поддерживает рассуждение Парменида против тех, кто пытается высмеять его, утверждая, что если существует единое, то из этого утверждения следует множество смешных и противоречащих ему выводов. Итак, мое сочинение направлено против допускающих многое, возвращает им с избытком их нападки и старается показать, что при обстоятельном рассмотрении их положение [существует многое] влечет за собой еще более смешные последствия, чем признание существования единого. Под влиянием такой страсти к спорам я в молодости и написал это сочинение, но, когда оно было написано, кто-то его у меня украл, так что мне не пришлось решать вопрос, следует ли его выпускать в свет или нет. Таким образом, от тебя ускользнуло, Сократ, что сочинение это подсказано юношеской любовью к спорам, а вовсе не честолюбием пожилого человека. Впрочем, как я уже сказал, твои соображения недурны.

(Критика дуализма вещи и идеи)

– Принимаю твою поправку, – сказал Сократ, – и полагаю, что дело обстоит так, как ты говоришь. Но скажи мне вот что: не признаешь ли ты, что существует сама по себе некая идея подобия и другая, противоположная ей, – идея неподобия [7 – Здесь излагается платоновское учение об идеях (см.: т. 1, Евтифрон, прим. 18). Парменид толкует слова Сократа так, будто идеи существуют сами по себе, независимо от мира чувственных вещей.]? Что к этим двум идеям приобщаемся и я, и ты, и все прочее, что мы называем многим? Далее, что приобщающееся к подобию становится подобным по причине и

согласно мере своего приобщения, приобщающееся же к неподобию – таким же образом неподобным и приобщающегося к тому и другому – тем и другим вместе? И если все вещи приобщаются к обоим противоположным [идеям] и через причастность обоим оказываются подобными и неподобными между собой, то что же в этом удивительного? Было бы странно, думается мне, если бы кто-нибудь показал, что подобное само по себе становится неподобным или неподобное [само по себе] – подобным; но если мне указывают, что причастное тому и другому совмещает признаки обоих, то мне, Зенон, это вовсе не кажется нелепым, равно как если бы кто-нибудь обнаружил, что все есть единое вследствие причастности единому и оно же, с другой стороны, есть многое вследствие причастности ко множественному. Пусть-ка кто докажет, что единое, взятое само по себе, есть многое и, с другой стороны, что многое [само по себе] есть единое, вот тогда я выкажу изумление. И по отношению ко всему другому дело обстоит так же: если бы было показано, что роды и виды испытывают сами в себе эти противоположные состояния, то это было бы достойно удивления. Но что удивительного, если кто будет доказывать, что я – единый и многий, и, желая показать множественность, скажет, что во мне различны правая и левая, передняя и задняя, а также верхняя и нижняя части, – ведь ко множественному, как мне кажется, я причастен, – желая же показать, что я един, скажет, что, будучи причастен к единому, я как человек – один среди нас семерых: таким образом раскрывается истинность того и другого. Итак, если кто примется показывать тождество единого и многого в таких предметах, как камни, бревна и т. п., то мы скажем, что он приводит нам примеры многого и единого, но не доказывает ни того, что единое множественно, ни того, что многое едино, и в его словах нет ничего удивительного, но есть лишь то, с чем все мы могли бы согласиться. Если же кто-то сделает то, о чем я только что говорил, то есть сначала установит раздельность и обособленность идей самих по себе, таких, как подобие и неподобие, множественность и единичность, покой и движение, и других в этом роде, а затем докажет, что они могут смешиваться между собой и разобщаться, вот тогда, Зенон, я буду приятно изумлен. Твои рассуждения я нахожу смело разработанными, однако, как я уже сказал, гораздо более я изумился бы в том случае, если бы кто мог показать, что то же самое затруднение всевозможными способами пронизывает самые идеи, и, как вы проследили его в видимых вещах, так же точно обнаружить его в вещах, постигаемых с помощью рассуждения.

Во время этой речи Пифодор думал, что Парменид и Зенон будут досадовать из-за каждого замечания Сократа, однако они внимательно слушали его и часто с улыбкой переглядывались между собой, выказывая этим свое восхищение; когда же Сократ кончил, Парменид сказал:

– Как восхищает, Сократ, твой пыл в рассуждениях! Но скажи мне: сам-то ты придерживаешься сделанного тобой различения, то есть признаешь, что какие-то идеи сами по себе, с одной стороны, и то, что им причастно, с другой, существуют раздельно? Представляется ли тебе, например, подобие само по себе чем-то отдельным от того подобия, которое присуще нам, и касается ли это также единого, многого и всего, что ты теперь слышал от Зенон?

– Да, – ответил Сократ.

– И таких идей, – продолжал Парменид, – как, например, идеи справедливого самого по себе, прекрасного, доброго и всего подобного?

– Да, – ответил он.

– Что же, идея человека тоже существует отдельно от нас и всех нам подобных идея человека сама по себе, а также идея огня, воды?

Сократ на это ответил:

– Относительно таких вещей, Парменид, я часто бываю в недоумении, следует ли о них высказаться так же, как о перечисленных выше, или иначе.

– А относительно таких вещей, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, как, например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею, отличную от того, к чему прикасаются наши руки?

– Во все нет, – ответил Сократ, – я полагаю, что такие вещи только таковы,

какими мы их видим. Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно. Правда, меня иногда беспокоила мысль, уж нет ли чего-либо в этом роде для всех вещей, но всякий раз, как я к этому подхожу, я поспешно обращаюсь в бегство, опасаясь потонуть в бездонной пучине пустословия. И вот, дойдя до этого места, я снова обращаюсь к вещам, о которых мы сейчас сказали, что они имеют идеи, и занимаюсь тщательным их рассмотрением.

– Ты еще молод, Сократ, – сказал Парменид, – и философия еще не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни одна из таких вещей не будет казаться тебе ничтожной; теперь же ты, по молодости, еще слишком считаешься с мнением людей. Но как бы то ни было, скажи вот что: судя по твоим словам, ты полагаешь, что существуют определенные идеи, названия которых получают приобщающиеся к ним другие вещи; например, приобщающиеся к подобию становятся подобными, к великости – большими, к красоте – красивыми, к справедливости – справедливыми?

– Именно так, – ответил Сократ.

– Но каждая приобщающаяся [к идее] вещь приобщается к целой идее или к ее части? Или возможен какой-либо иной вид приобщения, помимо этих?

– Как так? – сказал Сократ.

– По-твоему, вся идея целиком – хоть она и едина-находится в каждой из многих вещей или дело обстоит как-то иначе?

– А что же препятствует ей, Парменид, там находиться? – сказал Сократ.

– Ведь оставаясь единою и тождественною, она в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отделенной от самой себя [8 – Об обособлении идей, воплощенных отдельными своими качествами сразу во всех вещах, писал также Аристотель. См.: Метафизика VII 14, 1039a ззъ 2.].

– Ничуть, – ответил Сократ, – ведь вот, например, один и тот же день [9 – Пример Сократа об идентичности в дне одного и многого напоминает диалектику Гераклита.] бывает одновременно во многих местах и при этом нисколько не отделяется от самого себя, так и каждая идея, оставаясь единою и тождественною, может в то же время пребывать во всем.

– Славно, Сократ, – сказал Парменид, – помещаешь ты единое и тождественное одновременно во многих местах, все равно как если бы, покрыв многих людей одною парусиною, ты стал утверждать, что единое все целиком находится над многими. Или смысл твоих слов не таков? – Пожалуй, таков, – сказал Сократ. Так вся ли парусина будет над каждым или над одним – одна, над другим другая ее часть?

– Только часть.

– Следовательно, сами идеи, Сократ, делимы, – сказал Парменид, – и причастное им будет причастно их части и в каждой вещи будет находиться уже не вся идея, а часть ее.

– По-видимому, так.

– Что же, Сократ, решишься ты утверждать, что единая идея действительно делится у нас на части и при этом все же остается единой?

– никоим образом, – ответил Сократ.

– Смотри-ка, – сказал Парменид, – не получится ли нелепость, если ты разделишь на части самое великостю и каждая из многих больших вещей будет большой благодаря части великостю, меньшей, чем сама великостю?

– Конечно, получится нелепость, – ответил Сократ.

– Далее, если каждая вещь примет малую часть, равенства, сделает ли ее эта часть, меньшая самого? равного, равным чему-нибудь?

– Это невозможно.

- Но, положим, кто-нибудь из нас будет иметь часть малого: малое будет больше этой своей части; таким образом, само малое будет больше, а то, к чему прибавится отнятая от малого часть, станет меньше, а не больше прежнего.
- Но этого никак не может быть, – сказал Сократ.
- Так каким же образом, Сократ, – сказал Парменид, – будут у тебя приобщаться к идеям вещи, коль скоро они не могут приобщаться ни к частям [идей), ни к целым [идеям]?
- Клянусь Зевсом, – сказал Сократ, – определить это мне представляется делом совсем не легким.
- Ну, какого ты мнения о том, что я сейчас скажу?
- О чем же?
- Я думаю, что ты считаешь каждую идею единою по следующей причине: когда много каких-нибудь вещей кажутся тебе большими, то, окидывая взглядом их все, ты, пожалуй, видишь некую единую и тождественную идею и на этом основании само великое считаешь единым.
- Ты прав, – сказал Сократ.
- А что, если ты таким же образом окинешь духовным взором как само великое, так и другие великие вещи, не обнаружится ли еще некое единое великое, благодаря которому все это должно представляться великим?
- По-видимому.
- Итак, откроется еще одна идея великости, возникающая рядом с самим великим и тем, что причастно ему, а надо всем этим опять другая, благодаря которой все это будет великим. И таким образом, каждая идея уже не будет у тебя единою, но окажется бесчисленным множеством.
- Но, Парменид, – возразил Сократ, – не есть ли каждая из этих идей – мысль, и не надлежит ли ей возникать не в другом каком-либо месте, а только в душе? В таком случае каждая из них была бы единою и уж не подвергалась бы тому, о чем сейчас говорилось.
- Что же, – спросил Парменид, – каждая мысль едина и не есть мысль о чем-либо?
- Но это невозможно, – сказал Сократ.
- Значит, мысль является мыслью о чем-нибудь?
- Да.
- Существующем или несуществующем?
- Существующем.
- Не мыслит ли эта мысль то единство, которое, обнимая все [определенного рода] вещи, представляет собою некую единую их идею?
- Именно так.
- Так не будет ли идеей то, что мыслится как единое, коль скоро оно остается одним и тем же для всех вещей?
- И это представляется необходимым.
- А если, – сказал Парменид, – все другие вещи, как ты утверждаешь, причастны идеям, то не должен ли ты думать, что либо каждая вещь состоит из мыслей и мыслит все, либо, хоть она и есть мысль, она лишена мышления?
- Но это, – сказал Сократ, – лишено смысла. Мне кажется, Парменид, что дело скорее всего обстоит так: идеи пребывают в природе как бы в виде образцов,

прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им.

– Итак, – сказал Парменид, – если что-либо подобно идее, то может ли эта идея не быть сходной с тем, что ей уподобилось, настолько, насколько последнее ей уподобилось? Или есть какая-либо возможность, чтобы подобное не было подобно подобному?

– Нет, это невозможно.

– А нет ли безусловной необходимости в том, чтобы подобное и то, чему оно подобно, были причастны одному и тому же?

– Да, это необходимо.

– Но то, через причастность чему подобное становится подобным, не будет ли само идею?

– Непременно.

– Следовательно, ничто не может быть подобно идее и идея не может быть подобна ничему другому, иначе рядом с этой идеей всегда будет являться другая, а если эта последняя подобна чему-либо, то – опять новая, и никогда не прекратится постоянное возникновение новых идей, если идея будет подобна причастному ей [10 – Согласно приводимому аргументу, количество идей бесконечно, так как каждая вещь уподобляется идее, которая в свою очередь есть образец для новой вещи. Ср.: Аристотель. Метафизика I 9, 991a 31.].

– Ты совершенно прав.

– Значит, вещи приобщаются к идеям не посредством подобия: надо искать какой-то другой способ их приобщения.

– Выходит, так.

– Ты видишь теперь, Сократ, – сказал Парменид, – какое большое затруднение возникает при допущении существования идей самих по себе.

– И даже очень.

– Но будь уверен, – продолжал Парменид, – что ты еще, так сказать, не почувствовал всей громадности затруднения, если для каждой вещи ты всякий раз допускаешь единую обособленную от нее идею.

– Почему так? – спросил Сократ.

– По многим самым различным причинам, и главным образом по следующей: если бы кто стал утверждать, что идеи, будучи такими, какими они, по-нашему, должны быть, вовсе не доступны познанию, то невозможно было бы доказать, что высказывающий это мнение заблуждается, разве что тот, кто стал бы ему возражать, оказался бы многоопытным, даровитым и во время спора имел бы охоту следить за множеством отдаленнейших доказательств. В противном случае переубедить настаивающего на том, что идеи непознаваемы, не было бы возможности.

– Почему так, Парменид? – спросил Сократ.

– А потому, Сократ, что и ты, и всякий другой, кто допускает самостоятельное существование некоей сущности каждой вещи, должен, я думаю, прежде всего согласиться, что ни одной такой сущности в нас нет.

– Да, потому что как же она могла бы тогда существовать самостоятельно? – заметил Сократ.

– Ты правильно говоришь, – сказал Парменид. – Ибо все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас [их] подобиям (или как бы это кто ни определял), только благодаря причастности которым мы называемся теми или иными именами. В свою очередь эти находящиеся в нас [подобия], одноименные [с идеями], тоже существуют лишь в отношении друг к другу, а не в отношении к идеям: все эти подобия образуют свою особую область и в число

Платон Парменид filosoff.org
одноименных им идей не входят.

– Как ты говоришь? – спросил Сократ.

– Если, например, – ответил Парменид, – кто-либо из нас есть чей-либо господин или раб, то он, конечно, не раб господина самого по себе, господина как такового, а также и господин не есть господин раба самого по себе, раба как такового, но отношение того и другого есть отношение человека к человеку. Господство же само по себе есть то, что оно есть, по отношению к рабству самому по себе, и точно так же рабство само по себе есть рабство по отношению к господству самому по себе. И то, что есть в нас, не имеет никакого отношения к идеям, равно как и они – к нам. Повторяю, идеи существуют сами по себе и лишь к самим себе относятся, и точно так же то, что находится в нас, относится только к самому себе. Понятно ли тебе, что я говорю?

– Вполне понятно, – ответил Сократ.

– А потому, – продолжал Парменид, – и знание само по себе как таковое не должно ли быть знанием истины как таковой, истины самой по себе [11 – Парменид отрывает знание сущности от познания чувственных вещей. Платон же в «Государстве», различая знание само по себе и знание о вещах, связывает их воедино, так как знание «само по себе» принадлежит себе одному, но вместе с тем, обладая какими-то качествами, оно «принадлежит чему-нибудь качественному», т. е. становится знанием отдельной вещи. Отсюда проистекает категория науки вообще и классификация частных наук.]?

– Конечно.

– Далее, каждое знание как таковое должно быть, знанием каждой вещи как таковой, не правда ли?

– Да.

– А наше знание не будет ли знанием нашей истины? И каждое наше знание не будет ли относиться к одной из наших вещей?

– Непременно.

– Но идей самих по себе, как и ты признаешь, мы не имеем, и их у нас быть не может.

– Конечно, нет.

– Между тем, каждый существующий сам по себе род познается, надо полагать, самой идеей знания?

– Да.

– Которой мы не обладаем?

– Да, не обладаем.

– Следовательно, нами не познается ни одна из идей, потому что мы не причастны знанию самому по себе.

– По-видимому, так.

– А потому для нас непознаваемы ни прекрасное само по себе, как таковое, ни доброе, ни все то, что мы до пускаем в качестве самостоятельно существующих идей.

– Кажется, так.

– Но обрати внимание на еще более удивительное обстоятельство.

– Какое же?

– Признаешь ты или нет: если существует какой-то род знания сам по себе, то он гораздо совершеннее нашего знания? И не так ли обстоит дело с красотой и всем прочим?

– Да.

– Итак, если что-либо причастно знанию самому по себе, то, не правда ли, ты признаешь, что никто в боль шей степени, чем бог, не обладает этим совершеннейшим знанием?

– Непременно признаю.

– С другой стороны, обладая знанием самим по себе, будет ли бог в состоянии знать то, что есть в нас?

– Почему же нет?

– А потому, Сократ, – сказал Парменид, – что, как мы согласились, сила тех идей не распространяется на то, что у нас, и, с другой стороны, сила того, что у нас, не распространяется на идеи, но то и другое довлеет самому себе.

– Да, мы согласились относительно этого.

– Итак, если у бога есть упомянутое совершеннейшее господство и совершеннейшее знание, то господство богов никогда не будет распространяться на нас и их знание никогда не познает ни нас, ни вообще ничего относящегося к нашему миру: как мы нашей властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего божественного не познаем, так на том же самом основании и они, хоть и боги, над нами не господа и дел человеческих не знают.

– Но если отказать богу в знании, то не покажется ли такое утверждение слишком странным? – заметил Сократ.

А Парменид возразил:

– Однако, Сократ, к этому и, кроме того, еще ко многому другому неизбежно приводит [учение об] идеях, если эти идеи вещей действительно существуют и если мы будем определять каждую идею как нечто самостоятельное. Слушатель будет недоумевать и спорить, доказывая, что этих идей либо вовсе нет, либо если уж они существуют, то должны быть безусловно непознаваемыми для человеческой природы. Такие возражения кажутся основательными, а высказывающего их, как мы недавно сказали, переубедить необычайно трудно. И надо быть исключительно даровитым, чтобы понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе, а еще более удивительный дар нужен для того, чтобы доискаться до всего этого, обстоятельно разобраться во всем и разъяснить другому!

– Согласен с тобой, Парменид, – сказал Сократ, – мне по душе то, что ты говоришь.

Парменид же ответил:

– Но с другой стороны, Сократ, если кто, приняв во внимание все только что изложенное и тому подобное, откажется допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять идеи каждой вещи в отдельности, то, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения. Впрочем, эту опасность, как мне кажется, ты ясно почувствовал.

– Ты прав, – ответил Сократ.

– Что же ты будешь делать с философией? куда обратишься, не зная таких вещей?

– Пока я совершенно себе этого не представляю.

– Это объясняется тем, Сократ, – сказал Парменид, – что ты преждевременно, не поупражнявшись как следует, берешься определять, что такое прекрасное, справедливое, благое и любая другая идея. Я это заметил и третьего дня, слушая здесь твой разговор вот с ним, с Аристотелем. Твое рвение к рассуждениям, будь уверен, прекрасно и божественно, но, пока ты еще молод, постарайся поупражняться побольше в том, что большинство считает и называет пустословием; в противном случае истина будет от тебя ускользать.

(Переход к диалектике единого и иного)

– Каким же способом следует упражняться, Парменид? – спросил Сократ.

– Об этом ты слышал от Зенона, – ответил Парменид. – Впрочем, даже ему, к моему восхищению, ты нашелся сказать, что отвергаешь блуждание мысли вокруг да около видимых вещей, а предлагаешь рассматривать то, что можно постичь исключительно разумом и признать за идеи.

– В самом деле, – ответил Сократ, – я нахожу, что таким путем совсем не трудно показать, что все вещи и подобны и неподобны и так далее.

– И правильно, – сказал Парменид, – но если желаешь поупражняться получше, то следует, кроме того, делать вот что: не только предполагая что-нибудь существующим, если оно существует, рассматривать выводы из этого предположения, но также предполагая то же самое несуществующим.

– Что ты имеешь в виду? – спросил Сократ.

– Если ты желаешь поупражняться, то возьми хотя бы предположение, высказанное Зеноном: допусти, что существует многое, и посмотри, что должно из этого вытекать как для многого самого по себе в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к самому себе и ко многому [12 – Парменид предлагает Сократу изучать предмет во всех его связях и опосредствованиях независимо от того, имеет ли это значение в данном случае для познания самого предмета или нет.]. С другой стороны, если многого не существует, то опять надо смотреть, что последует отсюда для единого и для многого в отношении их к себе самим и друг к другу. И далее, если предположить, что подобие существует или что его не существует, то опять-таки, какие будут выводы при каждом из этих двух предположений как для того, что было положено в основу, так и для другого, в их отношении к себе самим и друг к другу. Тот же способ рассуждения следует применять к неподобному, к движению и покою, к возникновению и гибели и, наконец, к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни предположишь ты существующим или несуществующим, или испытывающим какое-либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия как по отношению к этому предположению, так и по отношению к прочим, взятым поодиночке, и точно так же, когда они в большем числе или в совокупности. С другой стороны, это прочее тебе тоже следует всегда рассматривать в отношении как к нему самому, так и к другому, на чем бы ты ни остановил свой выбор и как бы ты ни предположил то, что предположил существующим или несуществующим, если ты хочешь, поупражнявшись надлежащим образом в этих вещах, основательно прозреть истину.

– Трудный рисуешь ты путь, Парменид, и я не совсем его понимаю. Не проделать ли тебе его самому на каком-либо примере, чтобы мне лучше понять?

– Тяжкое бремя возлагаешь ты, Сократ, на старика, – ответил Парменид.

– В таком случае, – сказал Сократ, – почему бы тебе, Зенон, не проделать этой работы для нас?

Но Зенон засмеялся и сказал:

– Будем, Сократ, просить самого Парменида: не так-то просто то, о чем он говорит. Разве ты не видишь, какую задачу задаешь? Если бы нас здесь было побольше, то не нужно бы и просить, потому что не след говорить об этом при многих, да еще человеку в преклонном возрасте: ведь большинство не понимает, что без всестороннего и обстоятельного разыскания и даже заблуждения невозможно уразуметь истину. Итак, Парменид, я присоединяюсь к просьбе Сократа, чтобы и самому между тем тебя послушать.

По словам Антифонта, Пифодор рассказывал, что и он сам, и Аристотель, и все прочие после этих слов Зенона стали просить Парменида не отказываться и пояснить на примере то, что он сейчас высказал.

Тогда Парменид сказал:

– Приходится согласиться, хотя я и чувствую себя в положении Ивикова коня [13 – Об Ивике см.: Федр, прим. 24. Имеются в виду следующие его стихи (фр.

2): Эрос влажномерцающим взглядом очей своих черных глядит

из-под век на меня и чарами разными в сети Киприды крепкие вновь меня ввергает. Дрожу и боюсь я прихода его. Так на бегах отличившийся конь неохотно под старость с колесницами быстрыми на состязанье идет. (Эллинские поэты) Пер. В. В. Вересаева.]: постаревший боец должен состязаться в беге колесниц, ион дрожит, зная по опыту, что его ждет, а поэт, сравнивая себя с ним, говорит, что и сам он на старости лет вынужден против воли выступить на поприще любви. Памятуя об этом, я с великим страхом подумываю, как мне в такие годы переплыть эту ширь и глубь рассуждений. А впрочем, попробую: надо вам Угодить, тем более что, как говорит Зенон, мы все здесь свои. Итак, с чего же нам начать и что первым долгом предположить? Угодно вам – раз уж решено играть в замысловатую игру, – я начну с себя и с моего положения о едином самом по себе и рассмотрю, какие должны быть следствия, если предположить, что единое существует, а затем – что его не существует?

– Конечно, – сказал Зенон.

– А кто, – продолжал Парменид, – будет мне отвечать? Не самый ли младший? Он был бы менее притязателен и отвечал бы именно то, что думает, а вместе с тем его ответы были бы для меня передышкой.

– Я к твоим услугам, Парменид, – сказал Аристотель, – ведь, говоря о самом младшем, ты имеешь в виду меня. Итак, спрашивай, я буду отвечать.

(Абсолютное и относительное полагание единого с выводами для единого)

– Ну, что ж, – сказал Парменид, – если есть единое, то может ли это единое быть многим?

Аристотель. [14 – Об этом Аристотеле см. преамбулу.] Да как же это возможно?

Парменид. Значит, у него не должно быть частей и само оно не должно быть целым.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Часть, полагаю я, есть часть целого.

Аристотель. Да.

Парменид. А что такое целое? Не будет ли целым то, в чем нет ни одной недостающей части?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Значит, в обоих случаях единое состояло бы из частей – и как целое, и как имеющее части.

Аристотель. Непременно.

Парменид. И значит, в обоих случаях единое было бы многим, а не единым [15 – Для понимания платоновской диалектики единого (одного) и иного, которое будет развиваться в последующих главах диалога, необходимо иметь в виду, что Платон различает несколько типов единого. Первый тип единого настолько противоположен всякой множественности, что он оказывается лишенным всякой раздельности и потому всякой раздельности в идеальном смысле слова. Он есть чистое «сверх», о котором Платон говорит в «Государстве», что оно «по ту сторону сущности». Второй тип единого – это то, что является объединением множественного, которое Платон называет не просто «одно»; («одно»), но «единое сущее»). Третий тип единого – это та единица, с которой начинается счет и которая противопоставлена любому другому числу из натурального ряда чисел. Эту теорию трех типов единого в ясной форме дает Плотин (Эннеады V 1, 8). Прокл с его гораздо более развитой и тонкой дифференциацией категорий, опираясь на традицию Платона – Плотина – Ямвлиха (впоследствии на эту позицию станет и Дамаский), насчитывает уже пять типов единого (см.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука, с. 281).].

Аристотель. Правда.

Парменид. Должно же оно быть не многим, а единым.

Аристотель. Должно.

Парменид. Следовательно, если единое будет единым, оно не будет целым и не будет иметь частей.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. А потому, не имея вовсе частей, оно не может иметь ни начала, ни конца, ни середины, ибо все это были бы уже его части.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Но ведь конец и начало образуют предел каждой вещи.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Значит, единое беспредельно, если оно не имеет ни начала, ни конца [16 – Определение единого (одного) Парменидом как беспредельного, бесконечного, неизменяемого, неподвижного, лишено движения, т. е. идеального бытия в области чистого мышления, противоположно по своей сути натурфилософскому пониманию Сфероса Эмпедокла, который связан с миром чувственных вещей через отторгнутые от него Враждой единичности и имеет космологическое значение.]

Аристотель. Беспредельно.

Парменид. А также лишено очертаний: оно не может быть причастным ни круглому, ни прямому.

Аристотель. Как так?

Парменид. Круглое ведь есть то, края чего повсюду одинаково отстоят от центра.

Аристотель. Да.

Парменид. А прямое – то, центр чего не дает видеть оба края.

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, единое имело бы части и было бы многим, если бы было причастно прямолинейной или круглой фигуре.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Следовательно, оно – не прямое и не шарообразное, если не имеет частей.

Аристотель. Правильно.

Парменид. А будучи таким, оно не может быть нигде, ибо оно не может находиться ни в другом, ни в себе самом.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Находясь в другом, оно, надо полагать, крутом охватывалось бы тем, в чем находилось бы, и во многих местах касалось бы его многими своими частями но так как единое не имеет частей и не причастно круглому, то невозможно, чтобы оно во многих местах касалось чего-либо по кругу.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Находясь же в себе самом, оно будет окружать не что иное, как само себя, если только оно действительно будет находиться в себе самом: ведь невозможно, чтобы нечто находилось в чем-либо и не было им окружено.

Аристотель. Конечно, невозможно.

Парменид. Следовательно, окруженное и то, что его окружает, были бы каждое чем-то особым – ведь одно и то же целое не может одновременно испытывать и вызывать оба состояния, и, таким образом, единое было бы уже не одним, а двумя.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, единое не находится нигде: ни в себе самом, ни в другом.

Аристотель. Не находится.

Парменид. Сообрази же, может ли оно, будучи таким, покоиться или двигаться.

Аристотель. А почему же нет?

Парменид. Потому что, двигаясь, оно перемещалось бы или изменялось: это ведь единственные виды движения.

Аристотель. Да.

Парменид. Но, изменяясь, единое уже не может быть единым.

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, оно не движется путем изменения.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. А не движется ли оно путем перемещения?

Аристотель. Может быть.

Парменид. Но если бы единое перемещалось, то оно либо вращалось бы вокруг себя, оставаясь на месте, либо меняло бы одно место на другое.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Итак, необходимо, чтобы при круговращении оно имело центр, а также и другие части, которые вращались бы вокруг него. Но возможно ли, чтобы перемещалось вокруг центра то, чему не свойственны ни центр, ни части?

Аристотель. Нет, совершенно невозможно.

Парменид. Но может быть, [единое], меняя место и появляясь то здесь, то там, таким образом движется?

Аристотель. Да, если оно действительно движется.

Парменид. А не оказалось ли, что ему невозможно в чем-либо находиться?

Аристотель. Да.

Парменид. И следовательно, в чем-то появляться еще менее возможно?

Аристотель. Не понимаю, почему.

Парменид. Если нечто появляется в чем-либо, то необходимо, чтобы, пока оно только появляется, оно еще там не находилось, но и не было бы совершенно вонне, коль скоро оно уже появляется.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, если это вообще могло бы с чем-либо произойти, то лишь с тем, что имеет части; тогда одна какая-либо часть могла бы находиться внутри чего-либо, другая же одновременно вне его; но то, что не имеет частей, никоим образом не сможет в одно и то же время находиться целиком и внутри и вне чего-либо.

Аристотель. Правда.

Парменид. А не кажется ли еще менее возможным, чтобы где-либо появлялось то, что не имеет частей и не составляет целого, коль скоро оно не может появляться ни по частям, ни целиком?

Аристотель. Кажется.

Парменид. Итак, единое не меняет места, направляясь куда-либо или появляясь в чем-либо, оно не вращается на одном и том же месте и не изменяется.

Аристотель. Похоже, что так.

Парменид. Следовательно, единое не движется ни одним видом движения.

Аристотель. Не движется.

Парменид. Но мы утверждаем также, что для него невозможно находиться в чем-либо.

Аристотель. Утверждаем.

Парменид. Следовательно, единое никогда не находится в том же самом месте.

Аристотель. Почему так?

Парменид. А потому, что тогда оно находилось бы в другом месте таким же образом, как в том же самом.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но для единого невозможно находиться ни в себе самом, ни в другом.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Следовательно, единое никогда не бывает в том же самом.

Аристотель. По-видимому, не бывает.

Парменид. Но что никогда не бывает в том же самом, то не покоится и не стоит на месте.

Аристотель. Да, это невозможно.

Парменид. Таким образом, оказывается, что единое и не стоит на месте, и не движется.

Аристотель. По-видимому, так.

Парменид. Далее, оно не может быть тождественным ни иному, ни самому себе и, с другой стороны, отличным от себя самого или от иного.

Аристотель. Как это?

Парменид. Будучи отличным от себя самого, оно, конечно, было бы отлично от единого и не было бы единым.

Аристотель. Верно.

Парменид. А будучи тождественно иному, оно было бы этим последним и не было бы самим собой, так что и в этом случае оно было бы не тем, что оно есть, – единым, но чем-то отличным от единого.

Аристотель. Да, именно.

Парменид. Итак, оно не будет тождественным иному или отличным от себя самого.

Аристотель. Не будет.

Парменид. Но оно не будет также отличным от иного, пока оно остается

единым, ибо не подобает единому быть отличным от чего бы то ни было: это свойственно только иному, и ничему больше.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Таким образом, единое благодаря тому, что оно едино, не может быть иным. Или, по-твоему, не так?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Но если оно не может быть иным из-за своего единства, то оно не будет иным и из-за себя самого, а если оно не может быть иным из-за себя самого, то само оно, никак не будучи иным, не будет и от чего бы то ни было отличным.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Однако оно не будет и тождественно самому себе.

Аристотель. Почему же?

Парменид. Разве природа единого та же, что и природа тождественного?

Аристотель. А разве нет?

Парменид. Ведь когда нечто становится тождественным чему-либо, оно не становится единым.

Аристотель. Чем же тогда оно становится?

Парменид. Становясь тождественным многому, оно неизбежно становится многим, а не одним.

Аристотель. Правда.

Парменид. Но если бы единое и тождественно ничем не отличались, то всякий раз, как что-либо становилось бы тождественным, оно делалось бы единым и, становясь единым, делалось бы тождественным.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Следовательно, если единое будет тождественно самому себе, то оно не будет единым с самим собой и, таким образом, будучи единым, не будет единым. Но это, конечно, невозможно, а следовательно, единое не может быть ни отлично от иного, ни тождественно самому себе.

Аристотель. Да, не может.

Парменид. Итак, единое не может быть иным или тождественным ни самому себе, ни иному.

Аристотель. Конечно, не может.

Парменид. Далее, оно не будет ни подобным, ни неподобным чему-либо ни себе самому, ни иному.

Аристотель. Почему?

Парменид. Потому что подобное – это то, чему в некоторой степени свойственно тождественное.

Аристотель. Да.

Парменид. Но оказалось, что тождественное по природе своей чуждо единому.

Аристотель. Да, оказалось.

Парменид. Далее, если бы единое обладало какими-либо свойствами, кроме того чтобы быть единым, то оно обладало бы свойством быть большим, чем один, что невозможно.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, единое вовсе не допускает тождественности ни другому, ни самому себе.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Значит, оно не может быть и подобно ни другому, ни себе самому.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. С другой стороны, единое не обладает свойством быть иным, ибо и в таком случае оно обладало бы свойством быть большим, чем одно.

Аристотель. Да, большим.

Парменид. Но то, что обладает свойством быть отличным от самого себя или от другого, неподобно как себе самому, так и другому, коль скоро подобно то, чему не свойственна тождественность.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Единое же, вовсе не обладая, как выяснилось, свойством быть отличным, никак не может быть неподобным ни себе самому, ни иному.

Аристотель. Конечно, не может.

Парменид. Следовательно, единое не может быть ни подобным, ни неподобным ни себе самому, ни иному.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Далее, будучи таким, оно не будет ни равным, ни неравным ни себе самому, ни другому.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Будучи равным, оно будет иметь столько же мер, сколько то, чему оно равно.

Аристотель. Да.

Парменид. А будучи больше или меньше тех величин, с которыми оно соизмеримо, оно по сравнению с меньшими будет содержать больше мер, а по сравнению с большими – меньше.

Аристотель. Да.

Парменид. А по отношению к величинам, с которыми оно не сопоставимо, оно не будет иметь ни меньше, ни больше мер.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но разве возможно, чтобы непричастное тождественному было одной и той же меры и имело что-либо тождественное другому?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А что не одной и той же меры, то не может быть равно ни себе самому, ни другому.

Аристотель. Как видно, нет.

Парменид. Но, заключая в себе большее или меньшее число мер, оно состояло бы из стольких частей, сколько содержит мер, и, таким образом, опять не было бы единым, но было бы числом, равным числу содержащихся в нем мер.

Аристотель. Правильно.

Парменид. А если бы оно содержало всего одну меру, то было бы равно этой мере; но ведь выяснилось, что ему невозможно быть чему-либо равным.

Аристотель. Да, это выяснилось,

Парменид. Итак, не будучи причастно ни одной мере, ни многим, ни немногим и будучи вовсе непричастно тождественному, единое, очевидно, никогда не будет равным ни себе, ни другому, а также не будет больше или меньше себя или иного.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Теперь вот что. Представляется ли возможным, чтобы единое было старше или моложе или одинакового возраста с чем-либо?

Аристотель. Почему бы и нет?

Парменид. А потому, что, будучи одинакового возраста с самим собой или с другим, оно будет причастно равенству во времени и подобию; а мы уже говорили, что единое не причастно ни подобию, ни равенству.

Аристотель. Да, мы это говорили.

Парменид. Далее, мы говорили также, что оно непричастно неподобию и неравенству.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но будучи таковым, может ли единое быть старше или моложе чего-либо или иметь с чем-либо одинаковый возраст?

Аристотель. никоим образом.

Парменид. Следовательно, единое не может быть моложе, старше или одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Но если единое таково, то может ли оно вообще существовать во времени? Ведь необходимо, чтобы существующее во времени постоянно становилось старше самого себя?

Аристотель. Да, необходимо.

Парменид. А старшее не есть ли всегда старшее по отношению к младшему?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Значит, то, что становится старше себя, становится вместе с тем и моложе себя, коль скоро в нем будет то, старше чего оно становится.

Аристотель. Что это ты говоришь?

Парменид. А вот что. Если что-нибудь уже отлично от иного, оно не может становиться отличным от него, поскольку таковым уже является: если что-нибудь было или будет отличным от иного, значит, оно уже стало или станет таковым; но если что-нибудь становится отличным от иного, то, значит, таковым оно не является в настоящем, не будет в будущем и не было в прошлом, оно только становится отличным, и не иначе.

Аристотель. Да, это необходимо.

Парменид. А старшее есть нечто отличное от младшего, а не от чего-либо другого.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, то, что становится старше самого себя, должно неизбежно становиться вместе с тем и моложе себя.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. С другой стороны, по времени оно, конечно, не бывает ни

продолжительнее, ни короче самого себя, но становится и есть, было и будет в течение равного себе времени.

Аристотель. Да, и это необходимо.

Парменид. А следовательно, оказывается необходимым, чтобы все, что существует во времени и причастно ему, имело один и тот же возраст с самим собой и вместе с тем становилось старше и моложе себя.

Аристотель. По-видимому.

Парменид. Но единому не свойственно ни одно подобное состояние.

Аристотель. Да, не свойственно.

Парменид. Следовательно, единое не причастно времени и не существует ни в каком времени.

Аристотель. Действительно, не существует; по крайней мере, так показывает наше рассуждение.

Парменид. Что же далее? Не представляется ли, что слова «было», «стало», «становилось» означают причастность уже прошедшему времени?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее, слова «будет», «будет становиться», «станет» не указывают ли на причастность времени, которое еще только должно наступить?

Аристотель. Да.

Парменид. А слова «есть», «становится» на причастность настоящему времени?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, если единое никак не причастно никакому времени, то оно не стало, не становилось и не было прежде, оно не настало, не настаёт и не есть теперь и, наконец, оно не будет становиться, не станет и не будет впоследствии.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но возможно ли, чтобы нечто было причастно бытию иначе, нежели одним из этих способов?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Следовательно, единое никак не причастно бытию.

Аристотель. Оказывается, нет.

Парменид. И потому единое никаким образом не существует.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Не существует оно, следовательно, и как единое, ибо в таком случае оно было бы уже существующим и причастным бытию. И вот оказывается, единое не существует как единое, да и [вообще] не существует, если доверять такому рассуждению.

Аристотель. Кажется, так.

Парменид. А если что не существует, то может ли что-либо принадлежать ему или исходить от него?

Аристотель. Каким же образом?

Парменид. Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни, мнения.

Аристотель. Очевидно, нет

Парменид. Следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его.

Аристотель. Как выясняется, нет.

Парменид. Но возможно ли, чтобы так обстояло дело с единым?

Аристотель. Нет. По крайней мере, мне так кажется.

Парменид. Так не хочешь ли, вернемся снова к первоначальному предположению может быть, таким образом мы придем к чему-либо иному?

Аристотель. Конечно, хочу.

Парменид. Итак, утверждаем мы, если единое существует, надо принять следствия, вытекающие для единого, какие бы они ни были?

Аристотель. Да.

Парменид. Следи же за мной с самого начала: если единое существует, может ли оно, существуя, не быть причастным бытию?

Аристотель. Не может.

Парменид. Итак, должно существовать бытие единого, не тождественное с единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием единого и единое не было бы причастно ему, но было бы все равно что сказать «единое существует» или «единое едино». Теперь же мы исходим не из предположения «единое едино», но из предположения «единое существует». Не правда ли?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Тогда слово «существует» будет означать нечто другое, чем «единое»?

Аристотель. Непременно.

Парменид. Поэтому если кто скажет в итоге, что единое существует, то не будет ли это означать, что единое причастно бытию?

Аристотель. Конечно, будет.

Парменид. Повторим еще вопрос: какие следствия проистекают из предположения: «единое существует»? Обрати внимание, не представляется ли необходимым, чтобы это предположение обозначало единое, которое имеет части?

Аристотель. Как это?

Парменид. А вот как: если «существует» говорится о существующем едином, а «единое» – о едином существующем, и если, с другой стороны, бытие и единое не тождественны, но лишь относятся к одному и тому же существующему единому, которое мы допустили, то ведь необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие – его частями?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Далее, называть ли нам каждую из этих двух частей только частью, или же каждая часть должна называться частью целого?

Аристотель. Частью целого.

Парменид. И следовательно, то, что едино, одновременно есть целое и имеет части?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Что же далее? Каждая из этих двух частей существующего единого – именно единое и бытие, может ли оставаться особняком: единое без бытия как

своей части, и бытие без единого как своей части?

Аристотель. Нет, не может.

Парменид. Следовательно, каждая из этих двух частей в свою очередь содержит и единое и бытие, и любая часть опять-таки образуется по крайней мере из двух частей; и на том же основании все, чему предстоит стать частью, всегда точно таким же образом будет иметь обе эти части, ибо единое всегда содержит бытие, а бытие – единое, так что оно неизбежно никогда не бывает единым, коль скоро оно всегда становится двумя [17 – Мысль о наличии бытия и единого в «существующем едином» а также в каждой из бесконечно делимых частей этого «существующего единого», в отдельном «бытии» и в отдельном «едином» была использована Платином как модель для взаимодействия его категорий. В «Эннеадах» (VI 2, 7) он пишет о взаимодействии «сущности» и «жизни», «жизни» и «ума», «движения» и «единого». В каждой отдельной из бесконечно делимых частей обязательно наличествуют, по Платину, оба их начала – единое и бытие.].

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Что ж, существующее единое не представляет ли собой, таким образом, бесконечное множество?

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Подойди к вопросу еще и следующим образом.

Аристотель. Каким?

Парменид. Не утверждаем ли мы, что единое причастно бытию, благодаря чему и существует?

Аристотель. Да.

Парменид. И именно поэтому существующее единое оказалось многим.

Аристотель. Так.

Парменид. А что, если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, причастно бытию, но возьмем его только само по себе, без того, чему, по нашему утверждению, оно причастно, – окажется ли оно единым только или будет также многим?

Аристотель. Единым. По крайней мере, я так думаю.

Парменид. Посмотрим. Бытие не должно ли неизбежно быть отличным от него и оно само отличным от бытия, коль скоро единое не есть бытие, но как единое ему причастно?

Аристотель. Должно.

Парменид. Итак, если бытие и единое различны, то единое отлично от бытия не потому, что оно – единое, равно как и бытие есть что-то иное сравнительно с единым не потому, что оно – бытие, но они различны между собою в силу иного и различного.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Поэтому иное не тождественно ни единому, ни бытию.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. И вот если мы выберем из них, хочешь – бытие и иное, хочешь – бытие и единое, хочешь – единое и иное, то не будем ли мы брать при каждом выборе два таких [члена], которые правильно называть «оба»?

Аристотель. Как это?

Парменид. Вот как: можно ли сказать «бытие»?

Аристотель. Можно.

Парменид. А можно ли сказать также «единое»?

Аристотель. И это можно.

Парменид. Но не названо ли таким образом каждое из них?

Аристотель. Названо.

Парменид. А когда я скажу «бытие и единое», разве я не назову оба?

Аристотель. Конечно, оба.

Парменид. Следовательно, если я говорю «бытие и иное» или «иное и единое», то я всегда говорю о каждой [паре] «оба». Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. Но возможно ли, чтобы то, что правильно называется «оба», было бы таковым, а двумя нет?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А когда перед нами два, есть ли какая-либо возможность, чтобы каждое из них не было одним?

Аристотель. Нет, никакой.

Парменид. Но каждая из взятых нами [пар] представляет собою сочетание двух [членов]; следовательно, каждый из них будет одним.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Если же каждый из них один, то при сложении какой угодно единицы с любым парным сочетанием не становится ли все вместе тремя?

Аристотель. Да.

Парменид. А не есть ли три нечетное число, а два – четное?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, когда есть два, то необходимо ли, чтобы было и дважды, а когда есть три трижды, коль скоро в двух содержится дважды один, а в трех трижды один?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. А когда есть два и дважды, то не необходимо ли, чтобы было и дважды два? И когда есть три и трижды, но необходимо ли также, чтобы было трижды три?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, когда есть три и дважды, а также два и трижды, то не необходимо ли быть дважды трем и трижды двум?

Аристотель. Безусловно, необходимо.

Парменид. Следовательно, могут быть произведения четных чисел на четные, нечетных на нечетные, а также четных на нечетные и нечетных на четные.

Аристотель. Конечно.

Парменид. А если это так, то не думаешь ли ты, что остается какое-либо число, существование которого не необходимо?

Аристотель. Нет, не думаю.

Парменид. Следовательно, если существует одно, то необходимо, чтобы существовало и число.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но при существовании числа должно быть многое и бесконечная множественность существующего [18 - О бесконечности числа много трактовали неоплатоники. В частности, у Дамаския (Damascii successoris dubitationes et solutiones de primis principiis in Platonis Parmenidem / Ed. C. Ruelle. Paris, 1889) есть целое рассуждение (§ 200) о природе числа, которая заключается в соединении и разделении до бесконечности. Эта бесконечность понимается не в смысле чего-то не имеющего конца, но в смысле отсутствия границ для разделения. Поэтому всякое общее делится, присутствуя во множестве конкретных вещей, заключающих в себе как в части это общее. Интересно, что у Дамаския «единое-в-себе», «иное-в-себе» и «бытие-в-себе» непричастны друг другу только мысленно, но в реальном мире одни вещи связаны с другими, и, какова бы ни была одна вещь, она одновременно и другая. Дамаский прямо ссылается на «Парменида», излагая свои соображения о бесконечности и множественности, причем множественность оказывается у него бесконечной благодаря своей причастности бесконечности, так же как она может быть конечной, будучи причастна конечному. Всякое число, по Дамаскию, ограничено самим собой, но число в простом, чистом виде (απλως) всегда бесконечно в отличие от конечного множественного. Таким образом, мы находим у Дамаския интересное размышление о диалектике бесконечного и предела, которая, однако, по его мнению, недоступна пониманию человека, так как предел этот установлен божеством.]. В самом деле, разве число не оказывается бесконечным по количеству и причастным бытию?

Аристотель. Конечно, оказывается.

Парменид. Но ведь если все числа причастны бытию, то ему должна быть причастна и каждая часть числа?

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, бытие поделено между множеством существующего и не отсутствует ни в одной вещи, ни в самой малой, ни в самой большой? Впрочем, нелепо даже спрашивать об этом, не правда ли? Как, в самом деле, бытие могло бы отделиться от какой-либо существующей вещи?

Аристотель. Да, никак не могло бы.

Парменид. Следовательно, оно раздроблено на самые мелкие, крупные и любые другие возможные части, в высшей степени расчленено, и частей бытия беспредельное множество.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. Итак, частей бытия больше всего.

Аристотель. Да, больше всего.

Парменид. Что же, есть ли между ними какая-нибудь, которая была бы частью бытия и в то же время не была бы частью?

Аристотель. Как это возможно?

Парменид. Напротив, если она существует, то, полагаю я, пока она существует, ей необходимо быть всегда чем-то одним, а быть ничем невозможно.

Аристотель. Да, это необходимо.

Парменид. Таким образом, единое присутствует в каждой отдельной части бытия, не исключая ни меньшей, ни большей части, ни какой-либо другой.

Аристотель. Да.

Парменид. А остается ли единое целым, находясь во многих местах одновременно? Поразмысли над этим!

Аристотель. Размышляю и вижу, что это невозможно.

Парменид. Следовательно, оно расчленено, коль скоро оно не целое; ведь, не будучи расчлененным, оно никак не может присутствовать одновременно во всех частях бытия.

Аристотель. Это правда.

Парменид. Далее, безусловно необходимо, чтобы делимое количественно соответствовало числу частей.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, утверждая недавно, что бытие разделено на наибольшее число частей, мы говорили неправду: ведь, как оказывается, оно разделено на число частей, не большее, чем единое, а на столько же, а ибо ни бытие не отделено от единого, ни единое – от бытия, но, будучи двумя, они всегда находятся во всем в равной мере [19 – Взаимодействие единого и сущего, т. е. бытия, их равенство, их неотделимость друг от друга, их парность толкуются Аристотелем в «Метафизике» (IV 2, 1003^б 23–26, 32–34).].

Аристотель. По-видимому, так именно и есть.

Парменид. Таким образом, само единое, раздробленное бытием, представляет собою огромное и беспредельное множество.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, не только существующее единое есть многое, но и единое само по себе, разделенное бытием, необходимо должно быть многим.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Однако так как части суть части целого, то единое должно быть ограничено как целое. В самом деле, разве части не охватываются целым?

Аристотель. Безусловно, охватываются.

Парменид. А то, что их охватывает, есть предел.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, существующее единое есть, надо полагать, одновременно и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и количественно бесконечное.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. А коль скоро оно ограничено, то не имеет ли оно и краёв?

Аристотель. Безусловно, имеет.

Парменид. Далее, поскольку оно есть целое, не должно ли оно иметь начала, середины и конца? Разве может что-либо быть целым без этих трех [членов]? и если нечто лишено одного из них, может ли оно остаться целым?

Аристотель. Не может.

Парменид. Выходит, что единое должно обладать и началом, и концом, и серединой.

Аристотель. Должно.

Парменид. Но середина находится на равном расстоянии от краев, ибо иначе она не была бы серединой.

Аристотель. Не была бы.

Парменид. А, будучи таким, единое, по-видимому, оказывается причастно и какой-нибудь фигуре, прямолинейной ли, круглой или смешанной.

Аристотель. Да, это верно.

Парменид. Но, обладая такими свойствами, не будет ли оно находиться и в себе самом, и в другом?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Ведь каждая из частей находится в целом и вне целого нет ни одной.

Аристотель. Так.

Парменид. И все части охватываются целым?

Аристотель. Да.

Парменид. Но единое – это и есть все его части: не более и не менее как все.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Так не составляет ли единое целого?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но если все части находятся в целом и если все они составляют единое и само целое и все охватываются целым, то не значит ли это, что единое охватывается единым и, таким образом, единое уже находится в себе самом [20 – Мысль «Парменида» о едином, находящемся в себе самом, исходит из диалектики целого и части. У Аристотеля в «Физике» тоже обсуждается этот вопрос, когда он пишет о непрерывности и множественности единого (I 2, 185^b 11–15). У Секста Эмпирика в его «Трех книгах Пирроновых положений» (пер. Н. В. Брюлловой-Шаскольской. СПб., 1913) есть глава «О целом и части» (III 14, 98–101). Секст тоже, как и Аристотель, находится в затруднении, так как, с одной стороны, либо целое есть нечто иное, чем его части, либо сами части составляют целое. Если целое – иное, чем части, то оно ничто, так как при уничтожении частей ничего не остается. Если же части составляют целое, то оно не имеет собственного существования и является только пустым именем. Отсюда Секст с присущей ему категоричностью заключает, что целого не существует, но не существует и частей, причем этот вывод он старается подтвердить остроумными софизмами.]?

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Но с другой стороны, целое не находится в частях – ни во всех, ни в какой-нибудь одной. В самом деле, если оно находится во всех частях, то необходимо должно находиться и в одной, так как, не находясь в какой-либо одной, оно, конечно, не могло бы быть и во всех; ведь если эта часть – одна из всех, а целого в ней нет, то каким же образом оно будет находиться во всех частях?

Аристотель. Этого никак не может быть.

Парменид. Но оно не находится и в некоторых частях: ведь если бы целое находилось в некоторых частях, то большее заключалось бы в меньшем, что невозможно.

Аристотель. Да, невозможно.

Парменид. Но, не находясь ни в большинстве частей, ни в одной из них, ни во всех, не должно ли целое находиться в чем-либо ином или же уж вовсе нигде не находиться?

Аристотель. Должно.

Парменид. Но, не находясь нигде, оно было бы ничем, а так как оно – целое и в себе самом не находится, то не должно ли оно быть в другом?

Аристотель. Конечно, должно.

Парменид. Следовательно, поскольку единое – это целое, оно находится в другом, а поскольку оно совокупность всех частей – в самом себе. Таким

образом, единое необходимо должно находиться и в себе самом, и в ином.

Аристотель. Да, это необходимо.

Парменид. Но, обладая такими свой должно ли оно и двигаться, и покоиться?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Оно, конечно, покоится, коль скоро находится в самом себе: ведь, находясь в едином и не выходя из него, оно было бы в том же самом – в самом себе.

Аристотель. Так.

Парменид. А что всегда находится в том же самом, то должно всегда покоиться.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее, то, что всегда находится в ином, не должно ли, наоборот, никогда не быть в том же самом? А никогда не находясь в том же самом, – не покоиться и, не покоясь, – двигаться?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Итак, всегда находясь в себе самом и в ином, единое должно всегда и двигаться, и покоиться.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Потом оно должно быть тождественным самому себе и отличным от самого себя и точно так же тождественным другому и отличным от него, коль скоро оно обладает вышеуказанными свойствами.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Всякая вещь, полагаю, относится ко всякой другой вещи следующим образом: она или тождественна другой, или иная; если же она не тождественна и не иная, то ее отношение к другой вещи может быть либо отношением части к целому, либо отношением целого к части.

Аристотель. Видимо, так.

Парменид. Итак, есть ли единое часть самого себя?

Аристотель. Ниоим образом.

Парменид. Значит, если бы единое относилось к себе самому как к части, оно не было бы также целым по отношению к себе, будучи частью.

Аристотель. Да, это невозможно.

Парменид. А не иное ли единое по отношению к единому?

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, оно не может быть отлично от самого себя.

Аристотель. Разумеется, нет.

Парменид. Итак, если единое по отношению к себе самому не есть ни иное, ни целое, ни часть, то не должно ли оно быть тождественным с самим собой?

Аристотель. Должно.

Парменид. Как же, однако? То, что находится в ином месте сравнительно с самим собой, пребывающим в себе самом, не должно ли быть иным по отношению к самому себе вследствие этого пребывания в другом месте?

Аристотель. По-моему, должно.

Парменид. Но именно таким оказалось единое, поскольку оно одновременно находится и в себе самом, и в ином.

Аристотель. Да, оказалось.

Парменид. Значит, в силу этого, единое, по-видимому, должно быть иным по отношению к самому себе.

Аристотель. По-видимому.

Парменид. Далее, если нечто отлично от чего-либо, то не от отличного ли будет оно отлично?

Аристотель. Безусловно.

Парменид. Итак, есть ли все не-единое иное по отношению к единому и единое – иное по отношению к тому, что не-едино?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, единое должно быть иным по отношению к другому.

Аристотель. Да, должно.

Парменид. Но смотри-ка: само тождественное и иное не противоположны ли друг другу?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Так может ли тождественное находиться когда-либо в ином или иное в тождественном?

Аристотель. Не может.

Парменид. Но если иное никогда не может находиться в тождественном, то среди существующего нет ничего, в чем находилось бы иное в течение какого бы то ни было времени; ведь если бы оно хоть какое-то время в чем-либо находилось, то в течение этого времени отличное находилось бы в тождественном. Не так ли?

Аристотель. Так.

Парменид. А если иное никогда не находится в тождественном, то оно никогда не может находиться ни в чем из существующего.

Аристотель. Верно.

Парменид. Следовательно, иное не может находиться ни в том, что не-едино, ни в едином.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, не посредством иного будет отличным единое от того, что не-едино, и то, что не-едино, – от единого.

Аристотель. Нет.

Парменид. Равным образом и не посредством себя самих они будут различаться между собою, так как не причастны иному.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Если же они различны не посредством себя самих и не посредством иного, то не ускользнет ли вовсе их обоюдное различие?

Аристотель. Ускользнет.

Парменид. Но с другой стороны, то, что не едино, не причастно единому; в противном случае не-единое не было бы не-единым, а каким-то образом было бы единым.

Аристотель. Правда.

Парменид. Но не-единое не будет также и числом, потому что, обладая числом, оно ни в коем случае не было бы не-единым.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Что же? Не есть ли не-единое часть единого? Или и в этом случае не-единое было бы причастно единому?

Аристотель. Было бы причастно.

Парменид. Следовательно, если вообще это – единое, а то – не-единое, то единое не может быть ни частью не-единого, ни целым в отношении него как части; и, с другой стороны, не-единое тоже не может быть ни частью единого, ни целым в отношении единого как части [21 – Рассуждения о диалектике единого и иного, т. е. не-единого, части и целого, целого и части, об отношениях различия и тождества иной раз воспринимались в древности как бесплодное упражнение ума, в чем, может быть, повинен сам Платон, у которого Парменид в начале беседы с Аристотелем говорит о «замысловатой игре», готовясь доказать сначала наличие «одного», а затем и его отсутствие. Во всяком случае неоплатоник Дамаский, который базирует свои первые принципы на «Пармениде» Платона, писал: «Парменид подобен играющему. И уже некоторым казалось, что он занимается логикой напоказ» (§ 320). Однако вся история античной философии говорит нам об обратном, свидетельствуя о постоянном углублении и дифференциации намеченной у Платона именно диалектики единого, а вовсе не о софистических упражнениях.].

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но мы говорили, что вещи, между которыми нет ни отношения части к целому, ни целого к части, ни различия, будут тождественными между собою.

Аристотель. Да, говорили.

Парменид. Но если дело обстоит так, не должны ли мы утверждать, что единое тождественно не-единому?

Аристотель. Должны.

Парменид. Следовательно, выходит, что единое отлично от другого и от себя самого и в то же время тождественно ему и самому себе.

Аристотель. Пожалуй, это верный вывод из дана рассуждения.

Парменид. Но не будет ли единое также подобно и неподобно себе самому и другому?

Аристотель. Может быть.

Парменид. По крайней мере, раз оно оказалось иным по отношению к другому, то и другое должно бы быть иным по отношению к нему.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но, не правда ли, оно так же отлично от другого, как другое от него, – не более и не менее?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Если не более и не менее, то, значит, одинаково.

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, поскольку единое испытывает нечто отличное от другого и наоборот, постольку единое по отношению к другому и другое по отношению к единому испытывают одно и то же.

Аристотель. Что ты хочешь сказать?

Парменид. Вот что. Не прилагаешь ли ты каждое из имен к какой-либо вещи?

Аристотель. Прилагаю.

Парменид. А одно и то же имя можешь ли ты использовать чаще, чем один раз?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но разве, произнося его один раз, ты обозначаешь им то, к чему оно относится, а произнося его много раз, обозначаешь нечто другое? Или же неизбежно, произносишь ли ты одно и то же имя однажды или многократно, ты всегда обозначаешь им одно и то же?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но ведь и слово «иное» есть имя чего-то.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, когда ты его произносишь – однажды или многократно, – то делаешь это не для обозначения чего-либо другого, и не другое ты называешь, а только то, чему оно служит именем.

Аристотель. Безусловно.

Парменид. И вот, когда мы говорим, что другое есть нечто отличное от единого и единое – нечто отличное от другого, то, дважды сказав «отличное», мы тем не менее обозначаем этим словом не другую какую-либо природу, но всегда ту, названием кота слово.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, в какой мере единое отлично от другого, в такой же мере другое отлично от единого, и что касается присущего им свойства «быть отличными», единое будет обладать не иным каким-либо отличием, а тем же самым, каким обладает другое. А что хоть как-то тождественно, то подобно. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. И вот, в силу того что единое обладает отличием от другого, по этой же самой причине каждое из них подобно каждому, ибо каждое от каждого отлично.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Но с другой стороны, подобное противоположно неподобному.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, и иное противоположно тождественному.

Аристотель. Да.

Парменид. Но обнаружилось также, что единое тождественно с другим.

Аристотель. Да, обнаружилось.

Парменид. А ведь это противоположные состояния – быть тождественным с другим и быть отличным от другого.

Аристотель. Совершенно противоположные.

Парменид. Но поскольку они различны, они оказались подобными.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, при тождестве они будут неподобными в силу свойства, противоположного свойству уподобления. Ведь подобным их делало иное?

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, неподобным их будет делать тождественное, иначе оно не будет противоположно иному.

Аристотель. Видимо.

Парменид. Итак, единое будет подобно и неподобно другому: поскольку оно иное – подобно, а поскольку тождественное – неподобно.

Аристотель. Да, как видно, единое имеет и такое истолкование.

Парменид. А также и следующее.

Аристотель. Какое?

Парменид. Поскольку оно обладает свойством тождественности, оно лишено свойства инаковости, а не имея свойства инаковости, оно не может быть неподобным, не будучи же неподобным, оно подобно. Поскольку же оно имеет свойства инаковости, оно – другое, а будучи другим, оно неподобно.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. Следовательно, если единое и тождественно с другим, и отлично от него, то в соответствии с обоими свойствами и с каждым из них порознь оно будет подобно и неподобно другому.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. А так как оно оказалось и отличным от себя самого и тождественным себе, то не окажется ли оно точно так же в соответствии с обоими свойствами и с каждым из них порознь подобным и неподобным себе самому?

Аристотель. Непременно.

Парменид. А теперь посмотри, как обстоит дело относительно соприкосновения и несоприкосновения единого с самим собой и с другим.

Аристотель. Я слушаю тебя.

Парменид. Ведь оказалось, что единое находится в себе самом как в целом.

Аристотель. Оказалось.

Парменид. Но не находится ли единое и в другом?

Аристотель. Находится.

Парменид. А поскольку оно находится в другом, оно будет соприкасаться с другим, поскольку же находится в себе самом, соприкосновение с другим будет исключено и оно будет касаться лишь самого себя, ибо находится в себе самом [22 – Здесь выдвигаются две категории – «существующее вне чего-нибудь» и «соприкосновение», которые выражают диалектику единого и иного. Аристотель («физика») указывает в чисто описательном виде ряд формально-логических категорий, среди которых находим «вместе», «раздельно», «касание», «промежуточное», «следующее по порядку», «смежное», «непрерывное». См.: V 2, 227b 1–2; 3, 226b 21–227a.].

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, единое будет соприкасаться с самим собой и с другим.

Аристотель. Будет.

Парменид. А как обстоит дело относительно следующего: не нужно ли, чтобы все, что должно прийти в соприкосновение с чем-либо, находилось рядом с тем, чего оно должно касаться, занимая смежное с ним место, где, если бы оно там находилось, то с ним бы соприкасалось?

Аристотель. Нужно.

Парменид. И следовательно, если единое должно прийти в соприкосновение с самим собой, то оно должно лежать тут же рядом с самим собой, занимая место, смежное с тем, на котором находится само.

Аристотель. Да, должно.

Парменид. Конечно, если бы единое было двумя, оно могло бы это сделать и оказаться в двух местах одновременно, но, пока оно одно, оно этого не сможет.

Аристотель. Безусловно.

Парменид. Значит, одна и та же необходимость запрещает единому и быть двумя, и соприкасаться с самим собою.

Аристотель. Одна и та же.

Парменид. Но оно не будет соприкасаться и с другим.

Аристотель. Почему?

Парменид. Потому что, как мы утверждаем, то, чему надлежит прийти в соприкосновение, должно, оставаясь отдельным, находиться рядом с тем, чего ему надлежит касаться, но ничего третьего между ними быть не должно.

Аристотель. Верно.

Парменид. Итак, если быть соприкосновению, требуется, по меньшей мере, чтобы было налицо два [члена].

Аристотель. Да.

Парменид. Если же к двум смежным членам присоединится третий, то их будет три, а соприкосновений два.

Аристотель. Да.

Парменид. Таким образом, всегда, когда присоединяется один [член], прибавляется также одно соприкосновение и выходит, что соприкосновений одним меньше сравнительно с числом членов соединения. Действительно, насколько первые два члена превысили соприкосновения, то есть насколько число их больше сравнительно с числом соприкосновений, точно настолько же каждое последующее их число превышает число всех соприкосновений, так как дальше уже одновременно с прибавляется единица к числу членов и одно соприкосновение к соприкосновениям.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Итак, сколько бы ни было членов, число соприкосновений всегда одним меньше.

Аристотель. Это так.

Парменид. Но если существует только одно, а двух нет, то соприкосновения не может быть.

Аристотель. Как же так?

Парменид. Ведь мы утверждаем, что другое – не-единое – не есть единое и ему не причастно, коль скоро оно другое.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, числа в другом нет, так как в нем нет единицы.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, другое – и не единица, и не два, и к нему вообще неприменимо имя какого бы то ни было числа.

Аристотель. Да, неприменимо.

Парменид. Значит, единое только одно и двух быть не может.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. А потому нет и соприкосновения, коль скоро нет двух.

Аристотель. Нет.

Парменид. Следовательно, единое не соприкасается с другим и другое не соприкасается с единым, так как соприкосновения нет.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Итак, согласно всему этому единое и соприкасается и не соприкасается с другим и с самим собой.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Но не будет ли оно также равно и неравно себе самому и другому?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Ведь если допустить, что единое больше или меньше другого или, наоборот, другое больше или меньше единого, то – не правда ли – они не будут сколько-нибудь больше или меньше друг друга в силу самих своих сущностей, то есть в силу того, что единое – это единое, а другое – другое в отношении к единому? Но если кроме своей сущности то и другое будет обладать еще и равенством, то они будут равны друг другу; если же другое будет обладать величистью, а единое – малостью или единое будет обладать величистью, а другое – малостью, тогда та из идей, к которой присоединится великость, окажется больше, а к которой присоединится малость – меньше. Не правда ли?

Аристотель. Непременно.

Парменид. Значит, существуют обе эти идеи Великость и малость. Ведь если бы они не существовали, они не могли бы быть противоположны одна другой и пребывать в существующем.

Аристотель. Не могли бы.

Парменид. Но если в едином пребывает малость то она содержится либо в целом, либо в его части.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Допустим, что она пребывает в целом. Не будет ли она в таком случае либо равномерно простираться по всему единому, либо охватывать его?

Аристотель. Очевидно, будет.

Парменид. Но, простираясь равномерно по единому, не окажется ли малость равна ему, а охватывая его – больше, чем оно?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Выходит, что малость может быть равной чему-либо или больше чего-либо и выступать в качестве Великости или равенства, а не в качестве самой себя.

Аристотель. Нет, это невозможно.

Парменид. Итак, малость не может находиться в целом едином, разве только в его части.

Аристотель. Да.

Парменид. Однако и не во всей части, иначе роль малости будет та же, что и в отношении к целому, то есть она будет или равна или больше той части, в

Платон Парменид filosoff.org
которой будет находиться.

Аристотель. Да, непременно.

Парменид. Итак, малость никогда не будет находиться ни в чем из существующего, раз она не может пребывать ни в части, ни в целом; и значит, не будет ничего малого, кроме самой малости.

Аристотель. Выходит, что не будет.

Парменид. Следовательно, в едином не будет и Великости: ведь тогда окажется большим нечто другое, с помимо самой Великости, а именно то, в чем будет содержаться Великость, и вдобавок при отсутствии малости, которую это великое должно превосходить, если оно действительно велико. Но последнее невозможно, так как малость ни в чем не находится.

Аристотель. Верно.

Парменид. Но сама Великость больше одной только малости и сама малость меньше одной только Великости.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, другое не больше и не меньше единого, так как оно не содержит ни Великости, ни малости; далее, эти последние обладают способностью превосходить и быть превосходимыми не по отношению к единому, а лишь по отношению друг к другу; и наконец, единое тоже не может быть ни больше, ни меньше Великости и малости, а также другого, так как и оно не содержит в себе ни Великости, ни малости.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Итак, если единое не больше и не меньше другого, то не необходимо ли, чтобы оно его не превышало и им не превышалось?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но совершенно необходимо, чтобы то, что не превышает и не превышает, было равной меры, а, будучи равной меры, было равным.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, и само единое будет находиться в таком же отношении к самому себе; поскольку оно не содержит ни Великости, ни малости, оно не будет превышать самим собой и не превысит себя, но, будучи равной меры, будет равно самому себе.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, единое будет равно самому себе и другому.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Далее, находясь в самом себе, единое будет также извне окружать себя и, как окружающее, будет больше себя, а как окружаемое – меньше. Таким образом, единое окажется и больше и меньше самого себя.

Аристотель. Да, окажется.

Парменид. Не необходимо ли также, чтобы вне единого и другого не было ничего?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но существующее должно же всегда где-нибудь находиться [23 – в «Тимее» Платона есть целое рассуждение о разных видах существующего. Один – свойственный мышлению, никуда не входящий, не рождающийся, вечный, невидимый, не чувствуемый, т. е. подвластный знанию. Второй – тоже относящийся к области мышления, но уже рожденный, доступный чувствам, подвижный, являющийся, исчезающий – подвластный мнению. Третий – пространство, вместившее в себя бесконечность материи, доступное

недостовверному суждению, которое убеждает нас на основании чувств (а они тоже недостовверны), что «все существующее должно неизбежно находиться в каком-нибудь месте и занимать какое-нибудь пространство». Однако, по Платону, идеи не могут вмещаться в материальное пространство, они не постигаются чувствами в отличие от материальных вещей, занимающих какое-то пространство.]

Аристотель. Да.

Парменид. А разве находящееся в чем-либо не будет находиться в нем, как меньшее в большем? Ведь иначе одно не могло бы содержаться в другом.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. А так как нет ничего, кроме другого и единого, и они должны в чем-то находиться, то разве не необходимо, чтобы они либо находились друг в друге – другое в едином или единое в другом, либо нигде не находились?

Аристотель. Видимо, да.

Парменид. Поскольку, стало быть, единое находится в другом, другое будет больше единого, как окружающее его, а единое, как окружаемое, меньше другого; поскольку же другое находится в едином, единое на том же самом основании будет больше другого, а другое – меньше единого.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Следовательно, единое и равно, и больше, и меньше самого себя и другого.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Далее, коль скоро оно больше, меньше и равно, то в отношении к себе самому и к другому оно будет содержать столько же, больше и меньше мер, – а если мер, то и частей.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но, содержа столько же, больше и меньше мер, оно, следовательно, и численно будет меньше и больше самого себя и другого, а также равно самому себе и другому тоже численно.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Если единое больше чего-либо, то по сравнению с ним оно будет содержать также больше мер, а сколько мер, столько и частей; точно так же будет обстоять дело, если оно меньше или если равно чему-либо.

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, будучи больше и меньше себя и равно себе, оно будет содержать столько же, больше и меньше мер, чем содержится в нем самом; а если мер, то и частей?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но, содержа столько же частей, сколько их в нем самом, оно количественно будет равно себе, а содержа их больше – будет больше, содержа меньше – меньше себя численно.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Не будет ли единое точно так же относиться и к другому? Поскольку оно оказывается больше его, оно необходимо должно быть и численно большим, чем оно; поскольку оно меньше – меньшим, а поскольку оно равно другому по величине, оно должно быть равным ему и количественно.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Таким образом, единое снова, по-видимому, будет численно равно, больше и меньше самого себя и другого.

Аристотель. Да, будет.

Парменид. А не причастно ли единое также времени? Будучи причастным времени, не есть ли и не становится ли оно моложе и старше самого себя и другого, а также не моложе и не старше себя самого и другого?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Если только единое существует, ему, конечно, как-то присуще бытие.

Аристотель. Да.

Парменид. Разве «есть» означает что-либо другое, а не причастность бытия настоящему времени? А «было» разве не означает причастность бытия прошедшему времени, и «будет» времени будущему?

Аристотель. Да, конечно.

Парменид. Итак, если только единое причастно бытию, оно причастно и времени.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, текущему времени?

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, оно всегда становится старше себя самого, коль скоро идет вперед вместе со временем.

Аристотель. Непременно.

Парменид. А разве ты не помнишь, что старшее становится старше того, что становится моложе?

Аристотель. Помню.

Парменид. Но раз единое становится старше себя, оно должно становиться старше себя как становящегося моложе.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Получается, что оно становится и моложе и старше себя.

Аристотель. Да.

Парменид. А не старше ли оно, когда совершается его становление в настоящий момент, находящийся между прошедшим и будущим? Ведь, переходя из «прежде» в «потом», оно никак не минует «теперь».

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Итак, не перестает ли оно становиться старше тогда, когда оказывается в настоящем и больше уже не становится, но есть старше? В самом деле, поскольку единое непрерывно идет вперед, оно никогда не может быть удержано настоящим: ведь уходящее вперед имеет свойство соприкасаться с обоими моментами настоящим и будущим, оставляя настоящее и захватывая будущее и оказываясь таким образом между ними.

Аристотель. Правда.

Парменид. Если же все становящееся необходимо должно пройти через настоящее, то, достигнув его, оно прекращает становление и в это мгновение есть то, чего оно достигло в становлении.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, когда единое, становясь старше, достигнет настоящего, оно прекратит становление и в то мгновение будет старше.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но не того ли оно старше, старше чего становилось? И не старше ли самого себя оно становилось?

Аристотель. Да.

Парменид. А старшее старше того, что моложе?

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, единое и моложе себя в то мгновение, когда, становясь старше, оно достигает настоящего.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Но настоящее всегда налицо при едином в течение всего его бытия, ибо единое всегда существует в настоящем, когда бы оно ни существовало.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, единое всегда и есть и становится и старше и моложе самого себя.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Но большее ли или равное себе время оно есть или становится?

Аристотель. Равное.

Парменид. А если оно становится или есть равное время, то оно имеет один и тот же возраст.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А что имеет один и тот же возраст, то ни старше, ни моложе.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, если единое становится и есть равное себе время, то оно не есть и не становится ни моложе, ни старше самого себя [24 – в «Пармениде» единое есть и становится старше и моложе себя, так как, переходя от «было» к «будет», оно встречается с «теперь», которое, будучи границей между прошлым и будущим, заключает в себе сразу пребывание и становление. У Аристотеля в «Физике» две главы (IV 10–11, 217^б 29–219^а 26) посвящены времени и его движению в связи с категорией «теперь». В них высказывается близкая платоновскому «Пармениду» точка зрения об одновременном нахождении частей времени в прошлом и будущем, причем «одна часть его была и уже не существует, другая – в будущем, и ее еще нет»; отсюда делается вывод: «То, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию». Поэтому если время существует, то его нельзя делить механически на части, но необходимо ввести понятие «теперь», которое всегда иное и иное; «исчезнуть в самом себе ему нельзя, потому что тогда оно есть; исчезнуть «теперь» в другом «теперь» невозможно». Однако в отличие от диалектики «Парменида», где единое есть и становится благодаря «теперь», Аристотель, признавая в «теперь» наличие предыдущего и последующего, видит в этом только затруднение для определения времени, которое не определяется ни качеством, ни количеством и, «таким образом, не есть движение». По оно и «не существует без движения», так как, «если бы «теперь» не было каждый раз другим, а тождественным и единым, времени не было бы». «Теперь» измеряет время, поскольку оно предшествует и следует. Оно «всегда в ином и ином времени (в этом и состоит его сущность, как «теперь»)». Аристотель делает вывод, что «если времени не будет, не будет и «теперь», а если «теперь» не будет, не будет и времени», т. е. он приходит к тому же выводу, что и Парменид, о «теперь» как источнике бытия и становления времени.]

Аристотель. По-моему, нет.

Парменид. А другого?

Аристотель. Не могу сказать.

Парменид. Но ведь можешь ты сказать, что другие вещи, иные, чем единое, коль скоро они иные, а не иное, многочисленнее единого, ибо, будучи иным, они были бы одним, а будучи иными, они многочисленнее одного и составляют множество?

Аристотель. Да, составляют.

Парменид. А будучи множеством, они причастны большему числу, чем единица.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее. Что, станем мы утверждать, возникает и возникло прежде: большее числом или меньшее?

Аристотель. Меньшее.

Парменид. Но наименьшее – первое, а оно есть единица. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, из всего, имеющего число, единое возникло первым; но и все другие вещи обладают числом, поскольку они другие, а не другое.

Аристотель. Да, обладают.

Парменид. Возникшее первым, я думаю, возникло раньше, другие же вещи – позже; возникшее же позже моложе возникшего раньше, и таким образом окажется, что другие вещи моложе единого, а единое старше других вещей.

Аристотель. Да, окажется.

Парменид. Ну, а что сказать относительно следующего: могло бы единое возникнуть вопреки своей природе, или это невозможно?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Но единое оказалось имеющим части, а если части, то и начало, и конец, и середину.

Аристотель. Да.

Парменид. А не возникает ли как в самом едином, так и в каждой другой вещи прежде всего начало, а после начала и все остальное, вплоть до конца?

Аристотель. А то как же?

Парменид. И мы признаем, что все это остальное – суть части целого и единого и что оно само лишь вместе с концом стало единым и целым?

Аристотель. Признаем.

Парменид. А конец, я полагаю, возникает последним и вместе с ним возникает, согласно своей природе, единое; так что если единое необходимо возникает не вопреки природе, то, возникнув вместе с концом позже другого, оно возникло бы согласно своей природе.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Итак, единое моложе другого, а другое старше единого.

Аристотель. Для меня это опять-таки очевидно.

Парменид. И вот что: не представляется ли необходимым, чтобы начало или другая какая-либо часть единого или чего-либо другого – если только это часть, а не части – была единым, как часть?

Аристотель. Представляется.

Парменид. Но если так, то единое будет возникать одновременно с возникновением и первой и второй [части] и при возникновении других оно не отстанет ни от одной, какая бы к какой ни присоединялась, пока, дойдя до последней, не сделается целым единым, не пропустив в своем возникновении ни средней, ни первой, ни последней, ни какой-либо другой [части].

Аристотель. Верно.

Парменид. Следовательно, единое имеет тот же возраст, что и все другое, так что если единое не нарушает своей природы, то оно должно возникнуть не прежде и не позже другого, но одновременно с ним. И согласно этому рассуждению, единое не может быть ни старше, ни моложе другого и другое ни старше, ни моложе единого, а, согласно прежнему, оно и старше и моложе [другого], равно как другое и старше и моложе единого.

Аристотель. Да, конечно.

Парменид. Вот каково единое и вот как оно возникло. Но что сказать далее о том, как единое становится старше и моложе другого, а другое – старше и моложе единого, и о том, как оно не становится ни моложе, ни старше? Так ли обстоит дело со становлением, как и с бытием, или иначе?

Аристотель. Не могу сказать.

Парменид. А я ограничусь следующим: если одно что-нибудь старше другого, то оно может становиться старше лишь настолько, насколько оно отличалось по возрасту уже при возникновении, и равным образом младшее не может становиться еще моложе, потому что равные величины, будучи прибавлены к неравным – времени или чему-либо другому, – всегда оставляют их различающимися настолько, насколько они различались с самого начала.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Итак, одно существующее никогда не может становиться старше или моложе другого существующего, коль скоро по возрасту они всегда различаются одинаково: одно есть и стало старше, другое есть и стало моложе, но они не становятся [таковыми].

Аристотель. Верно.

Парменид. Поэтому единое существующее никогда не становится ни старше, ни моложе другого существующего.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но посмотри, не становятся ли они старше и моложе [друг друга] таким образом?

Аристотель. Каким именно?

Парменид. Таким, каким единое оказалось старше другого и другое старше единого.

Аристотель. Так что же из этого следует?

Парменид. Когда единое старше другого, то оно, надо полагать, просуществовало больше времени, чем другое.

Аристотель. Да.

Парменид. Но посмотри-ка еще: если мы станем прибавлять к большему и меньшему времени равное время, то будет ли большее время отличаться от меньшего на равную или на меньшую часть?

Аристотель. На меньшую.

Парменид. Итак, впоследствии единое будет отличаться по возрасту от другого не настолько, насколько оно отличалось сначала, но, получая то же приращение времени, что и другое, оно по возрасту будет постоянно отличаться от другого меньше, чем отличалось прежде. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, то, что различается по возрасту сравнительно с чем-нибудь меньше, чем прежде, не становится ли моложе прежнего по отношению к тому, сравнительно с чем прежде было старше?

Аристотель. Становится.

Парменид. Если же оно становится моложе, то другое не становится ли в свою очередь старше единого, чем было прежде?

Аристотель. Конечно, становится.

Парменид. Итак, то, что возникло позже, становится старше сравнительно с тем, что возникло раньше и есть старше. Однако младшее никогда не есть, а всегда только становится старше старшего, потому что последнее увеличивается в направлении к «моложе», а первое – в направлении к «старше». В свою очередь старшее таким же образом становится моложе младшего, потому что оба они, направляясь к противоположному им, становятся взаимно противоположными: младшее – старше старшего, а старшее – моложе младшего. Но стать таковыми они не могут, потому что если бы они стали, то уже не становились бы, а были бы. На самом же деле они [только] становятся старше и моложе друг друга: единое становится моложе другого, потому что оказалось старшим и возникшим раньше, а другое – старше единого, потому что возникло позднее. На том же основании и другое подобным же образом относится к единому, поскольку оказалось, что оно старше его и возникло раньше.

Аристотель. Да, это представляется так.

Парменид. Значит, поскольку ничто никогда не становится старше или моложе другого и оба всегда отличаются друг от друга на равное число, постольку и единое не становится ни старше, ни моложе другого и другое – единого; поскольку же представляется необходимым, чтобы раньше возникшее отличалось всегда на разную часть от возникшего позже, равно и позднейшее – от более раннего, постольку необходимо также, чтобы другое становилось старше и моложе единого, а единое – другого.

Аристотель. Именно так.

Парменид. В силу всех этих соображений единое, с одной стороны, и есть и становится и старше и моложе себя самого и другого, а с другой – не есть и не становится ни старше, ни моложе себя самого и другого.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. А так как единое причастно времени и [свойству] становиться старше и моложе, то не должно ли оно быть причастным прошедшему, будущему и настоящему, коль скоро оно причастно времени?

Аристотель. Должно.

Парменид. Итак, единое было, есть и будет; оно становилось, становится и будет становиться.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Поэтому возможно нечто для него и его и это нечто было, есть и будет.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Возможно, значит, его познание, и мнение о нем, и чувственное его восприятие, коль скоро и мы сами сейчас все это с ним проделываем.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. И есть для него имя и слово, и оно именуется и о нем высказывается; и все, что относится к другому, относится и к единому.

Аристотель. Все это, безусловно, так.

Парменид. Поведем еще речь о третьем. Если единое таково, каким мы его проследили, то не должно ли оно, будучи, с одной стороны, одним и многим и не будучи, с другой стороны, ни одним, ни многим, а кроме того, будучи причастным времени, быть какое-то время причастным бытию, поскольку оно существует, и какое-то время не быть ему причастным, поскольку оно не существует?

Аристотель. Должно.

Парменид. Но может ли оно, когда причастно бытию, не быть ему причастным, и когда оно не причастно ему, наоборот, быть?

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, оно причастно и не причастно [бытию] в разное время; только таким образом оно может быть и не быть причастным одному и тому же.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Но не есть ли время и тот момент, когда единое приобщается к бытию, и тот, когда отрешается от него? Ведь как будет в состоянии единое то обладать, то не обладать чем-либо, если не будет момента, когда оно либо завладевает им, либо его оставляет?

Аристотель. Никак.

Парменид. А приобщение к бытию ты разве не называешь возникновением?

Аристотель. Называю.

Парменид. А отрешение от бытия не есть ли гибель?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Таким образом, оказывается, что единое, приобщаясь к бытию и отрешаясь от него, возникает и гибнет.

Аристотель. Безусловно.

Парменид. А так как оно – единое и многое, возникающее и гибнущее, то не гибнет ли многое, когда оно становится единым, и не гибнет ли единое, когда оно становится многим?

Аристотель. Конечно.

Парменид. А поскольку оно становится и единым и многим, не должно ли оно разъединяться и соединяться?

Аристотель. Непременно должно.

Парменид. Далее, когда оно становится неподобным и подобным, не должно ли оно уподобляться и делаться неподобным?

Аристотель. Должно.

Парменид. А когда становится большим, меньшим, равным, не должно ли оно увеличиваться, уменьшаться, уравниваться?

Аристотель. Да.

Парменид. А когда оно, находясь в движении, останавливается или из покоя переходит в движение, то, полагаю я, оно не должно пребывать ни в каком времени.

Аристотель. Как это?

Парменид. Прежде покоясь, а затем двигаясь и прежде двигаясь, затем покоясь, оно не будет в состоянии испытывать это, не подвергаясь изменению.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Ведь не существует времени, в течение которого что-либо могло бы сразу и не двигаться, и не покоиться.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но оно ведь и не изменяется, не подвергаясь изменению.

Аристотель. Это было бы невероятно.

Парменид. Так когда же оно изменяется? Ведь и не покоясь, и не двигаясь, и не находясь во времени, оно не изменяется.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. В таком случае не странно ли то, в чем оно будет находиться в тот момент, когда оно изменяется?

Аристотель. Что именно?

Парменид. «Вдруг» [25 – Понятие «вдруг» параллельно понятию «теперь», о котором говорилось выше. В своей основе они тождественны, так как «вдруг» есть точка, от которой происходит изменение в одну и в другую сторону, это граница между покоем и движением, так же как «теперь» – граница между бытием и становлением. Аристотель, так же как и Платон, считает «вдруг», или «внезапно», моментом начала изменения движения: ««Внезапно» – то, что выходит из своего состояния в неощутимое по своей малости время, а всякое изменение по природе есть выхождение из себя» (Физика IV 13, 222^б 15 сл.).], ибо это «вдруг», видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это – покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе «вдруг» лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению.

Аристотель. Кажется, так.

Парменид. И коль скоро единое покоится и движется, оно должно изменяться в ту и в другую сторону, потому что только при этом условии оно может пребывать в обоих состояниях. Изменяясь же, оно изменяется вдруг и, когда изменяется, не может находиться ни в каком времени, и не может, значит, в тот момент ни двигаться, ни покоиться.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но разве не так обстоит дело и при прочих изменениях? Когда что-либо переходит от бытия к гибели или от небытия к возникновению, происходит его становление между некими движением и покоем и оно не имеет в тот момент ни бытия, ни небытия, не возникает и не гибнет.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. По той же причине, когда единое переходит из единого во многое, и из многого в единое, оно не есть ни единое, ни многое, оно не разъединяется и не соединяется; точно так же, переходя из подобного в неподобное и из неподобного в подобное, оно не есть ни подобное, ни неподобное, оно не уподобляется и не становится неподобным; наконец, переходя из малого в великое и равное и наоборот, оно не бывает ни малым, ни великим, ни равным, не увеличивается, не убывает и не уравнивается.

Аристотель. Выходит, что нет.

Парменид. Значит, единое испытывает все эти состояния, если оно существует.

Аристотель. Как же иначе?

(Относительное и абсолютное полагание единого с выводами для иного)

Парменид. Не рассмотреть ли теперь, что испытывает другое, если единое

существует?

Аристотель. Да, рассмотрим.

Парменид. Будем поэтому рассуждать о том, что должно испытывать другое – не-единое, – если единое существует.

Аристотель. Будем.

Парменид. Итак, поскольку другое есть другое по отношению к единому, оно не есть единое, иначе оно не было бы другим по отношению к единому.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Однако другое не вовсе лишено единого, но некоторым образом причастно ему.

Аристотель. Каким именно?

Парменид. Другое – не-единое есть другое, надо полагать, потому, что имеет части, ибо если бы оно не имело частей, то было бы всецело единым.

Аристотель. Правильно.

Парменид. А части, как мы признаем, есть у того, что представляет собою целое.

Аристотель. Да, мы это признаем.

Парменид. Но целое единое должно состоять из многого; части и будут его частями, потому что каждая из частей должна быть частью не многого, но целого.

Аристотель. Как это?

Парменид. Если бы что-либо было частью многого, в котором содержалось бы и оно само, то оно, конечно, оказалось бы частью как себя самого – что невозможно, – так и каждого отдельного из другого, если только оно есть часть всего многого. Но не будучи частью чего-нибудь отдельного, оно будет принадлежать другому, за исключением этого отдельного, и, значит, не будет частью каждого отдельного; не будучи же частью каждого, оно не будет частью ни одного отдельного из многого. Если же оно не есть часть ни одного, то невозможно ему быть чем-нибудь – частью или чем-то иным – по отношению к сумме таких отдельных [членов], ни для одного из которых оно не есть нечто.

Аристотель. Очевидно, так.

Парменид. Значит, часть есть часть не многого и не всех [его членов], но некоей одной идеи и некоего единого, которое мы называем целым, ставшим из всех [членов] законченным единым; часть и есть часть такого целого.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Значит, если другое имеет части, то и оно должно быть причастным целому и единому.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Необходимо, значит, чтобы другое – не-единое было единым законченным целым, имеющим части.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Далее, то же самое относится и к каждой части: части тоже необходимо причастны единому. Ведь если каждая из них есть часть, то тем самым «быть каждым» означает быть отдельным, обособленным от другого и существующим само по себе, коль скоро это есть «каждое».

Аристотель. Правильно.

Парменид. Но причастное единому причастно ему, очевидно, как нечто отличное

от него, потому что в противном случае оно не было бы причастно, но само было бы единым; а ведь ничему, кроме самого единого, невозможно быть единым.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Между тем, и целое, и часть необходимо должны быть причастны единому. В самом деле, первое составит единое целое, части которого будут частями; а каждая из частей будет одной частью целого, часть которого она есть.

Аристотель. Так.

Парменид. Но не будет ли то, что причастно единому, причастным ему, как иное в отношении единого?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А иное в отношении единого будет, надо полагать, многим, потому что если другое в отношении единого не будет ни одним, ни большим, чем один, оно не будет ничем.

Аристотель. Конечно, не будет.

Парменид. А поскольку причастное единому как части и единому как целому многочисленнее единого, то не должно ли то, что приобщается к единому, быть количественно беспредельным?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Посмотрим на дело так: в момент, когда нечто приобщается к единому, оно приобщается к нему не как единое и не как причастное единому, не правда ли?

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Но то, в чем нет единого, будет множеством?

Аристотель. Конечно.

Парменид. А что, если мы пожелаем мысленно отделить от этого множества самое меньшее, какое только возможно; это отделенное, поскольку и оно не причастно единому, не окажется ли неизбежно множеством, а не единым?

Аристотель. Да, это неизбежно.

Парменид. Итак, если постоянно рассматривать таким образом иную природу идеи саму по себе, то, сколько бы ни сосредоточивать на ней внимание, она всегда окажется количественно беспредельной [26 – Проблема диалектического единства предела и беспредельного будет отведено значительное место в «Филебе». Идея единства этих двух как будто бы столь различных категорий бытия всегда была близка античности. У пифагорейца Филолая «предел и беспредельное – начала» (A 9 Diels). У него читаем: «Природа же при устройении мира образовалась из соединения беспредельного и предела, весь мировой порядок и все вещи в нем [представляют собой соединение беспредельного и предела]»; далее: «Все существующее должно быть или предельным, или беспредельным, или тем и другим вместе» (B 1, 2 Diels). Архит (A 24 Diels) тоже считает, что новый предел всегда влечет за собой новое беспредельное. Элеец мелисс (30 B 5, 6 Diels) полагал, что наличие двух сущностей создает «пределы» в их отношениях, а одно сущее может быть «беспредельно», и именно из беспредельности сущего он вывел его единство на основании следующего: «Если бы оно не было единым, то оно граничило бы с другим».]

Аристотель. Безусловно, так.

Парменид. С другой же стороны, части, поскольку каждая из них стала частью, обладают уже пределом как друг по отношению к другу, так и по отношению к целому и целое обладает пределом по отношению к частям.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. Итак, другое в отношении единого, как оказывается, таково, что если сочетать его с единым, то в нем возникает нечто иное, что и создает им предел в отношении друг друга, тогда как природа другого сама по себе беспредельность.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, другое в отношении единого – и как целое, и как части, с одной стороны, беспредельно, а с другой – причастно пределу.

Аристотель. Именно так.

Парменид. А не будут ли [части другого] также подобны и неподобны себе самим и друг другу?

Аристотель. Как именно?

Парменид. Поскольку все по природе своей беспредельно, постольку все будет обладать одним и тем же свойством.

Аристотель. Именно так.

Парменид. И поскольку все причастно пределу, постольку все тоже будет обладать одним и тем же свойством.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Поскольку, таким образом, [другое] обладает свойствами быть ограниченным и быть беспредельным, эти свойства противоположны друг другу.

Аристотель. Да.

Парменид. А противоположное в высшей степени неподобно.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Итак, в соответствии с каждым из этих двух свойств в отдельности [части другого] подобны себе самим и друг другу, а в соответствии с обоими вместе – в высшей степени противоположны и неподобны.

Аристотель. По-видимому.

Парменид. Таким образом, [все] другое будет подобно и неподобно себе самому и друг другу.

Аристотель. Так.

Парменид. И мы уже без труда найдем, что [части] другого в отношении единого тождественны себе самим и отличны друг от друга, движутся и покоятся и имеют все противоположные свойства, коль скоро обнаружилось, что они обладают упомянутыми свойствами.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. Однако не пора ли нам оставить это, как дело ясное, и снова рассмотреть, если есть единое, окажется ли другое в отношении единого совсем в ином положении или в таком же самом?

Аристотель. Конечно, это следует рассмотреть.

Парменид. Так поведем рассуждение с самого начала: если есть единое, что должно испытывать другое в отношении единого?

Аристотель. Поведем рассуждение так.

Парменид. Разве единое существует не отдельно от другого и другое не отдельно от единого?

Аристотель. Что же из того?

Парменид. А то, полагаю, что наряду с ними нет ничего иного, что было бы отлично и от единого, и от другого: ведь, когда сказано «единое и другое», этим сказано все.

Аристотель. Да, все.

Парменид. Следовательно, нет ничего отличного от них, в чем единое и другое могли бы находиться вместе.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Поэтому единое и другое никогда не находятся в одном и том же.

Аристотель. Выходит, что нет.

Парменид. Следовательно, они находятся отдельно [друг от друга]?

Аристотель. Да.

Парменид. И мы утверждаем, что истинно единое не имеет частей.

Аристотель. Как же ему иметь их?

Парменид. Поэтому ни целое единое, ни части его не могли бы находиться в другом, если единое отдельно от другого и не имеет частей.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, другое никоим способом не может быть причастным единому, раз оно не причастно ему ни по частям, ни в целом.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Поэтому другое никоим образом не есть единое и не имеет в себе ничего от единого.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, другое не есть также многое, потому что если бы оно было многим, то каждое из многого было бы одной частью целого. На самом же деле другое в отношении единого не есть ни единое, ни многое, ни целое, ни части, раз оно никак не причастно единому.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Поэтому другое и само не есть два или три, и в себе их не содержит, коль скоро оно совсем лишено единого.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, другое ни само не есть подобное и неподобное единому, ни в себе подобия и неподобия не содержит: ведь если бы другое было подобно и неподобно либо содержало в себе подобие и неподобие, то, полагаю я, другое в отношении единого содержало бы в себе две взаимно противоположные идеи.

Аристотель. Это очевидно.

Парменид. Но ведь оказалось невозможным, чтобы было причастно двум то, что не причастно даже одному.

Аристотель. Оказалось.

Парменид. Стало быть, другое не есть ни подобное, ни неподобное, ни то и другое вместе, потому что, будучи подобным или неподобным, оно было бы причастно одной из двух идей, а будучи тем и другим вместе, причастно двум противоположным идеям, что, как выяснилось, невозможно.

Аристотель. Верно.

Парменид. Следовательно, другое не есть ни тождественное, ни различное, оно

не движется и не покоится, не возникает и не гибнет, не есть ни большее, ни меньшее, ни равное и никакого другого из подобных свойств не имеет; ведь если бы другое подлежало чемулибо такому, оно было бы причастно и одному, и двум, и трем, и нечетному, и четному, а между тем ему оказалось невозможным быть этому причастным, поскольку оно совершенно и всецело лишено единого.

Аристотель. Сущая правда.

Парменид. Таким образом, если есть единое, то оно в то же время не есть единое ни по отношению к себе самому, ни по отношению к другому.

Аристотель. Совершенно верно.

(Относительное и абсолютное отрицание единого с выводами для единого)

Парменид. Хорошо. Не следует ли после этого рассмотреть, какие должны быть следствия, если единое не существует.

Аристотель. Следует.

Парменид. В чем, однако, состоит это предположение: «Если единое не существует»? Отличается ли оно от предположения: «Если не-единое не существует»?

Аристотель. Конечно, отличается.

Парменид. Только отличается или же суждения «если не-единое не существует» и «если единое не существует» прямо противоположны друг другу?

Аристотель. Прямо противоположны.

Парменид. А если бы кто сказал: «Если великое, малое или что-либо другое в этом роде не существует», то разве не показал бы он, что под несуществующим он в каждом случае разумеет нечто иное?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Так и теперь, когда кто-нибудь скажет: «Если единое не существует», – не покажет ли он этим, что под несуществующим он понимает нечто отличное от иного? И мы знаем, что он хочет сказать.

Аристотель. Знаем.

Парменид. Итак, говоря «единое» и присовокупляя к этому либо бытие, либо небытие, он выражает, во-первых, нечто познаваемое, а во-вторых, отличное от иного; ведь то, о чем утверждается, что оно не существует, можно, тем не менее, познать, как и то, что оно отлично от иного, не правда ли?

Аристотель. Безусловно.

Парменид. Поэтому с самого начала следует говорить так: чем должно быть единое, если оно не существует? И вот, оказывается, что ему, прежде всего, должно быть присуще то, что оно познаваемо, иначе мы не могли бы понять слов того, кто сказал бы: «Если единое не существует».

Аристотель. Верно.

Парменид. Далее, от него должно быть отлично иное, ведь иначе и единое нельзя было бы называть отличным от иного.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, кроме познаваемости ему присуще и отличие. Ведь когда кто говорит, что единое отлично от иного, тот говорит не об отличии иного, но об отличии единого.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Кроме того, несуществующее единое причастно «тому», «некоторому», «этому», «принадлежащим этому», «этим» и всему остальному подобному. В самом деле, если бы оно не было причастно «некоторому» и другим упомянутым

[определениям], то не было бы речи ни о едином, ни об отличном от единого, ни о том, что принадлежит ему и от него исходит, ни вообще о чем-либо.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Единому, конечно, не может быть присуще бытие, коль скоро оно не существует, но ничто не мешает ему быть причастным многому, и это даже необходимо, коль скоро не существует именно это единое, а не какое-либо другое. Правда, если ни единое, ни «это» не будет существовать и речь пойдет о чем-нибудь другом, то мы не вправе произнести ни слова, но если предполагается, что не существует это, а не какое-либо другое единое, то ему необходимо быть причастным и «этому», и многому другому.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, у него есть и неподобие по отношению к иному, потому что иное, будучи отличным от единого, должно быть другого рода.

Аристотель. Да.

Парменид. А другого рода разве не то, что иного рода?

Аристотель. А то как же?

Парменид. А иного рода – не будет ли оно неподобным?

Аристотель. Конечно, неподобным.

Парменид. И коль скоро иное неподобно единому, то, очевидно, неподобное будет неподобно неподобному.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, и у единого должно быть неподобие, в силу которого иное ему неподобно.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Если же у него есть неподобие по отношению к иному, то не должно ли оно обладать подобием по отношению к самому себе?

Аристотель. Как это?

Парменид. Если бы единое обладало неподобием по отношению к единому, то речь, конечно, не могла бы идти о такой вещи, как единое, и наше предположение касалось бы не единого, но чего-то иного, нежели единое.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но это не должно быть так.

Аристотель. Нет.

Парменид. Следовательно, единое должно обладать подобием по отношению к самому себе.

Аристотель. Должно.

Парменид. Далее, оно также не равно иному, потому что если бы оно было равно, то оно бы уже существовало и, в силу равенства, было бы подобно иному. Но то и другое невозможно, раз единого не существует.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А так как оно не равно иному, то не необходимо ли, чтобы и иное не было равно ему?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но то, что не равно, не есть ли неравное?

Аристотель. Да.

Парменид. А неравное не в силу ли неравенства есть неравное?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Стало быть, единое причастно и неравенству, в силу которого иное ему не равно?

Аристотель. Причастно.

Парменид. Но ведь неравенству принадлежат Великость и малость.

Аристотель. Принадлежат.

Парменид. Следовательно, такому единому принадлежит великость и малость?

Аристотель. По-видимому.

Парменид. Но Великость и малость всегда далеко отстоят друг от друга.

Аристотель. И даже очень далеко.

Парменид. Следовательно, между ними всегда что-то есть.

Аристотель. Есть.

Парменид. Можешь ли ты указать между ними что-либо другое, кроме равенства?

Аристотель. Нет, только его.

Парменид. Следовательно, что обладает Великостью и малостью, то обладает и равенством, находящимся между ними.

Аристотель. Это очевидно.

Парменид. Таким образом, несуществующее единое должно быть причастно и равенству, и великости, и малости.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Кроме того, оно должно каким-то образом быть причастно и бытию.

Аристотель. Как так?

Парменид. Оно должно быть таково, как мы утверждаем. В самом деле, если бы оно было не таково, то мы говорили бы неправду, утверждая, что единое не существует. Если же это правда, то, очевидно, мы утверждаем это как существующее. Или не так?

Аристотель. Именно так.

Парменид. А так как мы признаем истинность того, что мы утверждаем, то нам необходимо признать, что мы говорим о том, что существует.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Итак, выходит, что единое есть несуществующее: ведь если оно не будет несуществующим, но что-либо из бытия отдаст небытию, то тотчас станет существующим.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, единое несуществующее, чтобы быть несуществующим, должно быть связано с небытием тем, что оно есть несуществующее, равно как и существующее для полноты своего существования должно быть связано [с бытием] тем, что оно не есть несуществующее. В самом деле, только в таком случае существующее будет в полном смысле слова существовать, а несуществующее не существовать, поскольку существующее, чтобы быть вполне существующим, причастно бытию, [содержащемуся в] «быть существующим», и небытию, [содержащемуся в] «не быть несуществующим», и поскольку

несуществующее, чтобы тоже быть вполне несуществующим, причастно небытию, [содержащемуся в] «не быть существующим», и бытию, [содержащемуся в] «быть несуществующим».

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, раз существующее причастно небытию и несуществующее – бытию, то и единому, поскольку оно не существует, необходимо быть причастным бытию, чтобы не существовать.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. И если единое не существует, оно, очевидно, связано с бытием.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, также и с небытием, поскольку оно не существует.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А может ли пребывающее в каком-то состоянии не пребывать в нем, если оно не выходит из этого состояния?

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, все, что пребывает в таком и не в таком состоянии, указывает на изменение?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А изменение есть движение; или как мы его назовем?

Аристотель. Движением.

Парменид. А разве единое не оказалось существующим и несуществующим?

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, оно оказывается в таком и не в таком состоянии.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Значит, несуществующее единое оказалось и движущимся, так как оно претерпевает переход от бытия к небытию [27 – По Пармениду, «единое существующее» вечно и неподвижно. В своей поэме «О природе» (28 В 8, 34–41 Diels) он ничего не признает, кроме бытия – одного, сущего, которое судьба (Мойра) «связала с законченностью и неподвижностью». Поэтому возникновение и гибель, бытие совместно с небытием, изменение и движение – только пустой звук, «названия», выдуманные смертными. Здесь же, в беседе с Аристотелем, Парменид утверждает, что изменения из бытия в небытие испытывает не «единое существующее», а предполагаемое единое несуществующее.].

Аристотель. По-видимому, так.

Парменид. Однако если оно не находится нигде среди существующего, так как не существует, раз оно не существует, то оно не может откуда-то куда-то перемещаться.

Аристотель. Как оно могло бы?

Парменид. Следовательно, оно не может двигаться посредством перемещения.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Оно не может также вращаться в том же самом месте, так как оно нигде не соприкасается с тем же самым. В самом деле, то же самое есть существующее, а несуществующее единое не может находиться в чем-либо существующем.

Аристотель. Конечно, не может.

Парменид. Следовательно, несуществующее единое не может вращаться в том, в чем оно не находится.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но единое также не изменяется и в самом себе ни как существующее, ни как несуществующее: ведь если бы оно изменялось в самом себе, то речь шла бы уже не о едином, а о чем-то ином.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Если же оно не изменяется, не вращается в том же самом месте и не перемещается, то может ли оно еще каким-либо образом двигаться?

Аристотель. Да каким же еще?

Парменид. А неподвижному необходимо находиться в покое, покоящемуся же – стоять на месте.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Выходит, несуществующее единое и стоит на месте и движется.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Далее, коль скоро оно движется, то ему весьма необходимо изменяться: ведь насколько что-нибудь продвигается, настолько оно находится уже не в том состоянии, в каком находилось, но в другом.

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, единое, находясь в движении, тем самым изменяется.

Аристотель. Да.

Парменид. А если бы оно никак не двигалось, то никак и не изменялось бы.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, поскольку несуществующее единое движется, оно изменяется, а поскольку оно не движется, оно не изменяется.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, несуществующее единое и изменяется, и не изменяется.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. А разве изменяющемуся не должно становиться другим, чем прежде, и гибнуть в отношении прежнего своего состояния, а неизменяющемуся – не становиться [другим] и не гибнуть?

Аристотель. Должно.

Парменид. Следовательно, и несуществующее единое, изменяясь, становится и гибнет, а не изменяясь, не становится и не гибнет. Таким образом, выходит, что несуществующее единое становится и гибнет, а также не становится и не гибнет.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. Вернемся опять к началу, чтобы посмотреть, получится ли у нас то же самое, что получилось только что, или другое.

Аристотель. Хорошо, вернемся.

Парменид. Итак, предположив, что единое не существует, мы выясняем, какие из этого следуют выводы.

Аристотель. Да.

Парменид. Когда же мы говорим «не существует», то разве этим обозначается что-нибудь иное, а не отсутствие бытия у того, что мы называем несуществующим?

Аристотель. Да, именно это.

Парменид. Разве, называя нечто несуществующим, мы считаем, что оно некоторым образом не существует, а некоторым образом существует? Или это выражение «не существует» просто означает, что несуществующего нет ни так ни этак и как несуществующее оно никак не причастно бытию?

Аристотель. Это – прежде всего.

Парменид. Так что несуществующее не могло бы ни существовать, ни другим каким-либо образом быть причастным бытию.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. А становиться и гибнуть не значило ли: первое – приобщаться к бытию, а второе – утрачивать бытие, или это имело какой-нибудь другой смысл?

Аристотель. Никакого другого.

Парменид. Но что совершенно не причастно бытию, то не могло бы ни получать его, ни утрачивать.

Аристотель. Как оно могло бы?

Парменид. А так как единое никак не существует, то оно никоим образом не должно ни иметь бытия, ни терять его, ни приобщаться к нему.

Аристотель. Естественно.

Парменид. Следовательно, несуществующее единое не гибнет и не возникает, так как оно никак не причастно бытию.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. А следовательно, и не изменяется никак: в самом деле, претерпевая изменение, оно возе пикало бы и гибло.

Аристотель. Правда.

Парменид. Если же оно не изменяется, то, конечно, и не движется?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее, мы не скажем, что нигде не находящееся стоит, ибо стоящее должно быть всегда в каком-нибудь одном и том же месте.

Аристотель. В одном и том же. Как же иначе?

Парменид. Таким образом, мы должны также признать, что несуществующее никогда не стоит на месте и не движется.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Далее, ему не присуще ничто из существующего: ведь, будучи причастным чему-либо существующему, оно было бы причастно и бытию.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, у него нет ни Великости, ни малости, ни равенства.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. У него также нет ни подобия, ни отличия ни в отношении себя самого, ни в отношении иного.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Далее, может ли иное как-либо относиться к нему, если ничто не должно к нему относиться?

Аристотель. Не может.

Парменид. Поэтому иное ни подобно ему, ни неподобно, ни тождественно ему, ни отлично.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Ну, а будет ли иметь отношение к несуществующему следующее: «того», «тому», «что-либо», «это», «этого», «иного», «иному», «прежде», «потом», «теперь», «знание», «мнение», «ощущение», «суждение», «имя» или иное что-нибудь из существующего?

Аристотель. Не будет.

Парменид. Таким образом, несуществующее единое ничего не претерпевает.

Аристотель. Действительно, выходит, что ничего не претерпевает.

(Относительное и абсолютное отрицание единого с выводами для иного)

Парменид. Обсудим ещё, каким должно быть иное, если единого не существует.

Аристотель. Обсудим.

Парменид. Я полагаю, что иное прежде всего должно быть иным, потому что если бы оно и иным не было, то о нем нельзя было бы рассуждать.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Если же об ином можно рассуждать, то иное есть другое; в самом деле, разве не одно и то же обозначаешь ты словами «иное» и «другое»?

Аристотель. По-моему, одно и то же.

Парменид. Разве мы не говорим, что другое есть другое по отношению к другому и иное есть иное по отношению к иному?

Аристотель. Говорим.

Парменид. Поэтому иное, чтобы действительно быть иным, должно иметь нечто, в отношении чего оно есть иное.

Аристотель. Должно.

Парменид. Что бы это такое было? Ведь иное не будет иным в отношении единого, коль скоро единого не существует.

Аристотель. Не будет.

Парменид. Следовательно, оно иное по отношению к себе самому, ибо ему остается только это, или оно не будет иным по отношению к чему бы то ни было.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Стало быть, любые [члены другого] взаимно другие как множества; они не могут быть взаимно другими как единицы, ибо единого не существует. Любое скопление их беспредельно количественно: даже если кто-нибудь возьмет кажущееся самым малым, то и оно, только что представлявшееся одним, вдруг, как при сновидении, кажется многим и из ничтожно малого превращается в огромное по сравнению с частями, получающимися в результате его дробления.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, в качестве этих скоплений иное есть иное по отношению к самому себе, если вообще существует иное, когда не существует единого.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, будет существовать множество скоплений, из которых каждое будет казаться одним, не будучи на самом деле одним, поскольку не будет единого?

Аристотель. Да.

Парменид. И будет казаться, что существует некоторое их число, поскольку каждое из них – одно, при том, что их много.

Аристотель. Именно так.

Парменид. И одно в них покажется четным, другое нечетным, но это противно истине, поскольку единого не существует.

Аристотель. Конечно, противно истине.

Парменид. Далее, как было сказано, будет казаться, что в них содержится мельчайшее, однако это мельчайшее покажется многим и великим в сравнении с каждым из многочисленных малых [членений].

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, каждое скопление будет представляться также равным многим малым [членам]; в самом деле, оно лишь в том случае представится переходящим из большего в меньшее, если предварительно покажется промежуточным, а это и будет создавать впечатление равенства.

Аристотель. Естественно.

Парменид. Далее, будет представляться, что каждое скопление имеет предел по отношению к другому скоплению, хотя по отношению к самому себе оно не имеет ни начала, ни конца, ни середины.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. А вот каким: когда кто-нибудь мысленно примет что-либо за начало, конец или середину таких скоплений, то каждый раз перед началом окажется другое начало, за концом останется еще другой конец и в середине появится другая, более средняя, середина, меньшая первой, потому что ни в начале, ни в конце, ни в середине нельзя уловить единого, раз оно не существует.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. А все существующее, какое кто-либо улавливает мыслью, должно, полагаю я, распадаться и раздробляться, ибо его можно воспринять лишь в виде скопления, лишенного единства.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. Конечно, издали, для слабого зрения, такое скопление необходимо будет казаться единым, но с вблизи, для острого ума, каждое единство окажется количественно беспредельным, коль скоро оно лишено единого, которого не существует. Не правда ли?

Аристотель. Это в высшей степени необходимо.

Парменид. Таким образом, если единого нет, а существует иное в отношении единого, то каждое иное должно казаться и беспредельным, и имеющим предел, и одним, и многим.

Аристотель. Да, должно.

Парменид. Не будет ли оно также казаться подобным и неподобным?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. А вроде того, как бывает с контурами на картине. Если стать в отдалении, то все они, сливаясь воедино, будут казаться одинаковыми и

Платон Парменид filosoff.org
потому подобными. Аристотель. Конечно.

Парменид. А если приблизиться, то они оказываются многими и различными и, вследствие впечатления отличия, разнообразными и неподобными друг другу.

Аристотель. Да.

Парменид. Так же и эти скопления должны казаться подобными и неподобными себе и самим и друг другу.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. А следовательно, и тождественными и различными между собой, и соприкасающимися и разделенными, и движущимися всеми видами движения и находящимися в состоянии полного покоя, и возникающими и гибнущими, и ни теми, ни другими, и имеющими все подобные свойства, которые нам уже не трудно проследить, если единого нет, а многое существует.

Аристотель. Сущая правда.

Парменид. Вернемся в последний раз к началу и обсудим, чем должно быть иное в отношении единого, если единое не существует.

Аристотель. Обсудим.

Парменид. Итак, иное не будет единым.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А также и многим, ведь во многом будет содержаться и единое. Если же ничто из иного не есть одно, то все оно есть ничто, так что не может быть и многим.

Аристотель. Верно.

Парменид. А если в ином не содержится единое, то иное не есть ни многое, ни единое.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. И даже не представляется ни единым, ни многим.

Аристотель. Почему так?

Парменид. А потому, что иное нигде никаким образом не имеет никакого общения ни с чем из несуществующего и ничто из несуществующего не имеет никакого отношения ни к чему из иного; к тому же у несуществующего нет и частей.

Аристотель. Правда.

Парменид. Следовательно, у иного нет ни мнения о несуществующем, ни какого-либо представления о нем и несуществующее решительно никак не мыслится иным.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, если единое не существует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому что без единого мыслить многое невозможно.

Аристотель. Да, невозможно.

Парменид. Итак, если единое не существует, то и иное не существует и его нельзя мыслить ни как единое, ни как многое.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Следовательно, его нельзя себе мыслить также ни как подобное, ни как неподобное.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. И также ни как тождественное, ни как различное, ни как соприкасающееся, ни как обособленное, ни вообще как имеющее другие признаки, которые, как мы проследили выше, оно обнаруживает, ничем таким иное не может ни быть, ни казаться, если единое не существует.

Аристотель. Правда.

Парменид. Не правильно ли будет сказать в общем: если единое не существует, то ничего не существует?

Аристотель. Совершенно правильно.

Парменид. Выскажем же это утверждение, а также и то, что существует ли единое или не существует, и оно и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся.

Аристотель. Истинная правда.

КОММЕНТАРИИ

ПАРМЕНИД

ДИАЛЕКТИКА ОДНОГО И ИНОГО КАК УСЛОВИЕ ВОЗМОЖНОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ ПОРОЖДАЮЩЕЙ МОДЕЛИ

Когда Платон говорит о своих идеях, он всегда имеет в виду идеи как порождающие модели. Однако он далеко не всегда анализирует существо этой порождающей модели. И только в «Софисте» он дал диалектику пяти категорий, которая тем самым оказалась обоснованной как четкая смысловая структура. По структуре идеи еще не есть модель для подпадающих под эту идею вещей. Согласно основной концепции объективного идеализма, идея не просто осмысливает вещь и не просто делает ее разумно мыслимой. Идея, о самостоятельном существовании которой говорит объективный идеализм, должна еще и порождать эту вещь, и порождать не просто в естественном и натуралистическом смысле слова, а путем привлечения не только вещественных, но и смысловых соотношений. Это положение и развивает в «Пармениде» Платон, который, доводя идею до ее максимального обобщения, т. е. до категории «одного» [28 – в тексте перевода греческое «ἓν»; в соответствии с традицией передается как «единое». Но поскольку этот термин имеет много значений и по преимуществу значение «одного», мы в комментариях пользуемся словом «одно»], и доводя материю тоже до ее предельно-обобщенного понимания и потому называя ее вообще «иным», создает диалектику одного и иного, в которой и продумывает все возможные диалектические порождения, характерные для всякого соотношения одного и иного, или, выражаясь иначе, идеи и материи.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление

Рассказ о лицах, связанных с данным диалогом, который представляет собой изложение неким Кефалом давно происходившей беседы знаменитых элейцев – Парменида и Зенона – с тогда еще юным Сократом.

II. Основной элейский тезис

Все едино, и не существует ничего множественного. Если все существующие вещи, рассуждает Зенон, множественны, то каждая из них оказывается и одинаковой с другой, и отличной от нее. В этом утверждении Зенон ничем существенным не отличается от Парменида, поскольку у Парменида все едино, а у Зенона все немножественно.

III. Критика дуализма вещи и идеи

1. Идеи различны, т. е. множественны. Прежде всего указанная элейская аргументация основана на некритическом смешении вещи с ее идеей. Всякая вещь действительно может совмещать в себе много разных свойств или состоять из разных частей: ведь человек, например, может иметь правую и левую руку и в то же время оставаться самим собой, т. е. чем-то единым. Но самые-то идеи этих свойств уже никак не могут быть едиными или тождественными, так как правая рука есть только правая, а не левая и левая рука есть только левая, но никак не правая. Итак, уж во всяком случае идеи различны, т. е. множественны, и их тождественность элейцы, думает Платон, пока еще вовсе не доказали.

2. Реальное смешение идей с вещами. Идеи вовсе не так далеки от вещей, как это часто думают. Подобные вещи причастны подобному и без него не могут быть подобными. Даже относительно вещей низшего порядка (волосы, грязь, сор) тоже трудно думать, что они не имеют никакого смысла, т. е. не причастны никаким идеям. Поэтому, несмотря на разные неясности, у Сократа возникает мысль, не существуют ли идеи вообще для всех возможных вещей. Всякая вещь так или иначе причастна какой-нибудь идее.

3. Причастность вещи своей идее хотя в некотором смысле и дробит эту последнюю, тем не менее оставляет ее по ее существу совершенно неделимой. Один и тот же день существует в разных местностях, и тем не менее он не дробится и не отделяется сам от себя. И вообще к понятию идеи неприменимы никакие вещественные или пространственно-временныe различия.

4. Вещь подобна идее; но это не значит, что то, чем они подобны, есть нечто третье, помимо вещи и идеи. И это независимо от того, будем ли мы считать идею только мыслью о чем-то или объективным образцом вещи в самой природе. Устанавливая подобие вещи с ее идеей, мы вовсе не уходим в бесконечность подобий, в соответствии с которыми каждая вещь уподобляется своей идее.

5. Точно так же идея не есть нечто непознаваемое, потому что идеи существуют только в своем взаимоопределении или взаимоотноении. Если бы данная идея существовала абсолютно обособленно, то ее не с чем было бы сравнивать и, следовательно, она стала бы для нас ничем, т. е. чем-то непознаваемым. Но для признания ее существования недостаточно и сравнивать ее с ее вещественными подобиями (мы бы сказали, дополняя мысль Платона, потому, что подобие идеи уже содержит в себе нечто идеальное, и на этом основании в данном случае пришлось бы сравнивать одно с ним же самим). Кроме того, подобия идей определяются в своей специфике не сравнением их с их идеями, но сравнениями их с подобиями других идей. Следовательно, если идеи абсолютно обособлены от вещей, то оказываются непознаваемыми ни они сами, ни их образы и подобия в вещах, потому что иначе нужно было бы обладать абсолютным знанием всех идей, что невозможно. Однако даже если и есть такое существо, которое обладает абсолютным знанием, а именно бог, то оно при условии обособленного существования идей тоже ничего не познавало бы и ни над чем не господствовало бы, потому что даже и в этом случае обособленные идеи не имели бы никакого отношения к вещам, а изолированные от идей вещи не имели бы никакого отношения к идеям. Итог рассуждений о недопустимости изолированного существования идей.

IV. Диалектика одного (единого) и иного

1. Вступление. Запутавшись в метафизическом дуализме и придя к невозможным выводам, собеседники диалога вступают на новый путь исследования, а именно на путь диалектики самых общих категорий, и прежде всего одного и иного. Тут же намечается и план исследования, причем говорится о необходимости исследовать многое в его значении как для самого себя, так и для одного и одно как в его значении для самого себя, так и для многого. План этот намечается пока в самой общей форме, потому что дальнейшая диалектика одного и иного проводится в другом порядке и с гораздо большей точностью.

2. Фактический план диалектики одного и иного.

I. Полагание одного.

А. Выводы для одного:

- а) при абсолютном полагании одного и
- б) при относительном полагании одного.

В. Выводы для иного:

- а) при относительном полагании одного и
- б) при абсолютном полагании одного.

II. Отрицание одного.

А. Выводы для одного:

- а) при относительном отрицании одного и
- б) при абсолютном отрицании одного.

В. Выводы для иного:

- а) при относительном отрицании одного и
- б) при абсолютном отрицании одного.

Рассмотрим эту диалектику несколько более подробно по отдельным пунктам.

3. Абсолютное и относительное полагание одного с выводами для этого одного. Абсолютное полагание одного с выводами для него самого предполагает, раз оно абсолютно, что, кроме него, вообще ничего не существует, т. е. нет ничего иного. Однако в таком случае его не с чем и сравнивать, т. е. нельзя приписывать ему вообще какие-либо признаки и особенности, которые бы возникали в результате его сравнения с иным. В таком случае ровно никакая категория не характеризует его, ни его качество, ни количество и проч., оно делается абсолютно непознаваемым и, следовательно, перестает быть для нас самим собой, исчезает. Кратко: если существует только одно и больше ничего нет, то не существует и этого одного.

Другое дело относительное полагание одного, когда одно трактуется не просто как одно, но как существующее (или сущее) одно. В этом случае одно уже отличается чем-то от бытия, раз мы говорим, что оно именно «есть». Следовательно, ему свойственна категория различия. Но то, что отлично от чего-нибудь, во всяком случае остается самим собой, т. е. одному свойственно тождество, оно самотождественно. Но и когда оно отличается от иного, это значит, что оно имеет с ним границу, которая одинаково принадлежит и ему самому, и иному. Следовательно, в понятии границы одно и иное совпадают. А потому если одно отлично от иного, то это возможно только при том условии, что существует момент и полного их тождества. Таким же образом выводятся и все прочие логические категории, т. е. все они и различны и тождественны между собой. Кратко: если что-нибудь одно действительно существует, это значит, что существует все. При этом выдвигается весьма важное понятие диалектического мгновения, или мига (*exairhnes* – «вдруг»), поскольку различие и тождество одной категории с другой возникает вне всякого времени и пространства, без всякого промежутка или постепенности, но только сразу и одновременно: в тот самый момент, когда мы провели различие между одним и иным, – в этот же самый момент мы произвели и их отождествление.

4. Относительное и абсолютное полагание одного с выводами не для него самого, но для иного. При относительном полагании одного, когда оно должно чем-нибудь отличаться от иного, делается ясным, что это иное во всяком случае есть, так как иначе одно не с чем было бы и сравнивать. Но раз это иное есть, то из его бытия вытекают и все прочие категории. Следовательно, при относительном полагании одного все иное тоже есть, т. е. иное может быть каким угодно. Кратко: если одно действительно существует, то существует и все иное помимо этого одного.

Совершенно другую картину представляет собой то иное, которое мы характеризуем при абсолютном полагании одного. Ведь если одно есть только одно и нет ничего иного, то иное во всяком случае лишено признака бытия. А

раз нет в нем никакого бытия, то это значит, что и вообще в нем ничего нет, т. е. нет также и самого иного. Поэтому если при абсолютном полагании одного это одно исчезает, то при таком положении дела исчезает и все иное. Кратко: если существует одно и оно есть только это одно, и больше ничего, то это значит, что нет ничего иного, кроме этого одного.

5. Относительное и абсолютное отрицание одного с выводами для этого одного. Далее вместо полагания одного рассматривается его отрицание при симметрическом соблюдении той же последовательности основных диалектических позиций, которые выдвигались и в диалектике полагания одного.

Сначала отрицается одно в относительном смысле, т. е. ставится вопрос, что получится, если одного не будет. Ясно, что если одного не будет, то тем самым мы уже устанавливаем какое-то отличие, и притом отличие чего-то иного от нашего отрицаемого одного. Но, установив категорию различия, мы тем самым приписываем нашему одному те или иные особенности, т. е. качество, количество и т. д. Следовательно, если одного нет в относительном смысле, то в нем есть и все иное, т. е. все категории вообще. Кратко: если одного нет, но не вообще, а в каком-нибудь специальном смысле, то это одно есть всё. Однако это наше «если одного нет» можно понять и в абсолютном смысле. Это значит, что одно не есть ни то, ни другое, ни третье и вообще ни что-нибудь. Следовательно, при такой диалектической позиции никакого одного вообще нет. Кратко: если одно отрицается абсолютно, то отрицается и все то, что в нем могло бы быть.

6. Относительное и абсолютное отрицание одного с выводами для иного. Что же делается с иным при отрицании одного? Тут тоже, как мы видели выше, соблюдается разница между относительным и абсолютным отрицанием одного.

Допустим сначала, что мы отрицаем одно относительно. Это значит, что кроме одного мы допускаем и иное. А всматриваясь в это иное, мы видим, что в нем есть все, что угодно, так как то одно, которому оно противопоставлено, взято не абсолютно, а относительно, т. е. оно не мешает иному быть. Кратко: если одно отрицается только в каком-нибудь специальном смысле, то все иное помимо этого одного существует.

И опять совершенно противоположная картина при абсолютном отрицании одного. Если одного начисто не существует, то о каком же ином для такого одного может идти речь? Если одного действительно не существует, то ничего иного тоже не существует, поскольку оно возникает только в результате противопоставления ему одного. А потому и приписывать ему что-нибудь, т. е. находить в нем какие-нибудь категории, тоже бессмысленно. Кратко: если одно отрицается целиком, то отрицается в нем и все иное, что могло бы быть.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

1) «Парменид», представляющий собой одно из самых значительных произведений не только античной, но и мировой диалектики, отличается все тем же множеством разных отклонений в сторону, ненужных для логики повествовательных элементов.

В диалоге опровергается основной элейский тезис о невозможности множественности. Опровержение это можно было привести в логический вид только после тщательного и скрупулезного исследования. Неясности попадают здесь на каждом шагу, и связь мыслей очень часто прерывается.

В диалоге дается полное опровержение понимания идей как изолированных сущностей. Но для европейского читателя, привыкшего понимать платонизм дуалистически, вся эта критика дуализма должна была бы проводиться гораздо более подробно и гораздо более уверенно, так как иначе у многих все же будут возникать разные сомнения и кривотолки.

Диалектика одного и иного, занимающая в диалоге в три раза больше места, чем все остальное, дана со всей возможной для диалектики ясностью, последовательностью и системой. Но совершенно неизвестно, каково отношение этой диалектики одного и иного ко всему предыдущему, и прежде всего к критике изолированных идей. Нельзя же в самом деле верить в то, что вся эта диалектика дается только в целях упражнения в логическом мышлении, как об этом склонен говорить сам Платон. Впрочем, в науке не раз высказывалось

мнение, что значение этой важнейшей для всего платонизма диалектики одного и иного вовсе не заключается в каких-нибудь предметных концепциях, но эта диалектика одного и иного и введена только ради упражнения в логике. Однако думать так – значит выкидывать из Платона множество подобных рассуждений и искажать всю историю платонизма, который, чем дальше, тем больше, как раз выдвигал на первый план именно эту диалектику одного и иного.

Наконец, эта замечательная диалектика одного и иного не содержит в себе ровно никаких общих выводов, и в диалоге нет никакого обобщающего заключения.

Словом, «Парменид», несмотря на всю свою исключительность по содержанию, в отношении своего стиля и структуры ничем не отличается от прочих диалогов Платона.

2) Основными частями «Парменида», безусловно, являются критика метафизического дуализма идей и вещей и диалектика одного и иного. Что касается первой из этих частей, то из нее становится ясно, что объективный идеализм Платона вовсе не есть дуализм в традиционном смысле слова, но самый настоящий монизм. К этому читатель должен прийти потому, что, читая «Парменида», он уже не пользуется разными сообщениями из третьих рук, но обращается к первоисточнику, а первоисточник как раз и свидетельствует об отсутствии у Платона всякого грубого метафизического дуализма. Кроме того, если читатель внимательно ознакомился с предыдущими диалогами Платона, то эту критику дуализма и этот монизм он много раз встречал и в других местах. Весь «Пир» прямо построен на монистической диалектике Эрота как диалектического слияния идеальной полноты и материальной бедности. «Федр» проповедует слияние тела и души «на вечные времена» у богов и периодический круговорот этого слияния у людей. «Софист» тоже опровергает исключительную неподвижность идеального ума и предлагает вместо этого диалектику одного и иного, покоя и движения, идеального и материального. Даже в наиболее «дуалистическом» «Федоне» мы нашли учение о единстве идеального и материального, поскольку там проповедуется не абсолютный разрыв души и тела, но только переселение души из одного тела в другое. Однако во всех этих диалогах Платон еще не был вооружен своим острым диалектическим методом, так что новое в «Пармениде» заключается только в том, что диалектика идей и материи проводится в нем в систематическом виде.

3) В первой из указанных двух главных частей диалога как раз и формулируется, пока еще не окончательно, это единство идеи и материи. В основном аргументация Платона сводится здесь к тому, что если идеи вещей действительно отделены от самих вещей, то вещь, не содержа в себе никакой идеи самой себя, будет лишена всяких признаков и свойств, т. е. перестанет быть самой собой; а это значит, что при таком условии она также и перестанет быть познаваемой. Собственно говоря, это тоже старый аргумент Платона. В «Пармениде», однако, эта аргументация проводится очень уверенно. Здесь возникает вопрос о соотношении этой аргументации и аристотелевской критики идей.

4) Тут возможны три решения вопроса. Либо Платон критикует в «Пармениде» какое-то другое, не свое учение об идеях. Такое, действительно дуалистическое, учение об идеях во времена Платона существовало в мегарской школе, возглавлявшейся одним из учеников Сократа – Эвклидом. У Эвклида, безусловно, было одностороннее увлечение принципом идеи, так же как у прочих учеников Сократа, киников и киренаиков было одностороннее увлечение тем или другим принципом философии Сократа, умевшего избегать этих односторонностей. Либо Аристотель свои аргументы против идей позаимствовал у самого же Платона, либо, наконец, «Парменид» совсем не принадлежит Платону, но принадлежит Аристотелю.

Второе решение вопроса вполне возможно, поскольку заимствования из Платона бросаются в глаза и в трактовке Аристотелем других проблем. Но третье решение вопроса совершенно невозможно, ввиду того что Аристотель строит свою метафизику на основе закона противоречия (Метафизика IV 7, 1011b 23; Категории 4, 2a 7 сл.), т. е. на формальной логике, в то время как «Парменид» Платона есть напряженнейшее выдвигание вперед единства противоположностей. Наиболее же вероятным нужно считать первое решение вопроса, а именно в том смысле, что Платон критикует здесь мегарское учение об идеях.

5) Что же касается замечательнейшей второй основной части «Парменида», а

именно диалектики одного и иного, то мы уже отметили выше, что Платон, как это часто у него бывает, вполне беззаботно® относится к формулировке самого отношения этой диалектики к предыдущей критике дуализма. Комментатору здесь приходится самому домысливать Платона, опираясь особенно на диалоги «Филеб» и «Тимей». Наиболее вероятным будет предположение, что в своем утверждении единства идеи и материи Платон все же энергично настаивает на самостоятельном существовании идеи и неподверженности ее никакому материальному дроблению. Возникает противоречие: идеи существуют везде и не существуют нигде; они дробятся и не дробятся; они представляют собой нечто абсолютно единое и в то же время они множественны. Все это буквально выражено самим же Платоном в указанной нами критике дуализма. Но если это так, то отсюда уже рукой подать до той диалектики одного и иного, которой посвящена вторая, основная часть диалога и в которой принцип идеи рассматривается вообще как всякое какое бы то ни было одно, а не только как сверхчувственное единое, а принцип материи – как всякое какое бы то ни было иное в сравнении с одним, а не только как материальный чувственный мир. Итак, предлагаемая во второй части диалога диалектика одного и иного есть окончательно и предельно обобщенная платоновская диалектика идеи и материи.

6) Анализ содержания этой второй части диалога заставляет признать, что, с точки зрения Платона, все 8 диалектических позиций, или, как он говорит, гипотез, использованных здесь Платоном, совершенно одинаково необходимы и при всей своей сложности и разветвленности представляют собой единое целое, но только данное в разных аспектах. Абсолютно непознаваемое и сверхсущее одно для Платона, безусловно, реально существует, хотя и в особом плане. Относительное, т. е. раздельно полагаемое одно, тоже существует, но опять-таки в собственном и специфическом плане. И т. д. и т. д. В чем же заключается в таком случае самая суть всех этих диалектических противоречий?

Она заключается в безусловной убежденности Платона в том, что всякое какое бы то ни было одно обязательно порождает и свою собственную структуру, и структуру всего иного, чему оно противоположно и с чем оно сравнивается. Вся эта вторая часть диалога есть не что иное, как именно учение о диалектическом порождении. О порождениях натуралистических говорила вся прежняя греческая натурфилософия. Платону теперь хочется заменить натурализм диалектическим выведением одной категории из другой. Это он уже пробовал делать в «Софисте». Однако там диалектика бытия и небытия не была доведена до предельного обобщения; и, построив свою пятикатегориальную структуру идей, он все же оставался в пределах единораздельного бытия и отчетливо еще не пришел к такому чистому бытию, которое было бы выше всякой раздельности, хотя бы и единой.

7) Но если раздельность материальных вещей была, по Платону, связана с порождением их идеями, то изучение самих идей свидетельствовало о том, что они тоже раздельны и, следовательно, тоже требуют для себя какого-то высшего принципа. Вот этот высший принцип, в котором все существующее, и идеальное и материальное, сконцентрировано как бы в одной точке, и есть то сверхсущее одно, о котором Платон говорит в самом начале. Без этого идея не могла бы стать порождающей моделью и объективный идеализм Платона не получил бы своего онтолого-диалектического завершения.

Итак, если додумывать диалектику одного и иного до конца, то необходимо сказать, что смысл ее заключается в положении и о порождении модели еще более высоким принципом, и о порождении самой моделью всего того, что она моделирует.

«Филеб» будет только уточнять все это учение о модельном порождении.

Среди исследователей нет единства в датировке диалога «Парменид». Слова Сократа в «Теэтете» о его встрече в молодости с Парменидом, уже глубоким старцем, как будто бы заставляют некоторых считать «Парменида» одним из ранних сочинений Платона; другие же, основываясь на внутреннем развитии темы бесед Сократа, считают его поздним и зрелым произведением.

По своей структуре «Парменид» делится на пролог и три части, причем между второй и третьей частями имеется своего рода интермедия. Вся беседа между Парменидом, Зеноном, Сократом и Аристотелем излагается неким Кефалом своим друзьям, почему этот диалог носит название «пересказанного»; однако, как всегда у Платона, рассказчик отодвигается в тень, и создается полная

В прологе Кефал из Клазомен (он не имеет ничего общего с Кефалом из «Государства», отцом оратора Лисия) рассказывает своим собеседникам о своем приезде в Афины вместе с друзьями и встрече с Адимантом и Главконом. Клазоменцы слышали, что Антифонт (брат Главкона, Адиманта и Платона по матери; см.: т. 1, Хармид, прим. 17) был близок с другом Зенона Пифодором и от последнего знал о бывшей в давние годы (ок. 449 г.) встрече Парменида, Сократа и Зенона в Афинах. Тогда клазоменцы и афиняне отправились домой к Антифону, и тот пересказал со слов Зенона весь этот давнишний разговор, теперь уже буквально через третьи руки излагаемый Кефалом своим слушателям.

В центре диалога философ Парменид (см.: Теэтет, прим. 48 и Софист, прим. 19). В первой части – беседа между Сократом и Зеноном (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 28). Зенон представлен цветущим сорокалетним мужчиной в зените славы, в отсутствие Парменида уверенно читающим свое сочинение, слушать которое пришли в дом Пифодора Сократ и его друзья. Во второй части – разговор Сократа и Парменида. Сократ здесь совсем юн – ему то ли 16, то ли 20 лет. Парменид представлен величавым старцем около 65 лет (если считать год его рождения около 514 г., а время беседы, рассказанной Кефалом, – 449 г.; см.: Теэтет, прим. 50).

В третьей части – диалог между Парменидом и Аристотелем. Этот Аристотель – юноша, еще моложе Сократа. Он, так же как и Теэтет или Антифонт, влюблен в философию и диалектику. В тексте «Парменида» есть указание на то, что он впоследствии стал одним из тридцати тиранов после олигархического переворота в Афинах в 404 г. Возможно, что именно его упоминает Ксенофонт в «Греческой истории» как «афинского изгнанника», посланного Лисандром в Лакедемон для переговоров с Фераменом (112, 18; см. также: т. 1, Менексен, прим. 37). Возможно, это тот самый Аристотель, который, по словам Диогена Лаэртца, «занимался государственными делами», автор «изящных судебных речей» (V 35). Диоген называет этого Аристотеля в числе других восьми, носивших это имя. Первым в списке Диогена стоит знаменитый ученик и критик Платона, вторым – государственный деятель, третьим – комментатор «Илиады», четвертым – сицилийский ритор, написавший ответ на Панегирик Исократу, пятым – ученик сократика Эсхина, шестым – киренец, автор трактата по поэтике, седьмым – известный наставник молодежи в физических упражнениях, восьмым – малозначительный грамматик. Из всего этого перечня наиболее достоверным участником платоновского диалога является второй Аристотель, так как сам Стагирит родился в 384 г., т. е. 65 лет спустя после действия «Парменида», и во время написания диалога Платоном ему было всего 16 лет, хотя небезынтересно, что возражения в «Пармениде» против независимого существования идеи впоследствии использовал философ Аристотель, который критиковал Платона и мегарцев, учеников Сократа, со сходных позиций (см.: Метафизика I 9, 990a 33 – 991a 8, 991a 20 – 22, XIII 4, 1078b 32 – 1079b 10).

Пифодор, сын Исолоха (упоминается в Алкивиаде I 119a), – богатый афинянин, любитель философии, учившийся у Зенона, которому он заплатил за уроки огромные деньги – 100 мин. В его доме, как и в доме богача Каллия (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 11), собирались софисты и вообще поклонники философии.

Антифонт, сводный брат Платона, оставил свои философские увлечения и прославился как знаток лошадей и мастер конных ристаний.

В настоящем издании публикуется перевод диалога «Парменид», выполненный Н. Н. Томасовым и изданный в «Творениях Платона» (т. IV. Л., 1929). Перевод заново сверен И. И. Маханьковым.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/>

Приятного чтения!

notes

Примечания

1

Клазомены – ионийский город в Малой Азии, родина философа Анаксагора (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 27).

2

Мелита – аттический дем.

3

См.: т. 1, Евтифрон, прим. 17.

4

Керамик – северо-западное предместье Афин (часть керамика находилась внутри города). Ср.: т. 1, Протагор, прим. 21.

5

Сократ иронически отмечает одну и ту же суть учения Парменида и Зенона («единое» Парменида и «не многое» Зенона), хотя Зенон пытался в отсутствие Парменида проявить самостоятельность.

6

О том, что лаконские щенки очень ценились в древности, есть намек у Петрония («Сатирикон» гл. XL, лаконские собаки богача Тримальхиона).

7

Здесь излагается платоновское учение об идеях (см.: т. 1, Евтифрон, прим. 18). Парменид толкует слова Сократа так, будто идеи существуют сами по себе, независимо от мира чувственных вещей.

8

Об обособлении идей, воплощенных отдельными своими качествами сразу во всех вещах, писал также Аристотель. См.: Метафизика VII 14, 1039a ззъ 2.

9

Пример Сократа об идентичности в дне одного и многого напоминает диалектику Гераклита.

10

Согласно приводимому аргументу, количество идей бесконечно, так как каждая вещь уподобляется идее, которая в свою очередь есть образец для новой вещи.

11

Парменид отрывает знание сущности от познания чувственных вещей. Платон же в «Государстве», различая знание само по себе и знание о вещах, связывает их воедино, так как знание «само по себе» принадлежит себе одному, но вместе с тем, обладая какими-то качествами, оно «принадлежит чему-нибудь качественному», т. е. становится знанием отдельной вещи. Отсюда проистекает категория науки вообще и классификация частных наук.

12

Парменид предлагает Сократу изучать предмет во всех его связях и опосредствованиях независимо от того, имеет ли это значение в данном случае для познания самого предмета или нет.

13

Об ивике см.: Федр, прим. 24. Имеются в виду следующие его стихи (фр. 2):

Эрос влажномерцающим взглядом очей своих черных глядит
из-под век на меня
и чарами разными в сети Киприды
Крепкие вновь меня ввергает.
Дрожу и боюсь я прихода его.
Так на бегах отличившийся конь неохотно под старость
С колесницами быстрыми на состязанье идет.

(Эллинские поэты) Пер. В. В. Вересаева.

14

Об этом Аристотеле см. преамбулу.

15

Для понимания платоновской диалектики единого (одного) и иного, которое будет развиваться в последующих главах диалога, необходимо иметь в виду, что Платон различает несколько типов единого. Первый тип единого настолько противоположен всякой множественности, что он оказывается лишенным всякой раздельности и потому всякой раздельности в идеальном смысле слова. Он есть чистое «сверх», о котором Платон говорит в «Государстве», что оно «по ту сторону сущности». Второй тип единого – это то, что является объединением множественного, которое Платон называет не просто «одно», но «единое сущее». Третий тип единого – это та единица, с которой начинается счет и которая противопоставлена любому другому числу из натурального ряда чисел. Эту теорию трех типов единого в ясной форме дает Плотин (Эннеады V 1, 8).

Прокл с его гораздо более развитой и тонкой дифференциацией категорий, опираясь на традицию Платона – Плотина – Ямвлиха (впоследствии на эту позицию станет и Дамаский), насчитывает уже пять типов единого (см.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука, с. 281).

16

Определение единого (одного) Парменидом как беспредельного, бесконечного, неизменяемого, неподвижного, лишенного движения, т. е. идеального бытия в области чистого мышления, противоположно по своей сути натурфилософскому

пониманию Сфероса Эмпедокла, который связан с миром чувственных вещей через отторгнутые от него Враждой единичности и имеет космологическое значение.

17

Мысль о наличии бытия и единого в «существующем едином» а также в каждой из бесконечно делимых частей этого «существующего единого», в отдельном «бытии» и в отдельном «едином» была использована Платином как модель для взаимодействия его категорий. В «Эннеадах» (VI 2, 7) он пишет о взаимодействии «сущности» и «жизни», «жизни» и «ума», «движения» и «единого». В каждой отдельной из бесконечно делимых частей обязательно наличествуют, по Платину, оба их начала – единое и бытие.

18

О бесконечности числа много трактовали неоплатоники. В частности, у Дамаския (*Damascii successoris dubitationes et solutiones de primis principiiis in Platonis Parmenidem* / Ed. C. Ruelle. Paris, 1889) есть целое рассуждение (§ 200) о природе числа, которая заключается в соединении и разделении до бесконечности. Эта бесконечность понимается не в смысле чего-то не имеющего конца, но в смысле отсутствия границ для разделения. Поэтому всякое общее делится, присутствуя во множестве конкретных вещей, заключающих в себе как в части это общее. Интересно, что у Дамаския «единое-в-себе», «иное-в-себе» и «бытие-в-себе» непричастны друг другу только мысленно, но в реальном мире одни вещи связаны с другими, и, какова бы ни была одна вещь, она одновременно и другая. Дамаский прямо ссылается на «Парменида», излагая свои соображения о бесконечности и множественности, причем множественность оказывается у него бесконечной благодаря своей причастности бесконечности, так же как она может быть конечной, будучи причастна конечному. Всякое число, по Дамаскию, ограничено самим собой, но число в простом, чистом виде (απλως) всегда бесконечно в отличие от конечного множественного. Таким образом, мы находим у Дамаския интересное размышление о диалектике бесконечного и предела, которая, однако, по его мнению, недоступна пониманию человека, так как предел этот установлен божеством.

19

Взаимодействие единого и сущего, т. е. бытия, их равенство, их неотделимость друг от друга, их парность толкуются Аристотелем в «Метафизике» (IV 2, 1003^б 23–26, 32–34).

20

Мысль «Парменида» о едином, находящемся в себе самом, исходит из диалектики целого и части. У Аристотеля в «Физике» тоже обсуждается этот вопрос, когда он пишет о непрерывности и множественности единого (I 2, 185^б 11–15).

У Секста Эмпирика в его «Трех книгах Пирроновых положений» (пер. Н. В. Брюлловой-Шаскольской. СПб., 1913) есть глава «О целом и части» (III 14, 98–101). Секст тоже, как и Аристотель, находится в затруднении, так как, с одной стороны, либо целое есть нечто иное, чем его части, либо сами части составляют целое. Если целое – иное, чем части, то оно ничто, так как при уничтожении частей ничего не остается. Если же части составляют целое, то оно не имеет собственного существования и является только пустым именем. Отсюда Секст с присущей ему категоричностью заключает, что целого не существует, но не существует и частей, причем этот вывод он старается подтвердить остроумными софизмами.

21

Рассуждения о диалектике единого и иного, т. е. не-единого, части и целого, целого и части, об отношениях различия и тождества иной раз воспринимались в древности как бесплодное упражнение ума, в чем, может быть, повинен сам Платон, у которого Парменид в начале беседы с Аристотелем говорит о «замысловатой игре», готовясь доказать сначала наличие «одного», а затем и его отсутствие. Во всяком случае неоплатоник Дамаский, который базирует свои первые принципы на «Пармениде» Платона, писал: «Парменид подобен играющему. И уже некоторым казалось, что он занимается логикой напоказ» (§ 320). Однако вся история античной философии говорит нам об обратном, свидетельствуя о постоянном углублении и дифференциации намеченной у Платона именно диалектики единого, а вовсе не о софистических упражнениях.

22

Здесь выдвигаются две категории – «существующее вне чего-нибудь» и «соприкосновение», которые выражают диалектику единого и иного. Аристотель («Физика») указывает в чисто описательном виде ряд формально-логических категорий, среди которых находим «вместе», «раздельно», «касание», «промежуточное», «следующее по порядку», «смежное», «непрерывное». См.: V 2, 227b 1–2; 3, 226b 21–227a.

23

В «Тимее» Платона есть целое рассуждение о разных видах существующего. Один – свойственный мышлению, никуда не входящий, не рождающийся, вечный, невидимый, не чувствуемый, т. е. подвластный знанию. Второй – тоже относящийся к области мышления, но уже рожденный, доступный чувствам, подвижный, являющийся, исчезающий – подвластный мнению. Третий – пространство, вместившее в себя бесконечность материи, доступное недостоверному суждению, которое убеждает нас на основании чувств (а они тоже недостоверны), что «все существующее должно неизбежно находиться в каком-нибудь месте и занимать какое-нибудь пространство». Однако, по Платону, идеи не могут вмещаться в материальное пространство, они не постигаются чувствами в отличие от материальных вещей, занимающих какое-то пространство.

24

В «Пармениде» единое есть и становится старше и моложе себя, так как, переходя от «было» к «будет», оно встречается с «теперь», которое, будучи границей между прошлым и будущим, заключает в себе сразу пребывание и становление. У Аристотеля в «Физике» две главы (IV 10–11, 217b 29–219a 26) посвящены времени и его движению в связи с категорией «теперь». В них высказывается близкая платоновскому «Пармениду» точка зрения об одновременном нахождении частей времени в прошлом и будущем, причем «одна часть его была и уже не существует, другая – в будущем, и ее еще нет»; отсюда делается вывод: «То, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию». Поэтому если время существует, то его нельзя делить механически на части, но необходимо ввести понятие «теперь», которое всегда иное и иное; «исчезнуть в самом себе ему нельзя, потому что тогда оно есть; исчезнуть «теперь» в другом «теперь» немислимо».

Однако в отличие от диалектики «Парменида», где единое есть и становится благодаря «теперь», Аристотель, признавая в «теперь» наличие предыдущего и последующего, видит в этом только затруднение для определения времени, которое не определяется ни качеством, ни количеством и, «таким образом, не есть движение». По оно и «не существует без движения», так как, «если бы «теперь» не было каждый раз другим, а тождественным и единым, времени не было бы». «Теперь» измеряет время, поскольку оно предшествует и следует. Оно «всегда в ином и ином времени (в этом и состоит его сущность, как «теперь»)». Аристотель делает вывод, что «если времени не будет, не будет и «теперь», а если «теперь» не будет, не будет и времени», т. е. он приходит к тому же выводу, что и Парменид, о «теперь» как источнике бытия и становления времени.

25

Понятие «вдруг» параллельно понятию «теперь», о котором говорилось выше. В своей основе они тождественны, так как «вдруг» есть точка, от которой происходит изменение в одну и в другую сторону, это граница между покоем и движением, так же как «теперь» – граница между бытием и становлением. Аристотель, так же как и Платон, считает «вдруг», или «внезапно», моментом начала изменения движения: ««Внезапно» – то, что выходит из своего состояния в неощутимое по своей малости время, а всякое изменение по природе есть выходение из себя» (Физика IV 13, 222^б 15 сл.).

26

Проблеме диалектического единства предела и беспредельного будет отведено значительное место в «Филебе». Идея единства этих двух как будто бы столь различных категорий бытия всегда была близка античности. У пифагорейца Филолая «предел и беспредельное – начала» (A 9 Diels). У него читаем: «Природа же при устройении мира образовалась из соединения беспредельного и предела, весь мировой порядок и все вещи в нем [представляют собой соединение беспредельного и предела]»; далее: «Все существующее должно быть или предельным, или беспредельным, или тем и другим вместе» (B 1, 2 Diels).

Архит (A 24 Diels) тоже считает, что новый предел всегда влечет за собой новое беспредельное. Элеец Мелисс (30 B 5, 6 Diels) полагал, что наличие двух сущностей создает «пределы» в их отношениях, а одно сущее может быть «беспредельно», и именно из беспредельности сущего он вывел его единство на основании следующего: «Если бы оно не было единым, то оно граничило бы с другим».

27

По Пармениду, «единое существующее» вечно и неподвижно. В своей поэме «О природе» (28 B 8, 34–41 Diels) он ничего не признает, кроме бытия – одного, сущего, которое судьба (Мойра) «связала с законченностью и неподвижностью». Поэтому возникновение и гибель, бытие совместно с небытием, изменение и движение – только пустой звук, «названия», выдуманные смертными. Здесь же, в беседе с Аристотелем, Парменид утверждает, что изменения из бытия в небытие испытывает не «единое существующее», а предполагаемое единое несуществующее.

28

В тексте перевода греческое; в соответствии с традицией передается как «единое». Но поскольку этот термин имеет много значений и по преимуществу значение «одного», мы в комментариях пользуемся словом «одно».

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!
<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.
<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!