

ПРОКЛ

КОММЕНТАРИЙ

К «ПАРМЕНИДУ» ПЛАТОНА



ИЗДАНИЕ ПОДГОТОВИЛ
Л. Ю. ЛУКОМСКИЙ



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ "MIR"

Санкт-Петербург
2006



КНИГА ПЕРВАЯ

ВВЕДЕНИЕ

1. Вступительная молитва¹

Я молю всех богов и всех богинь, чтобы они обратили мой ум к исследуемой теории и, возжегши во мне лучезарный свет истины, открыли мой рассудок² для постижения науки сущих, и отворили врата моей души для восприятия боговдохновенного учения Платона; чтобы, устремив мое знание к более всего очевидному в сущем, они уберегли меня от любой мнимой мудрости и от блуждания вокруг не-сущего силою умного исследования сущих, подле одних лишь которых *питается*⁽¹⁾ и *орошается*⁽²⁾ *око души*⁽³⁾, как об этом говорит Сократ в «Федре»³; чтобы умопостигаемые боги даровали мне совершенный ум, умные — возвышающую силу, сверхнебесные вожди всего — несокрушимую и свободную от материальных знаний энергию, владыки космоса — окрыленную жизнь, ангельские хоры — подлинную явленность божественного, благие демоны — исполненность исходящим от богов дыханием, герои же — величественное, благочестивое и возвышенное расположение души⁴. Я молю, чтобы все божественные роды вместе взятые всецело подготовили меня к восприятию мистической теории Платона, предназначенной прежде всего для эпоптов⁵; ее-то он и излагает нам в «Пармениде» с глубиной, подобающей действительным предметам⁶, а открыл ее нам в своих наичистейших интуициях⁷ тот, кто словно взаправду участвовал вместе с Платоном в празднествах Вакха и исполнился на них божественной истиной, для нас же

(1) Платон. Федр, 246e2; 247d4; 248c2. (2) Там же, 251b3; с8. (3) Платон. Государство, VII, 533d2.

стал вождем в изучении его теории и подлинным иерофантом божественных слов⁸. Я сказал бы, что философия такого рода была открыта людям во благо для здешних душ — вместо изваяний, вместо храмов, вместо самого богослужения вообще; она оказывается началом спасения как для ныне живущих людей, так и для тех, кто увидит свет в будущем. Однако да пребудет с нами милость лучших и — о если бы их хорегия⁹, блистающая исходящим от них возвышающим светом, была приурочена для нас! Ты же, чей ум достоин философии, о наилюбезнейший из любезных мне¹⁰ Асклепиодот¹¹, восприми совершенные дары названного мужа в наисконнейшие лоно своей души так, как это подобает совершенному.

2. Сюжет диалога

В начале своего изложения для тех, кто интересуется подобными вещами, я хочу описать экспозицию диалога. Были Великие Панафинеи, праздник, к которому афиняне в те времена готовились куда тщательнее, нежели к Малым. В полном соответствии с названиями этих праздников, они оказывали богине почести, требующие <большой или> меньшей подготовки, и совершали в ее честь процессии, участвуя в которых, проходили большой или меньший путь. Итак, во время названного праздника в Афины приехали Парменид и Зенон, и Парменид был учителем, а Зенон — его учеником, оба же они были элеаты, более того, прошли еще и пифагорейскую школу, как об этом в одном месте свидетельствует Каллимах¹². Так вот, прибыв из Элеи в Италию, они воздали должные почести богине и поспешили на помощь афинянам, по природе тяготеющим к знанию о божественном; остановились же они вне <городских стен, в>¹³ Керамике, звали и приглашали к себе всех.

В числе прочих к ним приходил и Сократ, который, несмотря на свою молодость, по природе превосходил всех остальных. Во время одного из собраний Зенон прочитал им свою книгу, в которой попытался описать многочисленные трудности, возникающие на пути тех, кто считает сущее многим. Действительно, Парменид, как говорят, утверждал, что сущее есть единое, и это учение он полагал собственным открытием, те же, кто понимал его рассуждения слишком примитивно, ругали его и в числе многих других насмешек бросали вот какую: если сущее есть единое, то не будут одновременно существовать и Парменид, и Зенон, на-

против, если есть Парменид, то нет Зенона, а если есть Зенон, то нет Парменида; они стремились очернить его учение также и другими, хотя и похожими способами, не ведая при этом никакой частицы истины. Ученик Парменида Зенон, не желая открыто защищать своего учителя, так как догматы того никоим образом не нуждались во внешнем подтверждении истинности, попытался оказать ему поддержку в иносказательной форме и написал книгу, в которой с демонической силой доказывал, что те, кто полагает, будто сущее есть многое, столкнутся с никак не меньшими трудностями, нежели те, кто говорит, что сущее — это единое. Он показывал, что при таком допущении подобное и неподобное, а также равное и неравное окажутся тождественными, и вообще будет отвергнут какой-либо порядок среди сущих и речь будет идти о беспорядочном смешении их всех.

Как я полагаю (если дать сказанному собственную оценку), такой вывод вполне справедлив. В самом деле, необходимо, чтобы сущее было единым и многим, ибо любая монада имеет рядоположное ей множество, а множество всегда содержится в монаде, соответствующей ему. Однако, коль скоро монада всегда является причиной множества и последнее без нее существовать не может, названные мужи, обращая внимание на непостижимую и единичную причину-монаду, почитали сущее единым, усматривали в едином все множество и говорили о предшествующем многому едином как о сущем; действительно, первое сущее есть единое, и из него происходит множество сущих. Сам Парменид не счел достойным снизить до множества и ограничился теорией единого сущего, отбросив все то, что обращало его к рассмотрению частных сущностей. Зенон же, который был менее совершенен, нежели его учитель, также поставил своей целью рассмотрение единого сущего, однако, желая к тому же как-то обособить себя от множества и представить единое сущее как некое подобие центра всех сущих, спорил с теми, кто полагал сущее многим, заботясь об освобождении их рассудка от тяги ко множеству, ибо опровержение и есть очищение⁽¹⁾ от неведения, открывающее путь к истине.

Так вот, он доказывал, что, если разорвать связь единого со множеством сущих, последним будут свойственны всяческие слияние и неупорядоченность. В самом деле, множество, не принадлежащее единому, не может быть ни целым, ни всем, ни чем-либо эйдетически оформленным; по крайней мере, все перечисленное

⁽¹⁾ Ср.: Платон. Софист, 230d1–4.

гипостазировалось лишь вследствие участия множества в едином. И если не будет существовать ни эйдос, ни целостность, то исчезает всякий порядок, то есть весь космос, и уже не будет ничего, кроме хаотично и беспорядочно движущихся вещей. Стало быть, тот, кто отрицает единое, неявно делает то же самое, что и выводящий бога за грань действительных предметов; во всяком случае, сущие тогда будут находиться в положении, естественном для того, от чего далек бог ⁽¹⁾, как в одном месте говорит Тимей, ибо силой бога в разделенном появляется единство, в неупорядоченном — порядок, в частях — целостность, в материальном — форма, а в несовершенном — совершенство; разумеется, за каждым из перечисленного стоит единое. Итак, тем самым Зенон опровергал мнения тех, кто полагал сущее многим, а себе помогал совершить восхождение к единому сущему.

10 Ведь если сущее не будет многим, оно с необходимостью окажется либо никоим образом не-сущим, либо единым; значит, он в результате приходил к рассуждению своего отца Парменида, поскольку рассматривал множество как нечто, предвосхищенное в едином как в своей причине. При таком подходе считать, что единое располагается лишь во множестве, невозможно, напротив, должно иметься и единое само по себе, внеположное любому множеству, которое, разумеется, есть то, что оно есть, благодаря единому.

Итак, <Зенон> написал по данному поводу книгу и прочитал ее сейчас всем. Сократ же, выслушав чтение и то, сколь нелепые выводы, как полагает Зенон, будут вынуждены сделать те, кто считает, будто сущее есть многое, перевел разговор с обсуждения соотношения единого и множества сущих на рассмотрение единства и раздельности эйдосов. «Не было бы ничего удивительного, — сказал он, — если бы кто-нибудь доказывал, что подобное и неподобное, а также равное и неравное тождественны, ибо тождественны также правое и левое, более того, среди чувственно воспринимаемого имеется много вещей, находящихся в том же самом положении, то есть вместе со множеством получивших в свой удел еще объединяющие их эйдосы, при посредстве которых каждая из таких вещей оказывается одновременно единым и многим». Напротив, он счел бы достойным восхищения доказательство того, что и в сфере умопостигаемых эйдосов равное и неравное, а также подобное и неподобное тождественны. Ведь сам он всегда рассматривал умопостигаемое как

20

30

(1) Платон. Тимей, 53b3–4.

несмешанную чистоту эйдосов и полагал, что множество сущих сохраняет и в его пределах свою раздельность. Стало быть, <Сократ> сделал вот какой вывод: необходимо перейти в исследовании от чувственно воспринимаемого к умопостигаемому и уже в применении к нему изучать смешение и разделение отдельных эйдосов, ибо для чувственно воспринимаемых вещей вследствие их природы наличие подобных свойств совершенно очевидно. Именно такое философское исследование он будет проводить в «Филебе»⁽¹⁾, когда уже достигнет зрелого возраста. В последнем диалоге он говорит о том, что для любого составного предмета тождественность единого и многого самоочевидна, что же касается эйдетических монад, то доказательство подобного тезиса в отношении них стоило бы считать подобным чуду. 622

После того как Сократ сказал об этом, слово взял Парменид и спросил его, на самом ли деле он убежден в существовании умопостигаемых эйдосов и какие рассуждения подтверждают эту его убежденность. И когда Сократ подтвердил, что он является ревностным приверженцем данной теории, Парменид сформулировал апории, возникающие при допущении таких эйдосов. [1] У всех ли сущих имеются эйдосы или нет? [2] Каким способом эйдосы выступают в качестве предмета участия чувственно воспринимаемых вещей? [3] Какое отношение они имеют к нам самим? Тем самым Парменид выдвинул глубочайшие апории, относящиеся к идеям. И поскольку Сократ растерялся, столкнувшись с ними, Парменид посоветовал ему, прежде чем выработать общую теорию, поупражняться в диалектике, если, конечно, он *любовник истины и сущего*⁽²⁾ (заметим, что диалектикой <Парменид> называет здесь тот же метод, которому сам Сократ учит нас в других диалогах, например в «Государстве», «Софисте» и «Филебе»). 10

Когда Сократ спросил о том, каким образом следует упражняться, тем самым показав свою готовность к изучению теории, принадлежащей гостям, Парменид описывает метод, который сам Сократ позднее будет часто воспевать. Например, в «Федоне», подчеркивая его отличие от искусства возражения, он говорит, что нам необходимо, выдвигая какую-либо гипотезу, строить свое исследование так, чтобы от многих гипотез перейти к некоему *вескому доводу*⁽³⁾ (так он именует *беспредпосылочное*⁽⁴⁾): представив себе то, о чем идет речь, нужно разделить соответ-

(1) См.: Платон. Филеб, 14с7 и далее. (2) Платон. Государство, VI, 501d1–2. (3) Платон. Федон, 101e1. (4) Платон. Государство, VI, 510b7.

623 ствующую гипотезу, имея в виду при этом возможное противоречие. Точно так же и Парменид советует: сказав, существует ли предмет или не существует, необходимо затем, выдвинув тот тезис, что он существует, изучить, какие следствия вытекают при таком допущении для самого предмета и какие в отношении него отвергаются, а также какие одновременно принимаются и отрицаются. Действительно, одни <свойства> никак не могут быть присущи тому или иному предмету, другими он с необходимостью обладает, третьи же у него могут как иметься, так и отсутствовать.

10 На следующем шаге необходимо разделить каждый из трех рассмотренных подходов на четыре части. Ибо требуется выяснить: в то время как сделано допущение о том, что рассматриваемый предмет существует, <во-первых,> какие следствия проистекают для самого предмета в отношении него самого и для него по отношению к другому, а также для другого в отношении него самого и для другого в отношении изучаемого предмета; <во-вторых,> какие следствия отвергаются для предмета в отношении него самого и для него в отношении другого, для другого в отношении него самого и для другого в отношении предмета; наконец, в-третьих, какие следствия одновременно признаются и отрицаются для предмета в отношении него самого и для него в отношении другого и для другого в отношении него самого, а также для другого в отношении изучаемого предмета.

20 Таким образом, исследование нужно проводить двенадцатью способами и, кроме того, тем же числом других, в основу которых положено предположение о небытии предмета. Значит, сперва из одной гипотезы получаются две, потом в рамках каждой из этих двух появляются три других, а затем всякая из трех последних делится на четыре. Стало быть, обоим первоначальным гипотезам соответствуют по двенадцать общих логических выводов; если бы ты пожелал раздробить каждый из них, то следовало бы рассмотреть великое множество гипотез, причем даже невозможно сказать, сколько их было бы. Производя описанное деление, мы должны переходить от одного названного числа к другому (а это диада, триада, тетрада и дуодецима) до тех пор, пока не достигнем самого *беспредпосылочного* ⁽¹⁾, предшествующего любой гипотезе.

30 Выслушав описание предлагаемого метода, Сократ поразился его познавательной точности и выразил восхищение по по-

⁽¹⁾ Платон. Государство, VI, 510b7.

воду умного учения присутствующих мужей. Заметим, что использование данного метода составляет отличительную особенность школы элеатов, точно так же как другой (а именно — исследование при посредстве математических понятий) называют специфической особенностью пифагореизма и третий — философии Гераклита (и это — восхождение к знанию о сущих при помощи имен). Так вот, пораженный, он попросил привести пример использования описанного метода: чтобы Зенон взял какую-нибудь гипотезу и в применении к ней подкрепил слова делом. То же самое происходит и в «Софисте»: выведенный в этом диалоге гость поясняет метод диаретики на примере рыболова и софиста. Зенон ответил, что такой подвиг превышает его силы и что подобное действие может выполнить лишь сам Парменид. Так он обратился к вождю рассуждений с просьбой провести соответствующее исследование.

Затем слово взял Парменид. «На примере какой гипотезы, — спросил он, — мне следует провести упражнение в методе? Не хотите ли вы, чтобы я выдвинул гипотезу о том, что мое собственное единое существует или не существует, и сформулировал следствия, проистекающие из этой гипотезы для него самого, а также отвергающиеся, и одновременно принимающиеся и отрицающиеся, причем как для единого в отношении него самого и другого, так и для другого в отношении него самого и единого?» Присутствующие согласились, и он так и провел свое упражнение, рассмотрев каждую из двух гипотез двенадцатью способами. Основываясь на данных рассуждениях, кое-кто высказывает предположение о том, будто в диалоге исследуются двадцать четыре общие гипотезы. Впрочем, с этими людьми мы еще поспорим, когда будем говорить о гипотезах¹⁴; там мы выявим различие между диалектическими способами и тем, что в этой второй части именуется гипотезами. А теперь давайте вернемся к рассмотрению обсуждаемых сейчас вопросов.

Как уже было сказано, на беседе Парменида и Зенона с Сократом, юным и одаренным, а также с некоторыми другими, присутствовал Пифодор, сын Исолоха, слушатель Зенона (о чем мы знаем из «Алкивиада»⁽¹⁾), хотя в ходе этой беседы он не сказал ни слова и никак не поучаствовал в обсуждении, в то время как Сократ некоторое время задавал вопросы, а некоторое — отвечал на них. Итак, выслушав сказанные тогда речи, он, как и Аристодем, который в «Пире» вспоминает беседу об Эроте,

(1) См.: Платон. Алкивиад I, 119a4.

пересказал содержание разговора Антифону и его домочадцам. Этот Антифон был афинянин, из тех, кто гордился своим благородным происхождением; потому он занимался лошадьми, как это было принято у благородных афинян. Он был единокровным братом Платона, о чем сам последний и упоминает. Антифон, слышавший речи <Пифодора>, пересказал их мужам из Клазомен, которые были философами и прибыли в Афины в качестве представителей школы Анаксагора. Его рассказ составляет содержание третьей беседы. Далее, на последней присутствовал Кефал, клазоменец; он слышал изложение рассуждений <Парменида> из уст Антифонта. Наконец, не обращаясь к каким-то определенным людям, он воспроизводит содержание первой беседы; действительно, никак не обозначены те, перед кем выступает этот Кефал, напротив, он лишь пересказывает речи, которые слышал от Антифонта, слушавшего Пифодора, слушателя рассуждений Парменида. Итак, упоминаются: [1] первая беседа, в которой участвуют главные персонажи, содержание которой и составляет основную часть диалога; [2] вторая — рассказ Пифодора, вспоминающего ход первой беседы, при том, что сам он был свидетелем всего, что происходило; [3] третья — пересказ Антифонтом рассказа Пифодора Кефалу и, как было сказано, другим философам из Клазомен; [4] четвертая — повествование Кефала о том, что ему пересказал Антифон, неизвестно для каких слушателей.

3. Аллегорическое истолкование четырех бесед

Так вот, что касается этих четырех бесед (ибо теперь я должен выявить их подобие действительным предметам, раз уж в настоящее время принято придерживаться мнения, что исследование в рассматриваемом диалоге посвящено идеям, что попросту бросается в глаза; более того, некоторые даже давали диалогу как раз такое название: «Об идеях»¹⁵), то следует сказать, что последняя из них является своего рода символом видообразования, в которое вовлечены чувственно воспринимаемые вещи. Действительно, Кефал выступает перед слушателями, о которых не сказано ничего, поскольку воспринимающее чувственные логосы неопределенно, непознаваемо и безвидно.

Предшествующая беседа соответствует ипостаси природных сущностей эйдосов, ибо общие или частные природы прежде чувственно воспринимаемого принимают в себя логосы, исходя-

щие из умопостигаемого, и в согласии с ними руководят этим чувственно воспринимаемым, вечно его порождают, животворят и связуют; как раз этим-то природам и аналогичны философы-физики, преемники Анаксагора в философии.

Беседа, состоявшаяся до нее, иконически описывает все разнообразие эйдосов, приходящих в души свыше в процессе демиургии; ведь в душах, как это свойственно им, располагаются 20
логосы, которыми наполнил их сущность демиург, чему нас учит Тимей ⁽¹⁾. Этим логосам, разумеется, могли бы быть уподоблены те слова, которые достигли ушей Антифонта, так как души-то и похожи на крылатые колесницы, в которые впряжены кони, управляемые возникшими ⁽²⁾.

Наконец, что касается первой беседы, то она оказывается образом устройства эйдосов в сфере подлинных сущих. Действительно, там находятся и первая тетрактида ⁽³⁾, и вся совокупность божественных видов — и умопостигаемых, и умных. Из этого истока души черпают логосы, соответствующими им, природы — 30
деятельные виды; благодаря ему телесные скопления ⁽⁴⁾ вовлекаются в процесс видообразования и превращаются в чувственно воспринимаемые вещи.

И подобно тому как одни и те же рассуждения пересказываются в ходе четырех бесед собственным для каждой из них способом (одним — при первой, ибо она является исходной, другим — во второй, поскольку здесь пересказ сочетается с припоми- 627
нением и фантазией, иным — в третьей, так как в ходе нее вспоминается припоминание, низшим же — в последней, коль скоро она есть воспоминание в его крайней степени), точно так же в каждом чине присутствуют все эйдосы, но собственным для него способом ¹⁶. Действительно, одни такие эйдосы существуют первично и являются эйдосами самими по себе, о которых и говорит Сократ; они располагаются в умопостигаемом и в них нет ничего иконического. Точно так же и рассуждения первой беседы никак не связаны с фантазией и припоминанием, 10
ибо припоминание есть образ вспоминаемого. Те эйдосы, которые заключены в душах, обладают вторым по своему совершенству бытием и потому оказываются образами умопостигаемых. Стало быть, точно так же и вторая беседа опосредована памятью и фантазией. Природные эйдосы являются изображениями, еще более отдаленными от первообраза, изображения-

⁽¹⁾ См.: Платон. Тимей, 41a7 и далее. ⁽²⁾ См.: Платон. Федр, 246a6. ⁽³⁾ См.: Платон. Тимей, 39e10–40a2. ⁽⁴⁾ Платон. Парменид, 164a1.

ми изображений, так как становление и бытие природных лого-
сов осуществляется благодаря душевным. Чувственно воспринима-
емые же эйдосы оказываются последними; они — всего лишь
20 изображения, причисленные к непознаваемому и неопределен-
ному и не имеющие ничего, следующего за ними; на этой ступе-
ни заканчиваются все речи.

И вот что самое удивительное: главный персонаж второй бе-
седы не просто пересказывает рассуждения первой беседы, но
и вкрапывает в свое изложение описание ее участников и со-
путствующих обстоятельств. Руководящий третьей беседой вспо-
минает происходившее в первой и второй. Тот же, кто проводит
30 четвертую, рассказывает обо всех персонажах и предметах, фи-
гурировавших в первой, второй и третьей. Так происходит пото-
му, что <и среди действительных предметов> первое присутству-
ет повсюду, даже в низшем, второе располагается в первом как
в своей причине (и на первой беседе присутствует Пифодор, ру-
ководитель во второй) и пронизывает все остальное, третье точно
так же предвосхищено во втором, выступающем в качестве его
причины (и во второй беседе участвовал Антифонт, главный по-
вествователь в третьей), и потому распространяет энергию пер-
40 вого даже на последнее. Вот что мы должны сказать по этому
поводу, словно принеся тем самым вступительную жертву перед
рассмотрением изучаемого диалога.

4. Аллегорическая интерпретация персонажей диалога

628 И если нужно дать подобающую интерпретацию также пер-
сонажам диалога, то Парменид, как мне представляется, занима-
ет положение, аналогичное безучастному и божественному уму,
собственным мышлением объединенному с подлинным сущим,
или же самому такому сущему, исследуя по преимуществу ко-
торое, он и пришел к выводу о том, что оно есть единое. Зе-
нон аналогичен уму, выступающему в качестве предмета участия
для божественной души, полному умными эйдосами, сущностно
10 перенятыми им от нематериального и безучастного ума; пото-
му он и стремится *похитить себя* ⁽¹⁾ у множества для единого
сущего, подражая тому, кто идет впереди него и к кому он воз-
водит собственное совершенство. Если хочешь, воспользуйся еще
и вот какой метафорой: назови этого мужа жизнью, следующей

(1) Халдейские оракулы, фр. 3.1.

за сущим, поскольку он радуется соединению противоположностей и их наложению друг на друга, подобно тому как жизнь, идущая за сущим, впервые несет на себе отблеск противоположностей, а именно — одновременно и покоя, и движения. Сократ подобен частному уму, или же просто уму, если из двух названных персонажей один аналогичен сущему, а другой — жизни; потому-то он столь легко оказался в числе последователей Парменида и Зенона и вместе с последними сделался одним из главных участников первой беседы, которая, как мы говорили, есть образ подлинных сущих. И подобно тому как сам ум есть плерома¹⁷ неделимой сущности, о <Сократе> сказано, что он — горячий сторонник гипотезы об идеях. В самом деле, что еще следует делать частному уму, если не созерцать божественные эйдосы и не сообщать о них всем остальным?

Итак, вот чему, как нам представляется, аналогичны эти три персонажа: первый — сущему, второй — жизни, третий — уму, или вот чему: первый — общему и безучастному уму, второй — выступающему предметом сопричастности, третий же — тому, который одновременно является частным и выступает предметом участия, ибо частный ум не может оказаться безучастным.

Среди трех мужей, пересказывающих содержание их рассуждений, Пифодор может быть соотнесен с божественной душой: он присутствует на первой беседе и там словно наполняется блаженными логосами, подобно тому как такая душа насыщается умными эйдосами (ведь она, как говорит Сократ в «Федре», отправляется на праздничный пир⁽¹⁾, следуя за великим Зевсом). Однако, хотя он и присутствует, он молчит, поскольку все темы бесед такого рода соответствуют лишь неделимой природе сущих. Пожалуй, можно было бы также проследить аналогию между ним и ангельским чином, так как именно он будет тем, кто первый перескажет всю теорию божественного.

Антифонт подобен демонической душе, соприкасающейся с природой и открывающей ей путь к высшему; потому-то он и занимается лошадьми, подобно тому как названная душа руководит неразумным и ведет его по собственному усмотрению. Он узнает содержание первого диалога от Пифодора в ходе второй беседы и передает его мужам, прибывшим из Клазомен, потому что демоническая душа занимает промежуточное положение и наполняется эйдосами благодаря силе лучших родов, а природою наполняет собственными.

⁽¹⁾ Платон. Федр, 247a8.

Кефал же и философы из Клазомен аналогичны частным душам, составляющим одно государство с природой. Они занимают такое место среди всех персонажей, потому что интересуются физическими исследованиями. Во всяком случае, такова ионийская школа, и как раз этим она отличается от италийской. Философы, принадлежащие к последней, часто называли предметом своего изучения сущность умопостигаемого <...> и занимались ею <...>¹⁸, а все остальное рассматривали как то, что предвосхищено в умопостигаемом как в своей причине. Представители же ионийской школы исследовали природу и физические действия и претерпевания, и полагали, будто в этом-то и должна состоять вся философия. Промежуточное положение занимает аттическая школа, которая словно бы подправляет ионийскую философию и при этом обнаруживает также италийскую теорию. Например, Сократ в «Федоне» обвиняет Анаксагора в том, что ум у него остается без всякого применения⁽¹⁾ и причиной природы предметов тот называет воздух, взаиморасположение и тому подобное. С другой стороны, в «Софисте» он просит мудреца из Элеи открыть ему частицу тамошней философии⁽²⁾.

Впрочем, необходимо отметить следующее. В названных диалогах учения двух этих школ излагаются по отдельности; сюжет же рассматриваемого заключается в том, что в Афины прибывают мужи из Италии, с тем чтобы позволить жителям этого города причаститься своим отеческим догматам; туда же приезжают и ионийцы, дабы также предоставить <афинянам> сведения об ионийских учениях, ибо Клазомены располагаются в Ионии, а Элея — в Италии. И подобно тому как все физическое участвует в умопостигаемом при посредстве душевных эйдосов, точно так же на открывающейся нашему взору сцене мы видим, как разыгрывается спектакль, в котором ставится сюжет о постижении ионийскими философами частицы италийской теории. Они прибывают в Афины и при посредстве аттических мужей общаются к рассуждениям, которые достойны выслушать лишь эпопты.

5. Предмет диалога

Впрочем, по поводу сюжета, действительных предметов, четырех бесед, порядка следования персонажей и их аналогий чи-

⁽¹⁾ Платон. Федон, 98b8–9. ⁽²⁾ См.: Платон. Софист, 216d2–217a1.

нам всего — для людей, стремящихся и способных на основании рассуждения об идеях рассматривать сущие в каждом их 20
чине, сказано достаточно. И после того как мы сделали предварительные замечания, необходимо, наконец, следуя ходу нашего рассуждения, выявить цель (σκοπός) комментируемого диалога и то, как все перечисленное направлено на ее достижение. В самом деле, выше мы говорили лишь о прооимии к диалогу, в основной части которого будут обсуждаться идеи, почему кое-кто из прежних исследователей счел нужным, как было указано ⁽¹⁾, дать ему подзаголовок <«Об идеях»>. Действительно, подобно тому как от зримого следует восходить к умопостигаемому, точно 30
так же и нам необходимо от всех внешних обстоятельств, описываемых в диалоге, перейти к единому замыслу рассуждений в нем и к единой цели всего сочинения, а также по возможности соотнести с ними все остальное: персонажей, время и место — то, что выше мы рассматривали по отдельности.

Упражнение в логике: апоретика

Некоторые наши современники, как и предшественники, считают целью комментируемого диалога упражнение в логике ¹⁹, 631
пренебрегая его весьма древним подзаголовком («Об идеях»). Обосновывают они свое мнение тем, что он был дан лишь малой части диалога, причем апоретической, а не утвердительной (ἠγητικόν).

Есть и такие, кто считает целью рассматриваемого диалога логику как таковую (λογικόν), как и в «Теэтете» ⁽²⁾, где <Платон>, возражая Протагору, утверждавшему, будто человек есть мера всех вещей, доказывает, что человек будет такой мерой ничуть не 10
более, нежели свинья или кинокефал. Эти люди не придадут никакого значения всей теории действительных предметов и обращают внимание лишь на детально проработанные рассуждения о том, какие следствия получаются из гипотез о существовании и несуществовании единого.

И из них (я имею в виду тех, кто придерживается мнения, будто цель диалога чисто логическая) некоторые высказывают предположение о том, что <Платон> возражает Зенону, пытаясь показать различные возможные подходы к исследованию самой трудной гипотезы, относящейся к умопостигаемому, в то время как Зенон обычно рассматривал соответствующие вопросы

⁽¹⁾ См.: Наст. соч., 626.1–5. ⁽²⁾ См.: Платон. Теэтет, 152a1–4; 161c2–162a3.

20 на примере чувственно воспринимаемого, как это имеет место и в комментируемом диалоге, когда речь идет о слиянии противоположностей.

Эти люди утверждают, что Платон, как правило, возражает другим мыслителям тремя способами. Во-первых, порой он стилизует свою речь под то, что писали иные авторы, причем такое подражание оказывается более совершенным, нежели сам оригинал, поскольку он восполняет упущения в рассуждениях своих оппонентов. Примером, разумеется, служит написанный в противовес Фукидиду диалог «Менексен»: сказанная в нем речь
30 на похоронах павших за родину⁽¹⁾ построена точно так же, как и у того, однако ее композицию <Платон> обработал столь искусно, что по порядку следующих в ней главных мыслей, по приводимым доводам и по ясности изложения она во многом превзошла первоисточник.

Во-вторых, иногда <Платон> прямо возражает своим оппонентам, как это имеет место здесь, в случае с Зеноном. В самом деле, последний пытался многими способами опровергать учение тех, кто полагает сущее многим, и число его опровержений, изобличающих противоречия в их построениях, достигало
632 сорока. <Платон> между тем приводит столько же эпихерем, опровергающих <представление о том, что сущее есть> единое, состязаясь с <Зеноном>, который строил свое упражнение, рассматривая множества сущих. Сделал <Платон> это тем же способом: указывая на противоречащие друг другу предикаты одного и того же предмета. Стало быть, в то время как <Зенон> строил свои опровержения, доказывая, что само по себе многое будет подобным и неподобным, тождественным и иным, равным
10 и неравным, <Платон> точно так же показывает, что единое будет подобным и не подобным, неподобным и не неподобным, тождественным и не тождественным, иным и не иным и так далее — по всем остальным пунктам; при этом он и выдвигает, и опровергает противоречащие друг другу логические выводы, а не просто высказывает предположения, как это делал <Зенон>. В результате все множество эпихерем оказывается у <Платона> куда более разнообразным, нежели у его оппонента, хотя последний и поражал остальных людей до такой степени, что один сочинитель силлов даже назвал его *обоюдоязыким* и, восхитившись силе этого мужа, сказал: «*Великая мощь и неистоцимость Зенона*»⁽²⁾. А разве мог бы он упустить из виду молву о том, что

⁽¹⁾ См.: Платон. Менексен, 236d4–249c8. ⁽²⁾ Тимон. Силлы, фр. 45D.

<Зенон> использовал в своем исследовании великое множество методов, когда он называл его *обюдоязыким*?

В-третьих, бывает, что <Платон> в своих сочинениях, направленных против кого-либо, и подражает, и возражает своим оппонентам (ибо таков последний вариант). Например, говорят эти мужи, в своей первой речи против Лисия ⁽¹⁾, стремясь представить того как софиста, он вместо излагаемых им в беспорядке мыслей выстраивает их необходимым образом, и потому рассуждение уподобляется единому живому существу; вместо начал, не основанных на методе, он указывает на такой путь познания, следуя которому можно, опираясь на определения и исследуя качества, прийти к тому, что есть соответствующий предмет; вместо любования множеством изречений и имен, гласящих одно и то же, он опирается на многообразие мыслей и их разнообразное изменение. Все соответствующее рассмотрение он проводит так, как это подобало бы софисту, рассуждающему о не любящем. ³⁰ Перейдя затем, во второй речи, к противоположной проблеме ⁽²⁾, он опровергает <Лисия> и защищает любящего, причем не упускает в своих обличающих рассуждениях ни одного своего преимущества, давая определения, проводя деления, доказывая и вообще пользуясь в своих возражениях самыми разными подходами. Он даже отвергает свой обычный способ толкования ²⁰, с тем чтобы самим характером своей речи принизить рассуждения <Лисия> — полнокровием опровергнуть худосочность. В качестве причины такого изменения своего настроения <Платон> указывает на *божественную одержимость* ⁽³⁾ <Сократа>, с тем чтобы скрыть от неискушенного слушателя ее подлинный смысл. ⁶³³ ¹⁰

Упражнение в логике: гимнастика

Итак, как я и говорил, вот что предлагают эти люди. Есть и такие, кто утверждает, будто их мнение противоречит свидетельству самих рассматриваемых предметов и персонажей ²¹. Предметов потому, что Зенон, имея в виду ту же цель, что и Парменид, оспаривает мнение рассуждающих о множестве сущих, лишенном единого, хотя благодаря последнему сущие оказываются именно сущими и носят такое имя. Точно так же кто-нибудь мог бы, ведя речь о том, что многие люди, само собой, являются людьми, при этом не заметить единого эйдоса ²⁰

(1) См.: Платон. Федр, 237b2–241d1. (2) См.: Там же, 243e9–257b6. (3) Там же, 245a2.

человека, вследствие которого эти люди являются и именуются людьми. Действительно, если бы он учел сейчас этот эйдос, то сказал бы, что люди (постольку, поскольку они оказываются именно людьми) будут не многими, а едиными по своему виду.

Что же касается персонажей ей, то противоречие между ними и рассматриваемым предположением состоит вот в чем. Совершенно нелепым представляется следующее: в то время как 30 <Платон> назвал Парменида и Зенона любовником и возлюбленным⁽¹⁾, а также вождем и тем, кто проходит у него посвящение, он заставляет любовника и вождя перед лицом своего возлюбленного и ученика переплыть *столь глубокое и широкое* 634 *море слов*⁽²⁾. Можно было бы сделать еще одно справедливое замечание: непонятно, почему <Зенон> утверждает, будто он написал свою книгу, дабы помочь учению Парменида, в то время как последний против его помощи возражает — и все равно <Зенон> на ней настаивает и предоставляет в распоряжение учителя огромное количество доводов.

Впрочем, пренебрегая приведенными свидетельствами, опровергающими саму возможность подобного подхода, эти люди тем не менее утверждают, будто замысел комментируемого диалога сводится к логическому упражнению. И в качестве основания для такого вывода они приводят следующее рассуждение. В данном сочинении в первом приближении можно выделить 10 три основные части (такого деления они придерживаются). Поскольку в первой из них выдвигаются апории, вытекающие из гипотезы об идеях, во второй вкратце описывается метод, который *любители созерцания истины*⁽³⁾ должны использовать в своих упражнениях, в третьей же этот метод поясняется на примере Парменидова единого — значит, все три части посвящены одному и тому же: тренировке и упражнению в рассуждениях.

Действительно, в первой части диалога обосновывается необходимость использования обсуждаемого метода, поскольку даже 20 истинные гипотезы тех, кто пытается рассматривать сущие, не овладев им, будут опровергнуты. Например, сам Сократ, вследствие того что он не проделал достаточное количество упражнений в обсуждаемом методе, не способен обосновать свою гипотезу об эйдосах, несмотря на то что, как говорит Парменид, он и проявляет *божественное рвение*⁽⁴⁾ в своем стремлении сделать это, а выдвигаемая им гипотеза, безусловно, истинна. <...>²²

(1) См.: Платон. Парменид, 127b5–6. (2) Там же, 137a5–6. (3) Платон. Государство, V, 475e4. (4) Платон. Парменид, 135d3.

И третья часть, как об этом было сказано со всей определенностью ⁽¹⁾, есть не что иное, нежели пример, поясняющий способ использования рассмотренного метода, чтобы по этому образцу мы точно так же смогли бы упражняться в его применении с любыми другими предметами. 30

Приводимый пример похож на тот, который <Платон> использует для объяснения диаретического метода в «Софисте» ⁽²⁾. В самом деле, там он наглядно представил сущность диаретики, показав, как она применяется для анализа понятия «рыболов». То же имеет место и здесь — он иллюстрирует метод на примере Парменидова единого. Вот на каком основании эти люди делают вывод, что цель комментируемого диалога, прослеживающаяся во всех его частях, есть упражнение в методе. 635

Разумеется, они утверждают, что описанный метод принципиально отличен от того, который был сформулирован Аристотелем в «Топике» ⁽³⁾. Последний основан на том, что выделяются четыре проблемы и в отношении каждой из них отыскиваются доводы, позволяющие ее легко решить. Заметим, что Теофраст, сократив эту тетраду, описывает такой метод при посредстве всего лишь двух проблем: одна, как он полагает, связана с определением, а другая — с приводящим признаком; проблему отнесения к тому или иному роду он сводит к проблеме определения, а ту, которая соответствует чему-то собственному, — к описываемым через приводящий признак ²³. Что же касается нашего метода, то он подразумевает исследование выдвинутых гипотез с использованием разнообразных подходов, соответствующих каждой проблеме; в ходе их рассмотрения выясняется истина, поскольку возможные выводы благодаря наличию необходимой последовательности рассуждений вытекают из возможных посылок, а невозможные — из невозможных. Таким образом, данный метод не является внефилософским в отличие от топики, посвященной лишь изысканиям в сфере мнения, он позволяет нам успешно завершить *охоту* ⁽⁴⁾ за самой истиной. Кроме того, в комментируемом диалоге невозможно обнаружить какое-либо другое учение, более сокровенное, нежели сам этот метод, потому что одни из рассуждений доказывают его необходимость, другие способствуют объяснению наиболее общих его правил, третьи же позволяют нам узреть проблески самого метода в применении данных правил на конкретном примере. 10 20

⁽¹⁾ См.: Платон. Парменид, 137b1–4. ⁽²⁾ См.: Платон. Софист, 221a7–с3. ⁽³⁾ См.: Аристотель. Топика, I,4, 101b1 и далее. ⁽⁴⁾ Платон. Федон, 66с2.

Вот какие возражения могли бы, пожалуй, сформулировать те, кто полагает цель диалога логической и пренебрегает мнением людей, обращающих внимание на <свидетельство самих> персонажей, обосновывая свое пренебрежение тем, что их оппоненты придают значение чему-то не вполне достоверному.

Метафизика: исследование сущего

Из числа тех, кто называл целью диалога рассмотрение действительных предметов и утверждал, что упражнение в методе проводится именно ради них, а не представлял дело так, будто столь сложные догматы используются для изучения самого метода, некоторые полагали: здесь исследуется сущее²⁴. По их мнению, Платон намеревался выяснить, почему <элейские> мужи говорили о том, что сущее есть единое, и ради этого прибегают к их собственной помощи; более того, он собирался использовать их обычный метод. И впрямь — Зенон ревностно опровергал гипотезу о многом, а Парменид рассматривал единое сущее, ибо очистительные рассуждения должны предшествовать тем, при помощи которых происходит посвящение в таинства.

Кроме того, эти люди учитывали в своих рассуждениях и то, что сам Платон с большим почтением отзывался о Пармениде, имея в виду беседу, описанную в рассматриваемом диалоге. «Ему присуща во всех отношениях благородная глубина»⁽¹⁾, — говорит о нем в «Теэтете»⁽²⁾ Сократ, когда рассказывает о том, как юношей он встречался с Парменидом, который был в весьма почтенном возрасте, и слышал проводимую им философскую беседу о сущем. Он отмечает, что замысел той беседы состоял отнюдь не в упражнении в методе, но что интуиции (ἐπιβολάς), высказанные тогда, были весьма глубоки. И, сказав: «Поэтому я боюсь, что и слов-то его мы не поймем, а уж то, что он подразумевает, говоря их, совершенно упустим из вида»⁽³⁾, — он ясно дал понять, что целью тогда было именно рассмотрение действительных предметов. На ее достижение и направлен метод, описанный сперва, поскольку он необходим для исследования подобных предметов; она также имеется в виду при рассмотрении апорий, относящихся к идеям, побуждающих нас к размышлениям о едином сущем, поскольку множество идей обладает в нем своей ипостасью, точно так же как в монаде содержится собственное для нее число.

⁽¹⁾ Платон. Теэтет, 184a1. ⁽²⁾ См.: Там же, 183e4–184a5. ⁽³⁾ Там же, 184a1–3.

Таким образом, если бы кто-нибудь проанализировал сам порядок следования частей диалога, он пришел бы к выводу о том, что последняя из них более всего соответствует всей его цели и описывает истину сущего в том ее виде, какова она согласно учению Парменида. И поскольку таково общее требование метода, основного для <элейской> школы, в первую очередь необходимо было порассуждать о самом упражнении в применении метода и предварительно определить, каков он и какие правила должны соблюдаться при его использовании. А коль скоро необходимость использования какого-либо метода невозможно должным образом обосновать иначе, нежели при посредстве описания его пользы, последнюю же невозможно выявить, не сформулировав для тех, кто тцится рассматривать теорию действительных предметов без применения такого метода, неразрешимые апории, относящиеся к рассматриваемым ими вопросам, — так вот, как раз по этой причине на первом месте и стоит рассуждение об идеях и описание возникающих в связи с ними апорий, при посредстве которых заведомо показывается польза от метода, который будет изучаться ниже, а затем следует рассуждение о самом этом методе, знание которого необходимо для нас при рассмотрении теории сущего в том ее виде, в каком она фигурирует в учении Парменида. 30 637

В самом деле, у Платона нет такого диалога, в котором он рассматривал бы действительные предметы прежде используемых методов. В своих сочинениях он прибегает к различным таким методам, следуя в этом необходимости их применения, однако он описывает их всегда до того, как взяться за рассмотрение действительных предметов, в ходе которого он их использует. Например, в «Софисте» он исследует диаретику отнюдь не для того, чтобы научить ей слушателей (хотя побочным результатом может быть и такое обучение), а ради изболничения *многоголового софиста* ⁽¹⁾. Он поступает так, следуя природе действительных предметов, которой соответствует формулирование необходимых оснований ради окончательных выводов, но никак не окончательных выводов — для необходимых оснований. При этом любой метод для желающих упражняться в науке действительных предметов является необходимым основанием, а вовсе не чем-то, самим по себе достойным ревностных занятий. 10

И если кто-нибудь взглянет на общий порядок изложения гипотез, он сразу поймет, что <Платон> рассматривает единое во- 20

⁽¹⁾ Платон. Софист, 240с4.

все не ради пояснения метода, описанного выше. И впрямь, метод предусматривает следующее: после того как были выдвинуты предположения о том, что исследуемый предмет существует и не существует, необходимо рассмотреть выводы, которые следуют из этих предположений, а также те, которые необходимо отвергнуть, причем делать это нужно для предмета, применительно к которому выдвинута гипотеза о его бытии или небытии, в отношении него самого и другого, и точно так же для другого — в отношении его самого и изучаемого предмета. Рассмотрение же гипотез в комментируемом диалоге отнюдь не во всем следует правилам этого метода, напротив, какие-то из его моментов опускаются, а какие-то видоизменяются. Однако если бы рассуждение о едином сущем было лишь примером, то разве не смешно было бы не следовать методу и, приняв определенные правила, рассматривать пример, словно вопиющий о своем противоречии им? Впрочем, о том, почему <Платон> при рассмотрении так называемых гипотез не во всем следует методу, но что-то в нем упускает, что-то добавляет, а что-то видоизменяет, мы узнаем ниже, когда будем изучать рассуждение о них.

Метафизика: появление сущих от единого

Ныне на основании сказанного следует со всей определенностью заявить: нельзя считать целью рассматриваемого диалога упражнение <в логике>, напротив, необходимо придерживаться того мнения, что его замысел состоит в изучении действительных предметов. Некоторые, как мы говорили, полагали, что такой замысел подразумевает исследование сущего, и в свидетели они привлекали самого Парменида, поскольку в начале беседы тот заявляет, что будет рассуждать о своем едином⁽¹⁾, каковое и есть сущее. Исторический Парменид, по общему убеждению, придерживался как раз такого мнения, на что указывает, например, <элейский> гость в «Софисте», когда уличает Парменида в том, что тот говорит вовсе не о подлинном едином, поскольку называет это единое сущим⁽²⁾.

Другие²⁵, соглашаясь с тем, что целью диалога является рассмотрение действительных предметов, полагают, будто <Платон> исследует здесь не только единое сущее, как говорят первые, но и все то, что гипостазировано благодаря единому. Действительно, в основу гипотез и впрямь положено Парменидово

⁽¹⁾ См.: Платон. Парменид, 137b1–4. ⁽²⁾ См.: Платон. Софист, 245a5–6.

единое, то есть единое сущее; взяв его за отправную точку, они, опираясь на понятие «единое» без предиката «есть», показывают, что подлинное единое свободно от любой множественности и потому обособлено от сущего, а значит, полностью отвергает категорию «есть». Затем, принимая во внимание оба предмета (единое и сущее), они описывают появление на свет всего умопостигаемого устройства, в рамках которого располагаются и подлинное бытие, и самосовершенное единое, причастное бытию. После этого, основываясь на понятии «сущее» и связывая с ним одним сущностное единое, они сперва, изучая некую природу, показывают, что она существует по причине единого, но является третьей после подлинного единого, а потом, перейдя к рассмотрению <другого по отношению к> единому²⁶, доказывают: участвуя в едином, это другое обладает всеми возможными свойствами, не участвуя же, оно лишено их. Поскольку все перечисленное никак не вписывается в рамки теории единого сущего, они делают тот естественный вывод, что, следовательно, рассуждение посвящено не только ему, но и всему — начиная с первой причины и заканчивая последним, то есть тем, что представляется лишенным всех свойств. Таково уподобляющееся первой причине в силу своего неподобия²⁷, ибо лишенное всех свойств вследствие неучастия в едином некоторым образом оказывается подобным ему, обособленному от всего из-за своей непричастности сущему. 30 639

Разве могли бы гармонировать с понятием единого сущего до такой степени противоположные друг другу определения? Ведь если принятая за основу гипотеза истинна и в точности соответствует учению исторического Парменида (я имею в виду гипотезу о бытии единого сущего) и из одних следствий этой истинной гипотезы с необходимостью вытекают другие, то, по мнению этих людей, верными оказались бы все те следствия, которые вытекают из предположения о бытии единого сущего, а значит, все апофатические и катафатические выводы правильно категориально описывали бы одно и то же единое сущее, а это, разумеется, совершенно невозможно. И если бы речь шла о выводах из предположения о небытии единого сущего, то, коль скоро они также в некотором отношении оказались бы истинными, они в свой черед, разумеется, соответствовали бы понятию того же самого единого сущего. 10

Да и что тут сказать, когда даже определения, дающиеся единому катафатически, как показывает рассуждение, невозможно все отнести к одному и тому же предмету (я имею в виду еди- 20

ное сущее)! В самом деле, разве будет единое сущее *бесконечным множеством* ⁽¹⁾, в то время как само единое, согласно этому мужу (я говорю о Пармениде), отрицает бесконечность любого множества? Разве будет оно *бесконечным числом* ⁽²⁾, которое тот столь сильно желает всеми способами превратить в единое, что даже наличие множества сущих, похоже, представляется ему препятствием? Разве станет оно, вечное, участвовать во времени ⁽³⁾?

30 Ведь Парменидово единое сущее, как утверждает он сам, *то же и в том же*. . . *пребывает* ⁽⁴⁾.

И если мы во всем этом правы, разумеется, следует увериться в том, что целью диалога является рассмотрение не просто Парменидова <единого> сущего (с которым не гармонируют ни все катафатические логические выводы, ни тем более апофатические, ни те, которые оказываются одновременно и катафатическими, и апофатическими), но также всех сущих, среди которых часть допускает утвердительные суждения, некоторые — противоположные им, а третьи — и те и другие. Таким образом, вполне естественным представляется замечание Парменида
640 о том, что он начнет со своего единого ⁽⁵⁾, причем он, как и сказал, именно с него и начинается, ибо берет его за основу, а в последующих логических выводах описывает природу сущих.

В том же самом смысле, желая применить рассматриваемый метод к душе, можно было бы, пожалуй, сказать: «Я начну с единой души», — и, выдвинув гипотезу относительно этой единой души, указать и на множества душ, и на все причастное им. Действительно, мы могли бы заметить, что рассуждающий
10 о единой душе будет говорить не только о ней в собственном смысле этого слова, но и о том, что она фигурирует в соответствующей гипотезе, а значит, и обо всех следствиях из такой гипотезы. В самом деле, вообще говоря, когда выдвигается какая-либо гипотеза о чем-нибудь, сама она полагает начало рассуждению; исследуются же не она как таковая, а выводы, которые получают при ее принятии, — сама же гипотеза остается неизменной или как-то видоизменяется.

Метафизика: учение Сириана

Вот сколь различных мнений придерживались древние относительно замысла «Парменида». Теперь необходимо упомянуть

⁽¹⁾ Платон. Парменид, 143a2. ⁽²⁾ Там же, 144a6. ⁽³⁾ См.: Там же, 151e3 и далее.

⁽⁴⁾ Парменид. О природе, фр. 8.29. ⁽⁵⁾ См.: Платон. Парменид, 137b1–4.

обо всех тех изменениях, которые внес, анализируя их воззрения, наш вождь. Итак, он согласился с теми своими предшественниками, которые утверждали, что целью изучаемого диалога является рассмотрение действительных предметов, противоположный же подход — отбросил как не внушающий доверия. В самом деле, хотя бы тот факт, что Зенон просит Парменида провести для присутствующих упражнение в применении метода, а <Парменид> в ходе этого упражнения, казалось бы, опровергает сказанное Зеноном в его трактате, уже ставит под сомнение воззрения тех, кто полагал, будто цель диалога является чисто логической, как и их вздорное стремление противоречить. Действительно, если бы <Пармениду> был нужен всего лишь пример для пояснения используемого им метода, он скорее взял бы что-нибудь другое, чего было бы достаточно в качестве примера, но уж никак не стал бы представлять наисвященнейшее из собственных основоположений как нечто по сути побочное для проводимого исследования, при том что главным в нем оказалось бы упражнение в логике (хотя, конечно, юношам оно и полезно). Напротив, этот догмат он всегда рассматривал как откровение высшего разума, причем, как он говорит в своей поэме, даже не человеческого, а принадлежащего нимфе Гипсипиле²⁸.

Также <наш вождь> не соотносит цель диалога ни с сущим, ни с теми лишь сущими, о которых говорят люди, мнение которых было приведено выше. Соглашаясь, что речь идет обо всем, он полагает необходимым добавить следующее: лишь в той мере, в которой все есть потомство единого и зависит от единой причины всего, а также постольку, поскольку (если нам следует высказать собственное мнение) это «все» является божественным. В самом деле, ты мог бы сказать о том, что каждый предмет божествен в собственном чине благодаря причастности единому, даже если бы ты обратил свое внимание на низшие сущие. Ведь если бог и единое — одно и то же (поскольку нет ничего лучше, нежели бог и единое), стало быть, объединяться — это то же самое, что обожествляться. Действительно, если бы Солнце и бог были одним и тем же, то быть освещенным означало бы то же самое, что и быть обожествленным, ибо единое дарует единство, а Солнце — освещенность. Следовательно, подобно тому как Тимей не просто рассуждает о природе наподобие большинства физиологов, а рассматривает каждый предмет лишь в той мере, в какой каждый из них был упорядочен единым демиургом, точно так же, даже если Парменид рассуждает о сущих, он все

равно, скажем мы, рассматривает их лишь постольку, поскольку они происходят от единого²⁹.

Единое, пребывающее среди богов, занимает одно положение, а находящееся среди следующих за ним ипостасей — другое. Первое самосовершенно и не заключено в том, что положено в его основу. Действительно, любой бог есть бог как единое: даже если первый бог оказывается лишь единым и ему свойственна лишь множественность, любой другой раскрывает себя во множестве соответствующих ему и зависящих от него предметов. И богов, располагающихся ближе к немногому, меньше, нежели находящихся от него дальше, поскольку близкое к нему обладает природой, в большей мере родственной ему, то же, что дальше от него, состоит в более далеком родстве с ним, а выход за свои пределы³⁰ и превращение во множество совершаются при посредстве нисхождения. Таким образом, одно единое оказывается подлинным, а другое — выступает как свойство; в самом деле, любой эйдос, душа и тело причастны к а к о м у - т о единому, однако последнее уже не будет богом, даже если оно (да будет позволено так выразиться) окажется образом бога, божественным семенем, как эйдос будет образом сущего, знание — изображением ума, а самодвижность (даже та, которая свойственна низшему) — подобием души. Значит, точно так же как все самодвижное есть либо душа, либо одушевленное, все познающее — это или ум, или мыслящее, а любой эйдос — либо сущность, либо сущностное, всякое единое в свой черед
20 окажется или богом, или божественным.

Таким образом, в «Тимее» все вещи возводятся к демиургу, а в «Пармениде» — к единому. При этом можно проследить аналогию между тем соотношением демиурга с внутрикосмическими вещами и единого — со всеми предметами <вообще. Отметим, что демиург является к а к и м - т о,>³¹ а не простым единым. Действительно, он оказывается определенным богом, бог же, выступающий в качестве единого как такового, есть не к а к о й - т о бог, а просто бог. Демиург — это к а к о й - т о бог, поскольку он обладает демиургическим своеобразием наподобие того, как другие боги имеют иные божественные собственные признаки, причем последние не будут демиургическими. Вот какую аналогию можно проследить между замыслами двух названных диалогов.

Моменты времени, в которые происходит действие последних, также согласуются между собой. В самом деле, беседа, описанная в одном, состоялась во время Малых Панафиней, а со-

бытия другого — в период Великих, о чем мы уже сказали выше (1) ³². В ходе празднования Великих Панафиной статую <Афины> одевали в пеплос, вероятно, в честь победы богини над гигантами. Разумеется, сокрушение гигантов является самым точным зримым образом, описывающим единство, пронизывающее все. Ведь данная богиня, о которой говорят, что она привносит во все подчиненное, частное и материальное, ум и единство, властвует над этим подчиненным и обеспечивает в нем превосходство мыслящего над неразумным, нематериального над материальным, а объединенного — над множественным. Следовательно, пеплос является символом силы Афины, обособленной от внутрикосмических вещей; благодаря этой силе она заключила союз со своим отцом и вместе с ним сокрушила гигантов. Что же касается так называемых Малых Панафиной, то на них воздаются должные почести по преимуществу внутрикосмическому чину этой богини, который соответствует кругообороту Луны ³³. Вот почему этот праздник очень подходит как время действия для диалога, в котором описывается космическое становление, что же касается рассматриваемого сейчас, то цели «Парменида» будут соответствовать Великие Панафины. 644

Беседа, занимающая четвертое место после первой, в которой рассказчиком является Кефал, в образной форме представляет низший чин, возникающий в процессе выхода всех вещей за пределы единого. Действительно, все то, что появляется от единого, оказывается либо генадами, гипостазирующимися от него самого, либо сущностями, появляющимися от этих генад, возникающих от единого, либо чем-то промежуточным между такими сущностями и становлениями, каковые производят на свет сущности, предшествующие им генады и единое, либо становлениями, выходящими за пределы всего перечисленного. Итак, если в четвертом нисхождении появилось все то, что в некотором отношении оказывается завершающим и что уподобляется цели всего, то почему бы и той беседе, которая в свой черед оказывается четвертой, соответствующей выходу всего за пределы единого, не занимать положение, вполне согласующееся с рассматриваемой в диалоге теорией? Ведь возникающее обладает своего рода безвидной способностью к восприятию, образом которой оказываются слушатели в ходе четвертой беседы, поскольку по имени они не названы и потому аналогичны чему-то неопределенному, ибо имя есть символ эйдоса. На основании сказанного 645

(1) См.: Наст. соч., 618.24 и далее.

необходимо сделать вывод, что любое наличное бытие будет или сущностью, или становлением, или не сущностью и не становлением, и в этом случае оно либо идет впереди сущностей и становлений, либо следует за ними, ибо ничто из материального не есть ни сущность, ни становление, поскольку оно, как говорят³⁴, неподобно уподобляется сущим, предшествующим становлению, как и самой сущности.

6. Стиль диалога

10 Далее необходимо, чтобы стиль диалога полностью соответствовал рассматриваемым в нем предметам и методу рассуждений. Действительно, божественное, обоснованное в простоте единого, как говорит один из мудрых в делах благочестия, со всем пылом радуется неприукрашенному благообразию³⁵ и открывает его взорам всех тех, кто в состоянии созерцать его. Метод же, прокладывающий путь при посредстве самих наиточнейших сил разума, отвергает любое искусственное изящество, привлекающее внимание лишь к внешней стороне предметов, не радует ни о каких прикрасах, имеет в виду одну лишь тщательную охоту⁽¹⁾ за исследуемыми положениями и сковывает каждый из подлежащих рассмотрению пунктов *геометрическими необходимостями*⁽²⁾.

Так вот, стиль изложения, принятый в рассматриваемом диалоге, прекрасно гармонирует и с его предметом, и с методом. В самом деле, диалектическим методам подобает строгость, а рассуждениям о божественных предметах — отсутствие излишеств, естественность и неприукрашенность. Стало быть, как бы ни хотелось говорить о некоей сократической благодати, о каком-то промежуточном виде рассуждений, приличествующем средним видам жизни, или о своего рода возвышенном и обоснованном вымысле тех, кто пребывает в состоянии божественной одержимости, порывами фантазии охватывающей их, — все это, разумеется, совершенно чуждо рассматриваемому стилю, и никоим образом не следует требовать, чтобы в этом
646 диалоге присутствовало что-либо подобное.

Я со своей стороны восхищаюсь теми, кто вверил себя критической мысли своих предшественников³⁶, чтобы восславить стиль изложения, принятый в комментируемом диалоге. Ведь

(1) Платон. Федон, 66с2. (2) Платон. Государство, V, 458d5.



Л. Ю. Лукомский

**АФИНСКАЯ ШКОЛА НЕОПЛАТониЗМА
И КОММЕНТАРИЙ ПРОКЛА
К «ПАРМЕНИДУ» ПЛАТОНА**

*1. Философская система Афинской школы неоплатонизма как
развернутый комментарий к диалогу Платона «Парменид»*

Афинская школа неоплатонизма, наследница Академии Платона, существовала в IV–VI веках нашей эры. Основателем ее был Плутарх Афинский, про которого древние авторы пишут как о том, кто восстановил догматическое, собственно-платоническое учение в Академии после долгих лет занятий скептической философией и просветительской деятельностью. Подробное рассмотрение истории Академии выходит за рамки настоящей статьи, поскольку она описана во множестве книг; мы остановимся лишь на некоторых теоретических моментах учения Афинской школы, представляющих интерес в свете предлагаемой читателям публикации сочинения одного из самых знаменитых схолахов, руководителей Академии, — Прокла.

Итак, возникновение Афинской школы, одного из последних очагов античной философской мысли (дольше нее просуществовала только неоплатоническая школа в Александрии, основанная выходцем из Афин, учеником Прокла Аммонием Гермием), связано с именем Плутарха (год его рождения неизвестен, а умер он в 432 г.; мы знаем, что род свой он возводил к историку Плутарху Херонейскому). Однако его нельзя считать создателем ее учения (основные черты которого мы опишем чуть ниже) в законченном виде. Упоминания о нем в трудах Прокла, да и других мыслителей, во-первых, не слишком многочисленны, и, во-вторых, его взгляды частенько подправляются и оспариваются, по крайней мере в частных вопросах. Например, в публикуемой работе Прокл прямо ссылается на учение Плутарха лишь один раз: когда изучает принцип соотношения гипотез второй части диалога «Парменид» с действительными предметами (1058.21 и далее),

и то за этим следуют «мягкая» критика взглядов «дедушки» («пращура», как его называет Прокл) и изложение нового, более адекватного платонической доктрине подхода к упомянутой проблеме. Другая (хотя бы и только возможная) ссылка на Плутарха в книге — это критика представления о том, что первое и обладает, и не обладает началом, серединой и концом в скрытом и явном виде соответственно (1114.1 и далее).

Собственно говоря, редкость упоминаний о Плутархе не следует считать чем-то удивительным. До нас не дошло ни одного его сочинения, однако на основании свидетельств различных авторов мы хорошо знаем о его интересе к магии и теургии. Можно предположить, что он стал своего рода символическим отцом-основателем, старцем, освящавшим своим образом деяния учителей неоплатонической Академии. По-видимому, именно такое отношение к Плутарху демонстрирует Прокл, когда называет его «вождем нашим и наших учителей» («Комментарий к „Государству“», II, р. 64.7–8; заметим здесь противопоставление понятий «вождь» и «учитель», которые обычно в неоплатонических текстах отождествляются). Данный вывод подкрепляется тем, что деда Плутарха, Нестория, философ считает распространителем знаний, полученных им от высших существ. Впрочем, разумеется, не следует думать, что Плутарх был лишь колдуном, он, безусловно, занимался спекулятивной философией. Именно о такой его деятельности упоминает Симпликий в своем комментарии к трактату Аристотеля «О душе» (260.1).

Безусловно, создателем теоретической системы, принятой в Афинской школе следует считать не Плутарха, а его ученика Сириана, учителя Прокла. Несомненность данного факта подтверждается хотя бы статистически, если посчитать, сколько раз последний апеллирует ко взглядам своего учителя, которого он, правда, по имени в публикуемом сочинении ни разу не называет, а говорит о нем как о «вожде». Ссылкам на его учение нет числа. Заметим, что Симпликий, как правило, дает Сириану эпитет «великий», что еще раз подтверждает его первенствующую роль в формировании теоретической системы Афинской школы, а вслед за ней — и всего позднего неоплатонизма.

О Сириане мы знаем весьма немного. Скажем, известно, что он был родом из Александрии, что отца его звали Филоксен. Он прибыл в Афины, чтобы обучаться философии, и по прошествии нескольких лет сам Плутарх назначил его руководителем школы, уйдя на покой. До нас почти не дошло сочинений Сириана — это лишь комментарии к «Метафизике» Аристотеля

и к филологическим трактатам «Περὶ στάσεων» и «Περὶ ιδεῶν» Гермодена Тарсского, риторика времен Марка Аврелия. Известно, что его перу принадлежали комментарии к произведениям Стагирита «О небе» и «Об истолковании» и к диалогу Платона «Тимей». На фоне творческого наследия Прокла написанное Сирианом выглядит не слишком внушительно. По большей части свое учение он излагал в устной форме, в ходе бесед с учениками, которые позднее зафиксировали их содержание в виде многочисленных трактатов и комментариев к диалогам Платона и к сочинениям Аристотеля. И в первую очередь таким учеником был Прокл, воззрения которого многие исследователи, как правило, просто отождествляют с Сириановыми.

Данный подход представляется в основном верным, особенно с учетом «исключений» — случаев, когда Прокл высказывает «собственное мнение». Все такие моменты он строго оговаривает, совершая своего рода ритуал по оказанию почестей своему учителю. Однако необходимо отметить также факт, не позволяющий просто отождествить воззрения Прокла и Сириана. Дамаский, последний схолярх Академии, в своем комментарии к диалогу Платона «Парменид» неоднократно оспаривает воззрения Прокла и его способы разрешения тех или иных проблем. Более того, в «Жизни Исидора» он намекает на некие неразрешимые теоретические противоречия, имевшие место в Афинской школе, причем себя и своего учителя Исидора он считает аутентичными последователями Сириана, а Прокла — нет. Данное обстоятельство можно считать намеком на то, что воззрения Прокла и Сириана все-таки не совпадают. Тем не менее мы сосредоточим свое внимание на том общем, что известно нам из трудов Прокла и того же Дамаския, и это общее позволит нам выработать единый подход к философии Афинской школы, выявив ее специфику, абстрагируясь от разногласий между отдельными мыслителями в каких-то частных вопросах.

Итак, рассмотрим основные моменты в учении Сириана (или Прокла), которые могут представлять интерес для понимания публикуемого комментария.

Методология исследований в Афинской школе. Теология

Рассмотрение важнейших черт философии Афинской школы неоплатонизма целесообразно начать с выяснения главного пункта: является ли эта философия чем-то новым и оригинальным, или же она (как принято считать в настоящее время) пред-

ставляет собой только сумму всего сказанного в древние времена, своего рода расширенное толкование учений Платона, Аристотеля, Хрисиппа, Плотина, Ямвлиха или других; в последнем случае философы Академии оказываются лишь «систематизаторами», обобщившими сказанное до них, пусть даже в своей систематизации и прибежавшими к нетривиальным методам и подходам, таким как аллегорическое или символическое толкование. Второго мнения с той или иной долей уверенности придерживались все или почти все историки философии новейшего времени начиная с Целлера. Тем не менее противоположное представляется нам более правильным, и мы намерены показать, что, помимо заслуг в области *систематизации* ранее известного, философы школы Сириана выработали и собственную оригинальную концепцию, причем столь значительную, что можно говорить о возникновении в V веке подлинной философской *системы*, включающей в себя, как это свойственно любой *системе*, интерпретацию всех известных к тому времени *метафизических* или *физических фактов*. В качестве примера такой системы, относящейся к новому времени, можно привести философию Гегеля, который, кстати, в отличие от многих своих современников и позднейших философов, весьма положительно отзывался о неоплатониках (и, возможно, заимствовал у того же Прокла некоторые идеи, излагая их на современном ему языке и сопровождая примерами из области новейших достижений научной мысли). Это неудивительно, ибо он, похоже, чуть ли не единственный из занимавшихся историей философии в XIX веке, кто удосужился детально ознакомиться с произведениями Прокла, Дамаския, Симпликия и других поздних неоплатоников. Целлер, Виндельбанд и иные, говоря словами Набокова, «просто уничтожали их и шли дальше».

Любопытно, что миф о «неоригинальности» взглядов неоплатоников (причем не только философов Афинской школы, но и Плотина, Порфирия, Ямвлиха и других) изначально был создан, по-видимому, ими самими: они первые стали утверждать, что не говорят ничего нового, а лишь пытаются понять старое. Кульминация такого «старого», констатировали они, — это, разумеется, философия Платона. Тем не менее, как полагали неоплатоники, нельзя ограничиться лишь ее рассмотрением. Ученик, стремящийся ее постигнуть, по мнению Прокла («Платоновская теология», I.2), должен прежде всего пройти по пути самосовершенствования и достичь, во-первых, высшей степени добродетельной жизни (дабы не отвлекаться от постижения философ-

ской теории), во-вторых, досконально овладеть всеми возможными логическими методами (чтобы оказаться в состоянии постигнуть истину и не погрязнуть в пучине лжи, изобличению которой в первую очередь и способствует логика) и, в-третьих, быть искушенным в физических теориях. Только такой человек в состоянии заниматься постижением действительных предметов, то есть овладевать метафизической истиной. Такого рода подготовительная работа подразумевает детальное изучение всей совокупности научной литературы, и в частности логических, метафизических, этических и физических трактатов, принадлежащих перу Аристотеля и перипатетиков. Именно по этой причине философия Стагирита оказывалась своего рода «расширенным введением» в учение Платона, хотя это касалось не только ее, но и, например, сочинений Евклида, Никомаха и других авторов.

Лишь пройдя эту подготовку, ученик мог перейти к исследованию самой метафизики Платона. И здесь мы, по сути, обнаруживаем первый пункт, в котором неоплатоники Афинской школы внесли нечто новое в философию и который древние авторы не отмечали, может быть, за исключением Аристотеля, полагавшего свою «первую философию» (как он именовал то, что позднее будет названо метафизикой) божественной наукой, теологией, причем подчеркивал, что совершенства в ней может достигнуть только сам бог. Метафизика в представлении афинских неоплатоников оказывалась равной теологии или, по крайней мере, максимально приближенной к ней. Поскольку действительные предметы (то есть все, чему свойственно наличие бытия) всегда оказываются либо самими богами, либо чем-то божественным, либо тем, о чем это божественное вершит свой промысел (а предосновой промысла является знание божественного о низшем — или *предзнание* о нем, свойственное его причинам, или его *познание*), их обсуждение подразумевает необходимость каким-то образом высказаться о богах, а значит, существование теологии как теоретической дисциплины. Прокл подчеркивает, что божественное можно называть различными именами: сакральными, использующимися в жреческом служении, теми, к которым прибегают поэты в своих стихах, и, наконец, принятыми в философии. Примером именованного последнего рода является, скажем, пифагорейская нумерология, когда божественное описывается при посредстве чисел, арифметических и геометрических понятий, теорем и т. д. Аналогичный статус — с точностью до принципа именованного — имеет и платоническая (вернее, неоплатоническая) метафизика.

Однако все ли метафизические выкладки имеют теологический смысл? Очевидно, нет. Следовательно, необходим некий критерий, при посредстве которого можно отделить зерна от плевел, истинное от кажущегося. Неоплатоники называют его: это учение «самих богов» — «Халдейские оракулы» (якобы принадлежащие перу Зороастра; вопрос об оригинальности данного источника, разумеется, в нашем контексте неактуален), а также «теологии», то есть древнее эллинское предание, зафиксированное в трудах Орфея, Гесиода, Гомера и некоторых других авторов. Собственно, в этом мы можем обнаружить еще один пункт оригинальности учения Афинской школы. Философы были готовы взять *любую* религиозную систему и интерпретировать ее в духе собственного учения о божественном, вычленив высшего, непостижимого и сверхтрансцендентного бога и совокупность божественных чинов, эманлирующих из него. Собственные признаки этих божественных чинов всегда совпадали с принятыми в их системе «предикатами», характеризующими их. Именно это делает Дамаский в заключительных главах своего трактата «О первых началах». Он рассматривает все известные в его время мифологические схемы (разумеется, исключая из их числа христианство) в контексте учения об эманации божественных родов и приписывает собственные признаки последних различным эллинским и «восточным» богам.

Разумеется, данный подход подразумевает знакомство самого Платона с теологическими схемами «древних» и то, что он разрабатывал свое учение, сознательно сообразуясь с ними. Доказательство этого занимает важное место в учении неоплатоников. Скажем, известно, что Прокл написал не дошедшие до нас «Десять книг о согласии Орфея, Пифагора и Платона с „Халдейскими оракулами“». Подобные же доказательства в его произведениях, известных нам. Так, в «Платоновской теологии» он показывает, что Платон хорошо знал о халдейских понятиях «исток», «поток», «начало» и т. д. и, именно основываясь на таком знании, вырабатывал свое учение. Оставим в стороне серьезность подобных доказательств, отметим лишь их необходимость в рамках неоплатонической системы.

* * *

Возвращаясь к вопросу о методологии исследований, которая использовалась в Афинской школе, укажем еще на следующий

момент. Философия Платона, как известно, основана на диалектическом методе. Сама общеизвестность данного тезиса, похоже, подразумевает, что диалектическая работа как таковая относится к подготовительной стадии в постижении учения Платона, точнее, к исследованию ее логической составляющей. Собственно, неоплатоники это и констатировали; они практически никогда диалектикой в плане разработки ее методов напрямую не занимались (за важнейшим исключением, о котором речь пойдет чуть ниже), а лишь применяли те или иные ее известные подходы на практике. При этом диалектику они, как правило, понимали в духе VII книги «Государства» Платона — как искусство восхождения к беспредпосылочному началу и как последующее его раскрытие во все множество родов и видов действительных предметов. Диалектический метод включает четыре раздела: ористика (искусство построения определений), диаретика (искусство классификации, блестяще продемонстрированное Платоном в первой части «Софиста»), аналитика и аподиктика (искусство доказательства).

Новизна учения Афинской школы, с нашей точки зрения, состоит в модификации последнего раздела — аподиктики. При этом необходимо заметить, что форму доказательства Прокл, как правило, сводит к гипотетическому силлогизму, хотя по ходу рассмотрения каких-то предметов он, разумеется, порой прибегает и к категориальным силлогизмам (точнее, констатирует наличие таких силлогизмов в рассуждениях Платона). Разумеется, со времен Хрисиппа ничего оригинального в таком анализе текста и выделении содержащихся в нем логических выводов обнаружить невозможно. Но тем не менее оригинальное есть, и эта оригинальность состоит в придании особого статуса апофатическим и катафатическим логическим выводам, которые в стоической логике фактически не различались.

Безусловно, *апофатика* как таковая со времен Платона (или даже с момента написания Платоном «Парменида») чем-то новым не была. Шагом вперед представляется подход, при котором апофатика и катафатика увязываются с теорией эманации. В согласии с последней любая вещь в своем развитии проходит три стадии: пребывание, выход за свои пределы и возвращение. Эманация как таковая соответствует второй стадии — выходу за свои пределы. Открытием Афинской школы было то, что выход за свои пределы может быть описан в апофатических терминах — при посредстве отрицательных определений, дающихся пребывающему. «Апофатическое порождает катафатическое» —

вот стержневой тезис, который обуславливает одну из главных специфических черт философии школы Сириана.

Разумеется, Плотин, когда он строил свою апофатику, имел в виду принципиально иной подход к рассматриваемым проблемам, конкретнее, он понимал апофатические определения, которые Платон дает в своих диалогах и прежде всего в «Пармениде» тем или иным предметами (самым важным из которых является единое), как описывающие сам предмет путем абстрагирования от внешнего ему. Плотин словно предлагает: давайте абстрагируемся от свойств, присущих предмету (скажем, от всех, когда речь идет о едином), тогда мы будем познавать сам предмет как таковой. Разумеется, данный подход позволяет как-то описать предмет, но описание его получается весьма скудным, и лишь прибавив экстатическую, молитвенную составляющую можно добиться, чтобы этот предмет заиграл во взоре нашей души всеми своими красками. Кроме того, подходу Плотина присущ и еще один недостаток: он, по сути, предполагает концентрацию лишь на знании, даже при том, что под знанием понимается мистическое озарение (Плотин приводит блестящий образ, нельзя отказать ему в поэтичности мышления: ум познает единое не в тот момент, когда он остается трезвым умом, но только когда он опьянеет от нектара и перестанет действовать как ум). А любое знание неполноценно, оно стоит только на девятом месте от самого предмета, который в искаженном виде предстает в нем (ибо оно принадлежит мыслящему уму, уму-как-уму, впереди которого идут ум-как-жизнь, ум-как-сущее, жизнь-как-ум, жизнь-как-жизнь, жизнь-как-сущее, сущее-как-ум, сущее-как-жизнь и, наконец, сущее-как-сущее, предмет).

В представлении философов Афинской школы апофатические определения описывают не сам предмет, а, по сути, другое ему, порождаемое им: если использовать терминологию, действующую в рамках метода выдвижения гипотез, описанного в диалоге «Парменид» (в публикуемом комментарии этот метод рассматривается в V книге), получится, что апофатические логические выводы делаются для предмета, но по отношению к другому (похожий статус свойствен и выводам по отношению к самому предмету, раз он не является тем или иным — таковым оказывается другое). Противостоят им катафатические логические выводы, также делающиеся для предмета по отношению к нему самому и к другому. Однако здесь предметом оказывается уже не порождающее (то есть пребывающее), а порождаемое (то есть выходящее за свои пределы). Следовательно, предметы

катафатических и апофатических логических выводов оказываются разными. В философии Платона катафатические и апофатические логические выводы могут относиться к одному и тому же предмету; это означает, что в одном смысле он будет порождающим, а в другом — порождаемым. Примером здесь может служить сущность, располагающаяся за пределами неба (из диалога «Федр»). Она бесфигурна, бесцветна и неосязаема (а значит, порождает чины, описывающиеся при посредстве предикатов «фигура», «цвет» и «соприкосновение»). Вместе с тем она познаваема, то есть умопостигаема, и в этом смысле рождена.

Нельзя не упомянуть в связи с апофатикой и еще об одном методе, к которому широко прибегали философы Афинской школы. В особенности они любили следовать ему при интерпретации не действительных предметов, а текстов. Этот метод — *аналогия*. Аналогия, как полагал Платон, есть метод, которым выносит суждения бог. Когда речь заходит о математике, аналогия предстает в виде пропорции, когда мы обращаемся к интерпретации текстов — как их аллегорическое истолкование. Образцы последнего можно встретить во всех произведениях Прокла, это касается и публикуемого комментария. Останавливаться на данном методе более подробно мы не станем, отметим лишь, что он соответствует иконическому постижению предметов, когда последние рассматриваются как парадигмы и мы познаем их на основании изображений. Изображениями же умопостигаемого и в каком-то смысле самого единого (хотя бы в том отношении, что он несет на себе некие его следы, каковыми являются определенное единое, целое, все) оказывается весь наш материальный космос. Душа же содержит в себе собственное единое, око души, при посредстве которого она способна познавать и созерцать все, и обретать единство с самим единым.

Гипотезы «Парменида» и иерархическая шкала действительных предметов

Еще одной важнейшей специфической особенностью философии Афинской школы, тесно связанной с ее общей теологической направленностью, являются структурирование всей сферы действительных предметов и соотнесение каждого из них с фиксированным местом на шкале эманации. Такая шкала, согласно воззрениям Сириана, описана Платоном в рамках второй части диалога «Парменид», когда он рассматривает гипотезы. В данной связи может возникнуть ряд вопросов, которые Прокл освещает в VI книге публикуемого комментария.

Первый вопрос касается принципа выделения гипотез, которые Платон рассматривает во второй части «Парменида», и их числа. Вплоть до XIX века никаких сомнений у исследователей не вызывал тезис, выдвинутый еще в древности, но строго доказанный как раз философами Афинской школы, что автор диалога рассматривает *девять* гипотез. Однако новейшим «достижением» историко-философской науки считается утверждение, что вторая часть «Парменида» включает в себя *восемь* гипотез. Поэтому данный вопрос заслуживает некоторого внимания.

Итак, в основу деления второй части «Парменида» на гипотезы неоплатоники положили прежде всего текстуальный принцип. Платон открывает обсуждение каждой новой гипотезы, относящейся к одной серии (то есть основанной на предположении о бытии или небытии единого), одними и теми же словами. Он пять раз повторяет слова «если единое существует» (εἰ ἓν ἔστιν, 137c4; 142b3; 155e4 — в последнем случае он еще и словно подчеркивает переход к новой гипотезе, добавив: «поговорим еще о третьем», ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν; 157b6; 159b3) и четыре — «если единое не существует» (εἰ ἓν μὴ ἔστιν, 160b7; 163c1; 164b5; 165e2–3). Таким образом, из самого текста следует, что Платон выделяет *девять* гипотез. Неоплатоники приводили и логическое (или, скорее, метафизическое) обоснование данного деления.

О едином речь может идти в трех смыслах (как о едином, стоящем выше сущего, как о едином, рядоположном сущему, и как о едином, стоящем ниже сущего), а о не-сущем — в двух (как о не-сущем в каком-то отношении, то есть как о не являющемся тем или этим, и как о вообще не существующем). Следовательно, когда обсуждается единое, то есть делаются логические выводы *для него* (существующего или нет), необходимо исследовать пять гипотез. Далее, когда производятся логические выводы *для другого* единому, следует учитывать, участвует оно в едином или нет. Поэтому нужно рассматривать еще четыре гипотезы, описывающие другое, участвующее и не участвующее в едином, которое есть и которого нет. Собственно, следуя этой логике, можно было бы производить и дальнейшее деление на гипотезы, однако пределы ему полагает текст Платона.

Затруднения в данном случае вызывает только исходная посылка: что означают слова «единое, стоящее выше сущего», «единое, занимающее равное положение с сущим» и «единое, располагающееся ниже сущего»? Наше ответ таков: мы можем понимать суждение «единое существует» в трех совершенно разных

смыслах: «единое есть единое», «единое есть сущее» и «сущее есть единое». Как раз эти смыслы Платон и разбирает в первых трех гипотезах, он прямо говорит об этом в начале второй (142c2–3). Неоплатоники же просто перетолковывают данные определения в терминах «выше» и «ниже». Впрочем, можно соотнести такое трехчленное деление смыслов слова «единое» и с принятой в Афинской школе теорией сопричастности. Всякая вещь сперва существует сама по себе (в нашем переводе мы назвали такое ее состояние «безучастное»), затем — в соотнесенности с другим, то есть как предмет участия для него (при этом она сохраняет самостоятельное бытие), и, наконец, как свойство, присущее исключительно другому. Получается, что в первой гипотезе речь идет о безучастном едином, во второй — о едином, которое участвует в сущем и само служит предметом сопричастности для него (о сохранении им собственного бытия Платон говорит, когда разделяет единое сущее на единое и сущее в 143a6–9; он подчеркивает, что дальнейшие логические выводы он будет делать только в отношении единого, входящего в состав единого сущего), а в третьей — о едином как свойстве сущего, не сохраняющем собственного своеобразия.

Главный интерес в данной связи вызывает третья гипотеза, которую в новейшее время принято включать в состав второй, не придавая значения факту, что в ее начале Платон вновь формулирует исходную посылку (εἰ ἐν ἑστίῃ). Вслед за ней идут слова οἷον διεληλύθαμεν («как мы рассмотрели»). Далее поясняется, как именно было рассмотрено единое: как многое и не-многое, как единое и не-единое, как сущее и не-сущее и т. д. Тем самым словно подводятся итог двум первым гипотезам. Следовательно, если включать данную третью гипотезу в состав второй, получится, что Платон, по сути, повторяет во второй гипотезе выводы первой. Разумеется, данный подход с логической точки зрения попросту ошибочен.

Таким образом, совершенно несомненным представляется, что в диалоге «Парменид» Платон разбирает *девять* гипотез. Мы приведем только один фрагмент из рассуждений А. Ф. Лосева, апологета выделения *восьми* гипотез, дабы показать всю абсурдность такого подхода¹. В основу данного рассмотрения положен довольно-таки странный принцип абсолютно-относительного полагания-отрицания единого. Разумеется, если бы этот принцип был верен, мы должны были бы делить вторую часть диало-

¹ См.: Платон. Сочинения в 3-х т. 1-е изд. М., 1970. Т. 2. С. 588–590.

га именно на восемь гипотез. Однако это, очевидно, не так. При данном подходе получается, что в первой гипотезе Платон исходит из «абсолютного полагания» единого, то есть из его единственности и отсутствия чего-либо другого, в том числе и самого бытия (Лосев прямо об этом и пишет). Однако, Платон в первой гипотезе, конечно же, не отрицает существования другого. При том, что его логические выводы производятся для *единого*, они подразумевают его соотнесенность не только с самим собой, но и с другим (таковы логические выводы о небытии единого тождественным и иным самому себе и другому, равным и неравным и т. д.), или даже лишь с другим (это касается, скажем, логических выводов о непостижимости и неизреченности единого). Соответственно, в рамках первой гипотезы существование другого отнюдь не отрицается, более того, неявно подразумевается, что оно является самым сущим, а не просто «материей» для единого (хотя в каком-то смысле сущее, раз оно есть другое, и оказывается такой «материей», в которую эмануирует единое). Итак, раз обсуждаемый подход неверен в одном отношении, он оказывается неверным и в целом; его дальнейшее рассмотрение и апелляции к нему не имеют смысла.

В т о р о й с п о р н ы й в о п р о с касается соотнесения гипотез «Парменида» с действительными предметами. В неоплатонизме принято считать вторую часть диалога не просто упражнением в диалектике, нет, каждая гипотеза в ней посвящена описанию некоего предмета, реально существующего в универсуме (который неоплатоники называли «все», следуя в этом «Софисту» Платона). Заметим, что, согласно воззрениям Прокла, только первые пять гипотез гласят о своих предметах истину, последние же четыре приводят к абсурдным выводам, фиксирующим лишь пустую кажимость. Иного мнения придерживался Дамаский, в своем комментарии к «Пармениду» оспаривавший подход Прокла. Впрочем, не следует придавать слишком большого значения их разногласиям — оба они считали, что последние четыре гипотезы описывают *кажимость* и принципы ее функционирования, воплощающиеся в нашем мире, по мнению Платона, сущим не являющемся, а оказывающемся чем-то всегда становящимся и превращающимся в другое.

Далее, при соотнесении гипотез «Парменида» с действительными предметами, согласно воззрениям Афинской школы, нужно считать, что каждая из них посвящена *собственному* предмету; все они вместе взятые не должны описывать один и тот же предмет (хотя бы и с разных точек зрения). В свете ска-

занного данный подход представляется несомненным, ибо, если мы решим, что во всех гипотезах изучается один и тот же предмет, мы, во-первых, не сможем найти какого-либо соответствия между первой и второй частями диалога в плане используемого метода (который Платон в первой части формулирует весьма точно), поскольку из текста явствует, что гипотезы никак не могут представлять собой воплощения отдельных аспектов этого метода, и, во-вторых, будем вынуждены прийти либо к бессодержательным рассуждениям об абсолютно-относительном полагании-отрицании предмета, либо вообще к представлению, что вторая часть «Парменида» является пустым упражнением в логике, то есть манипуляцией словами, лишёнными содержательного наполнения.

Итак, мы должны констатировать, что во второй части «Парменида» обсуждаются *девять* различных действительных предметов. При этом необходимо заметить, что все эти предметы являются началами. Платон рассматривает их с использованием метода, который он описывает в диалоге, исходя из предположений о бытии и небытии единого и делая выводы, следующие, не следующие и одновременно следующие и не следующие из той или иной исходной гипотезы. При желании можно проанализировать вторую часть «Парменида» с точки зрения реализации обсуждавшегося выше метода, однако результаты и так заведомо очевидны: если мы добавим логические выводы, которые Платон не указывает ввиду абсурдности их результатов, мы получим как минимум 6-членное деление *каждой* гипотезы. Собственно, именно так и разрешается *т р е т ь и й* *с п о р н ы й* *в о п р о с*, касающийся использования метода, упражнением в котором, как подчеркивает Платон, является вся вторая часть диалога.

Прокл прямо называет предметы первых пяти гипотез (см.: Наст. соч., 1059.3 и далее). *Первая* посвящена единому, потустороннему сущности, которое есть сверхтрансцендентный бог. Заметим в данной связи, что этого бога-единое не следует считать внеипостасным (1064.21 и далее), как поступают те авторы, которые отрицают его наличное бытие (*ὑπαρξις*), например Ориген Платоник. Напротив, прав Плотин, называющий трансцендентное единое первой из трех начальствующих *ипостасей* (вторая и третья — это ум и душа), хотя он и заблуждается, когда пытается приписать единому способность совершать действие без сущности, точнее, доказать само его бытие энергией без сущности («Эннеады», VI.8). Единому, как и материи, не свойствен-

на сущность, оно не является сущим, однако оно наличествует, и наличие это несомненно. Важнейшим подтверждением данного тезиса является то, что единое в своем пребывании зачинает всю последовательность эманации действительных предметов. Собственно, в игнорировании особой роли наличного бытия как такового и состоит ошибка Плотина: он, по сути, отождествляет с ним энергию, хотя она оказывается лишь последней эманацией сущности, к которой непосредственно примыкает сила, способность к совершению действия, то есть к реализации энергии.

Вторая гипотеза посвящена всему божественному — таковым Сириан считал в первую очередь сферу ума, включающую и умопостигаемое, и следующее за умом, божественную сущность. Собственно, эта гипотеза является стержневой, ее понимание в Афинской школе составляет главную специфику ее философской системы. Поскольку первое единое оказывается богом-самим-по-себе, второе (единое сущее), которое, разумеется, не будучи самым единым, является многим, представляет собой совокупность божественных единиц, воплощающихся во всех вещах. Такие единицы в Академии было принято называть генадами, дабы отличать их от монад, то есть от начал любого числа — не только единичного (то есть математического числа, числа в нашем обычном на сегодня понимании), но и сущностного (описывающего определенные сущие, имеющиеся в некоем числе и образующие ту или иную совокупность). Генада, как и монада, является началом, поскольку она обуславливает существование некоей последовательности действительных предметов. Однако началом она оказывается в апофатическом смысле: она не будет ни одним из этих предметов. Сама по себе она представляет собой лишь единое, обладающее некими свойствами, единое, входящее в состав единого сущего. Каждая генада есть бог, поскольку она является *каким-то* единым, воплощающимся в том или ином предмете; например, таково единое души, открывающее для последней возможность единения с трансцендентным единым-богом.

Каждая генада может быть описана при посредстве соответствующего ей, и только ей, набора собственных признаков, которые в неоплатонической традиции было принято называть своеобразиями, а при рассмотрении соответствующей генады в рамках апофатической или катафатической теологии — предикатами (свойствами). Первое единое, естественно, такими признаками не обладает, и потому утверждается, что все предикаты приписываются ему апофатически. С генадами же они связы-

ваются катафатически. Предикаты соотносятся с ними аддитивно, они словно суммируются, и в результате, например, генада, которой свойственна тождественность, оказывается также движущейся и покоящейся, пребывающей в некоем месте и т. д. Полный набор таких предикатов мы уже перечисляли¹; Прокл приводит их список в публикуемом комментарии (1083.8–22).

Заметим, что каждый новый вводимый предикат соответствует появлению на шкале эманации следующего божественного устройства. Вот эти устройства: умопостигаемое, умопостигаемо-умное, умное, сверхкосмическое, сверхкосмически-внутрикосмическое, внутрикосмическое (устройство небесных богов). На ступени эманации, следующей за перечисленными, стоит обожествляющаяся сущность, или существа, вошедшие в общеплатоническую философскую систему, как минимум, со времен Ямвлиха: ангелы (и первые среди них — архангелы), демоны, герои и чистые (божественные) души. Все боги и божественные существа получили в теории и практике неоплатонизма название *лучшие роды*.

Третья гипотеза, согласно воззрениям Афинской школы, описывает становящееся, рожденное; именно поэтому ее предмет обладает и апофатическими, и катафатическими свойствами. Конкретно таким предметом являются частные души, согласно Платону, являющиеся первыми среди рожденного. В *четвертой* рассматривается материальный эйдос (соответствующий другому, участвующему в едином), а в *пятой* — материя (или другое, не участвующее в едином).

На этом список положительных действительных предметов, перечисляемых Проклом, заканчивается. Заметим, что при таком подходе, по сути, вне шкалы начал оказывается один из важнейших компонентов, неоднократно упоминаемый философ, — природа (Прокл, по-видимому, отождествляя ее с материальным эйдосом, что не вполне законно). Не объясняется и мир отдельного, подлунный. Атомарное выносится за рамки действительных предметов. Все, не входящее в число последних, понимается как абсурдное, логические выводы о нем невозможны. С данным подходом не согласен Дамаский, в своем комментарии к «Пармениду» рассмотревший и следующие за пятой гипотезы; он соотносит их как раз с миром атомарного, основываясь, по-видимому, на анализе Платоном единого-не-сущего-в-

¹ См.: Дамаский *Диадх*. О первых началах / Пер. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2000. С. 819–829.

некотором-отношении в шестой гипотезе. Такое единое, невзирая на свое несуществование, в некотором смысле познаваемо (по крайней мере, как не-сущее, то есть не являющееся вот этим или тем); стало быть, оно обуславливает некие ложные эманации и знание, соответствующие миру атомарного. Отошлем читателей в этой связи к опубликованному нами комментарию Дамаския к «Пармениду»¹.

Теория идей и гипотезы «Парменида»

При чтении «Парменида» может возникнуть и еще один, четвертый спорный вопрос. Если разделить диалог на три неравные части, в первой из которых Платон рассматривает идеи, во второй — метод, в котором нужно упражняться, чтобы получить возможность правильно понимать их теорию, и, наконец, в третьей — гипотезы, посвященные диалектике единого и другого, то может показаться, что эти части никак не связаны между собой. Очевидно, это не так. Мы уже упоминали, что метод, хотя применение его и не акцентируется Платоном, несомненно, используется при рассмотрении гипотез. Теперь осталось найти связь между теорией идей и гипотезами. В древности считалось несомненным, что диалог «Парменид» посвящен идеям, более того, ему был дан соответствующий подзаголовок: «Об идеях». Тем не менее прямо в основной (второй) части диалога идеи не упоминаются. Однако Платон, несомненно, имеет их в виду. Поэтому необходимо выяснить их место на шкале сущих, дабы определить, какие разбираемые во второй части предикаты их описывают.

В первую очередь следует оговорить терминологический аспект учения об идеях. Неоплатоники систематически использовали в своих сочинениях два термина: τὸ εἶδος и ἡ ἰδέα. Первый встречается несколько чаще, однако второй также применяется достаточно регулярно. Переводчики текстов Платона на русский язык считают слова «эйдос» и «идея» синонимами, не различая их смысл и передавая оба термина как «идея» или «эйдос» без всякой системы. Нам также не удалось проследить разницу между этими двумя терминами, хотя она, возможно, и имеется. Однако мы предпочитаем следовать исходному тексту: там, где у Прокла стоит ἰδέα, мы переводим «идея», там, где он пользуется словом εἶδος, мы переводим «эйдос». Собственно, име-

¹ См.: Дамаский Диадокх. О первых началах. С. 365–751.

ется только одно важное исключение, когда в неоплатонизме мы сталкиваемся с фиксированным словоупотреблением: термин εἶδος *всегда* используется применительно к материальному эйдосу, к эйдосу в смысле Аристотеля. В русских изданиях сочинений последнего, правда, слово εἶδος переводится как «форма». Скорее всего, данную интерпретацию следует оставить на совести переводчиков, хотя нельзя не отметить некую нелогичность: когда Стагирит говорит об эйдосе и материи, получается, что он рассуждает о *форме* и материи (а слово «форма» имеет совершенно другой греческий эквивалент — ἡ μορφή), когда же его пассажи цитируются неоплатониками, получается, что он рассуждает о материальном *эйдосе*.

Собственно, место эйдосов на шкале сущих в неоплатоническом представлении можно определить достаточно точно. Во-первых, они являются чем-то божественным, а значит, описываются со второй по пятую гипотезы «Парменида». Во-вторых, они всегда оказываются парадигмами, которые воспроизводят нечто, положенное в основу; могут они одновременно выступать и как изображения, однако *только* изображениями они не будут. Следовательно, пятая гипотеза к эйдосам не имеет никакого отношения. Далее, парадигмой, в согласии с воззрениями неоплатоников, оказывается третий чин умопостигаемого, на языке «Парменида» — единое сущее, которое является бесконечным множеством, а в формулировке «Тимея» — живое-в-себе, в котором демиург усматривает те виды живых существ, которые он желает воплотить в космосе.

Итак, получается, что существуют умопостигаемые, умопостигаемо-умные, умные, сверхкосмические, космические, душевные и материальные (физические) эйдосы. Специфика эйдетического устройства как такового определяется при посредстве предикатов «подобие» и «неподобие», однако в качестве причин они существуют и в умопостигаемом. Эйдосы оказываются одной из ипостасей генад в плане парадигматического своеобразия. Таково краткое неоплатоническое решение, которое Прокл в публикуемом комментарии трактует весьма пространно. Он посвящает идеям книги II–IV, в которых они рассматриваются весьма детально.

Остается выяснить только еще один, п я т ы й с п о р н ы й в о п р о с. Можно ли всерьез говорить о дуализме вещей и идей? О существовании отдельного «мира идей»? По нашему мнению, никоим образом нельзя. Мир (то есть все, единое сущее, предстающее в виде всех вещей вместе взятых) един, ибо он есть

единое, обладающее свойствами. Эйдосы, эйдетическое соответствует лишь отдельным ступеням эманации этих вещей. Все во всем и каждое есть все и все есть каждое — такого мнения придерживался Плотин, и мы вслед за другими неоплатониками с ним вполне солидарны. Дуализм не приветствовался в платонизме вообще. Даже проблема существования зла решалась крайне специфическим способом: зло внеэйдетично и внебожественно (а значит, оно относится к вещам, описываемым в четырех последних гипотезах «Парменида»). Следовательно, зло есть ложь — но такая, которая существует *подле* истины и раздражает ей; вот общий смысл теории зла как псевдоипостаси, принадлежащей Проклу. Разумеется, лишь недоумение может вызвать учение, в согласии с которым в античности вообще и в неоплатонизме в частности считалось, что зло есть отсутствие добра. Зло не есть лишенность, которую и следует понимать как отсутствие, оно есть кажимость и ложность.

2. Интерпретация диалога «Парменид» в платонической традиции

Диалог «Парменид» всегда занимал почетное место в философских построениях последователей Платона, а также всех мыслителей, пытавшихся как-то интерпретировать платоновское учение. Однако трактовка этого диалога с течением времени претерпела значительные изменения. Прокл в своей комментарии (630.15–645.8) описывает взгляды своих предшественников на указанный диалог. Одни подходы он решительно отвергает, а другие в той или иной степени принимает, хотя и со значительными поправками, обусловленными пониманием «Парменида», сложившимся в Афинской школе.

Итак, мыслители, придерживавшиеся первого по времени подхода, утверждали, что диалог «Парменид» — логическое сочинение, посвященное либо опровержению воззрений Зенона (точно так же как целью диалога «Теэтет» является критика учения Протагора), либо упражнению в диалектике, которое направлено на обучение и воспитание слушателей. Вторая точка зрения (если обратиться к известным нам источникам) зафиксирована в каталоге диалогов Платона, принадлежащем Фрасилу¹, а также в сочинениях Альбина («Введение в философию Платона», 3; «Учебник платоновской философии», 6). Что же касается

¹ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, III.58.

первой, то авторы, стоящие на данных позициях, нам неизвестны, однако, если вспомнить, что Прокл ссылается на диалог «Теэтет», со значительной долей вероятности можно предположить, что он имеет в виду мыслителей времен Новой Академии, придерживавшихся скептических воззрений (поскольку именно диалог «Теэтет» они считали образцом скептической теории познания). Тем не менее очевидно, что никаких комментариев к «Пармениду» академики не писали.

С восстановлением в платоновской школе догматизма Антиохом интерпретация «Парменида» претерпела значительные изменения. Например, содержание первой части диалога стало рассматриваться не как критика теории идей, а как ее детальная проработка, предусматривающая избавление от излишне наивного ее понимания. Что же касается второй части, то она по-прежнему считалась логическим упражнением, и в основу данного представления полагалась исходная посылка, выдвинутая Парменидом в диалоге (что нужно должным образом поупражняться в методе на конкретных примерах, дабы в должной мере освоить диалектику). Следуя данному подходу, Альбин, например, находит в этой второй части примеры различных фигур Аристотелевых категориальных силлогизмов.

Перемены в подходе к интерпретации второй части «Парменида» наметилось во времена среднего платонизма. Хотя невозможно обнаружить ни одного письменного свидетельства, относящегося к этой эпохе, о существовании мнения, что эта часть диалога содержит какое-либо позитивное метафизическое учение, тем не менее, если учесть общую тенденцию развития платонической теории, можно предположить, что были философы, именно так и считавшие. Косвенным подтверждением может служить учение неопифагорейца Модерата (жившего в эпоху среднего платонизма и, очевидно, заимствовавшего какие-то положения у своих современников или, по крайней мере, полемизовавшего с ними). Доддс в своей статье «The „Parmenides“ of Plato and the Origin of the Neoplatonic One» показывает, что его воззрения были во многом основаны именно на метафизической интерпретации второй части «Парменида». Действительно, Модерат утверждает, что Платон, следуя пифагорейской доктрине, доказывает, что единое стоит выше бытия, что за ним идет подлинное сущее и умопостигаемое, а на третьем месте располагается душа. Доддс констатирует, что такой подход едва ли мог бы вытекать из интерпретации пассажа из II письма Платона (312e1 и далее), посвященного трем царям, и что его источником, ско-

рее, является метафизическое понимание первых трех гипотез «Парменида».

Заметим, что автора-платоника, вдохновившего Модерата на такую интерпретацию, назвать невозможно; ясно только, что это не были ни Нумений, ни Аммоний Саккас, ни Фрасилл, ибо, согласно свидетельству Порфирия («Жизни Плотина», 20), взгляды их весьма отличались от воззрений Плотина, а учение этого платоника, очевидно, было близко ему. Тем не менее о существовании неизвестного нам автора эпохи среднего платонизма, придерживавшегося подобных взглядов, можно говорить достаточно уверенно. Действительно, как утверждает Прокл в публикуемом сочинении (635.31–638.2), мыслитель, впервые продемонстрировавший «метафизическое» понимание второй части «Парменида», считал ее предметом сущее, и того же мнения придерживался исторический Парменид. Сторонником такого подхода, разумеется, не мог быть ни один мыслитель, живший после Плотина. Этим автором не может быть и Ориген Платоник, чьи воззрения нам хорошо известны; его учение не имеет ничего общего с описанным.

Первым платоником, оставившим разработанную схему собственно-метафизической интерпретации второй части «Парменида», был Плотин. Именно ему принадлежит исходная формулировка неоплатонического учения о первом едином и о едином сущем. Разумеется, он не написал комментария к этому диалогу, однако многие его суждения по поводу тех или иных положений второй части «Парменида» оставили значительный след в истории неоплатонизма; в особенности это касается интерпретации первых трех гипотез: Плотин считал, что они посвящены единому, уму и душе. Не оставил комментария к «Пармениду» и ученик Плотина Амелий, который, как нам известно из публикуемого труда Прокла, широко полемизировавшего с ним (1052.31–1053.35 и др.), также интерпретировал гипотезы этого диалога и соотносил их с действительными предметами.

Первые известные нам хотя бы во фрагментах специально написанные комментарии к «Пармениду» принадлежат Порфирию и Ямвлиху. Первый, по-видимому, является автором известного комментария, который в XIX веке считался анонимным («Анонимный туринский комментарий»); такую идентификацию провел Пьер Адо, проследивший параллели между встречающимися в трудах Прокла и Симпликия ссылками на суждения Порфирия и ходом мысли в этом комментарии. Комментарий Ямвлиха известен нам лишь по фрагментам, встреча-

ющимся в сочинениях Прокла, Дамаския и Симпликия, однако на их основании можно сделать вывод, что Халкидец первый сформулировал принципиальные положения, заложившие основы интерпретации «Парменида» в позднем неоплатонизме.

В учении Афинской школы, как мы показали выше, метафизическая интерпретация «Парменида» заняла главное место. Тем не менее ни Плутарх, ни Сириан комментариев к этому диалогу не написали. Однако Прокл при написании своего комментария к нему вдохновлялся именно беседами с этими философами, и учение Сириана в первую очередь послужило основой для его работы. Другим важнейшим источником сведений о воззрениях Сириана служит «Комментарий к „Пармениду“», принадлежащий перу Дамаския, ранее считавшийся второй частью его трактата «О первых началах», однако благодаря Вестеринку идентифицированный как самостоятельное произведение, не связанное с этим трактатом.

3. Место «Комментария к „Пармениду“» среди работ Прокла

Мы знаем (или думаем, что знаем) от Марина, биографа Прокла («Жизнь Прокла», 13), что в возрасте 28 лет (то есть в 440 г. н. э.), Прокл составил «среди многих других трактатов» свой «Комментарий к „Тимею“». Был ли Сириан жив в это время, в точности неизвестно. Годом его смерти обычно считается 437, но тому нет неопровержимых свидетельств. Прокл в «Комментарии к „Тимею“» описывает его воззрения обычно в прошедшем времени («мой учитель обычно *говорил*. . .», «подход моего учителя *был*. . .»). Это просто может означать, что Прокл ссылается на те или иные тезисы Сириана, выдвинутые им на своих семинарах, но в целом представляется более вероятным, что философ начал издавать свои комментарии только после смерти учителя.

В «Комментарии к „Тимею“» Прокл, похоже, упоминает о нескольких своих предыдущих работах. В I, р. 45.8 он, видимо, ссылается на «Комментарий к „Кратилу“» (в том его виде, в каком он дошел до нас), где подобное же, но более полное обсуждение роли демиургического ума во вселенной проводилось в главе 99 (р. 48.13–51.13 Pasquali), но с полной уверенностью факта написания этих двух комментариев именно в таком порядке утверждать нельзя. Более ясную отсылку Прокл дает на свой «Комментарий к „Филебу“» (ныне утраченный) в I, р. 385.9. Мы также слышим о семинарах, посвященных «Федру» (III, р. 295.4),

которые могли бы быть не больше чем устными лекциями, однако содержание их, похоже, было записано; более того, мы знаем из других сочинений философа (например, из «Комментария к „Пармениду“», 1128.37), что его перу принадлежал комментарий к этому диалогу.

Таковы свидетельства, что «Комментарий к „Тимею“», хотя это относительно ранняя работа Прокла, ни в коем случае не является его первым сочинением (если, конечно, не считать приведенные ссылки более поздними редакционными вставками). Тем не менее данный комментарий, конечно, значительно более ранняя работа, нежели «Комментарий к „Пармениду“». Впрочем, в «Комментарии к „Тимею“» есть любопытная ссылка (III, р. 12.27–30), которая выглядит как указание, что Прокл планировал написать «Комментарий к „Пармениду“», однако там не присутствует какого-либо упоминания о том, как скоро этот проект предполагалось реализовать.

Признаком, указывающим, что эти два комментария разделяют немало лет, можно считать встречающиеся в ряде мест в «Комментарии к „Пармениду“» попутные замечания, в которых просматривается своего рода «патерналистский» тон человека средних лет. На этом основании можно предположить, что автору значительно больше двадцати восьми лет. В «Комментарии к „Пармениду“» мы можем обнаружить ряд вероятных ссылок на «Комментарий к „Тимею“» (812.25 — на II, р. 43.27 и далее; 925.20 — на III, р. 21.62 и далее; 1174.25 — на III, р. 135.21 и далее или на р. 160.6 и далее), на «Комментарий к „Софисту“» (774.24–25), на «Комментарий к „Федру“» (950.1; 1128.37) и (предположительно) на «Комментарий к „Государству“» (42k.20). Ссылается Прокл и на свои трактаты «Первоосновы теологии» (например, 1147.41) и «Об ипостасях зла» (829.28). Что же касается «Комментария к „Алкивиаду I“», то положение с ними не вполне ясно. «Комментарий к „Государству“» содержит достоверные ссылки на «Комментарий к „Тимею“» (в III, р. 20.10 и р. 335.20 — последняя на утраченную часть); в I, р. 37.23, как указано в схолии, Прокл ссылается на трактат «Об ипостасях зла» и на утраченные комментарии к речи Диотимы в «Пире», к «Теэтету» и к «Энеадам» Плотина. Впрочем, схолиаст, вероятно, имеет в виду просто параллельные пассажи и не придает значения их хронологическому порядку.

«Комментарий к „Алкивиаду I“» не содержит ясных ссылок на другие работы, но в одном отношении он ближе к «Комментарию к „Пармениду“», нежели к «Комментарию к „Тимею“».

По каким-то причинам в публикуемом сочинении Прокл избегает называть имена предшественников, мнение которых он рассматривает, за исключением Сириана, и даже тот упоминается лишь описательно (как «наш учитель» или «наш вождь»). Все остальные — это просто «одни» и «другие». Напротив, в «Комментарии к „Тимею“» Прокл прямо ссылается на учения Порфирия и Ямвлиха, а также на мнения Плотина и Амелия, как иногда и на взгляды платоников или близких к платонизму мыслителей — Альбина, Плутарха Херонейского, Аттика, Нумения или Севера; всех этих авторов он называет по имени. В «Комментарии к „Алкивиаду I“» Прокл явно упоминает только Ямвлиха (6 раз) и Сириана (однажды); один раз он цитирует пассаж из «Эннеад» Плотина. Подобное положение дел, возможно, обусловлено малым числом предшествующих комментариев к «Алкивиаду I», однако метод построения ссылок там больше похож на используемый в «Комментарии к „Пармениду“», ко времени написания которого Прокл, похоже, пришел к выводу, что называть по имени критикуемых комментаторов некорректно. Если бы мы имели перед собой его утраченные комментарии к «Филебу», «Теэтету» и «Софисту», мы могли бы проследить различные стадии развития этой тенденции, но поскольку их в нашем распоряжении нет, мы должны лишь обратить внимание на разительный контраст между его практикой ссылок в «Комментарии к „Тимею“» и в «Комментарии к „Пармениду“».

По-видимому, «Комментарий к „Пармениду“» — относительно позднее сочинение Прокла. Доказательств тому немало. Во-первых, философ посвятил его Асклепидоту (618.18), по общему признанию, одному из своих старших учеников, который сам был учителем младшего ученика Прокла Исидора¹, оставаясь при этом учеником Прокла. Во-вторых, философ делает целый ряд замечаний по поводу надлежащего отношения учеников к учителям и молодежи к пожилым, который невозможен для юного ученого, однако вполне естествен для известного профессора средних лет (695.26 и далее; 697.23 и далее; 701.15 и далее; 722.15 и далее; проповедь относительно природы идеального студента в книге IV, 926-927).

Однако точное хронологическое положение «Комментария к „Пармениду“» среди работ Прокла не имеет большого значения, поскольку признаков какого-либо развития его философии во всех его известных работах не слишком много. Напри-

¹ См.: *Дамаский. Жизнь Исидора*, 156.4 Zintzen.

мер, можно принять вывод Доддса, что «Первоосновы теологии» являются ранним сочинением Прокла (в «Комментарии к „Тимею“», III, р. 195.27 и далее, философ, похоже, ссылается на это произведение, в числе других цитируя § 67 и далее) и что «Платоновская теология» — поздний трактат (в нем философ много раз ссылается на «Комментарий к „Пармениду“», например, III, р. 61.17; р. 83.9 и т. д.), но разница во времени написания между этими двумя произведениями весьма невелика.

Можно обратить внимание на некоторое развитие учения о делении умопостигаемого мира. Например, умопостигаемое устройство, которое упоминается во всех комментариях Прокла, так же как и в «Платоновской теологии», никак не рассматривается в «Первоосновах теологии», не производится там и деления на подчиненные триады в рамках триады «бытие—жизнь—ум». Но так как оба эти нововведения Прокл приписывает Ямвлиху («Комментарий к „Тимею“» I, р. 308.18 и далее), едва ли следует утверждать, что они не были частью философской системы Прокла во время написания «Первооснов теологии». Более вероятно, что он не чувствовал необходимости упоминать эти разработки в трактате о первоосновах, хотя, как отмечает Доддс, отсутствие рассмотрения всего умопостигаемого устройства трудно объяснить. Однако о нем с уверенностью говорится в «Комментарии к „Тимею“», который, как мы знаем, является ранней работой Прокла.

Для Прокла «Тимей» и «Парменид» были двумя образцовыми диалогами, воплотившими в себе высшие достижения всего платонизма («Комментарий к „Тимею“», I, р. 54.14). Учение, изложенное в этих диалогах было результатом развития теории Платона в серии из десяти диалогов, начинающейся с «Алкивиада I» (см.: «Комментарий к „Алкивиаду I“», 11.11) и продолжающейся в виде «Горгия», «Федона», «Кратила», «Теэтета», «Софиста», «Политика», «Федра», «Пира» и «Филеба»; эти диалоги выстроены согласно их *σκοπός*, предмету рассмотрения. Цель Платона состояла в формировании полного курса по всем областям философии — начиная с человеческого знания о самом себе («Алкивиад I») и заканчивая знанием о благе («Филеб»).

Данная схема принадлежит Ямвлиху, и Прокл это охотно признает. Возможно, перечисленные диалоги входили в обычный курс обучения в платонической школе начиная с времени Халкидца. Тот факт, что диалоги Платона выстроены именно в таком порядке, отнюдь не вынуждает Прокла писать свои комментарии в приведенной последовательности, хотя такая после-

довательность, возможно, до некоторой степени и детерминировала его деятельность.

Таким образом, есть все признаки того, что «Комментарий к „Пармениду“» является работой, которую Прокл написал в зрелом возрасте, и что это его сочинение представляет собой высшее достижение философа в жанре комментария и выражает наиболее развитую стадию его научной карьеры. Он явно не торопится в решении поставленной перед собой задачи комментирования диалога, который, по его собственным оценкам, содержал боговдохновенное учение Платона о высших предметах. Насколько он был удовлетворен результатом, мы не знаем. Как утверждает Марин («Жизнь Прокла», 38), самому Проклу больше всего нравились комментарии к «Тимею» и «Теэтету». О «Комментарии к „Пармениду“» нет даже упоминания. Конечно, «Комментарий к „Тимею“» легче для чтения, однако в публикуемом комментарии излагается весьма разработанное учение, претендующее на статус умозрительной философской системы, и описывается подлинный проект исследования умопостигаемого, следующий тексту «Парменида», что делает «Комментарий к „Пармениду“» по определению более значимым.

Причиной нежелания Прокла привлекать особое внимание к «Комментарии к „Пармениду“» могло бы, конечно, быть то, что фактически очень небольшое из сказанного в нем является его собственным достижением. Основная схема интерпретации гипотез, в частности первой и второй, принадлежит Сириану, и то же касается толкования аргументов в первой части диалога. Но «Комментарий к „Тимею“», похоже, также полностью базируется на учении Сириана, так что подобное решение проблемы едва ли будет подходящим.

4. Проблема завершенности «Комментария к „Пармениду“»

Заключительный вопрос, требующий обсуждения, — это то, насколько далеко по тексту диалога заходит комментарий Прокла. Дошедшая до нас его часть простирается только до конца первой гипотезы, то есть охватывает менее половины всего диалога, и это уже огромная работа. Раймонд Клибанский, сообщая о своем открытии латинского перевода Мёрбеке, утверждал, что конец первой гипотезы и есть та точка диалога, до которой дошел Прокл. Но подобный подход следует отвергнуть не только на основании ссылок на предстоящее обсуждение второй гипотезы в тексте «Комментария к „Пармениду“» (например, 725.1–2;

733.31; 1137.6–7; 1175.30–31; 1191.14–15), которое, конечно, могло бы остаться незавершенным, но и тот факт, что комментарий Дамаския к «Пармениду» (ранее включавшийся в состав его трактата «О первых началах»; самостоятельность этого сочинения, как мы уже упоминали, была доказана Вестеринком) написан во многом как полемическое сочинение, направленное против комментария Прокла, и этот комментарий доходит до конца диалога, причем в нем философ постоянно ссылается на взгляды Прокла (обычно называя его просто «он»).

Более того, в заключительной фразе сочинения Дамаския (по общему признанию, написанной не им самим), сказано, что его книга связана с «Комментарием к этому диалогу философа (то есть Прокла — таково было его прозвище)», и это вполне верно, если учесть ее содержание. Клибанский вынужден утверждать, что Дамаский на самом деле полемизирует со взглядами Прокла, высказанными в «Платоновской теологии». Конечно, философ в последнем сочинении неоднократно затрагивает те же самые вопросы, что и в «Комментарии к „Пармениду“», однако свидетельством различия в содержании этих двух работ может быть то, что Дамаский неоднократно противопоставлял подходы Прокла к решению одной и той же проблемы в «Комментарии к „Пармениду“» и в «Платоновской теологии» (см., например: II, р. 96.13–19 Ruelle) и предпочитал отнюдь не сказанное в последнем трактате. Таким образом, по нашему мнению, «Платоновская теология» никоим образом не может являться источником его ссылок.

«Комментарий к „Пармениду“» в полном виде, должно быть, действительно был крупнейшей книгой. Поэтому неудивительно, что он разделил судьбу других произведений Прокла («Комментарий к „Тимею“», «Комментарий к „Алкивиаду I“» и «Платоновской теологии») и был обрезан, возможно, перегруженным переписчиком. Сущность взглядов философа в не дошедшей до нас части диалога с большой степенью уверенности может быть восстановлена на основании текста «Платоновской теологии» и комментария Дамаския к «Пармениду». Отметим в заключение, что приводимый Клибанским аргумент, касающийся того, что в греческих рукописях и в переводе Мёрбеке упоминается лишь семь книг «Комментария», не может служить свидетельством неоконченности произведения Прокла, поскольку оно вполне могло быть «урезано» на самых ранних стадиях возникновения рукописной традиции, а упоминание о числе книг добавлено позднее.

5. «Сорок логосов» Зенона в «Комментарии к „Пармениду“»

Прокл в своем комментарии неоднократно ссылается на те или иные рассуждения Зенона. По большей части такие ссылки, разумеется, апеллируют к сказанному в «Пармениде». Однако в некоторых местах в публикуемом тексте речь идет о положениях, приписываемых Зенону, вывод о которых никак не следует из текста Платона. Ниже мы перечислим их.

1. Когда Прокл описывает чтение Зеноном своего трактата, посвященного доказательству, что сущее не может быть многим, не участвующим в едином, пересказывая содержание этого трактата в столбцах 619.30–620.3, он упоминает, что из гипотезы о бытии сущего лишь многим следует вывод, что тогда любая вещь является не только подобной и неподобной в одном и том же отношении (о чем говорит Платон), но и равной и неравной (ἴσων καὶ ἄνισων). Вторая часть данного вывода в тексте «Парменида» никак не представлена, хотя к ней и можно было бы прийти, проведя длительные рассуждения.

2. В столбце 684.21–26 Прокл, комментируя описание Платоном внешнего облика Зенона, говорит, что тот был «приятный и длинный» не только в отношении своих физических данных, но и в речах, ибо он развернул весьма сжатое изложение Парменида в виде огромного множества рассуждений (εἰς παρμιδικεῖς λόγους ἐκτείνων). Разумеется, данное указание никак не вытекает из текста комментируемого диалога, более того, дающееся определение παρμιδικῆς весьма экспрессивно и явно выражает впечатление Прокла от чтения сочинения самого Зенона.

3. В столбце 694.23 и далее Прокл, обсуждая вопросы, которые Сократ задает Зенону, говорит так, словно имеет текст трактата последнего перед глазами. Он утверждает, что тот представил на суд слушателей *сорок рассуждений*, и Сократ знает весь логический вывод в целом (696.8–9); кроме того, Зенон каждый из моментов этого логического вывода обсуждает множеством способов (696.16–18). Разумеется, последние замечания можно было бы вывести и из обсуждения книги Зенона в диалоге «Парменид», однако больше похоже, что здесь текст диалога сравнивается с каким-то другим сочинением. Больше того, можно сделать еще и следующее замечание: Прокл является первым по времени автором, который говорит о *сорока* рассуждениях Зенона, однако Элий, комментатор VI века, также называет это число, при этом никак не упоминая о сочинении Прокла, что может означать использование им какого-то иного источника.

4. В столбце 696.28–29 упоминается не только обсуждающееся в диалоге, но и «все остальные» рассуждения Зенона.

5. Еще более важный пассаж, в котором аргументация Зенона против существования многого, не участвующего в едином, никак не представлена в тексте «Парменида», мы встречаем во II книге (725.22–39). Прокл здесь указывает, что такое многое является подобным и неподобным, поскольку предметы, непричастные единому и тождественному, оказываются неподобными, но хотя бы в силу данного неучастия они должны быть подобными друг другу. Разумеется, терминология, к которой прибегает философ, не является архаичной (хотя бы постольку, поскольку он упоминает о сопричастности) и едва ли использовалась Зеноном, однако само рассуждение, по сути, могло бы принадлежать ему (если вывести за его рамки отголоски позднейшей платонической и перипатетической логики предцирования).

6. В столбцах 760.27–761.3, представляющих собой комментарий к «Пармениду», 129b6–8, Прокл обсуждает тезис, что множество, не причастное единому, должно быть одновременно единым и многим. Множество, не участвующее в генаде, оказывается простым многим, однако, хотя бы в силу непричастности единому, оно имеет нечто общее и вследствие этого причастно единому. Если вновь абстрагироваться от терминологии, можно приписать данный логический вывод Зенону; однако в тексте диалога он никак не представлен.

7. В столбцах 769.23–770.1, комментируя упоминание о покое и движении («Парменид», 129c1), Прокл приводит похожее доказательство, что многое, не участвующее в едином, будет покоиться в одном и двигаться в том же отношении. Как непричастное единому, оно не находится в одном и том же месте или состоянии и потому не покоится, а движется; однако раз оно не участвует в едином, оно обладает чем-то общим и потому в каком-то смысле покоится. К данному пассажи относятся те же выводы, что и к двум предыдущим.

8. В столбце 862.26–34, комментируя аналогию, которую Sokрат пытается провести между эйдосами и днем («Парменид», 131b3–6), Прокл прямо утверждает, будто тот заимствовал данный пример из книги Зенона, который якобы упоминал о белизне, одной и той же и для нас, и для антиподов, причем и ночью, и днем. Разумеется, в тексте диалога данный пример не упоминается. Однако он вполне мог бы принадлежать досократике Зенону, не испытавшему на себе всех прелестей позднейшей логики предцирования.

9. В столбце 1024.12–13 Прокл упоминает, что одни рассуждения Зенон называл истинными, а другие — полезными. Свидетельства этому в диалоге мы не обнаруживаем и, значит, можем предположить, что Прокл заимствовал его из сочинения, приписываемого Зенону и озаглавленного «Сорок логосов». Впрочем, исторический Зенон едва ли мог именно так делить свои рассуждения — уж больно такое деление напоминает различие эзотерического и экзотерического, которое, безусловно, было достоянием других времен и других школ. Поэтому, даже если такую книгу Прокл перед собой и имел, вряд ли она была аутентичной, принадлежавшей перу самого Зенона.

Таким образом, суммируя сказанное, можно сделать вывод, что Прокл ряд положений, приписываемых им Зенону, заимствовал из некоего неизвестного нам источника, по-видимому, озаглавленного «Сорок логосов». Скорее всего, тот же самый источник цитировал век спустя и Симпликий в своем «Комментарии к „Физике“». Подтверждением этому может служить, например, упоминание им о рассуждении Зенона, что многое, не причастное единому, окажется одновременно бóльшим и меньшим (а великость и малость зависят от равенства и неравенства, о которых говорит Прокл), а также ограниченным пределом и беспредельным. Отметим, что Симпликий пользуется неоплатонической терминологией, которая, однако, не повторяет Проклову, что позволяет предположить независимость его суждений от «Комментария к „Пармениду“».

Разумеется, данный источник вряд ли мог принадлежать самому Зенону. И дело тут даже не в том, что последнего от Прокла и Симпликия отделяет более тысячи лет, на протяжении которых ни одного упоминания о «Сорока логосов» мы не встречаем. Сомнения вызывает выдержанность в неоплатоническом (или, по крайней мере, в позднеплатоническом) духе самих рассуждений, по сути, воспроизводящих аргументацию Платона во второй части «Парменида», причем учитывающих ее платоническую метафизическую интерпретацию. Следовательно, апокрифичность «Сорока логосов» можно считать несомненной, причем подлинного автора этой книги установить невозможно. Тем не менее столь же несомненно, что данная книга существовала и в основу написанного в ней были положены исконные рассуждения Зенона.

