

Марина Вольф

Шмуэль Школьников. «Парменид» Платона.
Введение (перевод, часть 1)

MARINA VOLF

SAMUEL SCOLNICOV. *PLATO'S PARMENIDES.*

INTRODUCTION (A TRANSLATION, PART 1)

ABSTRACT. The publication presents a Russian translation of the first part of S. Scolnicov's Introduction to his edition of Plato's *Parmenides*. In this part of his Introduction, Scolnicov discusses sequentially to what extent Plato happens to be the heir of the Eleatic philosophy, and to what extent he preferred his own doctrine, the problem of method as it is discussed by both philosophers, the Socratic *elenchus*, including its step-by-step construction, and its development as the Eleatic dialectic and the basis of his own Platonic method of hypotheses, as well as the specific features of this method. In addition, two principles of non-contradiction are further discussed, the absolute Parmenidean principle and Plato's relative one, as well as the corresponding modes of using the verb 'to be' to both of them, and, finally, the interpretations of being by both philosophers that depend on those modes. The translation is accompanied with the translator's preface containing a brief overview of Scolnicov's main works.

KEYWORDS: Plato, Parmenides, the *Parmenides*, the method of hypotheses, the principle of non-contradiction, the verb 'to be', Samuel Scolnicov.

Предисловие переводчика

Шмуэль (Самуил) Школьников (1941, Бразилия – 2014, Израиль) – профессор Еврейского университета в Иерусалиме, один из основателей Международного Платоновского общества в 1989 году и его президент с 1998 по 2001.

Школьников наиболее известен своим значительным вкладом в платоновские исследования, ярким началом которых стала его

© М.Н. Вольф (Новосибирск). rina.volf@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 17.2 (2022)

DOI: 10.25985/Pl.17.2.12

докторская диссертация в Кембридже¹, спустя почти полвека изданная в книжном варианте в 2018 г. под редакцией профессора Гарольда Тэррента². Переиздание этой докторской — шаг, только на первый взгляд кажущийся данью ушедшему другу и глубокому ученому и не имеющий значения для современного платоноведения. Но для платоновских исследований данное событие было необходимостью. Школьников в своем исследовании гипотетического метода Платона поставил если не точку, то по крайней мере точку с запятой в проблематизации и решении данного вопроса, а его интерпретация гипотетического метода стала своего рода визитной карточкой ученого, до сих пор не утратив своей актуальности. Однако в свойственной ему манере — однажды тщательно проработав какой-то вопрос, уже больше не возвращаться к деталям — о методе гипотез Платона Школьников в своих статьях и исследованиях, изданных после диссертации, пишет как уже о чем-то само собой разумеющемся и хорошо известном читателю, но тот, незнакомый с ходом рассуждения и выводами диссертации, остается в недоумении (примерно так читается раздел о методе гипотез в публикуемом ниже переводе). Наиболее очевидный способ снять читательские затруднения практически по всем сложным вопросам относительно предлагаемых Школьниковым концепций и интерпретаций — это обратиться к его диссертации, поскольку, как ни удивительно, но именно эта первая его работа содержит в себе ключи практически ко всем последующим темам Школьникова о Платоне, порой далеко не простым. Так, первое глубокое исследование Школьникова в то же время стало замыкающим и итоговым для его научного наследия.

Среди трудов Школьникова, посвященных Платону, наиболее известны следующие англоязычные работы: «Платоновская метафизика образования»³, где автор выбирает такой аспект рассмотрения платоновской метафизики, который демонстрирует

¹ *Plato's Method of Hypothesis in the Middle Dialogues*. Supervisor: Prof. Bernard Williams. University of Cambridge, 1974.

² Scolnicov 2018.

³ Scolnicov 1988.

желание Платона поставить ее в прямую зависимость от интересов образования, сопоставляет образовательные модели софистов (Протагора и Горгия) и Сократа, выходит на вопросы эпистемологии (истина, метод и знание в образовательном контексте) и, наконец, демонстрирует отношение платоновской концепции образования к наиболее фундаментальным задачам современного образования; «Евтидем: этика и язык»⁴, небольшая книга, особенностью которой является ее дискуссионный (панельный) жанр, который стал характерен для философской литературы начала XXI века; книга включает несколько кратких лекций, прочитанных Школьниковым, и дискуссионные замечания к ним ряда итальянских платоноведов, ее общая идея заключается в том, что диалоги Платона следует рассматривать в «прагматическом контексте» — и Сократ, и его собеседники всегда контекстуализированы, их высказывания всегда жестко привязаны к ситуации, разворачивающейся в диалоге, и, будучи вырваны из этого контекста, они лишаются смысла, а если же контекст сохраняется, то все высказывания оказываются жестко привязанными к моральному контексту сократовской педагогики, этическим установкам самого Сократа.

Два тома, в которых Школьников выступил в качестве редактора, также достойны внимания. Первый, «Новые образы Платона: Диалоги об идее Блага»⁵, изданный совместно с Джованни Реале, включает в себя двадцать семь статей, в которых рассматривается учение Платона о Благе, в том числе в контексте выдвинутой тюрингской школой эзотерической интерпретации Платона, как с точки зрения ее признания, так и критически. Другой том представляет собой материалы VI Платоновского симпозиума, проводимого Международным платоновским обществом, посвященного платоновским «Законам». Школьников выступил организатором этого Симпозиума в Еврейском университете в Иерусалиме, хотя «Законы» лежали вне области его прямых научных интересов⁶.

⁴ Scolnicov 2013.

⁵ Reale, Scolnicov 2002.

⁶ Scolnikov, Brisson 2003.

Хотя Школьников лучше известен своими работами на английском, он много писал и на других языках, в том числе на португальском (его родном языке) и иврите. В частности, на иврите опубликована «Краткая история греческой философии: философы-досократики» (Тель-Авив, 1981, 221 с.), издан перевод фрагментов Гераклита и Парменида на иврит (Иерусалим, 1988, 265 с.) и др. В 2008 г. выходит в свет антология его ранее опубликованных исследований «Метод и идея: двадцать восемь работ о Платоне» (Иерусалим, 2008). На португальском языке опубликованы работы *Essência e Existência: Oito palestras sobre a filosofia grega e a filosofia medieval judaica* (Сан-Паулу, 1994, 88 с.), *Platão e o Problema Educacional* (Сан-Паулу, 2006, 136 с.). Также в его библиографии несколько десятков статей, более десятка научных изданий, в которых он выступил редактором или соредактором, примерно столько же публикаций классических философских сочинений (преимущественно на иврите), учебников для высшей школы. В круг интересов Школьникова, помимо гипотетического метода, метафизики и теории познания, философии образования в рамках платоновских исследований, входили вопросы преподавания философии в средней школе, вопросы подготовки учителей и гуманистическая концепция современного образования⁷.

Наиболее известной работой Школьникова является его комментированный перевод диалога «Парменид» на английский язык⁸. В подходе ученого к диалогу явно прослеживается принцип доброжелательной интерпретации: он не считает, что Платон «путается», будучи не в состоянии органично интегрировать две части диалога в единый текст, не считает диалог интеллектуальной игрой («ментальной гимнастикой») или утомительной софистической шуткой — довольно частые эпитеты для любых элеатовских по своей стилистике и проблематике текстов. Напротив, Школьников полагает «Парменид» вполне согласованным и хо-

⁷ Подробную библиографию работ Школьникова см.: <https://samuel-scolnicov.wixsite.com/samuel-scolnicov/publications>

⁸ Scolnicov 2003.

рошо организованным текстом, единственная задача которого заключается в уничтожающей критике элейского подхода к пониманию существования. Причем именно в «Пармениде», в непосредственной дискуссии с самим философом Платон вырабатывает такие альтернативные онтологию и метафизику, которые не только могут выступить в качестве основания для принимаемого Платоном и иного, нежели у Парменида, прочтения сущности и существования, концепции «бытия» в целом, но и позволяют сформулировать метод, благодаря которому станет возможно последовательно «преодолеть», отменить элейские принципы и заодно продемонстрировать несостоятельность элеатовской методологии. В «Пармениде» Платон апробирует этот метод, но применить его последовательно он сможет только в «Софисте». Таким образом, для Школьникова «Парменид» — это буквально диалог Платона с великим Элейцем по поводу методологических оснований философии, и в предисловии к своему переводу Школьников последовательно обсуждает в режиме «было — стало» точки зрения Парменида и Платона по ряду вопросов, а именно: в какой мере Платон усвоил элеатовское наследие, в какой предпочел свое собственное видение, проблему метода как она ставится у обоих философов, сократический эленхус как развитие элейской диалектики и основу собственного метода гипотез Платона, а также характерные особенности этого метода. Кроме того, обсуждаются два принципа непротиворечия — абсолютный парменидовский и относительный платоновский — и соответствующие им способы употребления глагола «быть» и зависящие от этого интерпретации сущего у обоих философов.

Введение Школьникова к переводу диалога условно можно разделить на две части: в первой обсуждаются технические и методологические вопросы, перечисленные выше, вторая часть введения посвящена структуре диалога и его краткому содержанию в интерпретации Школьникова. Ниже публикуется первая, техническая часть введения.

Toute interprétation du dialogue qui laissera séparées
les deux parties de l'oeuvre ne pourrait nous satisfaire*.

Wahl 1951: 8

Платон versus Парменид

Из всех диалогов Платона «Парменид», как известно, интерпретировать труднее всего. Исследователи во все времена выражали бурное несогласие в отношении самих его целей и предмета обсуждения. Его интерпретации варьировались от чтения этого диалога как введения ко всей платонической (а гораздо чаще — к неоплатонической) метафизике¹ до рассмотрения его как записи нерешенных (и, возможно, неразрешимых) «честных затруднений»², как протретьпическую «ментальную гимнастику»³, как сборник софистических трюков⁴ или даже как сложную (хоть и весьма утомительную) шутку⁵.

На часть I диалога и особенно аргумент третьего человека, несомненно, потрачено даже больше усилий и остроумия, чем они по справедливости заслуживали. В течение последних сорока с лишним лет аргумент третьего человека подвергся тщательному анализу логиками, философами, филологами-классиками

* «Любая интерпретация диалога, которая рассматривает обе части этого произведения по отдельности, не сможет нас удовлетворить».

¹ Краткий обзор неоплатонических интерпретаций см. Dodds 1928, Wundt 1935. Эзотерическую интерпретацию (напр., Migliori 1990), сформировавшуюся под влиянием Г. Кремера, можно рассматривать как вариант этой тенденции. В том же духе Séguy-Ducloot 1998 интерпретирует диалог как указывающий за пределы самого себя, на более высокие уровни, вплоть до хенологической точки зрения, возвышающейся над онтологией.

² Vlastos 1965b [1954]: 145.

³ Grote 1875: III, гл. 27; Peck 1953–1954; ср. Kutschera 1995. См. также Wilamowitz 1948: I 402; в последнее время Gill, “Introduction”, в Gill, Ryan 1996. Klibansky 1943: 28, п. 1 приписывает такое видение уже Алкиною (Альбину) — возможно, опираясь на главы 5 и 6 его *Didaskalikos*.

⁴ Напр., Owen 1986 [1970].

⁵ Ср., напр., Taylor 1934: 29.

и вообще всеми, кто чувствовал хоть какую-то связь с предметом, какой бы отдаленной она ни была. Но в то же самое время, когда тонкие логические инструменты использовались для интерпретации «Теэтета» и «Софиста» и привели к важным и интересным результатам, «Парменидом», в целом, до недавнего времени, похоже, скорее пренебрегали. Заново высказанное Гилбертом Райлом предположение, что части I и II диалога связаны слабо (и, вероятно, были объединены в другое время), возможно, не всегда открыто принималось, но до недавнего времени оно, за редким исключением, как правило, принималось по умолчанию, особенно в англоязычной литературе и по крайней мере в том, что касается практических целей⁶.

В этом диалоге Платон обращается непосредственно к Пармениду, бросившему наиболее серьезный вызов его собственной философии⁷. Интерес Платона к Пармениду не нов. С самого начала платоновские идеи были предназначены для удовлетворения требований, предъявляемых Парменидом к сущему⁸. Сам Платон испытывал неудовлетворенность в отношении метода и учения Парменида, главным образом в связи со своей собственной доктриной причастности⁹. Но никогда прежде Платон не противостоял философии Парменида настолько прямо и глубоко. С точки

⁶ См. Apelt 1919; Wundt 1935; Ryle 1965: 145; ср. также Thesleff 1982. Но это мнение может быть и резко обратным: см., напр., Miller 1986; Meinwald 1991; Gill, "Introduction", в Gill, Ryan 1996; Turnbull 1998. Краткий обзор предыдущих интерпретаций см. Runciman 1965 [1959]: 167–176; Niewöhner 1971; Migliori 1990.

⁷ Calogero 1932 распознал антиэлеатовский характер диалога, но прочитал его как ироническое *reductio ad absurdum* «eleatismo megarico... di paternità zenoniana» в манере Περὶ τοῦ μὴ ὄντος Горгия.

⁸ Влияние Парменида на Платона признавалось со времен античности: напр., Проклом в его комментарии к диалогу. См. также Zeller 1876: 148 f. Вопрос о том, придерживался ли Парменид того, что τὸ ἓὸν есть одно в том смысле, что существует только одна вещь (Mourelatos 1970: 130 и далее; Curd 1991), не имеет значения для нашей задачи. Достаточно того, что Платон признавал, что по крайней мере для некоторых целей каждая из идей должна удовлетворять тем ограничениям, которые Парменид наложил на свой ἓὸν.

⁹ Ср., напр., *Phd.* 100c4–6. См. также Scolnikov 2003: 12–16 о принципе непротиворечия и Scolnikov 2003: 3–6 о методе.

зрения Парменида, наиболее фундаментальные онтологические концепции Платона неуместны: концепция $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$, 'причастности'¹⁰. До тех пор, пока не будет предложена разумная альтернатива парменидовской логике и онтологии, причастность будет оставаться непостижимой, а платоновская философская программа — просто чем-то бессвязным.

В «Пармениде» Платон пересматривает свое учение об идеях и причастности, которое он развивал в своих центральных метафизических диалогах «Федон», «Пир» и «Государство», и обеспечивает его строгим логическим обоснованием. Часть I диалога представляет собой разбор концепции $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$ с элеатовской точки зрения. Согласно представлениям Парменида (или их версии в изложении Платона), сущее не признает различий. Даже если бы существовало две онтологические области или два типа сущностей, отношение, связывающее их вместе, такое как $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$, всё равно было бы невозможным. В части II Платон различает два способа бытия, предлагает развернутый анализ каждого из них, решает апории части I и подготавливает основание для метафизики «Софиста». Платон, по его собственному признанию, сможет убить «отца нашего Парменида» только в «Софисте»¹¹, но орудие убийства было уже занесено и нацелено в «Пармениде». Согласно этой интерпретации, «Парменид» в действительности занимает центральное место в развитии поздней платоновской онтологии, хотя и не в качестве поворотного пункта¹².

Изучение общей стратегии «Парменида» показывает, что две части диалога образуют единое целое, в котором часть II закладывает альтернативное основание для элеатовской онтологии и методологии, тем самым обеспечивая то, что Платон считает адек-

¹⁰ В этой книге одиночные кавычки используются для указания переводов, глосс, понятий, гипотез и слов как таковых. Двойные кавычки используются для прямых цитат и для так называемых выражений «в кавычках» (ироничных либо нестандартных); выражения, усвоенные из переводов, но не взятые из них напрямую, также забраны в двойные кавычки.

¹¹ *Sph.* 241d2–7.

¹² Как настаивает de Vogel 1936; обзор см. в Cherniss 1938.

ватным ответом на дилемму, сформулированную Парменидом в части I диалога. Однако выяснится, что Платон считал, что его концепция μέθεξις как существования ограниченного не может полностью заменить, а способна только дополнить парменидовскую концепцию абсолютного существования¹³.

Такое толкование диалога допускает унифицированное и экономное объяснение восьми Аргументов и Приложения о причастности, не будучи чисто формальной¹⁴ и не теряя при этом всего богатства возможных метафизических обертонов¹⁵. Это толкование опирается на анализ антитетической структуры диалога. Но эта антитетическая структура не препятствует тому, чтобы главную роль в аргументации играли онтологические соображения о степени реальности и способах существования. Напротив, именно исследование этой структуры приводит к обнаружению контраста, равно как и смежности двух способов существования, которые Платон исследует в этом диалоге.

Проблема метода

В техническом смысле Платон противостоит Пармениду не только в отношении метафизики, но также — и это, возможно, главное — в отношении метода и целей философской аргументации. Такое несогласие для Платона не ново, но именно в этом диалоге оно открыто проявляется во всей своей глубине и широте.

¹³ Я предлагал такую точку зрения в Scolnicov 1984 и Scolnicov 1995.

¹⁴ Как, напр., Brumbaugh 1961. Отметим, что в настоящем томе термин 'Аргумент' (с заглавной буквы) используется для обозначения каждого из восьми аргументационных разделов и их подразделов в части II диалога (неправильно называемых 'Гипотезами' со времен античности). Термин 'аргумент' (со строчной буквы) относится к полной цепочке рассуждений любого характера. Похожим образом я использую термин 'Гипотеза' (с заглавной буквы) для обозначения каждого из двух основных положений, рассматриваемых в части II (каждое в свою очередь разделено на четыре Аргумента) в соответствии с методом, предложенным Парменидом в конце части I, а именно 'одно есть' и 'одно не есть'. Термин 'гипотеза' (со строчной буквы) относится к любому положению, выдвинутому для рассмотрения, в духе метода гипотез Платона, описанного в следующем разделе.

¹⁵ Напр., так считал Lynch 1959 и другие интерпретаторы неоплатонического вдохновения, древние и современные.

Можно сказать, что Парменид был первым философом-картезианцем. Он первым берется за проблему метода и делает истину зависимой от него. Он совершает это открыто: свидетельством тому — его настойчивость в отношении *óðós*, ‘пути’, и пути, который ‘ведет к истине’¹⁶. Но он картезианец также и по методу, который он предпочитает: достигается некая абсолютно определенная, неоспоримая, изначальная интуиция и уже из нее выводятся те или иные следствия. Такая фундаментальная рациональная интуиция приобретает абсолютный приоритет над обычным восприятием, это из нее должна реконструироваться истина согласно строгим правилам метода. Даже если парменидовский метод не является картезианским в деталях, всё же элеец, как и Декарт, делает свои выводы, исходя из предпосылки, которая считается самоочевидной и имеющей приоритет над любым другим положением, которое можно было бы выдвинуть. Достоверность полученных выводов гарантируется уверенностью в этой первичной интуиции (а также, конечно, в правильности метода; но, как мы вскоре увидим, содержание этой интуиции тесно связано с самим методом). Никакое заключение не может быть более достоверным, чем посылки, из которых оно выводится, и ничто не является само по себе бесспорным, кроме основной посылки.

Интуиция Парменида в своей основе формальна. Как показал Курт фон Фриц в своей классической статье, *νόος* — это способность видеть истину за кажимостью. Благодаря Пармениду *νόος* становится также интеллектуальной интуицией и рассудочной способностью¹⁷. Эта интуиция, несмотря на свои далеко идущие онтологические импликации, в первую очередь касается метода, сопряженного с *путем* достижения истины. На протяжении всей поэмы Парменидом предписывается идти к *κρίσις*’у, разделять или различать¹⁸. Первым шагом на пути, ведущем к истине, которая может быть воспринята через *νόος*, служит различение. Для

¹⁶ *Óðós*: фр. 1.2, 5, 27; 2.2; 6.3; 7.2, 3; 8.1, 18. *Ἀληθείη γὰρ ὁπῆδεῖ*: фр. 2.4.

¹⁷ Von Fritz 1974, опирается на Snell 1924. Для более детальной картины, см. теперь Leshner 1981.

¹⁸ Ср. фр. 7.5, *κρίναι δὲ λόγῳ*; фр. 8.16, *κέκριται δ' οὖν*, и т.д.

νόος существует только два пути поиска: ἡ μὲν ὅλως ἔστιν [...], ἡ δ' ὡς οἷκ ἔστιν, 'один — что (нечто) есть [...], другой — что (нечто) не есть' (фр. 2.3, 2.5)¹⁹. На этом этапе нет необходимости углубляться в непростой вопрос о значении ἔστιν в этом фрагменте, как это сделано многими интерпретаторами. Что бы ни говорилось о первых строках Пути Истины, по крайней мере одно сразу становится ясным: то, что утверждается в одной части предложения, отрицается в другой. Изначальная дистинкция — между *да* и *нет*. В этот момент мы можем использовать ἔστιν как носитель для некоторого предиката — скажем, *A*. Тогда для νόος есть две и только две возможности: *A* или не-*A*. Независимо от того, что мы рассматриваем, оно либо признается, либо отрицается.

Но Парменид идет дальше: '(Нечто) есть, — говорит он, — и не может не быть [...]; и (нечто) не есть и должно с необходимостью не быть'. Но хотя эта дизъюнкция категорического утверждения и категорического отрицания, '(нечто) есть' или '(нечто) не есть', исчерпывающая, это не так для необходимого утверждения или необходимого отрицания. Не каждое утверждение и не каждое отрицание необходимы. Однако для Парменида рассматриваемая область является исключительно рациональной, достижимой νόος'ом: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι, 'ибо то же самое есть и для мышления, и для существования' (фр. 3)²⁰. И в этой области нет места случайности. Как и в дедуктивной геометрии (которая стала развиваться благодаря Пармениду)²¹, все утверждения необходимы, и все отрицания тоже²².

Всё, что не соответствует этой первичной интуиции, должно быть отброшено как ложное. Отсюда и основная процедура в по-

¹⁹ Возможно, будет нелишним отметить, что местоимения *нечто* нет в греческом оригинале, оно появляется в английском переводе по чисто грамматическим соображениям; не нужно на нем акцентироваться. (В русском переводе местоимением 'нечто' передано *it* в выражении «the one, that (it) is [...]; the other, that (it) is not» у Школьникова. — Прим. пер.)

²⁰ О грамматике этого предложения см. Guthrie 1962–1981: II 14.

²¹ Szábó 1969.

²² Ср. Scolnicov 1984, Scolnicov 1995.

эме Парменида, а именно *reductio ad absurdum*. Истина для Парменида — это то, что может пережить ἔλεγχος, ‘опровержение’²³. Эта процедура наиболее наглядна, например, в доказательстве невозможности возникновения и уничтожения (фр. 8.5–21). В этом же пассаже ясно показан другой элемент парменидовского метода. Чтобы доказать ложность рассматриваемой посылки, Парменид устанавливает дихотомию (явно заложенную в исчерпывающей полноте κρίσις’а, см. фр. 8.15–16), и на этой дихотомии он выстраивает дилемму: если *h*, то либо *p*, либо не-*p*; но *p* невозможно, и, следовательно, не-*p*; поэтому *h* должно быть ложным. Если есть возникновение (или уничтожение), то оно либо из того (или в то), что есть, либо из того (или в то), что не есть²⁴; но возникновение (или уничтожение) не может быть ни из того (или в то), что есть, ни из того (или в то), что не есть; поэтому нет возникновения (или уничтожения). Эта процедура, по-видимому, особенно ассоциировалась с Элейской школой. Горгий пародировал ее как таковую в своей речи «О не-сущем, или О природе», да и Зенон, последователь Парменида, очень подробно проводил ее в своей книге. (Вот и Платон не просто так разрабатывает ее в «Пармениде» 127e1–128a3, с самого начала апоретической части I диалога.)

Еще в «Меноне», в самом начале развития зрелой метафизики, Платон противопоставляет парменидовскому методу свой метод гипотез. Философия, как он прямо заявит позже, не является ни дедуктивной, ни синтетической и не может полагаться на исходные посылки, которые признаются самоочевидными²⁵.

²³ Ср. Furley 1989. Leshner 1989 понимает ἔλεγχος в этом контексте как ‘исследование’.

²⁴ Строго говоря, второй дизъюнкт должен быть следующим: «или оно не из того, что существует». Неявный переход от «не из сущего» к «из не сущего» оправдан исчерпывающим и исключительным соединением «сущего» и «не сущего». Но стоит только отставить в сторону парменидовский концептуальный каркас, и этот пассаж уже не будет являться безусловно правильным. См. ниже, по 162e3 и далее.

²⁵ Ср. *Men.* 86e и далее; *R.* VI, 510d1, ὡς παντί φανερόν, ‘как бы очевидно для всех’; и Scolnicov 2003: 9–12.

Эленхус

В более ранних платоновских диалогах диалектика Сократа, несомненно, во многом обязана элеатовскому методу, особенно в том виде, в каком его разработал Зенон. (Не только ему, конечно, но это то, что нас интересует в данном контексте.) Она опирается на строгие правила, которые были предметом подробных и плодотворных исследований²⁶. Здесь я остановлюсь только на некоторых моментах, релевантность которых позже подтвердится и для интересующего нас диалога, несмотря на более поздний срок его написания²⁷.

1. Все посылки должны быть введены или приняты собеседником. Цель сократического *эленхуса* состоит в том, чтобы освободить собеседника от ложных мнений, испытывая его и в конечном итоге опровергнув их. Не имело бы смысла опровергать позицию, с которой каким-то образом не согласны оба собеседника. Такое согласие может быть и очень часто оказывается подразумеваемым, либо его просто требует логика тех положений, которые высказывает собеседник Сократа, даже несмотря на его явные возражения²⁸.
2. Все шаги в аргументации должны быть одобрены собеседником. В самом тривиальном случае тот должен давать одобрительный ответ на каждом шаге. В менее очевидном случае Сократ берет на себя смелость сделать шаг, с которым собеседнику *надлежит* согласиться, если только он намерен последовательно держаться высказанных положений. Так, например, в «Меноне» 96c Сократ считает себя вправе опровергнуть мнение, что добродетель является знанием на том основании, что у нее нет учителей, поскольку концепция Менона заключается в том, что все знания

²⁶ Ср., напр., Robinson 1953: 7–32; Ryle 1966: 110 ff.; Vlastos 1983: 27–58, особ. 39; *et alii*.

²⁷ О датировке «Парменида» см. Brisson 1994.

²⁸ Напр., Пол в *Grg.* 466e5.

приобретаются посредством внешнего обучения. Таким же образом в «Протагоре» Сократ позволяет себе обращение «храбрые являются самоуверенными» в «уверенные в себе являются храбрыми», потому что Протагор не может, исходя из собственной посылки и несмотря на свои же возражения, выделить *отличительный* признак мужества²⁹.

3. Как следствие из двух предыдущих пунктов, Сократу приходится работать в очень узких границах. Все выводы достигаются в результате обсуждения только на основании допущения истины из рассматриваемой гипотезы. До тех пор, пока гипотеза и ее следствия не будут рассмотрены как можно более тщательно, не допускаются аргументы, которые с ней несовместимы. Платон делает это требование явным в качестве первого шага своего метода гипотез в «Федоне»³⁰. Как только берется к рассмотрению какое-то предложение, все ходы, обусловленные гипотетической истиной рассматриваемой позиции, также будут рассмотрены и не могут быть от нее обособлены. Более того, когда рассматривается какое-либо понятие (например, мужество или добродетель), оно должно подвергаться исследованию до тех пор, пока гипотеза не изменится — в смысле ее явного или неявного принятия собеседником. Когда Сократ иногда отклоняется от такого смысла, это происходит потому, как он утверждает, что это следует из слов его собеседника или подразумевается ими.
4. Соображения, внешние по отношению к рассматриваемой позиции, как правило, приводятся только к концу эленхуса. Это мнения, которых собеседник готов придерживаться (но не всегда безусловно истинные) и которые противоречат выводам, сделанным к этому моменту на основании рассмотрения и уточнения исходной посылки. В этом случае следует отказаться либо от первоначальной предпосыл-

²⁹ *Prt.* 350c ff.

³⁰ *Phd.* 100a и Scolnikov 2003: 10.

ки, либо от только что введенного и принятого собеседником мнения. Даже если исходить только из литературного замысла Платона, очевидно, что отбрасывается именно исходная посылка³¹.

5. В отношении сократического эленхуса имеются важные прагматические и эмоциональные составляющие. Например, Калликл впадает в гнев и умолкает не потому, что он беспристрастно осознает, что его мнения, высказанные в беседе с Сократом, противоречивы, а потому, что ему стыдно осознавать их логические следствия³². Этот элемент отсутствует в элеатовском эленхусе³³, соответственно не слишком выделяется он и в нашем диалоге. Тем не менее, как мы увидим, прагматическое противоречие играет небольшую, но решающую роль в платоновской аргументации (см. 142a6–8 ниже). Характеристика юного Ἀριστοτέλης в части II минимальна³⁴. Однако личностная составляющая не может быть полностью нейтрализована: сдвиг в понятийной структуре требуется только для того, кто вовлечен в диалектическую коммуникацию; в противном случае — как Филеб или как Аристотелев овощ в «Метафизике» Γ³⁵ — он довольствуется молчанием. *Прагматическая* невозможность апорий, 'затруднений', в части I и Аргументе I в части II должна быть сделана настолько общезначимой, насколько это воз-

³¹ Ср., напр., *Men.* 95c и далее.

³² *Grg.* 494e.

³³ Ср. Leshner 1989, Scolnicov 1996.

³⁴ Всюду я буду использовать 'Aristoteles' применительно к собеседнику Парменида в диалоге и 'Aristotle' как имя философа. Ср. Scolnicov 2003: 45, 78. (В переводе имя философа передается кириллицей, а имя собеседника Парменида — по-гречески. — *Прим. пер.*)

³⁵ Ср. Arist. *Metaph.* Γ 4, 1006a15. («Овощ» у Школьникова соответствует слову φυτόν, 'растение, ребенок', в оригинале «Метафизики», и Аристотель объясняет, что таков человек, который ничего не высказывает и не выдвигает доводов; в русском переводе А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина передано как «ребенок», в переводе П.Д. Перова и В.В. Розанова — как «растение». — *Прим. пер.*)

можно, не пренебрегая при этом личной вовлеченностью, необходимой в диалектической ситуации³⁶.

Сократовская и зеноновская диалектики являются деструктивными, поскольку они направлены на демонстрацию ложности позиции, которой придерживается противник. Но между ними имеется важное различие, которое вступит в игру в «Пармениде». Диалектика Зенона ищет способ доказать невозможность позиции оппонента и заставить его отказаться от этой позиции. Предположив, что движение возможно, следует признать, что оно должно быть либо непрерывным, либо дискретным; но оно не может быть ни тем, ни другим; следовательно, оно невозможно. Если существует множество вещей, они не могут быть ни конечными, ни бесконечно делимыми; следовательно, не существует многого³⁷. Сократическая диалектика, помимо опровержения, направлена на создание апории, чтобы заставить респондента пересмотреть свою понятийную структуру — скажем, прийти к совершенно новому пониманию полезности (как в «Апологии» или «Горгии») или знания (как, например, в «Теэтете»)³⁸. Главным примером такой трансформации является изменение, произошедшее с мальчиком-рабом Менона: сначала он воспринимает числа только как натуральные — не может быть никакого числа между двумя и тремя, — однако в конце концов он приходит к допущению иррациональных (или несоизмеримых) величин, таких как отношение стороны квадрата к его диагонали (*Men.* 82b и далее).

В элеатовской интерпретации апории стратегия Парменида в части I должна показать, что $\mu\epsilon\theta\epsilon\xi\varsigma$ невозможен. Но в сократовско-платоновской интерпретации апория требует изменения гипотезы и полного изменения в понимании концепции бытия.

³⁶ Miller 1986 подчеркивал важность личной составляющей, но интерпретировал ее иначе.

³⁷ Ср. фр. 28 B 1, 2 DK.

³⁸ Ср. Mittlestrass 1988 [1982], Scolnicov 1991.

Апория и эупория

Независимо от того, думал ли Сократ, что эленхус может привести его к истине или только к временному допущению непротиворечивости, Платон в так называемых средних диалогах, очевидно, придерживался точки зрения, что одного только эленхуса недостаточно и что для поиска знания нужно искать более прочную основу. Однако в типичном случае — но не обязательно во всех случаях — Платон не намерен выводить следствия из посылок, взятых как очевидные допущения, и строить на их основе метафизическую систему, как это свойственно классическим учениям, например, Декарта или Спинозы или, если на то пошло, Парменида. В типичном случае (например, *Phd.* 99d и далее) Платона в первую очередь интересует решение апории. Апория (буквально ‘нет прохода’) возникает, когда против рассматриваемой гипотезы выдвигается возражение и оно выглядит как эффективно блокирующее эту гипотезу. Возражения Симмия и Кебета в «Федоне» являются хорошими примерами таких шагов (84b10–88b8; ср. 91c7–d9).

Диалектическая процедура в общих чертах довольно проста: у оппонента есть мнение или гипотеза, которая, как он полагает, должна решить данную проблему. Цель диалектического рассуждения — в том, чтобы заблокировать этот путь и показать, почему это мнение или гипотеза не решит проблемы. Но это не общее доказательство невозможности. Это всего лишь демонстрация того, что на основании *таких* посылок проблема не будет решена. Как мы увидим, таковой является процедура в части I «Парменида», где проблема единого и многого, по-видимому, не решается концепцией причастности в соответствии с предлагаемой там интерпретацией. Цель аргумента, который следует за возражениями такого рода в постапоретических диалогах, — в том, чтобы расчистить путь, обеспечить эупорию, ‘свободный проход’. Платон не ищет конструктивного доказательства желаемых выводов; для него достаточно, чтобы ничто не мешало этим выводам быть истинными при определенных согласованных посылках. Точно

такая же процедура представлена в «Меноне» (86e ff.), «Федоне» (98b ff.), «Государстве» вслед за апорией книги I, «Филебе» (15a ff.) и в других местах³⁹.

У Платона есть две технические формулы (замаскированные, как это обычно у него бывает, под разговорные выражения) для обозначения апории и эупории. Часто, когда напрашивается либо объявляется какое-либо возражение, вопрос, требующий его развертывания, звучит как τί κωλύει ('что мешает?'). Собеседник полагает, что его позиция верна, и желает знать, что мешает ей быть приемлемым решением проблемы⁴⁰. Точно так же, когда считается, что эупория была-таки достигнута, это объявляется выражением οὐδὲν κωλύει ('ничто не мешает'), то есть, если предлагаемое решение принимается, то ничто не мешает нам придержываться этой нашей позиции⁴¹.

Джозеф Оуэнс показал эупоретический подход Аристотеля и указал на его терминологические истоки у Платона⁴². Но Аристотель обязан Платону, кажется, куда больше, чем просто терминологией: его долг отсылает к тому, что и Платон, и следом за ним Аристотель рассматривали как адекватное решение философской проблемы, а именно достижению эупории. Тем не менее, можно уверенно обнаружить у Платона тенденцию к систематизации, которая находит свое полное выражение в идее философии как σύνοψις'а и концепции ἀνυπόθετος ἀρχή, 'негипотетического начала', как начала всех гипотез.

Метод гипотез

В «Меноне» (86e ff.) и «Федоне» (100a ff.) Платон представил свой новый метод гипотез. Данный метод, как объясняется в этих диалогах, является аналогом геометрического метода анализа

³⁹ Ср. далее Scolnicov 1975a, Scolnicov 1975b, Scolnicov 1992.

⁴⁰ См., напр., *Chrm.* 163a5, *Euthphr.* 9d7, *Phd.* 77b6, *Tht.* 208a6.

⁴¹ См., напр., *Chrm.* 162b9, 163a6, 164a1; *Euthphr.* 9d8; *Grg.* 526a2; *Tht.* 158c5, 199d6; *Sph.* 245a2, οὐδὲν ἀποκωλύει. И ср. *Arist. Ph.* viii 4, 255b12.

⁴² Owens 1963: 214, 215, n. 16. Allen 1983: vii приводит слова Оуэнса об апории и эупории, но принять эупорию всерьез он не может.

и заключается в допущении истинности желаемого вывода, а затем — в поиске *условия его возможности*. Этот метод не *доказывает* вывод. Он только показывает при *каком допущении или допущениях* такой вывод возможен. Он обеспечивает εὐλορία, 'свободный путь', предлагая гипотезу, которая может противостоять заранее предполагаемому возражению.

Первым шагом в проверке гипотезы является, по сути, сократический эленхус: то, что не согласуется с гипотезой, считается не истинным, а то, что согласуется, — истинным. Как и в сократическом эленхусе, здесь главным отношением является отношение 'несогласия' (διαφωνεῖν), то есть противоречие между гипотезой и рассматриваемым суждением. Отношение согласия есть не что иное, как отрицание разногласий: два суждения согласуются, когда 'не существует препятствий' (οὐδὲν κωλύει), чтобы утверждать их оба вместе.

Такая процедура может дать нам не истину, а только возможность истины⁴³. Как указал Ричард Робинсон, глагол τίθημι, 'утверждать', используется Платоном в этих контекстах с тем, чтобы обозначить приверженность некоторым представлениям с помощью какого-то «условного и неопределенного» способа⁴⁴. Таким образом, то, что согласуется с гипотезой, «утверждается» предварительно как истинное, что не согласуется — как ложное (*Phd.* 100a).

Второй шаг метода гипотез связан с самой гипотезой. Здесь также этот метод дает нам инструмент для опровержения гипотез. Гипотезы, влекущие за собой следствия, которые противоречат им, или друг другу, или каким-либо другим суждениям, 'достойным принятия' (*Phd.* 92d7), должны быть отброшены. Другие же гипотезы будут поддерживаться не потому, что они верны, а потому, что они не были опровергнуты. Отсутствия опровержений, однако, явно не достаточно. Переход от данного мнения к поддерживающей его гипотезе — это не более, чем переход от одного мнения к другому. Впрочем, Платон ясно говорит о том, что продвижение от мнения к знанию достигается 'тем же

⁴³ Ср. Scolnikov 2003: 8.

⁴⁴ Robinson 1953: 94.

самым образом' ($\omega\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$): путем выдвижения еще одной гипотезы (101d7). Несколько неожиданный результат второй части метода гипотез заключается в том, что высказываемый логос сам по себе является мнением и проверяется только на отсутствие опровержения.

Тем не менее, цепь гипотез идет «вверх». То есть, направление развития цепи логосов идет от онтологически последующего к онтологически первичному. Для Платона отбросить требование достоверности равносильно уничтожению своих основных дистинкций, которых он придерживается, которые впервые обозначил в «Меноне» и больше никогда от них не отходил — между истинным и ложным мнением и между (истинным) мнением и знанием. Без этого различия концепции, подобные 'высказыванию логоса' или 'высшей гипотезе', теряют свой смысл. Но требования достоверности встречается только в *конце* гипотетической цепи: 'пока вы не достигнете чего-то существенного' (*Phd.* 101d8). В «Федоне» это 'нечто существенное' является только психологическим и контекстуальным, *ad hominem*, и его достоверность исключительно субъективна. Но, как Сократ замечает в 107b5 в отношении 'первых гипотез', субъективная достоверность не является существенной в качестве основания знания: следовательно, в «Государстве» возникает запрос на негипотетический принцип. Но здесь мы не будем проследивать эту линию⁴⁵.

Метод гипотез Платона — больше, чем просто инструмент аргументации. В нем предполагается фундаментальное изменение концепции задачи философии и того, что считается допустимым философским аргументом. Философия не *доказывает*, исходя из первых принципов. Скорее, она исходит из заранее принятых убеждений (в частности, убеждения в том, что существует действительное различие между истиной и ложью) и устанавливает такие принципы, которые поддерживают эти убеждения.

В собственно философской аргументации 'принципы' ($\alpha\rho\chi\alpha\acute{\iota}$) возникают не в начале, а в конце. Философия всегда начинается

⁴⁵ Я сделал это в Scolnicov 1975a.

in medias res. Посредством гипотез эупория ведет к ἀρχαί и, в конечном счете, к ἀνυπόθετος ἀρχή. Философская аргументация движется не как у Парменида от ἀρχαί, но к ἀρχαί⁴⁶. Этот момент наиболее сильно отражен в Разделенной Линии (R. vi, 510b4–9): философия — это не математика, поскольку она имеет свой собственный отдельный не-дедуктивный метод⁴⁷. До тех пор, пока не будет достигнут негипотетический принцип, продвижение от одного шага к другому противопоставляется дедукции, а выводы более убедительны, чем гипотезы, разработанные для их поддержки. ‘Сила’ гипотезы (ср. *Phd.* 100e4, ἐρρωμενέστατον) фактически оценивается по ее вкладу в решение данной проблемы. До тех пор, пока гипотезы не будут «устранены», будучи подкрепленными еще более высокими гипотезами, они берут все свои обоснования из своих исходных тезисов, чтобы поддержать желаемый вывод. Вот почему Платон считает себя вправе выдвигать свои гипотезы, опираясь на поэтов, мифы, «сны», необъяснимые интуиции или вообще всё, что подвернется под руку.

Важной особенностью диалектического метода является то, что никакой вывод не может быть отделен от его посылок. Платон часто подчеркивает эту зависимость выводов от их посылок, настойчиво повторяя вводную часть условного предложения εἴτερ или ἐλεῖτερ, ‘если действительно’. Это особенно заметно в «Пармениде»⁴⁸.

Из этих соображений следует, что одна из функций ἀνυπόθετος ἀρχή гарантирует, что заключения могут быть отделены от их посылок. Те суждения, которые высказывались только гипотетически на пути вверх, к ἀρχή, можно утверждать аподиктически на пути вниз, из ἀρχή. Как мы увидим при анализе Аргументов в «Пармениде», ‘одно’ в Аргументе viii будет выполнять структурно сходную роль (хотя его, тем не менее, не следует просто приравнивать к ἀρχή «Государства»).

⁴⁶ Ср. Arist. *EN* I 3, 1095c32.

⁴⁷ Ср. также критику Платоном математики в R. vii, 533c3–5.

⁴⁸ Ἐτερ: см., напр., 138a8, d8; 146b2, c6; 152a3, 5, etc. Ἐλεῖτερ: см., напр., 148d2, 149d4, 157b9, 159a8, 162b3, 163d8.

Словом $\acute{\upsilon}\lambda\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ Платон именуется лишь одна из посылок, которая заодно влечет за собой вывод, а иногда он даже ищет только одну-единственную из этих посылок — такую, по-видимому, которая в его глазах является наиболее важной или наиболее спорной. Платон не ищет такой набор положений, достаточно связанных между собой, чтобы из них следовал вывод. Его интересует *основная* посылка (называемая также $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$, ‘основание’ или ‘причина’), которая вместе с набором выдвинутых допущений влечет за собой желаемый вывод. Такая $\acute{\upsilon}\lambda\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ не является достаточным условием. Пока она рассматривается, все остальные допущения остаются без обсуждения. (Так, например, в «Меноне».) В ряде случаев, как в «Меноне», Платон специфицирует эти допущения; в других случаях он этого не делает, как в «Государстве»⁴⁹.

Изучение текстовых свидетельств показывает, что термин $\acute{\upsilon}\lambda\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и его производные используются Платоном безотносительно утверждений или положений дел (*Men.* 87a2, d2–3, *R.* iv, 437a6; возможно, также *Phd.* 107b5), или единичных терминов или вещей (*R.* vi, 510c3–5; ср. *Tht.* 191c8–9), не обращая внимания на различие между формальным и материальным использованием (*R.* vii, 533c8)⁵⁰.

Два принципа непротиворечия

В «Государстве» iv, 436b8–c1 Платон формулирует то, что обычно считается его версией принципа непротиворечия:

Ясно, что одна и та же вещь не согласится [$\text{o}\acute{\upsilon}\kappa \acute{\epsilon}\theta\epsilon\lambda\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$] одновременно на то, чтобы совершать противоположное или страдать от него — во всяком случае, не в том же отношении и⁵¹ не по отношению к одному и тому же.

⁴⁹ О $\acute{\upsilon}\lambda\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ у Платона см. Scolnicov 1973; об основном значении метода анализа в греческой математике см. Hintikka, Remes 1974.

⁵⁰ Непропозициональное использование $\acute{\upsilon}\lambda\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ сохранилось у Аристотеля, особенно в политическом, физическом, или метафизическом, как отличных от логического, контекстах. Ср. Bonitz 1955 [1870], s.v.

⁵¹ καί здесь следует понимать как введение альтернативного выражения. Об эквивалентности κατά и πρός в таких контекстах см. Scolnicov 2003, комментарий к 136a6, p. 77, n. 27.

Затем, на удивление, защитив свой принцип с помощью нескольких примеров, Платон добавляет (437a4–9), что мы пойдем дальше, чтобы нас не вынудили бороться со всеми возможными возражениями:

выдвинув гипотезу, что это так, и соглашаясь с тем, что, если что-либо когда-либо будет казаться нам иначе, все следствия из этой [гипотезы] будут отброшены.

Но что может считаться контрпримером принципа непротиворечия? Разве этот принцип не является с необходимостью невосприимчивым к контрпримерам, поскольку сам по себе является критерием контрпримеров? Разве Аристотель не назвал его «самым бесспорным из всех принципов»?⁵² Однако Платон не вводит свой принцип непротиворечия как общий онтологический или эпистемологический принцип; он выдвигает его в качестве *гипотезы*, из которой следует вывести заключения, пока эта гипотеза остается в силе. Но как может быть принцип непротиворечия гипотезой? Как вещи могут 'когда-либо казаться нам другими'?

В качестве первого шага на пути к лучшему пониманию платоновской формулировки следует отметить, что он различает *два* принципа непротиворечия. Один — это только что процитированный из «Государства» IV. Другой принцип имплицитно содержится в таких замечаниях, как (*Phd.* 74c1–3; cf. 103b4–5):

Что тогда? Разве сами равные когда-либо кажутся тебе неравными, или равенство неравенством?

— Никогда, Сократ.

Два отличия между этими двумя принципами сразу очевидны: во-первых, в версии «Федона» не упоминается ничего, соответствующего субъекту и предикату, никакого 'а не есть b и не-b'; во-вторых, в этой версии нет ограничений времени или отношения⁵³. Я буду называть версию из «Федона» *абсолютным* принци-

⁵² *Metaph.* Г 3, 1005b17.

⁵³ Легко видеть, что первое является следствием второго. Ср. Scolnikov 2003: 97 о Теореме II.1.

пом непротиворечия, а версию из «Государства» я буду называть *ограниченным* или *ослабленным* принципом.

Этот абсолютный принцип является историческим парменидовским принципом непротиворечия (фр. 7.1)⁵⁴:

Ибо никогда не вынудить, что не должно быть того, что есть.

Парменидовский (абсолютный) принцип буквально гласит, что невозможно для *A* быть не-*A*, не допуская ограничений временем, положением или отношением.

Следствия из этого принципа были представлены самим Парменидом и развивались в значительной степени благодаря Зенону⁵⁵. Зенон еще раз показал, что чувственные вещи не удовлетворяют парменидовскому абсолютному принципу непротиворечия⁵⁶. Если многое существует, то они и подобны, и неподобны, конечны и бесконечны, и так далее, в сорока различных аргументах. Но указывать ему на то, что многое по-разному предсказывается в разных отношениях, было бы чистым *ignoratio elenchi*: вся суть абсолютного принципа непротиворечия состоит в том, что *A* не может быть не-*A* — *без каких-либо ограничений*. Отсутствие ограничений в принципе непротиворечия может быть возведено единственно только к разуму и, следовательно, *sub specie rationis*, в

⁵⁴ В монографии, теперь уже почти забытой, Svend Ranulf 1924 подчеркивал концепцию *Vieldeutigkeit*, или 'двусмысленности'. Я предпочитаю подчеркнуть ограничения принципа непротиворечия. Мне кажется, что лучше следовать самим текстам Парменида и Платона. Проблему противоречия у Платона также подчеркивал Hoffmann 1923.

⁵⁵ Ср., напр., 29 В 2 DK = Simp. *In Ph.* 139.5; и *Prm.* 127e. Интерпретации парадоксов Зенона противоречивы. Ср., напр., H.D.P. Lee 1936, Salmon 1970, Fränkel 1975 [1942] и Vlastos 1975 [1959].

⁵⁶ Я буду использовать термины 'чувственно воспринимаемые вещи', 'чувственное' и т.п., скорее чем 'партикулярии', во избежание неявного контраста с 'универсалиями'. Под этими терминами я подразумеваю, как и Waterlow 1982: 339, п. 1, объекты чувств, такие как Сократ и вот этот белый цвет, а также свойства индивидуумов, такие как мудрость Сократа, которые, хотя и не могут быть должным образом восприняты чувствами, но, можно сказать, непосредственно даются в эмпирическом контексте.

абсолютно необходимой, рациональной области⁵⁷ любые ограничения времени или аспектов совершенно необоснованны⁵⁸. Действительно, в «Пармениде» (129a6 и далее) Сократ замечает не то, что Зенонова демонстрация несоответствия чувственных вещей принципу непротиворечия неверна, а что это тривиально (поскольку проблема была, по крайней мере гипотетически, рассмотрена уже в «Государстве»)⁵⁹.

Платон всецело является сторонником неограниченного (или абсолютного) принципа непротиворечия⁶⁰, и он видит, вместе с Парменидом и Зеноном, что чувственные вещи ему не удовлетворяют. Но Платон не отвергает чувственный мир как область, в которой нет истины и нет реальности. Идеи действительно удовлетворяют абсолютному принципу⁶¹, и поэтому они полностью реальны. Но если в соответствии с методом гипотез нам нужно приписать некоторую степень реальности чувственному миру, мы должны установить возможность ограничения принципа непротиворечия, чтобы допустить некоторую реальность для сущностей, которые не соответствуют абсолютному принципу.

Первый список аспектов или отношений, в соответствии с которыми принцип непротиворечия может быть ослаблен или ограничен, приведен, например, в «Пире» 211a1–5, как и в других местах. Чувственные вещи 'недостаточны' (*ἐνδεέστερα*), как говорится в «Федоне» (75b2), потому что они не соответствуют абсолютному принципу непротиворечия как критерию реальности. Но они не совсем нереальны, потому что допускают противоречия толь-

⁵⁷ Ср. Scolnikov 2003: 5.

⁵⁸ Я рассматривал некоторые следствия из абсолютного принципа непротиворечия в Scolnikov 1983.

⁵⁹ Красивое хронологическое смешение, или двойной фокус, такого типа, который вполне устраивал Платона: диалог, представленный в «Пармениде», предположительно состоялся до «Федона» и «Государства», однако он предполагает знакомство с их содержанием.

⁶⁰ Отметим решительный ответ Симмия в *Phd.* 74c3, приведенный в Scolnikov 2003: 13.

⁶¹ Эта точка зрения дается только в первом приближении и будет изменена в «Пармениде»; ср. Scolnikov 2003: 33–34 и Аргумент II. Однако см. также Аргумент VIII.

ко в определенных границах. Эта процедура явно гипотетическая. Принимается (определенная или ограниченная) реальность чувственных вещей. Условием такого принятия является то, что ограничения могут быть применены к принципу непротиворечия. Вывод, что чувственные вещи имеют некоторую реальность, имеет более высокую степень определенности (или, скорее, приемлемости), чем гипотеза, которая его подкрепляет.

Следует отметить, что ограниченный принцип был введен в «Государстве» IV (436b8–c1) намерено, чтобы обозначить меру единства и реальности⁶² неидеальной сущности, а именно души, и еще более точно — воплощенной души, с учетом различий и противоречий. Этот принцип применим к душе, поскольку она связана с чувственным миром. В «Федоне» (103a4 и далее), отвечая на возможный вопрос (причем, что достаточно значимо, возражающий не назван), Платон тщательно проводит различие между ограниченным принципом, который применяется к чувственным вещам (74b ff.: разумные вещи кажутся равными в одном отношении, но не в другом, и т.д.), и абсолютным принципом, которому соответствует то, что само по себе (103b4–5: ‘противоположное само по себе никогда не станет своей собственной противоположностью’)⁶³.

Таким образом, два платоновских принципа служат ему, чтобы различать два типа сущностей с разной степенью реальности: те, которые (по крайней мере, в первом приближении) удовлетворяют неограниченному (абсолютному) принципу непротиворечия и поэтому являются полностью реальными, и те, которые таковыми не являются. Тем не менее, последние по-прежнему имеют какую-то степень реальности, поскольку не являются абсолютно самопротиворечивыми: они могут страдать от противоречий, если ‘находятся в разных отношениях и не одновременно’⁶⁴.

⁶² Быть одним значит быть чем-то и быть реальным. Ср. Scolnikov 2003: 15.

⁶³ О предполагаемом различии между бытием *F* и обладанием *F* см. Scolnikov 2003: 20.

⁶⁴ Ср. также *Sph.* 249b8. Аристотель, напротив, не различает степени реально-

Ограниченный принцип Платон считает гипотезой, потому что представляет его как основное необходимое условие возможности чувственных вещей как несовершенных реальностей. Но само по себе это не необходимо, как и не является необходимым существование чувственных вещей⁶⁵. Если у нас когда-либо будут причины отказаться от этой версии принципа, всё, что от него зависит, придется пересмотреть. Но отметим, что Парменидовский принцип при этом не находится под угрозой, равно как и идеи, поскольку они являются реальными единствами⁶⁶.

Как становится ясно из анализа принципа непротиворечия, любое рассмотрение того, что не может быть, неразрывно связано с рассмотрением того, что есть. Г.Э.Л. Оуэн назвал это, в контексте «Софиста», платоновским Паритетным Допущением: «Надежда, предлагаемая элеатом-чужеземцем [в *Sph.* 250e5–251a1], заключается в том, что любой свет, пролитый на существование или несуществование, будет в равной мере освещать и иное»⁶⁷. Как мы только что увидели, это допущение не является новым в отношении «Софиста». В «Пармениде» оно будет особенно заметно.

Принцип непротиворечия является критерием того, что значит быть *одной* вещью, а следовательно — что значит быть *чем-то* и что значит *быть*⁶⁸. Таким образом, как и в «Пармениде», исследование одного и многого является *ipso facto* также исследованием бытия и небытия. В гипотезе Парменида «одно» должно пониматься как всё, что может быть понято как единство, всё, что можно идентифицировать как нечто (прежде чем мы дадим ему имя или припишем ему какую-либо дескрипцию). В частности, до сих пор не решен вопрос, что можно принять за единство: идеи, чув-

сти. Поэтому у него находим только один принцип непротиворечия (который, как он категорически настаивает, не является гипотезой). Ср. Arist. *Metaph.* Г 3.

⁶⁵ Ср. *Phd.* 100c4–5: ‘если что-либо еще является красивым помимо красоты самой по себе [...]’.

⁶⁶ Я прошу не выносить никаких суждений о статусе идей в «Пармениде», пока он не будет рассмотрен в Scolnikov 2003: 18–22.

⁶⁷ Owen 1970: 248.

⁶⁸ Ср. Arist. *Metaph.* Г 2, 1003b22 ff.

ственные вещи, все идеи, взятые вместе, и т.д.⁶⁹ Это именно то, что исследуется в диалоге. 'Одно' следует рассматривать как наиболее общий термин. В большинстве контекстов этого диалога, пожалуй, наилучшее его понимание — это поле для подстановки как *x*, обозначающий нечто аналогичное объекту предикации⁷⁰.

Логика разворачивается таким образом, чтобы не быть онтологически нейтральной. Согласно Паритетному Допущению Оуэна, положительным аналогом парменидовского принципа непротиворечия является парменидовская же интерпретация существования: не допускающая никаких аспектов или ограничений. Дополнением ограниченного принципа непротиворечия является, как мы увидим, причастность. В «Федоне» и «Государстве» Платон предположил, что это различие между парменидовским и ограниченным принципами непротиворечия устанавливает различие между идеями и чувственными вещами — по крайней мере, в первом приближении. Вопрос, признает ли Платон причастность идей к другим идеям (в таких пассажах, как *Phd.* 102d ff., или *R.* 476a) в этом контексте, остается открытым, поскольку он не влияет непосредственно на наши текущие задачи. Во всяком случае, в «Пармениде», как мы увидим, различие между идеями и чувственными вещами осуществляется в рамках самой причастности. (См. Scolnikov 2003, теорема II.10, Приложение.)

Глагол 'быть'

У Платона нет технического экзистенциального использования глагола 'быть'. Это предположил уже в 1952 году Этьен Жильсон, и всё чаще с ним соглашаются исследователи, среди которых Грегори Властос, Джон Малкольм, Майкл Фреде, Г.Э.Л. Оуэн и Мохан Маттен⁷¹, если назвать лишь нескольких. Хорошее изложение их общей концепции дал Чарльз Кан⁷²:

⁶⁹ Ср. McCabe 1996: 24.

⁷⁰ Но см. Scolnikov 2003: 19 и о Теореме II.2.1 — Scolnikov 2003: 99.

⁷¹ Vlastos 1965a, Malcolm 1967, Frede 1967, Owen 1970, Matthen 1983.

⁷² Kahn 1978: 33. Ср. также Calogero 1932, Mourelatos 1970, Nehamas 1979, Kahn 1981, Matthen 1983, Curd 1988.

...если под термином существования подразумевается просто выражение, которое по-английски обычно передается как 'there is' (имеется), тогда ясно, что греческий глагол *esti* часто имеет именно этот смысл. Но если мы понимаем фразу 'there is' как репрезентирующую однозначную концепцию существования для объекта предикации, столь же отличную от содержания самой предикации, сколь и от 'essence' (сущности) объекта или природы существующей вещи (как это часто бывает, например, когда мы понимаем экзистенциальный квантор '($\exists x$)' как 'существует нечто такое, о чем истинно следующее'), — если это обобщенное установление объекта как 'реального' есть то, что мы понимаем под существованием, тогда я был бы склонен отрицать, что такое понятие можно считать само собой разумеющимся в качестве основы для понимания значения греческого глагола.

Интерпретации «Парменида» (и Платона в целом), полагающиеся главным образом на экзистенциальное понимание $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, сталкиваются с ненужной проблемой. Так, например, Ф.М. Корнфорд и Реджинальд Аллен (как и многие другие) в конечном итоге сходятся на том, что не видят в «Пармениде» ничего, кроме апоретического упражнения, смысл которого трудно понять. Затруднения Корнфорда усугубляются его интерпретацией Аргумента ν (см. ниже, *ad locum*). Сам Платон (в 142e3 и далее) приводит ряд доводов против постулирования голого объекта предикации⁷³. Правда, экзистенциальный смысл всегда где-то неподалеку; но, как станет ясно из детального рассмотрения диалога, на него никогда не возлагается бремя аргумента.

Для Платона и, как правило, для любого, кто говорил на греческом языке в то время, было возможным понимание глагола 'быть' как глагола с незавершенной предикацией, как 'быть (F)'. Это ясно, например, из «Государства» ν , 478e, где 'бытие' и 'небытие' заменяются в продолжении этого пассажа на определенные атрибуты, такие как красота и уродство, справедливость и несправедливость. Таким образом, во многих контекстах 'x есть' следует понимать как 'x есть (F)', то есть как означающее, что x имеет неко-

⁷³ См. Scolnikov 2003: 99–100.

торое свойство, определенное либо нет контекстом. В частности, в «Пармениде», как мы увидим, $\epsilon\upsilon\nu$ $\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$ следует понимать в соответствующих контекстах как 'одно есть (F)', то есть одно (или x , как мы только что проинтерпретировали этот термин) имеет то или иное конкретное свойство. И, соответственно, $\epsilon\upsilon\nu$ $\acute{\omicron}\nu$ следует понимать как 'одно, которое существует (таким-то и таким-то)'. $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ ('сущность') тогда будет соответствующим абстрактным существительным, отсылающим к любому определенному либо неопределенному рассматриваемому признаку.

В этом диалоге исследование $\epsilon\upsilon\nu$ — это прежде всего исследование того, что существует в качестве чего-то одного. Точно так же исследование $\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$ — это прежде всего исследование того, что существует в качестве F или *некоторого* F ⁷⁴. Корнфорд был прав, увидев в «Пармениде» рассмотрение концепции 'одного' и подчеркнув игру с двусмысленностью $\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$ ⁷⁵. Однако, понимая $\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$ в экзистенциальном смысле и затемняя противоречивую структуру диалога, он неизбежно упустил из виду его основную направленность.

Сущее Парменида и сущее Платона

Парменидовское⁷⁶ сущее является онтологическим коррелятом ничем не завуалированного содержания. В конце пути, ве-

⁷⁴ Ср. Kahn 1978: 40: «Какой должна быть реальность, если возможны такие предположения, как 'X есть Y', и иногда истинные? На что будет похож X? На что будет похож Y? И как они могут быть связаны друг с другом?».

⁷⁵ Cornford 1939: 109–15. Ср. McCabe 1996. Как мы сразу увидим ниже, нет строгой двусмысленности 'есть'. Для Платона нет двух разных смыслов 'есть' — скажем, один для тождества, а другой для предикации. Скорее, (предполагаемое) отношение между двумя терминами в 'A есть B' одинаково в обоих случаях, за исключением того, что одно строго или абсолютно, а другое ограничено или определено.

⁷⁶ Если иное не будет указано или очевидно из контекста, я буду ссылаться на Парменида *как его понимал Платон*. Когда это необходимо, я буду отличать Парменида Платона от исторического Парменида. При анализе диалога и в комментариях это имя без какого-либо уточнения будет отсылать к драматическому персонажу.

душего к истине — на котором отрицаются все предикаты, — сущее признается не возникающим и не гибнущим, неподвижным, невредимым и не несовершенным⁷⁷. Ἔστι — это всё, что может быть высказано, только это и ничего больше. Всё остальное — всего лишь имена, которыми пользуются смертные, полагая, что они дают нам достоверную информацию о мире (фр. 8.38–39)⁷⁸. Как становится ясно из «Парменида», парменидовская атрибуция существования «прозрачна». Как показывает Платон в Аргументе 1, ничто не добавляется к парменидовскому одному, когда о нем говорится, что оно существует. Сказать 'одно' и сказать 'одно существует' значит сказать одно и тоже⁷⁹. Анализ Аргумента 1 покажет, что речь идет не о том, существует ли такое одно, которое в нем обсуждается, а о его существовании в качестве некоторого свойства или какого бы то ни было свойства.

Парменидовское сущее следует отличать от логического тождества. Логическое тождество (лейбницеанского типа) — это такое отношение, которое устанавливается между *a* и *b*, когда *a* и *b* являются (1) неразличимыми, или (2) их имена взаимозаменяемы одно на другое *salva veritate*, или (3) и то, и другое вместе. В особенности лейбницеанское тождество не содержит в себе экзистенциального подтекста. В противоположность ему, парменидовское сущее соответствуют абсолютному признанию такого *a*, о котором больше ничего не может быть сказано, поскольку *a* исчерпывает всю вселенную дискурса. Фактически, как в Аргументе 1, в парменидовской концепции существования исключается даже признание *a* определенной сущностью. Признание такого *a* предполагало бы (возможное) существование *b*, чье отличие от *a* отрицается. Но в парменидовской вселенной существования *и истинного мышления* (см. фр. 3) нет ничего, что можно было бы рассматривать наряду с *a*. Существование несомненно подразумевается

⁷⁷ Прочтение οὐδ' ἀτέλεστον во фр. 8.4.

⁷⁸ Прочтение ὄνομα ἔσται. Ср. Mourelatos 1970: 180–185.

⁷⁹ Отметим, что для Парменида не может быть никакого различия между термином и пропозицией, или между объектом и положением дел. Это различие не будет эксплицитно проведено вплоть до платоновского *Sph.* 259e.

в парменидовской концепции бытия, но парменидовское сущее ему не тождественно⁸⁰.

В «Федоне» и «Государстве» Платон в первую очередь был обеспокоен проблемой отношения между идеей одного и многими чувственными вещами, которые носят ее имя. Так же ставится вопрос и в апоретической части I «Парменида». Но, излагая свой метод, платоновский Парменид сразу же указывает, что реальная проблема заключается в отношении между любым 'одним' и любым 'многим'. Чтобы решить проблему отношения идей к чувственно воспринимаемым вещам, Платон сначала преодолел два парменидовских принципа, которые препятствуют любому разговору о причастности или о чем-то подобном. Ему пришлось показать, как возможна рациональная множественность и насколько возможны истинные внутренние отношения между членами такого множества. Только после того, как будет обеспечена эупория в этих наиболее общих терминах, Платон может перейти к деталям своего учения об идеях, о причастности идей к идеям и чувственных вещей к идеям.

Здесь нужно кое о чем предупредить читателя. Строго говоря, платоновскую причастность не следует понимать в терминах (аристотелевской) предикации (хотя иногда я буду использовать слово 'предикация' ради удобства). Это отношение — не из тех, которые возникают между универсалиями и партикуляриями. Более того, отношение между идеями и чувственными вещами окажется дополнительным уточнением отношения между идеями. 'Предикация' — это неверное название. Μέθεξις, 'причастность', не есть ἐν ἐπὶ (или κατὰ) πολλῶν, 'одно над многим' (см. Scolnikov 2003, к 131b6). Отношение между чувственно воспринимаемыми вещами и идеями не является (1) включением (в класс), в том смысле, в котором желтые вещи «подпадают под» общую концепцию желтого. Не является оно и (2) предикацией, в том смысле, как 'желтый' является тем, что 'сказывается' о чем-то (λέγεται:

⁸⁰ Ср. Matthen 1983. См. также Mourelatos 1970; Schofield, в Kirk, Raven, Schofield 1983; и Curd 1991.

Arist. *Metaph.* Δ 7) или ‘принадлежит’ (ὕλαρχει) желтым вещам. И это не (3) конкретизация, в том смысле, в каком любая данная пара является примером ‘пары’; если ‘круг сам по себе’ — или, скажем, ‘что такое быть кругом’⁸¹ — не имеет круглой формы, тогда чувственно воспринимаемый круг не может быть конкретизацией такого круга. (См. Scolnikov 2003: 21, о самопредикации.) Наконец, это даже не (4) несовершенная конкретизация: чувственная пара является парой, не более и не менее, чем двумя элементами. Чувственные вещи — это то, чем они являются *в ином способе существования*. Они не конкретизируют идеи в том же самом смысле, в каком картина не конкретизирует свой оригинал. Она лишь *представляет* его в иной среде. Как становится ясно из «Тимея», в конечном счете не существуют отдельные субъекты предикации, но всем идеям в конечном итоге предидируется ‘место’ (χώρα).

В «Пармениде» Платон не делает различий между двумя смыслами ‘существует’. Он делает различия между двумя способами существования. Если бы всё, что у нас было, — это неоднозначность в двух различных смыслах глагола ‘существует’, тогда апория хозяина и раба (133d7 ff.) осталась бы в силе. У нас было бы два типа сущностей или реальностей, бытие₁ и бытие₂, и любое отношение между ними, согласно допущениям этого аргумента, всё равно было бы невозможно.

Разница между способами существования и типами сущностей имеет решающее значение для понимания «Парменида». Различия между типами сущностей являются классификациями, такими как живое и неживое, огонь и ночь (как у Парменида, фр. 8.56–59), универсалии и партикулярии. Типы в парменидовской терминологии являются ‘отдельными’ или ‘независимыми’ друг от друга (χωρίς ἀλλήλων, фр. 8.56): если что-то принадлежит к одному типу, оно не принадлежит к другому. И наоборот, что-то

⁸¹ Ср. Nehamas 1979: 93. Формулировка Нехамаса не совсем адекватна, но она годится для нашей непосредственной цели. ‘F есть F’ является тавтологически очевидным и принимается как таковое собеседниками Сократа; ‘F — это то, что есть F’, — нет. Критику интерпретации Нехамаса см. Malcolm 1991.

может быть само по себе пятнами краски на куске ткани или дерева, но по отношению к Симмию это может быть его портретом. Быть портретом — это реляционная (πρός τι) характеристика; каждый портрет или образ является портретом или образом *кого-либо*. Быть образом чего-то значит существовать паразитическим способом или модусом. Отметим, что паразитично не обязательно само его *существование*, а только то, что речь идет об образе. Любая из предполагаемых статуй Сократа существует сама по себе как кусок мрамора; то, что в ней зависит от Сократа, является *его* (предполагаемой или подразумеваемой) репрезентацией: она *предназначена* изображать *его*, неважно, хорошо или плохо.

Кроме того, модусы существования не следует путать с уровнями реальности. Привидение, по-видимому, имеет меньшую степень реальности, нежели человек: его нельзя потрогать; оно исчезает с криком петуха и так далее. У него отсутствуют некоторые свойства, которые требуются для признания чего-либо реальным. Если какой-то призрак является также призраком отца Гамлета, тогда его способ существования, как сказал бы Платон, таков, что он зависит от отца Гамлета. В каком-то смысле он и *есть* отец Гамлета, хотя и только производно. Если все призраки должны быть призраками кого-то конкретного, они не только менее реальны, но и способ их существования является производным. Но это не всегда так. Любой персонаж фантастики должен быть менее реальным, чем его автор, но он не зависит от автора в той же мере, в какой образ зависит от своего оригинала.

Платон интерпретирует обладание F (или бытие f , или бытие *неким* F) как более низкую степень существования F . 'Быть F ' принципиально колеблется между 'быть F ' (в полном смысле) и 'быть f ' — то есть 'быть F производно или эпонимно'. В «Федоне» (102 и далее) Платон анализировал предикацию как существование ограниченным способом. Он отделил субъект от его атрибутов и установил различия между такими высказываниями, «которые приписывают свойство субъекту, и такими, которые устанавливают обозначение лингвистических субъекта и предиката»⁸²,

⁸² Stough 1976: 24. См. также Nehamas 1979.

и он настаивал, что обладание *F* не отличается от существования в качестве *F*, за исключением сопутствующих качеств или ограничений. Большое само по себе *есть* большое, но в известном смысле отличается от того, как Симмий является большим. Однако величина в Симмии такова же, как и величина сама по себе; но в Симмии она кажется телесной, временной, относительной, тогда как величина сама по себе не является ничем из этого перечня. Разница между величиной по природе (или величиной самой по себе) и величиной 'в нас' (ἐν ἡμῖν: см., например, *Phd.* 103b5) заключается не в предполагаемых различных *смыслах* 'большого', а в разных *способах* или *модусах*, которые делают большими идеи или чувственно воспринимаемые вещи — примерно так же, как, скажем, Симмий и число 10000 являются большими в разных смыслах. А поскольку Симмий является большим только определенным образом и не каким-то другим, его величина недостаточна, она имеет меньшую степень реальности, чем большое само по себе, которое никаким образом не ограничено.

Но степень реальности не обязательно влечет самопредикацию⁸³. То, что красивое само по себе красиво, самоочевидно. Здесь грамматический предикат *тождествен* грамматическому субъекту. То, что Алкивиад красив, должно объясняться присутствием красоты в Алкивиаде. Однако здесь нет нужды в 'имманентных свойствах'⁸⁴. Алкивиад красив, и красота сама по себе красива; но оба эти случая не тождественны: Алкивиад *обладает* красотой, или, скорее, красота *есть* в Алкивиаде, но ни то, ни другое не верно в отношении красоты самой по себе. Следовательно, можно сказать (несколько некорректным образом), что красота предицируется Алкивиаду, но не красоте самой по себе⁸⁵.

Третий парменидовский принцип, который Платону придется преодолевать, чтобы расчистить путь для своего учения о причастности, заключается в том, что для Парменида имеется только один способ бытия, а именно бытие καθ' αὐτό, 'само по

⁸³ Как утверждает Penner 1987: 142.

⁸⁴ Как показал Stough 1976: 23.

⁸⁵ См. Scolnikov 2003: 60.

себе' (или, точнее, 'по отношению к самому себе'). Сам исторический Парменид уделял этому принципу значительное внимание (фр. 8.29). Даже когда он был готов рассматривать (обманчивую) множественность сущих на Пути мнения, он решительно подчеркивал, что каждое из них есть καθ' αὐτό (фр. 8.58).

В «Федоне» Платон различал 'два типа сущностей' (79a6, δύο εἶδη τῶν ὄντων): умопостигаемые и неизменные как противопоставляемые чувственно воспринимаемым и изменчивым. Для этого он мог сослаться на авторитет Парменида. Но он пошел дальше и заявил также о двух модусах существования. Чувственные вещи — это то, чем они являются в силу причастности или имитации других сущностей, которые суть то, как они существуют сами по себе. Красота сама по себе красива в себе и благодаря самой себе; другие красивые вещи красивы, поскольку они состоят в определенном отношении к красоте самой по себе, и только в каком-то определенном отношении, но не в других (*Phd.* 100b5–101b8). Чувственные вещи могут быть только πρὸς τι, 'по отношению к чему-то', и никогда не καθ' αὐτά, 'сами по себе'. Будучи πρὸς τι, они зависимы, и именно поэтому они недостаточны: они могут быть по-разному предиктированы только πρὸς, или κατὰ, в различных аспектах, и они никогда не способны быть тем, чем они являются сами по себе.

Это изложено в формулировке ограниченного принципа непротиворечия. Сущности, которые соответствуют этому ограниченному принципу, являются тем, что они являются, только по отношению к чему-либо. Чувственно воспринимаемая красивая вещь красива только по отношению к тому или иному наблюдателю или по отношению к тому или иному положению и т.д. Таким образом, два платоновских принципа непротиворечия неявно определяют два модуса существования: абсолютный принцип определяет, что значит быть самим по себе (это уже было сделано историческим Парменидом, как мы видели выше), а ограниченный принцип определяет, что значит быть πρὸς τι, 'по отношению к чему-то', или πρὸς ἄλλα, 'по отношению к другим вещам'⁸⁶.

⁸⁶ Ср. Curd 1988: 309: «Таким образом, у нас имеется два вида 'есть': силь-

Уже Филолай противопоставлял сущности, которые существуют *ποθ' αὐτά*, и те, что существуют *πρὸς ἄλλο*⁸⁷. Однако кажется, что он не предоставил ни обоснования такому различию, ни анализа того, что значит быть *πρὸς ἄλλο* (или, в терминологии Платона, того, что гипотезы имеют такое различие). Это то, что разъясняется в части II «Парменида». Платон уже принял это различие ранее — например, в «Хармиде» (168b и далее), «Государстве» (438a), а также в других местах. Там оно — вероятно, вслед за Филолаем — применялось к различным *типам сущностей*. В «Пармениде» же и последующих диалогах различие между *καθ' αὐτό* и *πρὸς ἄλλο* используется для разграничения *модусов бытия*. (См. *Sph.* 255c13, *Phlb.* 51c.)

Литература

- Allen, R.E., tr. (1983), *Plato's Parmenides*. Oxford: Basil Blackwell.
- Allen, R.E.; Furley, D., eds. (1975), *Studies in Presocratic Philosophy*. Routledge & Kegan Paul.
- Apelt, Otto, tr. (1919), *Platons Dialog Parmenides*. Leipzig: F. Meiner.
- Bonitz, H. (1955 [1870]), *Index Aristotelicus*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Brisson, Luc, tr. (1994), *Platon. Parménide*. Paris: GF-Flammarion.
- Brumbaugh, R.S. (1961), *Plato on the One: The Hypotheses in the Parmenides*. Yale University Press.
- Calogero, G. (1932), *Studi sull'eleatismo*. Roma: Tipografia del Senato.
- Cherniss, H.F. (1938), Review of: C.J. de Vogel, *Een keerpunt in Plato's denken: historisch-philosophische studie* (Amsterdam: H.J. Paris, 1936), *American Journal of Philology* 59: 237–240.
- Cornford, F.M. (1939), *Plato and Parmenides*. Routledge & Kegan Paul.

ное 'есть', которое маркирует реальное, сущностное бытие Идей, и слабое 'есть', которое маркирует производное существование партикулярий». Meinwald 1991 находит в «Пармениде» то, что она принимает как «два вида предикации», интерпретируя таким образом это различие также в стиле Аристотеля.

⁸⁷ Фр. 44 В 11 DK. Поті (дорическая форма — *πρός*) является вариантом *κατά*. О Филолае см. Huffman 1993.

- Curd, P.K. (1988), "Parmenidean Clues in the Search for the Sophist", *History of Philosophy Quarterly* 5: 307–320.
- Curd, P.K. (1991), "Parmenidean Monism", *Phronesis* 36: 241–264.
- Dodds, E.R. (1928), "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *Classical Quarterly* 22: 129–142.
- Fränkel, H. (1975 [1942]), "Zeno's Attack on Plurality", in R.E. Allen and D. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, 102–142. Routledge & Kegan Paul.
- Frede, M. (1967), "Prädikation und Existenzaussage", *Hypomnemata* 18: 1–99.
- von Fritz, K. (1974 [1945–1946]), "Nous, noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)", in Alexander P.D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, 23–85. Garden City, NY: Anchor.
- Furley, D. (1989), "Truth as What Survives the *Elenchos*: An Idea in Parmenides", in P. Huby and G. Neal (eds.), *The Criterion of Truth*, 1–12. Liverpool University Press.
- Gill, M.L.; Ryan, P., trs. (1996). *Plato. Parmenides*. Indianapolis: Hackett.
- Grote, G. (1875), *Plato and the Other Companions of Sokrates*. 3 vols. London: John Murray.
- Guthrie, W.K.C. (1962–1981), *A History of Greek Philosophy*. 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hintikka, J.; Remes, U. (1974), *The Method of Analysis: Its Geometrical Origins and Its General Significance*. Dordrecht; Boston: D. Reidel.
- Huffman, C. (1993), *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge University Press.
- Kahn, Ch. H. (1978), "Linguistic Relativism and the Greek Project of Ontology", in Mervyn Sprung (ed.), *The Question of Being: East-West Perspectives*, 245–265. Pennsylvania State University Press.
- Kahn, Ch. H. (1981), "Some Philosophical Uses of the Verb 'be' in Plato", *Phronesis* 26: 105–134.
- Kirk, G.S.; Raven, J.E.; Schofield, M. (1983), *The Presocratic Philosophers*. 2nd ed. Cambridge University Press.
- Klibansky, R. (1943), "Plato's *Parmenides* in the Middle Ages and the Renaissance", *Medieval and Renaissance Studies* 1: 281–350.
- von Kutschera, F. (1995), *Platons „Parmenides“*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Lee, H.D.P. (1936), *Zeno of Elea*. Cambridge University Press.
- Leshner, J.H. (1981), "Perceiving and Knowing in the *Iliad* and the *Odyssey*", *Phronesis* 26: 2–24.

- Leshner, J.H. (1989), "Parmenides' Critique of Thinking: The *poluderis elenchos* of Fragment 7", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2: 1–30.
- Lynch, W.F. (1959), *An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides*. Georgetown University Press.
- Malcolm, J. (1967), "Plato's Analysis of *to on* and *to me on* in the *Sophist*", *Phronesis* 12: 136–146.
- Malcolm, J. (1991), *Plato on the Self-Predication of Forms: Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.
- Matthen, M. (1983), "Greek Ontology and the 'is' of Truth", *Phronesis* 28: 113–135.
- McCabe, M.M. (1996), "Unity in Plato's *Parmenides*: The Unity of the *Parmenides*", in Christopher Gill and Mary Margaret McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, 5–48. Oxford: Clarendon Press.
- Meinwald, C.C. (1991), *Plato's Parmenides*. Oxford University Press.
- Migliori, M. (1990), *Dialettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Miller, M.H., Jr. (1986), *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*. Princeton University Press.
- Mittelstrass, J. (1988 [1982]), "On Socratic Dialogue", in ed. Charles L. Griswold, Jr. (ed.), *Platonic Writings/Platonic Readings*, 126–142. Routledge.
- Mourelatos, A.P.D. (1970), *The Route of Parmenides*. Yale University Press.
- Nehamas, A. (1979), "Self-predication and Plato's Theory of Forms", *American Philosophical Quarterly* 16: 93–103.
- Niewöhner, F.W. (1971), *Dialog und Dialektik in Platons „Parmenides“* Meisenheim am Glan: A. Hain.
- Owen, G.E.L. (1970), "Plato on Not-being", in Gregory Vlastos (ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, 223–267. Garden City, NY: Anchor.
- Owen, G.E.L. (1986 [1970]), "Notes on Ryle's Plato", in Id., *Logic, Science and Dialectic*, 85–103. London: Duckworth.
- Owens, J. (1963), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. 2nd ed. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Peck, A.L. (1953–1954), "Plato's *Parmenides*: Some Suggestions for Interpretation", *Classical Review* 3: 126–150; 4: 31–45.
- Penner, T. (1987), *The Ascent from Nominalism: Some Existence Arguments in Plato's Dialogues*. Dordrecht: D. Reidel.
- Ranulf, S. (1924), *Der eleatische Satz vom Widerspruch*. Kjöbenhavn: Gyldendalske Boghandel; Nordisk Forlag.
- Reale, G.; Scolnicov, S., eds. (2002), *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

- Robinson, R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Runciman, W.G. (1965 [1959]), "Plato's *Parmenides*", in Reginald E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, 149–184. Routledge & Kegan Paul.
- Ryle, G. (1965 [1939]), "Plato's *Parmenides*", in Reginald E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, 97–148. Routledge & Kegan Paul.
- Ryle, G. (1966). *Plato's Progress*. Cambridge University Press.
- Salmon, W.C., ed. (1970), *Zeno's Paradoxes*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Scolnicov, S. (1971), "On the Epistemological Significance of Plato's Theory of Ideal Numbers", *Museum Helveticum* 28: 72–92.
- Scolnicov, S. (1973), *Plato's Method of Hypothesis in the Middle Dialogues*. Dissertation. University of Cambridge.
- Scolnicov, S. (1975a), "Hypothetical Method and Rationality in Plato", *Kant-Studien* 66: 157–162.
- Scolnicov, S. (1975b), "*Philebus* 15b1–8", *Scripta Classica Israelica* 1: 3–13.
- Scolnicov, S. (1983), "Eraclito e la preistoria del principio di non-contraddizione", in Livio Rossetti (ed.), *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, 97–110. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Scolnicov, S. (1984), "Il *Parmenide* di Platone: Prolegomini ad una re-interpretazione", in Francesco Romano (ed.), *Symbolon 1: Momenti e problemi di storia del platonismo*, 9–36. Università di Catania.
- Scolnikov, S. (1988), *Plato's Metaphysics of Education*. Routledge.
- Scolnicov, S. (1991), "'To Me, Callicles, He Seems Exceedingly in Earnest': On Taking Socratic Irony Seriously", in C. Boudouris (ed.), *The Philosophy of Socrates*, 324–332. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture.
- Scolnicov, S. (1992), "Love and the Method of Hypothesis", *Méthexis* 5: 69–77.
- Scolnicov, S. (1995), "Le parricide déguisé: Platon contre Parménide", in Monique Dixsaute (ed.), *Contre Platon II: Renverser le platonisme*, 215–234. Paris: J. Vrin.
- Scolnicov, S. (1996), "The Private and the Public Logos: Philosophy and the Individual in Greek Thought until Socrates", in C. Boudouris (ed.), *The Philosophy of the Logos*, 196–204. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture.
- Scolnicov, S. (2003), *Plato's Parmenides*. Translated with introduction and commentary. University of California Press.
- Scolnicov, S. (2013), *Euthydemus: Ethics and Language*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Scolnikov, S. (2018), *Plato's Method of Hypothesis in the Middle Dialogues*.

- Edited and with an Introduction by Harold Tarrant. Baden-Baden: Academia Verlag.
- Scolnicov, S.; Brisson, L., eds. (2003), *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum: Selected Papers*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Séguy-Duclot, A. (1998), *Le Parménide de Platon, ou Le jeu des hypothèses*. Paris: Belin.
- Snell, B. (1924), *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Berlin: Weidmann.
- Stough, Ch. L. (1976), "Forms and Explanation in the *Phaedo*", *Phronesis* 21: 1–30.
- Szábó, A. (1969), *Anfänge der griechische Mathematik*. München: R. Oldenbourg.
- Taylor, A.E. (1934), *The Parmenides of Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- Thesleff, H. (1982), *Studies in Plato's Chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Turnbull, R.G. (1998), *The Parmenides and Plato's Late Ontology*. University of Toronto Press.
- Vlastos, G. (1965a), "Degrees of Reality in Plato", in Renford Bambrough (ed.), *New Essays in Plato and Aristotle*, 1–19. Routledge & Kegan Paul.
- Vlastos, G. (1965b [1954]), "The Third Man Argument in the *Parmenides*", in R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, 231–263. Routledge & Kegan Paul.
- Vlastos, G. (1975 [1959]), "A Note on Zeno B 1", in R.E. Allen and D. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, 184–200. Routledge & Kegan Paul.
- Vlastos, G. (1983), "The Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 27–58.
- de Vogel, C.J. (1936), *Een keerpunt in Plato's denken: historisch-philosophische studie*. Amsterdam: H.J. Paris.
- Wahl, J. (1951), *Étude sur le Parménide de Platon*. 4^e éd. Paris: J. Vrin.
- Waterlow, S. (1982), "The Third Man's Contribution to Plato's Paradigmatism", *Mind* 91: 339–357.
- von Wilamowitz-Moellendorf, U. (1948 [1919]), *Platon*. Berlin: Weidmann.
- Wundt, M. (1935), *Platons Parmenides*. Berlin: W. Kohlhammer.
- Zeller, E. (1876), *Plato and the Old Academy*. Trans. by S.F. Alleyne and A. Goodwin. London: Longmans, Green, and Company.