

Ирина Протопопова

«Онтология ума» в «Пармениде» Платона

---

IRINA PROTOPOPOVA

THE ONTOLOGY OF MIND IN PLATO'S *PARMENIDES*

ABSTRACT. The author is convinced that the main purpose of the *Parmenides* is not a logical exercise, as some of the ancient commentators deemed, but “the study of real things”, as claimed by Proclus (μη δεῖ τὴν γυμνασίαν προτίθεσθαι λέγειν αὐτοῖς ὡς σκοπὸν, ἀλλὰ πραγματειώδη πρόθεσιν τινα τοῦ διαλόγου ζητεῖν, *In Prm.* 638.4–6). Such reality is the “being of the intelligible”. From this point of view, the article discusses passages about the location of the One in itself and in Other (145b5–e5), about Movement and Rest (145e6–146a7), about Same-Other (146a8–147b6), and then shows what the above fragments mean from the point of view of the “acts of the mind”. Historical Parmenides’ conception of the immobile “being of the mind” is presented, as well as Gorgias’ view about the impossibility of being being anywhere, from which follows the impossibility of being. In the next part, the location of the One in itself and in Other in connection with *Prm.* 146a8–147b6 is analyzed, and the fruitfulness of considering this issue in the context of the discussion of *chora* in the *Timaeus* (51a8–d1) is shown. The last part of the article contains a comparison of the above analysis of the fragments from the *Parmenides* and *Timaeus* with Plotinus’ ideas about intelligible matter (*Enn.* 2.4.1–6) and the non-reflexive being of the mind (1.4.9.14–23, 1.4.10.3–10). The author concludes that in Plato’s later dialogues, the characteristics of the “identity” and “independence” of *eidōs* are preserved, and they are further enriched by the dialectic of mind as the “One” and being as “Other”.

KEYWORDS: the *Parmenides*, *eidōs*, mind, being, the One, Other, *chora*, the *Timaeus*.

---

«Действительный предмет» «Парменида»

Логическое упражнение или исследование действительных предметов? Такой вопрос по поводу диалога «Парменид» стоял уже перед античными комментаторами. Прокл в своем комментарии на «Парменид» обзревает точки зрения тех, кто склоняется

---

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.02

к первому, и опровергает их. По его мнению, здесь исследуются «действительные предметы» (πραγματικῶδη, *In. Prm.* 630–645). Но что это такое?

В первой части диалога Парменид предлагает свой метод рассмотрения эйдосов и проблемы причастности и заявляет о необходимости отрешиться от чувственного и находиться только в области эйдосов, без которых невозможно никакое мышление и, следовательно, философствование (135b5–c7; 135d7–e4). То есть восемь гипотез относительно «одного» и «бытия», которые рассматриваются во второй части диалога, должны пониматься прежде всего как гипотезы относительно *деятельности* ума. Это не удивительно, если мы вспомним исторического Парменида, который отождествлял «мыслить» (τὸ νοεῖν) и «быть» (τὸ εἶναι). Существует большое количество интерпретаций этого отождествления<sup>1</sup>, но мы в данном случае (как и во многих других) солидарны с Плотинем, который в нескольких «Эннеадах» цитирует это место из поэмы Парменида и обсуждает его:

Парменид — еще прежде Платона — касался того же, поскольку сочел в тождество бытие и ум, и бытие полагал не в чувственных вещах, говоря, что «одно и то же — мыслить и быть» (τὸ ἕν αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι). Он говорил, что это [бытие] неподвижно — несмотря на то, что приобщал к нему мышление, — изгоняя из него все телесные движения, чтобы оно всегда оставалось самотождественным; он сравнивал его с «протяженностью сферы» (ὄγκῳ σφαίρας), поскольку оно содержит всё, и мышление не вне его, но в нем самом (*Enn.* 5.1.8.14–18).

Как видим, Плотин здесь подчеркивает, что мышление у Парменида неподвижно, но это можно понять в свете того, что для него важнее всего самотождественность ума и его неподверженность никаким воздействиям извне, поскольку оно охватывает собою всё. Дальше нас будет интересовать прежде всего эта «независимость» ума, его движение и «нахождение» в себе и вне себя,

<sup>1</sup> См., например, Cordero 2004 и 2011, Coxon 2009, Curd 1998, Mourelatos 1970, Sachot 2016, Taran 1965.

а пока подчеркнем, что парменидовское описание «ума-бытия» сходно с характеристиками эйдосов в платоновских диалогах так называемого среднего периода («Федон», «Пир», «Федр», «Государство»). Вот что говорится в «Пире» о прекрасном самом по себе: «само по себе, всегда в самом себе единообразное (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν); все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает (πάσχειν μηδέν)» (*Smp.* 211b1–2)<sup>2</sup>.

В «Софисте» Чужеземец близко к этому описывает взгляды «друзей эйдосов» (τῶν εἰδῶν φίλου), которые считают подлинным бытием (τὴν ὄντως οὐσίαν) не то, что воспринимается ощущением, но лишь самодостаточные и самождественные вечные эйдосы, ни с чем не взаимодействующие и неподвижные (248a4–b1). Чужеземец опровергает эти взгляды, показывая, что коль скоро эти люди признают, что душа познает (τὴν μὲν ψυχὴν γινώσκειν), а бытие познается (τὴν δ' οὐσίαν γινώσκεισθαί), то нужно также признать, что эйдосы в качестве подлинного бытия сообщаются (κοινωνεῖν) с познающим. Поэтому необходимо согласиться, что «бытие (οὐσία), познаваемое познанием, настолько познается, насколько движется в силу страдания, а оно, говорим мы, не могло бы возникнуть у того, что пребывает в покое» (*Sph.* 248e2–4)<sup>3</sup>.

Таким образом, эйдосы с этой точки зрения, с одной стороны, самождественны, с другой — подвержены воздействию познающего, то есть должны испытывать некое претерпевание, а значит — движение. Из этого следует, что они не могут считаться абсолютно независимыми. И сразу вслед за этим идет описание «совершенно сущего», которое весьма отлично, например, от «пустотного» эйдоса прекрасного в «Пире»:

Чужеземец. Но, ради Зевса, неужели нас будет так легко убедить в том, что на самом деле движение (κίνησις), жизнь (ζωήν), душа (ψυχὴν) и разумение (φρόνησις) отсутствуют в совершенно

---

<sup>2</sup> Пер. С.К. Апта.

<sup>3</sup> Здесь и далее пер. И.А. Протопоповой.

сущем (τῷ παντελῶς ὄντι), а оно не живет и не думает (φρονεῖν), но, возвышенное и священное, ума (νοῦν) же не имеющее, пребывает в неподвижности?

Т е э т е т. Ужасной, Чужеземец, уступили б мы речи (λόγον).

Чужеземец. Но скажем ли мы, что умом оно обладает, а жизнью — нет?

Т е э т е т. Да как же это можно?

Чужеземец. Но, говоря, что ему присущи оба, не скажем ли, что они у него в душе (ἐν ψυχῇ)?

Т е э т е т. А как иначе могли бы они у него быть?

Критикуя «отца нашего» Парменида, Чужеземец показывает необходимость для подлинного бытия и движения, и покоя, обосновывая это способом существования «совершенно сущего», в котором присутствуют жизнь, душа и ум — именно для деятельности последнего движение и покой являются парой необходимых составляющих из так называемой великой пятерницы наряду с тождественным-иным и бытием.

Чужеземец. Но следует ли сказать, что имея ум, жизнь и душу (νοῦν μὲν καὶ ζῶην καὶ ψυχῇ), оно, будучи одушевленным, всё же стоит совершенно неподвижно?

Т е э т е т. По крайней мере мне всё это кажется бессмысленным.

Чужеземец. И нам следует допустить, что движимое и движение существуют.

Т е э т е т. Конечно.

Чужеземец. И значит, выходит, Теэтет, что если существующее неподвижно, то нигде нет никакого ума по отношению к чему бы то ни было.

Т е э т е т. Именно так.

Чужеземец. Но, с другой стороны, если мы допустим, что всё есть несущееся и движущееся, то таким рассуждением (τῷ λόγῳ) мы исключим эту самую вещь [ум] (ταῦτόν τοῦτο) из сущих (τῶν ὄντων).

Т е э т е т. Как это?

Чужеземец. Ты считаешь, что без покоя (στάσεως) могло бы возникнуть то, что всегда существует в тех же отношениях, одинаковым образом и относительно того же самого?

Т е э т е т. Никоим образом.

Ч у ж е з е м е ц. Так что же? Ты видишь, как без всего этого мог бы где бы то ни было существовать или возникнуть ум?

Т е э т е т. Совсем не вижу.

Ч у ж е з е м е ц. И потому каждым словом (λόγῳ) нам надо сражаться против того, кто, затмив (ἀφανίζων) знание, разумение и ум (ἐπιστήμην ἢ φρόνησιν ἢ νοῦν), стал бы каким-либо образом на чем-то настаивать (*Sph.* 248e6–249d6).

Итак, подлинное бытие — это самоидентифицирующиеся эйдосы, которые при этом познаются, а в качестве составляющих «совершенно сущего» они представляют собой ум, с необходимостью содержащий взаимодействующие друг с другом противоположности. Важно подчеркнуть, что ум как совершенно сущее — это не просто некий объект абстрактного философствования и не метафора, а то, что направляет само же исследование. В «Софисте» показано, как собеседники ищут, что такое движение, покой и бытие, а потом оказывается, что они с самого начала ведомы этими эйдосами: «душа и ум, движение и покой, о которых идет рассуждение, сами являются участниками обсуждения себя же, поскольку без них невозможно никакое размышление. В этом и заключается смысл „метода логосов“ — мы вопрошаем собственную душу о собственном же мышлении, а целостность этого процесса, в котором присутствуют и „покой“, и „движение“, и есть „усия“. Таким образом, это не формальная логика, а демонстрация того, что мы схватываем „бытие как сущность“ собственным движением ума, которые (движение и ум) при этом тоже являются бытием»<sup>4</sup>. То есть, с одной стороны, рассматриваемые эйдосы — это предметы исследования, к которым можно относиться логически, с другой — сама деятельность ума, обуславливающая возможность дискурсивной логики.

Подобным образом в «Федоне» показано, как отличается «равенство само по себе» от равного в мире чувственных предметов. Первое позволяет нам схватывать равенство/неравенство камней

---

<sup>4</sup> Протопопова 2019: 73.

и бревен не благодаря индукции, а потому что этот эйдос изначально существует в уме как возможность такого схватывания, — хотя на уровне рефлексии мы можем его опознать именно исследуя наше восприятие чувственных вещей (*Phd.* 74–75d). Схватить такой эйдос и осознать его — это не логическая операция, а обращение к собственному уму как условию восприятия. При этом, когда я схватываю свой способ восприятия «равного» в качестве эйдоса, во мне одновременно действуют эйдосы движения, покоя, тождественного, иного, благодаря взаимодействию которых отличаются равенство от неравенства и каждое из них отождествляется с собой, а это возможно только при движении ума от одного к другому и фиксации (покое) схватываемого.

Вернемся к «Пармениду»: как и в «Софисте», здесь ставится проблема причастности чувственного к эйдетическому, а для ее решения Сократ предлагает показать, как возможно взаимодействие между самими эйдосами. Итак, Платон в «Пармениде» занят рассмотрением эйдосов, и «действительные предметы» здесь — это не логические абстракции, а сама деятельность (*энергия*, как сказал бы Плотин) ума.

*«Парменид»: в себе и в ином, движение-покой, тождественное-иное*

В контексте вышесказанного мы хотим рассмотреть, как даны в «Пармениде» две пары великой пятерницы «Софиста» — движение-покой, тождественное-иное. В качестве сущих они появляются во второй гипотезе, где рассматривается «одно есть», а «есть» имеет смысл экзистенциального утверждения, в отличие от первой гипотезы, где «есть» выступает лишь в роли связки. Первая гипотеза рассматривает «одно = одно», и в результате оказывается, что его нельзя ни помыслить, ни представить, ни высказать и т.д.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Различные точки зрения на «субъекты» разных гипотез см. Allen 1997, Cornford 1939, Hermann 2010, Miller 1986, Rickless 2007, Sayre 1996, Scolnicov 2003, Tabak 2015, Turnbull 1998.

Во второй гипотезе эти две пары вводятся после пассажа о нахождении одного в себе и в ином, что, в свою очередь, оказывается возможным, когда мы видим, что одно, которое *есть*, является целым, обладающим частями («одно» и «есть»), и потому сразу же оказывается числом и производит множество.

— Но ежели оно таково, не будет ли оно находиться и в себе самом, и в ином?

— Каким образом?

— Каждая часть находится в целом, и ни одна — вне целого.

— Согласен.

— И все части охватываются целым.

— Да.

— И при этом одно представляет собой совокупность всех своих частей, причем ни больше и ни меньше, а именно всех.

— Да.

— Значит, одно и есть целое?

— А как же иначе?

— Но ежели все части как раз находятся в целом, а одно есть и все части, и само это целое, и все охватывается целым, то одно будет охватываться одним, и в этом смысле одно будет само в себе.

— По-видимому, да.

— Но вместе с тем целое не сводится к своим частям — ни ко всем, ни к какой-нибудь одной. В самом деле, если оно во всех частях, то и в любой одной: потому что, если оно отсутствует в какой-то одной, оно уже не сможет быть во всех; и если эта часть — одна из всех, а целого в ней нет, — как же тогда оно будет во всех частях?

— Никак.

— То же самое с некоторыми частями: если бы целое находилось в некоторых частях, то большее было бы в меньшем, а это невозможно.

— Конечно, невозможно.

— А если целого нет ни в большинстве частей, ни в какой-то одной части, ни во всех, то выходит, что больше оно вообще не может нигде находиться.

— Выходит.

— Поэтому, не находясь нигде, оно было бы ничем, но, будучи целым, оно, поскольку в самом себе оно не находится, должно находиться в ином.

- Вот именно.
- Поэтому одно как целое находится в ином; но как совокупность всех частей оно само в себе. Так и выходит, что одно должно быть и в себе самом, и в ином.
- Должно (*Prm.* 145b5–e5)<sup>6</sup>.

Таким образом, «движение-покой» возникают в тексте после описания того, как одно находится и в себе, и в ином. Такое нахождение подразумевает движение, поскольку имеется в виду различие: ум как бы перемещается от себя к иному и обратно. Но не случайно мы говорим «как бы», поскольку он при этом присутствует одновременно в этих двух условных «местах»: в себе и в ином. Представим себе для наглядности великую пятерицу «Софиста»: взаимодействие эйдосов как «частей» ума — это нахождение «одного» в самом себе, а эйдосы, взятые как целое, — нечто иное. При этом смещение внимания от одного «места» к другому — это движение, а одновременное присутствие в обоих — покой. При этом же пятерица как таковая, то есть совокупность частей «одного», тождественна себе и является иным по отношению к себе как к целому, таким образом становясь иным по отношению к иному (*Sph.* 254d–255e).

В «Пармениде» во фрагменте о «тождественном-ином» говорится как раз об этом: одно тождественно себе; одно — иное по отношению к себе; одно — иное по отношению к иному (146a8–d7). Но самое интересное — четвертый пункт: как одно может быть тождественным иному?

Значит, если иное никогда не будет в тождественном, нет ничего существующего, в чем иное было бы хоть какое-нибудь время; а если оно будет в течение какого бы то ни было времени в чем-либо, в течение этого времени иное будет в тождественном. Разве не так?

- Так.
- Но поскольку оно никогда не находится в тождественном, иное никогда не может быть в чем-либо.

---

<sup>6</sup> Здесь и далее пер. Ю.А. Шичалина.



- Правильно.
  - Значит, иное не может быть ни в том, что не есть одно, ни в том, что есть одно.
  - Выходит, нет.
  - Значит, не благодаря иному одно будет иным по сравнению с тем, что не есть одно, и то, что не есть одно, — иным, чем одно.
  - Пожалуй, нет.
  - Но и благодаря самим себе они не будут иными по отношению друг к другу, если они не причастны иному.
  - никоим образом.
  - Но если они не суть иные ни благодаря самим себе, ни благодаря иному, не должны ли они совершенно избегать этого бытия иными по отношению друг к другу?
- <...>
- Но то, что не есть ни части ни целое, ни иное друг для друга, мы признали тождественным друг другу.
  - Конечно, признали.
  - Тогда давай скажем, что одно, поскольку оно именно таково по отношению к тому, что не есть одно, — тождественно ему (146d8–147b8).

В связи с этим вернемся к фрагменту о нахождении и спросим: как одно, находящееся в себе, может быть тождественно одному, находящемуся в ином? И как вообще одно — читай «ум» — может где-то «находиться»?

Вспомним поэму Парменида — бытие и ум там неподвижны. У Парменида единое бытие, по сути, не может находиться где-то, поскольку кроме него ничего нет — никакого отличного от него «места». По этому поводу софист Горгий рассуждает так:

И если оно, с одной стороны, не имело рождения, то оно беспредельно. Но, с другой стороны, беспредельное, пожалуй, никогда не будет существовать. Ибо оно не будет находиться ни в себе, ни в ином. Ибо в таком случае их было бы два или более: первое — само сущее и второе — то, в котором оно пребывает; существующее же нигде вовсе не существует, согласно аргументу Зенона насчет пространства (*MXG 979b20–980b1*)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Пер. Р. Галанина.

То есть, по Горгию, бытие, будучи беспредельным, не может иметь никакого места, а значит, не существует. Платон же, вводя во второй гипотезе «есть» по отношению к «одному», показывает необходимость одного соотноситься с чем-то — поскольку вне взаимодействия с иным его нельзя помыслить. В такой необходимости взаимодействия для умопостигаемых эйдосов исследователи видят пересмотр Платоном своих взглядов на эйдосы, высказанных в «средних» диалогах.

А теперь попробуем взглянуть на это нахождение одного в себе и в ином, а также отождествление «одного» с «иным» в контексте «Тимея» — по общему признанию, одного из поздних диалогов.

*Умопостигаемый образец и хора: едины и раздельны?*

В «Тимее» говорится о трех главных родах, или эйдосах, где первый — это умопостигаемый образец, «отец», причем его характеристика близка тому, что мы узнаем об эйдосах в «средних» диалогах: «есть единый самотождественный эйдос (ἐν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτὰ εἶδος ἕχον), не рожденный и не гибнущий, ничего не принимающий в себя откуда бы то ни было и сам ни во что не входящий, незримый и никак иначе не ощущаемый, рассматривать который выпало на долю мышлению» (τοῦτο ὁ δὲ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν, *Ti.* 52a1–4). Второй род — его чувственный отпечаток, «ребенок»: «ощутимый, рожденный, вечно несомый, возникающий в каком-то месте и вновь оттуда исчезающий, воспринимаемый с помощью мнения, соединенного с ощущением» (52a5–7). Третий род — то, что сначала называется «восприемницей и кормилицей» (48e–51b), а потом «хорой», «пространством», и это то, в чем проявляются отпечатки. Хора «вечна, не приемлет разрушения, предоставляет место всякому возникновению, но сама воспринимается вне ощущения, посредством какого-то незаконного умозаключения, и поверить в нее почти невозможно» (52a8–b2).

Обратим внимание: характеристики третьего рода близки тому, что говорится о первом, — хора, как и умопостигаемый об-

разец, тоже вечна, не подвержена гибели и не воспринимается ощущением. Однако она не воспринимается и умом, а является словно бы во сне как некая греза, заставляющая нас представлять пространство необходимым даже для ума.

Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и родственные им понятия мы в сонном забытии переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, но неизменно являет собою призрак чего-то иного, ему и должно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем (*Ti. 52b3–c5*)<sup>8</sup>.

Итак, *хора*, несмотря на свою трудноуловимость, — это тоже *эйдос*, и главная ее характеристика — быть вместилищем для всего рожденного, то есть отпечатков. При этом хора является *иным* для этих образов, поскольку сами они тоже *иные* по отношению к образцу, и проявляются лишь в *ином*. Хора вмещает отпечатки ума, но не сам ум, то есть она оказывается совершенно независимой от образца. Подчеркнуто, что природа подлинного, то есть умопостигаемого, бытия непричастна сну и какому-либо «пространству», которое проявляется только как результат нашего «сонного забытья». В словах о том, что мы приписываем каждому существу необходимость занимать какое-то место, чувствуется полемика с «людьми земли» из «Софиста» и такими авторами, как Горгий (ср. выше его рассуждение о невозможности беспредельному *быть*, поскольку оно не занимает никакого места). Но несмотря на полную, казалось бы, противоположность первого и третьего родов, они обладают сходными характеристиками, которые отличают их от второго (вечность, нерожденность, бессмертность, неподверженность ощущениям).

---

<sup>8</sup> Пер. С.С. Аверинцева.

Обратим особое внимание на последнее предложение фрагмента: «Между тем на подмогу истинному бытию выступает тот безупречно истинный довод, согласно которому, если некая вещь представляется то чем-то одним, то другим, причем ни то, ни другое взаимно друг друга не порождает, то вещь эта будет одновременно одним и двумя» (τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθῆς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ἦ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γενόμενον ἐν ἅμα ταῦτόν καὶ δύο γενήσεσθον) (Ti. 52c5–d1)<sup>9</sup>.

Комментаторы признают это место достаточно темным и толкуют по-разному. Например, Р. Арчер-Хинд считает, что здесь имеются в виду образец и его отпечатки<sup>10</sup>, Корнфорд же полемизирует с ним, видя здесь образец и хору<sup>11</sup>.

Мы согласны с Корнфордом в том, что здесь подразумеваются эйдос «умопостигаемого единого» и хора. Однако что же значит последняя фраза, которую Корнфорд характеризует как «темную»: γενόμενον ἐν ἅμα ταῦτόν καὶ δύο γενήσεσθον? Он вспоминает здесь фрагмент 138a2–b5 из «Парменида», относящийся к первой гипотезе, где «одно = одно» и потому ему нельзя приписать никаких характеристик. В данном фрагменте говорится, что это «од-

---

<sup>9</sup> Пер. С.С. Аверинцева с изменениями.

<sup>10</sup> Archer-Hind 1888: 186.

<sup>11</sup> Cornford 1935: 194–195: «The last part of the sentence contrasts with this fleeting semblance, the Form which has real being. We should expect merely the statement that the Form, since it is self-subsisting, requires no medium and so is not in Space. Plato complicates matters by adding the statement that neither is Space in the Form. 'That which has real being (the Form) has the support of the exactly true account' (no mere 'likely story'); and this declares that 'so long as the two things are different, neither can ever come to be in the other in such a way that the two should become at once one and the same thing and two'. The language is obscure, but the whole drift of the passage demands that the two things in question must be the Form and Space. These must remain for ever distinct. The Form, we have been told, cannot receive anything into itself from elsewhere. This applies to Space, which can never enter into the existence of Forms. Nor can the Form ever pass into anything else anywhere; it can never enter Space, and Space cannot receive anything more than the copy. What remains obscure is the consequence stated in the last words: the result of the one coming to be in the other would be that 'the two would become at once one and the same thing and two'».

но» не имеет ни частей, ни целого, не может находиться ни в себе, ни в другом: «тогда само охватывающее должно быть чем-то одним, а охватываемое — другим, потому что в качестве целого одно и то же не может сразу испытывать и вызывать оба состояния; вот почему в таком случае одно больше не может быть одним, но окажется двумя» (138b2–6). Корнфорд связывает этот фрагмент «Парменида» с рассматриваемым фрагментом «Тимея», по ходу дела вспоминая приведенный выше аргумент Горгия, и делает вывод: «two things will be the Form (which must retain its unity) and its extension, the space it has admitted; and this last is the fundamental element of body. But Forms are essentially bodiless. So the Form cannot enter Space, nor can Space enter the Form as extension»<sup>12</sup>.

Таким образом, здесь вроде бы предполагается, что умопостигаемый образец и хора никогда ни соприкасаются друг с другом. Однако в более поздней своей работе, посвященной поэме Парменида и платоновскому диалогу «Парменид», Корнфорд выдвигает положение, что разные гипотезы диалога подразумевают разные «одно» и «есть», поэтому их выводы хоть и различны, но не противоречивы<sup>13</sup>. В первой гипотезе «одно» не обладает никакими характеристиками, потому что применительно к нему «есть» будет использоваться только в качестве связки, а во второй гипотезе «одно» получает множество характеристик, поскольку «есть» выступает в роли экзистенциального утверждения.

И вот во второй гипотезе мы видим, что одно находится и в себе, и в ином (см. выше). Теперь стоит сравнить этот фрагмент о нахождении умопостигаемого одного в «чем-то» с рассмотренным пассажем из «Тимея». В «Тимее» говорится о невозможности схождения эйдоса ума с эйдосом пространства, но при этом они каким-то образом имеют отношение друг к другу благодаря отпечаткам, то есть порождениям образца, которые проявляются в хоре. Но речь в диалоге идет прежде всего о космологии, поэтому Тимей в начале называет свой рассказ лишь «правдоподобным мифом» (τὸν εἰκότα μῦθον, 29d2), а во фрагменте о невоз-

---

<sup>12</sup> Cornford 1935: 196.

<sup>13</sup> Cornford 1939: 109–115.

возможности подлинному бытию находиться «где-то» говорится об истинном непогрешимом логосе (δι' ἀκριβείας ἀληθῆς λόγος) — именно этот логос возвещает, что «вещь эта будет одновременно одним и двумя» (Ti. 52c5–d1).

Что же такое для умопостигаемого эйдоса — находиться и в себе, и в ином, а также быть тождественным иному? На мой взгляд, здесь имеет смысл обратиться к трактовке Плотина.

*Плотин: умопостигаемая материя и бытие ума*

Хора, как и «восприимница-кормилица», часто сопоставляется у античных авторов с материей (ср. Arist. GC 329ab). В нашем контексте особый интерес имеет трактовка материи Плотинем, поскольку он подчеркивает необходимость существования *умопостигаемой материи*, которая каким-то образом была бы восприимницей не впечатков, как космическое пространство в «Тимее», а самих эйдосов.

Если есть многие эйдосы, в них необходимо должно быть и что-то общее, и что-то особенное, чем они отличаются друг от друга. Это особенное есть разделяющее различие и свойственная каждому форма. Но если есть форма, значит есть и оформленное, относительно чего существует различие (εἰ δὲ μορφή, ἔστι τὸ μορφοῦμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά). Следовательно, всегда есть и материя, принимающая формы, есть и подлежащее. И еще, если там есть умопостигаемый космос (κόσμος νοητός), а наш космос есть подражание тамошнему, и наш космос есть составленное, и составленное из материи, то там тоже должна быть материя. И еще, как можно говорить о космосе, не видя его в эйдосе? Как мог бы быть эйдос, не будучи схваченным чем-то? Ведь умопостигаемое, с одной стороны, есть совершенное всё, не имеющее частей, с другой стороны — оно в каком-то смысле делимо. Если части отделены друг от друга, то само разделение и рассечение есть претерпевание материи, ибо делима именно она (Enn. 2.4.4.2–14)<sup>14</sup>.

Таким образом, умопостигаемая материя, в отличие от «здешней», не отделима от умопостигаемых эйдосов. Вспомним вели-

<sup>14</sup> Здесь и далее пер. Т.Г. Сидаша с изменениями.

кую пятерицу «Софиста»: бытие, движение-покой, тождественное-иное существуют как нечто «неслиянное и нераздельное», некий «умопостигаемый атом», внутри которого все эйдосы, тем не менее, отличны друг от друга, хотя составляют нераздельное целое. Различение эйдосов обеспечивается эйдосом иного, и в этом отношении он может быть сопоставлен с умопостигаемой материей, которую можно назвать *необходимым условием различаемости* эйдосов; при этом различные эйдосы и условие их различения представляют собой неразрывное целое. Плотин, сравнивая «тамошнюю» и «здесьнюю» материи, говорит, что вторая — это эйдолон, а первая — подлинная форма, и ее можно считать сущностью (οὐσίαν τὴν ὄλην): «ибо Там подлежащее есть сущность, лучше сказать, оно мыслимо вместе с формой и при ней, так что вместе они образуют целое — просветленную сущность» (τὸ γὰρ ὑποκειμενον ἐκεῖ οὐσία, μᾶλλον δὲ μετὰ τοῦ ἐπ' αὐτῇ νοουμένη καὶ ὅλη οὐσα λεφωτισμένη οὐσία) (*Enn.* 2.4.5. 18–23).

Итак, если сопоставить платиновскую концепцию умопостигаемой материи с фрагментами о нахождении в себе и в ином в «Пармениде» и одновременно с описанием великой пятерицы в «Софисте», получится следующее. Нахождение эйдосов в себе — это их взаимодействие друг с другом как частей целого. Но целое обеспечивается именно *различенностью* частей благодаря эйдосу *иного*, а также самим *условием* их различаемости, что можно соотнести с умопостигаемой материей и эйдосом космической хоры. Важно подчеркнуть, что «нахождение в ином» как в умопостигаемой материи не предполагает «вместилища» и «вместимого», как и самого «места», поскольку, как говорилось в первом разделе, имеется в виду сама деятельность, или «энергия», или «жизнь» эйдосов.

В заключение вернемся к фрагменту о тождественности одного с иным в «Пармениде» (146d8–147b8) и к заключительной фразе фрагмента о хоре из «Тимея», где говорится о том, что нечто, представляющееся то одним, то другим, причем одно не порождает другое, будет одновременно и одним, и двумя (52c5–d1). По-

лагаю, это можно толковать так, что ум и его «иное», то есть умопостигаемая материя, являются однопорядковыми и независимыми эйдосами, которые при этом не могут существовать по отдельности. Но если до сих пор мы подчеркивали аспект ума как взаимодействия эйдосов, то теперь обратимся к другой стороне «одного», причастного к «есть», — то есть собственно к бытию.

Плотин не раз цитирует высказывание Парменида (fr. 3 В DK) о тождестве «бытия и мышления» (*Enn.* 1.4.10.6, 3.8.8.8, 5.1.8.17). Но помимо этого он говорит не только о бытии рефлексивного мышления, обращенного на собственные акты схватывания, но и о некоей независимой, «скрытой» от мышления «жизни ума», не относящейся при том к чувственной жизни.

В трактате «О счастье» говорится, что кто-нибудь, возможно, считает подлинную мудрость требующей восприятия и осознания ее (τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῷ), поскольку именно в деятельной мудрости (ἐν γὰρ τῇ κατ' ἐνέργειαν σοφίᾳ) присутствует счастье (*Enn.* 1.4.9.15–17). Однако, по Плотину, «энергия» мудрости может быть скрыта от самого мудреца:

Если бы разумение и мудрость приходили в душу извне, вероятно, так можно было бы сказать; но если ипостась мудрости находится в какой-то сущности, или, лучше сказать, в сущности как таковой, то сама эта сущность (αὐτὴ ἡ οὐσία) не прекращает существовать и в спящем, и в том, кто не сознает себя (μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ); сама энергия сущности пребывает в нем, и эта энергия неусыпна (ἢ τῆς οὐσίας αὐτῇ ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἡ τοιαύτη ἄυπνος ἐνέργεια (*Enn.* 1.4.9.14–23).

Здесь οὐσία переведена как «сущность», но я полагаю, что, например, во многих местах у Платона для перевода «усии» гораздо больше подходит слово «бытие»<sup>15</sup>, и тогда ипостась мудрости находится в бытии как таковом, и оно не прекращается ни в спящем, ни в не осознающем себя, поскольку в нем присутствует сама неусыпная энергия бытия. Эта энергия скрыта, поскольку она

<sup>15</sup> См. Протопопова 2014.



не относится ни к чему чувственному, но также и не к отражениям эйдосов. Плотин приводит здесь в пример зеркало, отражение в котором — лишь отпечаток, эйдолон (вспомним хору), и такое отражение в зеркале в отношении ума связано с рефлексивным мышлением: «похоже, что восприятие существует и возникает, когда умное действие возвращается к себе, когда то, что действует в жизни души, состоящей в мышлении, словно бы отошло назад: так же, как в гладком зеркале замирает сияние» (*Enn.* 1.4.10.6–10). Однако, по Плотину, «должна быть деятельность до восприятия, если в самом деле „одно и то же мыслить и быть“» (δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέρῳμα εἶναι, εἴπερ ‘τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι’) (1.4.10.3–6).

Таким образом, Плотин обосновывает парменидовским тождеством бытия и мышления наличие некоего *нерефлексивного бытия ума* — по его мнению, оно обнаруживается и во время бодрствования: например, читающий не обязательно осознает акт своего чтения, особенно когда он сосредоточен на содержании читаемого; мужественный не знает, что он ведет себя мужественно и т.д. По его словам, «осознающие рискуют замутить ту деятельность, которую они осознают; только когда они одни, они чисты и наиболее совершенно действуют и живут. Когда в этом состоянии находится благой муж, его жизнь наиболее полна, она не разлита в ощущения, но собрана в себе самой в тождество» (*Enn.* 1.4.10.21–33). Думаю, что здесь скрыта аллюзия на слова Сократа в «Федоне» о необходимости такого очищения для философа, в котором душа приучается отрешаться от всего чувственного и сосредоточиваться в себе самой (*Phd.* 87c).

Таким образом, можно говорить о некоем «бытии» ума, которое оказывается тем самым «есть» по отношению к «одному», которое выдвигается в качестве экзистенциального утверждения во второй гипотезе «Парменида»; также это «бытие» оказывается «другим», не зависящим от «одного» и притом тождественным ему (*Prm.* 146d8–147b8), что аналогично хоре в ее отношении к образцу: они и независимы, и нераздельны, то есть они «и два, и одно».

Казалось бы, вводя в «Пармениде» необходимость взаимодействия эйдосов и показывая подробнее в «Софисте», как это взаимодействие осуществляется, Платон полностью забывает о самодостаточности эйдосов — но в «Тимее» он возвращается к этой характеристике, которая осложняется и затемняется тем, что речь идет о космологии. Тем не менее, она близка тому, что в «Пармениде» говорится о тождественном-ином и о нахождении «одного» в себе и в ином, а в целом восходит к основной посылке второй гипотезы «одно есть», где «одно» понимается как ум, а «есть» — как его бытие. Умопостигаемый эйдос остается абсолютно самотождественным — то есть все характеристики эйдосов среднего периода сохраняются — но он «есть», и это «есть» оказывается иным по отношению к нему, хотя это и есть он сам в аспекте своего бытия.

---

### Литература

- Галанин, Р.Б. (2016), *Риторика Протагора и Горгия*. СПб.: Издательство РХГА.
- Протопопова, И.А., пер. (2019), *Платон. Софист*. Перевод, исследование, комментарии. СПб.: Платоновское философское общество.
- Протопопова, И.А. (2014), “ὄντις: сущее и/или сущность («бытийные термины» в диалоге «Софист»)", *Платоновские исследования* 1: 79–87.
- Шичалин, Ю.А., пер. (2017), *Платон. Парменид*. Перевод с введением, комментариями, приложением. СПб.: Издательство РХГА.
- Allen, R.E. (1997), *Plato's Parmenides*. Yale University Press.
- Archer-Hind, R.D., ed. (1888) *The Timaeus of Plato*. London; New York: Macmillan and Co.
- Cordero, N.-L. (2004), *By Being, It Is: The Thesis of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Cordero, N.-L., ed. (2011) *Parmenides, Venerable and Awesome*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Cornford, F.M., tr. (1935), *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Hackett Publishing Company.

- Cornford, F.M., tr. (1939), *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Coxon, A.H., ed. (2009), *The Fragments of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Curd, P. (1998), *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton University Press.
- Hermann, A., ed. (2010), *Plato's Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Miller, M.H. (1986) *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*. Princeton University Press.
- Mourelatos, A.P.D. (1970), *The Route of Parmenides: A Study of Word Image and Argument of the Fragments*. Yale University Press.
- Protopopova, I. (2014). "ὄντ' ἄνθρωποι: "Beings" and/or "essence" ("essential" semantics in the dialogue *Sophist*)", *Platonic Investigations* 1: 79–87. (In Russian.)
- Rickless, S.C. (2007), *Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenides*. Cambridge University Press.
- Sachot, M. (2016), *Le Poème de Parménide restauré et décrypté*. Université de Strasbourg. URL: <https://univoak.eu/islandora/object/islandora:69996>.
- Sayre, K.M., tr. (1996), *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of Plato's Parmenides*. University of Notre Dame Press.
- Scolnicov, S. (2003), *Plato's Parmenides*. University of California Press.
- Tabak, M. (2015), *Plato's Parmenides Reconsidered*. New York: Palgrave Macmillan.
- Taran, L. (1965), *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton University Press.
- Turnbull, R.G. (1998), *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*. Toronto University Press.