

Платон и платоноведение

Алина Алексеева

Механизм медиальности в диалоге «Парменид»: фундаментальная схема онтологии и методологии Платона

ALINA ALEKSEEVA

THE MECHANISM OF MEDIALITY IN THE *PARMENIDES*:

A FUNDAMENTAL SCHEME OF PLATO'S ONTOLOGY AND METHODOLOGY

ABSTRACT. The article examines the relationship between the first and second hypotheses in Plato's dialogue *Parmenides* as a guiding thread to explaining the principal difficulties involved in understanding Plato's idealism. One of these difficulties is the insufficiently clarified mechanism of communication between two seemingly separate ontological planes, the world of ideas and the world of being. To solve this problem, we introduce the notion of the medial plane or mechanism of mediality, which is intended to reveal the structure of this relationship. The context in which this mechanism is revealed is associated with the fundamental *eide*, which determine Plato's ontology and method: "One", "Many", "Being", and "Other". They simultaneously define both the world structure and the possibility of thinking about it, because their interaction generates a numerical series that reveals the aspiration of the two planes towards each other and their mutual intersection in the infinite process of calculus, which belongs to thinking and allows us to attribute these *eide* to both ontological structure and "method" as the capacity for thinking.

KEYWORDS: Plato, the *Parmenides*, method, mechanism of mediality.

Для того, чтобы показать, что конкретно я понимаю под «методом» Платона и также обозначить то, в каком ключе мне кажется

© А.А. Алексеева (Москва). ladyalekseeva@mail.ru. Государственный академический университет гуманитарных наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/Pl.16.1.01

нужным рассматривать вторую гипотезу Парменида в одноименном диалоге, предлагаю обратить внимание на его первую часть, где собеседниками выступают сначала Сократ и Зенон, а потом и сам Парменид. Формулируя цель сочинения Зенона, который является последователем Парменида (надо уточнить — не исторического Парменида), Сократ говорит следующее:

Если сущих много, они в таком случае должны быть сходными и несходными, а это, ясное дело, невозможно, потому что как сходные они не могут быть несходными, а как несходные — сходными... и тогда, если как несходные они не могут быть сходными, а как сходные несходными, то они не могут быть и многими, — раз, будучи многими, они будут испытывать то, что невозможно (*Prm.* 127e1–4)¹.

И Зенон, конечно, подтверждает, что именно это он и имеет в виду под своим тезисом о том, что многого нет.

Здесь важно заметить сразу несколько подспудно принятых положений. Для того, чтобы сказать что «многого нет», а есть только «одно», Зенону приходится, тем не менее, говорить о многом как об «идее» — хотя сам он говорит «если сущих много», то есть как бы о мире видимом; но мы отмечаем в этом перформативное противоречие: ведь в таком случае, чтобы сказать, что «многого не существует», нужно исключить из разговора весь обыденный опыт, окружающий его прямо в момент разговора, и, что самое удивительное, Зенон исключает тем самым из разговора и себя самого, свой собственный феноменологический опыт.

Но это происходит не только потому, что он также, как и всё другое, его окружающее, относится к миру сущих, но и потому, что Зенон забывает то, на что укажет Сократ буквально спустя страницу — все сущие могут быть и сходными, и несходными, многими и одними, сочетать в себе противоположные свойства в силу причастности в той или иной степени тому и другому:

¹ Здесь и далее пер. Ю.А. Шичалин (Шичалин 2017: 154–155).

если кто-то покажет, что я — и нечто одно, и многое, то чему удивляться в его разъяснении, когда он хочет объявить меня многим, потому что, мол, у меня справа одно, а слева другое, спереди так, а сзади этак, и точно так же вверху и внизу... а обо мне одном он будет говорить, что я — один из нас семерых (*Prm.* 129c3–129d1)².

Таким образом, Зенон вследствие того, что упускает свой собственный опыт мышления, смешивает планы мира идей и мира сущих — говоря о вещах как о многих несуществующих, он исподволь возвращает «многое» как идею. Говоря же о «сходном» и «несходном», он, напротив, забывает об их эйдетической функции и будто обращается к размышлениям о невозможности чему-либо быть в одно и то же время холодным и горячим.

В связи с этой ошибкой Зенона формируется видимая необходимость разделения планов мира идей и мира сущих и разрешения вопроса о том, как возможно эти планы удерживать разделенными.

Первый тезис, удержание планов разделенными, происходит посредством некоего медиального плана. Пока скажем лишь, что роль такого медиального плана выполняет трансцендентальный субъект — как имеющий сознание и способный обращаться к собственному феноменологическому опыту.

Сократ тоже видит ошибку Зенона и разделяет эти планы, но это приводит его к мысли не менее ложной: к идеям, существующим как «сами по себе», безотносительно к тому, с чем мы имеем дело в мире сущего. Поэтому Сократ однозначно отказывается в эйдетическом статусе «волосу», «глине», «грязи» и сомневается в том, обладают ли эйдетическим статусом «человек», «огонь» и «вода».

Далее Сократ, разделив планы, разрывает их окончательно: так появляются не причастные миру идей вещи и представление о мире идей как принципиально оторванном, «возвышенном». «Возвышенном», но не трансцендентном, поскольку

² Шичалин 2017: 158.

в «возвышенное» часто включается то, что звучит хорошо или привлекательно-таинственно, стремление к ложным умозрительным построениям, оторванным от собственного знания и опыта, действие, исходящее не из знания. Трансцендентное и трансцендирование же и вовсе не имеет отношения ни к ложным умозрительным построениям, ни к уровню «умного» вообще.

Поэтому, обозначив ранее необходимость трех отдельных планов — эйдетического, сущего и медиального, — отметим и то, что они между собой уравновешены и не имеют никаких диспропорций и перевесов в ту или иную сторону. А еще стоит отметить, что всюду здесь попутно говорится об идеях многих, а не об одной идее: «сходство и несходство, множество и одно, покой и движение и всё такого рода» (*Prm.* 129e), далее — «„справедливое“, и „прекрасное“, и „благое“ и вообще всё такого рода» (*Prm.* 130b8). Словами «всё такого рода» Сократ и Парменид подчеркивают то, что ряд идей не окончен, он длится. Состояние, когда идея предстает одна, «сама по себе», обособленно, показано нам в первой гипотезе — «одно-одно». Она оказывается таковой, поскольку на ее место можно подставить любое другое слово, любую другую идею, ведь единственное, что нужно выражать, — это пустоту этой идеи.

Когда идей много, то снова появляется необходимость разделения, различения этих идей, что снова заставляет нас вспомнить о роли человека, но уже не только как того, кто не позволяет планам эйдетического и сущего смешиваться, находясь в позиции медиума, но и как того, кто может «разделять [различными способами] всё по родам» (*Sph.* 253d). Это умение называется диалектикой и принадлежит настоящим философам в отличие от софистов (ср. *Sph.* 253e2-4):

Ежели кто откажется допускать существование видов бытия после всех этих сегодняшних и прочих такого рода рассуждений и уклонится от определения вида каждого, беря его как одно, — ему будет некуда обратить свою мысль из-за отказа признать, что

у каждого из сущих есть всегда тождественная идея, и таким образом он совершенно уничтожит возможность рассуждать (*Prm.* 135b7–c1)³.

Множественность идей в эйдетическом мире подталкивает нас к тому, чтобы обозначить возможность того, как может удерживаться различие, теперь уже между идеями, а не между планами. Роль медиума в этом случае будут выполнять два отношения: к самому себе и к иному. Насчет этого скажем, что род иного в «Софисте» призван был прояснить, что такое «не-сущее». Оно — лишь иное, чем сущее, всё другое помимо «сущего» как рода.

Когда мы говорим о не-сущем (τὸ μὴ ὄν) , мы говорим, похоже, не о чем-то противоположном сущему (τοῦ ὄντος) , но только об ином (ἕτερον) (*Sph.* 257b3–5)⁴.

Но эти два отношения — к самому себе и к другому — можно усмотреть не только между идеями, но и внутри идеи, как ее различие в самой себе.

Проследив формы различения и разделения, а также того, как и посредством чего это разделение возможно, раскроем, что под «методом» Платона мы понимаем разделение планов сущего и идей и одновременно невозможность отдельного друг от друга существования этих двух миров.

Сама форма диалога подсказывает нам, что Платон работает во многом для того, чтобы привести человека к «философствованию», то есть к ноэтическому. Вновь отметим: не к трансцендентному, ведь трансцендентное — это не то, что относится к «пути», методу, который предлагает Платон, поскольку невозможно научить этому другого, даже посредством какого-либо упражнения. Вот почему имеет смысл разбирать именно то, как в онтологии Платона удерживаются соединенными различные планы

³ Шичалин 2017: 170.

⁴ Пер. И.А. Протопоповой (Протопопова 2019: 154).

сущего и идей, никогда не забывая о фигуре человека в этом контексте. Реализуется эта возможность сосуществования двух разделенных миров вследствие фундаментальной необходимости для идеи различаться в себе самой, содержать в себе то, что «не она» (это позволяет объяснить стремление мира идей к миру сущих, как мы вскоре увидим), что реализуется за счет двух отношений: к самому себе и к иному, которые будут нужны уже не только для различия многих идей между собой, но и для того, чтобы описать «бытие одним» как «мир» — парадоксальный и единый для «идей» и «сущих».

Полностью реализованными эти необходимости будут во второй гипотезе диалога «Парменид» — внутри «квази-делимого» эйдоса «бытие одним» и в развернувшейся из него перспективы открытия «одного, которое никогда не отстает от бытия» и «бытия, которое никогда не отстает от одного» (*Prm.* 144d). Об этом мы сейчас и поговорим.

Во второй гипотезе рассуждение об «одном, которое есть», начинается с исключения невозможности говорить, рассуждать и думать о таком «одном», то есть с отказа от ошибочного вывода первой гипотезы, к которому по ходу обсуждения собеседники приходят вследствие того, что игнорируют собственное значение «бытия», игнорируют и то, как меняется «одно» — какие новые смыслы и возможности рассмотрения оно обретает, когда об «одном» говорят, что оно «есть».

У «бытия» есть свое собственное значение, как и у «одного» — они не тождественны, но при этом «одно» с необходимостью причастно «бытию», иначе мы не могли бы о нем сказать, помыслить и т.д. Ввиду чего и можно говорить, как это и делает Платон, об эйдосе «бытие одним». И здесь мы должны вспомнить о том, что как изначальный спор Зенона и Сократа, так и предложение Парменида о том, как должно выглядеть упражнение для того, чтобы «отвлечься от видимости чувственно воспринимаемого» (ср. *Prm.* 135d6–136c5), призваны были разъяснить проблему взаимоотношений «одного» и «многого». «Бытие одним» — это не толь-

ко данная нам возможность говорить об «одном, которое есть», или об «обладающем бытием, которое одно», — это еще и неразделенные противоположности внутри одного эйдоса: здесь «одно» и «многое» мы находим вместе.

Сначала «многость» показывается тривиально — «бытие одним» как целое, можно разбить на две упомянутые выше части: «одно, которое есть» и «обладающее бытием, которое одно» (ср. *Prm.* 142d). Но достаточно скоро Парменид и Аристотель придут к тому, что и «одно», не причастное «бытию», окажется «многим». В начале пути к этому выводу встанет вопрос о том, как отличить «одно», которое «само по себе», от «бытия одним» в узком смысле и от «бытия самого по себе» в широком смысле — *только лишь в силу самой разности и различия.*

Оказывается, что новообразованный эйдос «бытие одним», добавляя принципиальную возможность говорить об «одном», делая его многим из-за того, что в нем появляются части («тому, что становится двумя... никогда не быть одним», — говорит Парменид в 143а), сам всё еще не отличим от «одного» или от «бытия».

Такой ход мысли, с учетом того, что далее в диалоге будет показано, каким образом само «одно» является многим, демонстрирует, что все идеи-эйдосы существуют одинаково — как некое единство, содержащее в себе свою противоположность и возможность различения.

Так в поле зрения снова попадает знакомый род «иного». А с ним — изначально находящиеся вместе противоположности в «бытии одним»: «многое» как «бытие» и «одно» как «одно» оказываются различенными в силу самого различия. «Иное» — это функция, которая вне зависимости от конкретных значений своих переменных, то есть от того, *что* именно она различает, выполняет свою роль. Функциональность «иного» проявляется и в том, как из полученных трех родов — «бытия», «одного» и «иного» — впоследствии составляются обезличенные «пары»: будь то «бытие и одно», «бытие и иное», или «одно и иное» — всё это «пара», «оба» или «двое», а то, что не вошло в пару, —

лишь то одно, что не вошло в пару. Так реализуется различие на эйдетическом уровне, но здесь еще нет речи о мире сущих.

Итак, Парменид показал, что в качестве «пар» и того, что остается вне пар, все роды так или иначе оказываются чем-то одним. «Но если каждое из них нечто одно, то путем прибавления какого угодно одного к какой угодно паре разве всё вместе не окажется тремя?» (*Prm.* 143d10)⁵. Так получается, что есть четное «два» и нечетное «три», и, соответственно, есть «дважды» и «трижды»: так появляется весь числовой ряд. Не остается ни одного числа, бытие которого не необходимо.

Числовой ряд изначально образован только исходя из диалектической возможности различения эйдосов в самих себе, демонстрируемой на примере эйдоса «бытия одним». Образовавшийся в результате числовой ряд с необходимостью оказывается причастен «бытию», то есть реализуется в сущем. Числовой ряд можно мыслить как медиальный план между миром идей и миром сущих, причем изначально инициированный именно из эйдетического мира ввиду свойств самих идей (сверху вниз). Так мир идей «стремится» к миру сущих в силу собственного различия.

Г. Властос в статье об «Аргументе третьего человека в „Пармениде“» выделяет следующие свойства идеи: (1) она понятна, то есть имеет свойство отражаться в нашем уме, (2) она неизменна, (3) она не может квалифицироваться противоположными предикатами, (4) она в самой себе, сама по себе, является совершенным примером свойства или отношения, которое содержится в слове, которое ее выражает⁶.

Каждое из этих свойств может войти в противоречие с другими, но этот вопрос не волнует Властоса, так как он считает, что этот вопрос не волнует и Платона.

Заметим только, что в первой гипотезе диалога Парменид и Аристотель акцентируют свое внимание именно на таком свойстве идеи, как невозможность быть квалифицированной различ-

⁵ Шичалин 2017: 194.

⁶ Vlastos 1954: 334.

ными предикатами, тогда как во второй доказывается обратное — при помощи демонстрации того, что числовой ряд рождается лишь в силу «обезличенных пар», сутью которых является именно наличие противоположности в себе и различия в себе. Эти гипотезы можно примирить между собой, указав, что «одно» и «многое» — это не противоположные предикаты друг для друга, а то, что всегда и так связано друг с другом в рамках «эйдоса».

То же действие по примирению двух, казалось бы, оторванных друг от друга противоположностей, которое было произведено по отношению к идеям в их собственной области, может быть произведено и в отношении самих областей — сущих и идей, — всегда уже различных, но единых в своем стремлении друг к другу.

Как мы уже сказали, числовой ряд с необходимостью реализуется в целом: как число причастно сущему, так и часть числа.

Следовательно, бытие распределено по множественной совокупности всего существующего и ни в чем из существующего не отсутствует, будь оно малейшим или величайшим (*Prm.* 144b1–3)⁷.

Всякая же часть бытия будет при этом некоей одной частью. То есть со всякой частью бытия окажется связано «одно», которое не отсутствует ни в малейшей части, ни в величайшей, ни в какой другой. Так уже само по себе одно оказывается расчлененным частями бытия, а значит, и многим. Здесь мы уже видим, как инициатива к единству одного и многого идет снизу вверх.

И вот, когда различие, которое существует как различие эйдоса в самом себе, было действительно произведено, но при этом уже разъединенные «одно» и «бытие» оказались всё равно связанными как мир идей, то есть «одно», и мир сущих, то есть «бытие», когда показано, что они, тем не менее, не отстают друг от друга, а всегда каким-то образом находятся вместе, тогда и появляется необходимость снова рассматривать их как нечто целое,

⁷ Шичалин 2017: 194.

как «бытие одним», но на этот раз «бытие одним» описывает сам «мир», общий для планов эйдетического и сущего.

Поэтому нам придется снова вспомнить два упомянутых ранее отношения: к самому себе и к иному. В «бытии одним» как мире именно эти отношения будут играть основополагающую роль. Поскольку одно раздроблено тем, что обладает бытием, в «бытии одним» снова появляются отношения части и целого. И вот какие следствия отсюда вытекают.

Части находятся в целом и составляют это «одно», одно — это совокупность своих частей, так что «одно будет охватываться одним, и в этом смысле будет само в себе» (*Prm.* 145c6–7)⁸.

Но также и «целое не сводится к своим частям, — ни ко всем, ни к какой-нибудь одной», и поэтому, «будучи целым, оно, поскольку в самом себе оно не находится, должно находиться в ином» (*Prm.* 145de)⁹.

То есть одно как целое находится в ином, а как совокупность частей (которая не целое и никогда не может быть ему равна, а лишь находится в этом целом) оно находится в себе самом. Целостность одного выражается в отношении «к другому», «к иному». А одно как совокупность частей выражает отношение «к себе».

Все свойства такого одного — нахождение во времени, движение и покой и так далее — будут выстраиваться с учетом этих двух отношений внутри одного эйдоса, поэтому во многом он окажется абсолютно парадоксальным, содержащим в себе все возможные противоположности. «Бытие одним» будет движущимся по отношению к иному и покоящимся по отношению к себе, тождественным и себе, и всему иному, и иным по отношению к себе и ко всему иному. И так далее.

Поскольку такие фундаментальные эйдосы, как «Одно», «Многое», «Бытие» и «Иное», которые, в свою очередь, не только задают устройство мира, но и порождают своим взаимодействием

⁸ Шичалин 2017: 197.

⁹ *Ibid.*

ем числовой ряд, проходящий по кромке деления двух планов и открывающий возможности к исчислению, которое, принадлежа мышлению, позволяет причислить эти эйдосы как к онтологическому устройству, так и к «методу» как способности мышления, постольку «метод» Платона совпадает с его онтологией. Будучи продуманными в достаточной мере, отношения между этими эйдосами требуют признания тезиса о том, что сосуществование противоположного есть такое же онтологическое свойство, как и различие. Тогда во взаимодействии мира идей и мира сущих этот механизм медиальности реализуется при наличии частей целого и самого целого и необходимости для них быть локализованными в разных местах — «в ином» и «в себе» — и, следовательно, иметь различные отношения «к себе» и «к другому». А внутри идей сосуществование противоположностей актуально до момента особого разделения, обращения внимания на это сосуществование противоположностей как различения в себе.

Литература

- Протопопова, И.А., пер. (2019), *Платон. Софист*. СПб.: Платоновское философское общество.
- Шичалин, Ю.А., пер. (2017), *Платон. Парменид*. СПб.: Издательство РХГА.
- Vlastos, G. (1954), “The Third Man Argument in the *Parmenides*”, *The Philosophical Review* 63.3: 319–349.